



REFERENCIAIS BÁSICOS DE UM RITO AMAZÔNICO

Uma Igreja com rosto amazônico é uma aspiração e mesmo já uma prática secular das comunidades eclesiais encarnadas no território, que procuram expressar e viver a fé segundo as culturas de seus povos. O Sínodo da Amazônia acolheu essa aspiração e encarregou a Conferência Eclesial da Amazônia (CEAMA) de criar uma comissão para a elaboração de um Rito Amazônico (cf. FD 119; QAm, nota 120).

Depois de dois anos e meio de trabalho, gostaríamos de compartilhar com as Igrejas Locais da Amazônia os resultados de um primeiro passo. É fruto de uma coleta de informações por meio de pesquisa de campo e das propostas do Sínodo da Amazônia, mais concretamente da *Síntese Narrativa* do processo de escuta, do *Documento Final* e da *Exortação Querida Amazônia* do Papa Francisco. Foram identificados os referenciais antropológicos, culturais, teológicos e rituais básicos de um Rito Amazônico.

I - REFERENCIAIS SÓCIO-ANTROPOLÓGICOS BÁSICOS DE UM RITO AMAZÔNICO

Comissão Sócio-Antropológica¹

Introdução

A proposta de se elaborar um “rito amazônico” conectado às culturas e às necessidades dos povos e da população na Amazônia exige a compreensão da cosmovisão, das tradições e práticas culturais dos povos que vivem nessa região. Trazemos aqui alguns referenciais básicos a partir da sociologia e da antropologia que podem ajudar a Igreja Católica a responder a esse desafio.

A ocupação do continente americano pelos povos indígenas é muito anterior à chegada dos europeus, no final do séc. XV, quando as populações ameríndias passaram a sofrer toda a sorte de violações contra sua integridade física e suas expressões de cultura, história e pensamento. Isso implicou, entre outras coisas, no aniquilamento ou na alteração das formas de organização social, na descaracterização de línguas nativas, na integração a sistemas

¹ Florêncio Almeida Vaz Filho (Ufopa, Coordenador), Antonella Maria Imperatriz Tassinari (UFSC), Artionka Manuela Goes Capiberibe (Unicamp), Edimilson Rodrigues (Fames), Melvina Afra Mendes de Araujo (Unifesp).

econômicos e produtivos baseados em regimes de escravização, em conversões religiosas forçadas e violentas, além de ter resultado na invasão e saqueio dos territórios dos povos originários (POMPA, 2003; CNV, 2014). Muitas dessas práticas coloniais e predatórias persistem na atualidade, provocando a dramática redução populacional de indígenas e, em alguns casos, de etnias inteiras.

A realidade amazônica nos seus aspectos sociológicos envolve profunda desigualdade nas relações sociais, nas diferentes formas como as classes se relacionam com o poder político e no acesso aos bens de consumo e à qualidade de vida. Apesar da população amazônica ser historicamente excluída das decisões acerca dos projetos de “desenvolvimento” pensados para esta região, ela é a primeira a sofrer as consequências dos desastres ambientais e sociais deles advindos. O enriquecimento das elites, quase sempre associado à criminalidade, deixa na população um rastro de violência e crescente empobrecimento. A fuga para as cidades é uma forma de buscar melhoria de vida, o que quase nunca acontece, porque os mais pobres não conseguem bons empregos e acabam nas periferias, sem acesso a uma vida segura e saudável.

Indígenas, quilombolas, ribeirinhos e migrantes compõem as famílias das classes mais baixas que, para poderem sobreviver na cidade, veem-se obrigados a trabalhar em megaprojetos de infraestrutura, na mineração e garimpagem, na exploração madeireira e de combustíveis fósseis; como diaristas ou vendedores ambulantes; podendo ainda ser cooptados pelo narcotráfico e por outras atividades criminosas e de risco, como o tráfico de madeira e exploração ilegal de minérios.

Vivendo à margem da assistência de Estado, essas populações encontram apoio imediato e direto em organizações religiosas, sobretudo, nas Igrejas evangélicas cuja presença nas periferias e pequenas comunidades amazônicas se encontra capilarizada. Ao usar uma linguagem mais próxima às realidades vividas cotidianamente nessas regiões, as Igrejas evangélicas acabam, de certa forma, dando respostas ao abandono e aos dramas experienciados por essas pessoas, num mundo inseguro e em acelerada transformação. Além disso, por não exigir o celibato de pastores e por abrir espaços de liderança para leigos(as), que passam a pregar nos cultos ou são promovidos a pastores(as), essas Igrejas atraem um número cada vez maior de adeptos entre a população amazônica tanto na floresta quanto no meio urbano.

Existem no interior da Amazônia milhares de aldeias indígenas, comunidades quilombolas e ribeirinhas e uma diversidade de povos tradicionais. Essas sociedades mantêm seus processos culturais e modos de vida próprios, que incluem: economia voltada para o sustento do próprio grupo, forte vinculação com o território e com a natureza, relações internas baseadas em redes de parentesco e reciprocidade etc.

Essa grande diversidade sociocultural nativa da Amazônia traz aspectos sócio-antropológicos que, se não configuram características homogêneas das populações amazônicas, permitem compreender processos e dinâmicas culturais que importam para partes significativas desses povos: reciprocidade nas relações interpessoais e entre diferentes agrupamentos sociais; medicina tradicional e rituais articulados com o xamanismo, que envolvem a comunicação com seres que habitam os outros planos do Cosmos; técnicas de produção do corpo; festas e procissões católicas incorporadas à vida social etc. Destaca-se ainda o vínculo fundamental dessas práticas com o território habitado, entendido de forma lata, ou seja, como um espaço que

não está contido pelo espaço das casas de moradia, mas que se estende em direção às roças e à floresta, um espaço que é ocupado também por não humanos, como animais, espíritos donos de animais e donos de plantas, espíritos dos mortos etc.

1. Sociodiversidade e relação com o meio ambiente vivido e cultivado

Um rito amazônico deve levar em consideração a sociodiversidade amazônica em coabitação numa morada comum, o ambiente *vivido* da Amazônia, um ambiente megadiverso, que é produtor e também foi produzido pela presença humana (CUNHA, 2017; NEVES, 2022). Importante destacar a profundidade histórica desta diversidade amazônica. Estudos arqueológicos consideram que a presença humana na região remonta há pelo menos 11 mil anos (NEVES, 2006). Ao longo de milênios, as populações amazônicas desenvolveram processos de domesticação das espécies selvagens, através de um trabalho de manejo da floresta que foi responsável pela atual configuração desse ambiente. Não se trata, portanto, de uma “floresta virgem” ocupada por populações humanas, mas de uma floresta efetivamente criada e cultivada através do manejo humano (NEVES, 2022).

Com pequenas variações, é a relação com um ambiente comum que pode trazer alguma unidade para pensar num rito amazônico que faça sentido para as populações da região. Os ciclos anuais, que revezam períodos de chuvas e estiagem, são associados às variedades dos ciclos das espécies animais e técnicas de caça ou pesca, bem como aos períodos de abertura de novas roças (na estiagem) e plantio (antes das chuvas). A relação com os rios, com a floresta e com as espécies que habitam esses espaços, e ainda o trabalho nas roças e o manejo da floresta são atividades comuns às populações da Amazônia. Em cada ciclo há atividades que podem ou não ser desenvolvidas e sua observação é importante para a organização e efetividade do ano litúrgico.

2. Reciprocidade entre humanos e com não-humanos

O ambiente vivido não se confunde com uma “natureza” objetivada, como estudada pelas Ciências Naturais, mas diz respeito a uma natureza-sujeito, cujas espécies têm “donos” e “mães” não humanos que as protegem, que se manifestam em diferentes sinais, e com quem se pode estabelecer contato por meio do xamanismo. Cultivar relações recíprocas e equilibradas entre humanos e com esses seres faz parte da ética amazônica. A reciprocidade se observa nas diversas formas de troca que fazem parte da vida cotidiana e da ritualística, tais como: troca de alimentos e bebidas, de plantas medicinais, de dias de trabalhos comunitários para plantio das roças; na organização de festas de santos, de torneios de futebol ou outras atividades. As relações de reciprocidade interconectam todos os moradores entre si e com a natureza e os seres não humanos (santos, encantados, almas dos mortos etc.) que nela habitam.

Apesar da diversidade que caracteriza as populações amazônicas, a concepção de que todos necessitam partilhar substâncias, alimentos, espaços, afetos e crenças parece perpassar todas elas. Assim, *seria importante considerar a concepção amazônica de reciprocidade como um elemento fundamental na elaboração do rito amazônico*. É preciso observar que, a partir dessa concepção, o celibato é algo estranho, visto que retira a pessoa da rede de parentesco e, por consequência, de um circuito de relações recíprocas que é responsável pela criação e manutenção da vida. A partir dessa concepção caberia considerar a possibilidade de ordenação

de diáconos/diaconisas e sacerdotes/sacerdotisas com família, instituição de famílias de catequistas em que mulheres e homens tenham a mesma formação (e importância) e a reinclusão de padres casados na administração da eucaristia para que a Igreja Católica possa ter uma maior presença junto a essas populações.

3. O papel fundamental da mulher

Nas cosmologias de povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais a figura feminina tem um papel central como aquela que gera e cuida da vida. Exemplo disso são as expressões Mãe Terra, Mãe d'água, Mãe dos peixes e Mãe do Mato. Essa centralidade feminina se apresenta nas relações de sociabilidade dos povos indígenas, nas quais as mulheres têm múltiplas atuações: geram e instruem os filhos no repasse das histórias e saberes; cuidam da casa e da família; aconselham seus companheiros na tomada de decisões a partir de sonhos e sinais sagrados, que elas sabem interpretar com uma sensibilidade muito própria. Às vezes de forma discreta, outras vezes de maneira aberta - como no caso das mulheres que são líderes políticas, xamãs e/ou catequistas -, a voz das mulheres se faz ouvir (COLPRON, 2005, MOTTA-MAUÉS, 1994). Isso demonstra o papel fundamental que exercem nessas comunidades.

Nesse sentido, vale ressaltar que, para a organização de rituais e celebrações surgidos das interações entre o cristianismo, povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, o protagonismo das mulheres é fundamental. Nos povos e comunidades convertidas ao catolicismo, as mulheres costumam atuar como cantoras, catequistas e zeladoras da capela, mas são poucas aquelas que atuam como animadoras e oficiantes do culto dominical. Normalmente, o posto fica nas mãos dos homens que são os únicos autorizados a pregar. *Para um autêntico Rito Amazônico, é fundamental que as mulheres possam ocupar espaços de participação e liderança em que não estejam numa posição subalterna, mas de simetria e complementaridade.*

Assim como nos trabalhos coletivos na roça – nos quais as mulheres atuam (ao lado dos homens) na plantação, no preparo de alimentos e de bebidas –, nas comunidades onde ocorrem festas de santo são elas que organizam e comandam as ladainhas, as danças tradicionais e o preparo e distribuição de alimentos e bebidas. Elas são a vida da Igreja, porém, na hierarquia católica, desaparecem, ficando o poder de decisão e palavra centralizado nos diáconos, padres e bispos. *Um Rito Amazônico deve prever a realocação de lugares e papéis dentro da Igreja, acolhendo de modo oficial a atuação das mulheres como pregadoras e oficiantes de sacramentos.*

4. O xamanismo e a corporalidade

Dentro do sistema que conforma a vida social de povos indígenas e de comunidades tradicionais é central a prática xamanística. Ela se manifesta na contemporaneidade como um sistema cosmológico e uma forma de ver e viver o mundo (VAZ FILHO, 2016) compartilhados por humanos e não humanos (seres espirituais). Posto que muitos povos indígenas se assumem como convertidos a diferentes denominações cristãs, auto identificando-se como evangélicos, adventistas, católicos etc., a prática xamanística, em particular a atuação do xamã (ou pajé, como é mais conhecido na Amazônia brasileira), ora se apresenta em paralelo, ora em oposição a essas denominações.

É importante salientar ainda que as religiões cristãs ganham uma diversidade de formas e expressões quando se tornam religiões assumidas por povos indígenas (MONTERO, 2006; VILAÇA & WRIGHT, 2009; CAPREDON, CERNADAS & OPAS, 2023). Em outras palavras, *os povos indígenas transformam o cristianismo*. Destaque-se que, no caso de povos convertidos a religiões evangélicas, diferentemente da Igreja Católica, há uma participação orgânica dentro das Igrejas, pois elas permitem que os indígenas assumam diretamente as posições de liderança (pastores, diáconos, missionários etc.) das suas igrejas e congregações.

O processo de “indigenização do cristianismo”, que se pode divisar na relação dos povos da região Amazônica com as religiões cristãs, é potencializado pelo modo aberto com o qual os povos indígenas lidam com as suas diferentes espiritualidades. Essa abertura pode ser percebida, por exemplo, no exercício da prática de um xamã, quando encontramos sujeitos não indígenas dentre aqueles que são seus espíritos auxiliares, e quando essa própria prática transita por mais de uma terapia de cura, fazendo uso de elementos de outras religiões, tais como o Espiritismo e as religiões de matriz africana (CAPIBERIBE, 2023).

Esse trânsito – que se dá entre práticas xamanísticas, religiões cristãs e outras formas de religiosidade – é possibilitado por um tipo de comunicação que se utiliza de uma língua franca relacionada ao suprassensível (CAPIBERIBE, 2017), que coloca em contato direto os humanos e uma diversidade de não humanos valendo-se, para isto, do corpo, da corporalidade, como meio fundamental na relação com o mundo espiritual. Assim, por sua centralidade, *o corpo mereceria uma atenção maior da Igreja Católica no processo de elaboração de um rito amazônico, pois para os indígenas ele é algo em constante construção, sendo entendido como uma “obra de arte”, no qual adornos e pinturas ganham sentidos vivos* (TAYLOR, VIVEIROS DE CASTRO, 2019; SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979). Não por acaso, o universo de atuação do xamã é o corpo, um corpo que não se separa do espírito (ou da alma, na teologia cristã). Com isso, *o xamanismo desfaz a distinção entre corpo e espírito, constitutiva da ontologia da qual provém o Cristianismo*.

Embora seja frequentemente lido como religião, o xamanismo é antes prática do que crença. O xamã pode ser sacerdote, feiticeiro, mágico, curador e adivinho, e tem como característica fundamental a capacidade de atuar como intermediário entre os humanos e o universo das pessoas não humanas, que podem se manifestar na forma de espíritos de animais e de plantas, espíritos-mestres de animais, espíritos ancestrais de plantas, espíritos dos mortos etc. No entanto, o alcance das práticas xamanísticas não se limita ao trabalho especializado do xamã, estendendo-se a um conjunto de práticas *ad hoc*, acessíveis a todos, porém em graus distintos. Esse conjunto de práticas envolve sonhos, encantações, sopros, manipulação de ervas, incorporação, entre outras técnicas.

Dada a centralidade do xamanismo na onto-epistemologia indígena, o que se vê nos processos de conversão ao cristianismo é uma organização da religião resultante do diálogo com esta prática. Pode-se dizer que *as igrejas cristãs presentes entre povos indígenas são assumidas por eles a partir do xamanismo*, seja por meio de sua prática direta em rituais, terapias de cura ou pelo uso de suas técnicas, algo que se observa também nos catolicismos indígenas; seja por meio de uma noção xamanística mais difusa que se faz presente no interior das igrejas evangélicas, principalmente, na forma de fenômenos extáticos, possibilitados por

um idioma comum (a “língua franca do suprassensível”), e que se efetua por meio da abertura do corpo a fenômenos como o transe xamanístico, o êxtase religioso do pentecostalismo e possessões espirituais de outras ordens.

Um rito Amazônico precisa considerar o xamanismo que orienta a vida dos povos indígenas e comunidades tradicionais e que já está presente nas formas populares de catolicismo, como por exemplo, na devoção aos santos e nas festas a eles dedicadas. Ainda que o mais visível seja o ritual religioso que acontece em torno do templo ou do barracão do santo, o complexo da devoção e festa aos santos começa bem antes e envolve quase todos os aspectos da vida da comunidade, inclusive aqueles que vão além do religioso. Nas comunidades católicas indígenas e não indígenas da Amazônia, as pessoas mantêm relações pessoais e discretas com os santos de sua devoção, a quem pedem socorro, principalmente, em momentos de enfermidade e perigo de vida. Mesmo alguns xamãs costumam iniciar seus ritos de cura invocando Jesus e os santos católicos, cujos poderes parecem ajudar na obtenção da cura e dos efeitos desejados.

5. As festas de santos católicos como exemplos de ritos inculturados

Entre as comunidades indígenas e tradicionais que passaram pelo processo de catequese nos séculos passados, *as festas de santos são ritos públicos muito expressivos*, que reúnem fiéis de diferentes comunidades, mobilizando colaboração e participação mais intensas, se comparadas às missas regulares (VAZ FILHO, 2010). Na maioria das comunidades, essas festas se tornam parte da identidade cultural e étnica dos seus moradores. Um exemplo disso pode ser visto nas festas de santo das aldeias indígenas e cidades da região do rio Negro, no Brasil. Desde as missões, o *dabokuri* (oferta e troca ritual de frutos, peixes, bebidas fermentadas e outros produtos, entre música e dança) foi incorporado no contexto das festas de santo, muitas vezes coordenadas por leigos (BARROS; SANTOS, 2007), pois o clero sempre condenou tais festas.

Após terem suas antigas festas proibidas pelos missionários, os indígenas passaram a investir nas festas dedicadas aos santos, configurando-as conforme suas crenças e modo de vida. Faz sentido que, após a expulsão dos missionários da Amazônia brasileira, os próprios leigos tenham assumido a responsabilidade de realizar essas festas, com apuro e dedicação. Sem os sacramentos católicos, que só poderiam ser ministrados pelos sacerdotes, *restou aos indígenas o culto aos santos*, através das festas, feitas com esmero e da melhor forma possível. Um dos principais elementos nessas festas é a oferta da dádiva ao santo, que em seguida é partilhada entre todos. Assim, o santo simboliza a coesão da própria comunidade, que reafirma seus valores e projeto de continuidade. Os devotos entregam suas ofertas (alimentos e bebidas, principalmente), que em seguida são distribuídas gratuitamente aos festeiros. Então, a partilha marca todo o ciclo da festa, vivida entre o banquete, alegria, canto e dança.

Essas pessoas se apegaram aos santos por enxergarem-nos como entidades divinas poderosas capazes de operar milagres, curar enfermidades e livrar as pessoas de grandes perigos e dificuldades no cotidiano. Além disso, nas festas, o contato com o sagrado, personificado na imagem do santo, se torna possível de uma forma muito próxima e afetuosa (VAZ FILHO, 2010). As pessoas chegam de longe e não ficam apenas contemplando a imagem do santo no

seu nicho, podem tocar e beijar suas fitas, podem pegar a imagem nos braços, podem ajudar a carregar o andor com o santo durante a procissão, podem dançar euforicamente ao redor da imagem do santo etc. Isso é bem diferente do contato com o sagrado nas liturgias conduzidas pelos padres, que é racionalizado e abstrato. Nas procissões, um dos momentos que mais emocionam os moradores é a passagem do andor com a imagem do santo, que evoca a grande proximidade entre o divino e o devoto.

Os aspectos sagrado e lúdico da festa se apresentam tão imbricados que é difícil ver a distinção entre eles. O melhor é dizer que as festas de santos superaram esta dicotomia muito comum no discurso do clero católico, que vê nessas festas um lado religioso (ladainhas, missas, procissão etc.) que não deve se imiscuir com um lado profano (bebidas e danças, principalmente), associado ao “pecado”. Em um mesmo evento, *os indígenas rezam a ladainha, beijam a imagem do santo, participam da procissão, consomem abundantemente bebidas fermentadas, dançam e namoram, sem que vejam nisso alguma contradição*. Ao contrário, *participar da festa do santo* implica se envolver igualmente em todos esses momentos.

Essas festas são extremamente dinâmicas e tem se transformado ao longo dos séculos. Na segunda metade do século XVIII, na Amazônia brasileira, após a expulsão dos missionários, os leigos indígenas preparavam as festas. Entre o final do século XIX e começo do século XX, durante o ciclo da borracha, tais festejos ganharam novas variações e formatos. Entre as décadas de 1960 e 1980, com a construção de estradas e grandes obras de infraestrutura, ocorreu mais uma leva migratória para a região. Foi a época de efervescência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e da Teologia da Libertação, quando a Igreja pareceu se abrir mais às culturas populares.

Em algumas igrejas ocorrem também longas *caminhadas e romarias*, em festejos que homenageiam os santos de devoção popular ou do Catolicismo Romano oficial. Mas uma inovação das últimas décadas do século XX, notadamente na Amazônia brasileira, são as romarias com temáticas sociais e ambientais de interesse dos trabalhadores rurais, ribeirinhos, quilombolas e agroextrativistas. Exemplo: Romaria da Terra, das Águas, da Floresta e do Bem Viver; e a Romaria dos Mártires, que acontece na Prelazia de São Félix do Araguaia, criada pelo bispo Dom Pedro Casaldáliga.

Existem na Amazônia brasileira várias *romarias dedicadas aos mártires da luta pela terra e pelos direitos dos trabalhadores e dos povos tradicionais*. A maioria é organizada por leigos/as das pastorais sociais e lideranças de movimentos sociais, com apoio de parte do clero. Esse é o caso da Romaria da Floresta, que acontece anualmente, organizada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), em memória de Irmã Dorothy Stang, freira assassinada em 2005, em Anapu, Diocese do Xingu, no Estado do Pará, Brasil. No ato, as pessoas aclamam a missionária como uma santa mártir, que continua viva e presente na sua luta. O ato é também um momento para a denúncia sobre as inúmeras lideranças ameaçadas de morte e para lembrar as lideranças assassinadas por defenderem o uso sustentável da floresta. A caminhada percorre 55 quilômetros durante três dias, até o local do assassinato da Irmã Dorothy, onde foi erguido um monumento.

Portanto, caminhar, mais que movimentar-se fisicamente, pode significar movimento de formas de pensamento, de criação de novas modalidades de religiosidade católica, acoplando

elementos dos mundos indígenas, dos povos dos rios e das florestas. Por exemplo, existem as romarias fluviais, quando barcos e até navios percorrem os rios, em que a maior e mais ornamentada embarcação carrega a imagem do santo. As procissões e caminhadas ligadas às festas de santos, foram adaptadas com muito sucesso às grandes cidades. Mais recentemente, esses festejos ganharam uma roupagem espetacular: queima de fogos de artifício, shows de artistas conhecidos, carreatas, procissão fluvial etc. Essas transformações *mostram a vitalidade desse rito amazônico elaborado basicamente pelos leigos ao longo dos últimos séculos. Tais festas devem ser vistas com muita atenção ao se pensar em um Rito Amazônico.*

Conclusão

Como vimos, as relações de *reciprocidade e proximidade*, constitutivas da vida social na Amazônia são muito presentes no xamanismo e na relação com os santos. As pessoas precisam respeitar e cuidar dos laços com o outro, que pode se manifestar nos vizinhos humanos e nos vizinhos não humanos: espíritos da natureza e dos mortos, santos, orixás e outras entidades das religiões indígenas e de matriz africana. A manutenção de uma vida saudável e harmônica depende do equilíbrio dessas relações. *O sobrenatural é próximo, vive no mesmo território que os humanos, e com ele os humanos podem fazer trocas*, que devem ser sempre honradas, sob o risco de atrair a ira ou a má vontade do outro.

Tais relações se dão dentro de um contexto de vivência de comunidade que é muito intenso na região. As pessoas vivem próximas e procuram estar próximas umas das outras. Apesar da ideia de “isolamento” na floresta, bastante difundida para fora, *a vida na Amazônia é essencialmente coletiva*. O trabalho, os ritos, os jogos e as festas, tudo é feito de forma coletiva, onde cada um/a participa intensamente e do seu jeito. As pessoas nascem, vivem e morrem dentro de um coletivo de afetos, emoções, memórias e projetos que as transcendem. Por exemplo, *não é possível pensar um rito religioso para curar um enfermo, sem envolver de alguma forma toda uma comunidade de parentes, vizinhos e amigos e até forças não humanas*. Mesmo o xamã nunca age sozinho.

Entre os povos na Amazônia, cosmologia, mitologia, valores e memória histórica são cultivados e repassados através da oralidade, que marca a comunicação entre pessoas e grupos. Ainda que a educação escolar formal tenha se expandido nas últimas décadas, com a valorização da escrita e do conhecimento científico, entre indígenas e ribeirinhos, principalmente, ainda predomina a comunicação através da palavra falada: contação de histórias, transmissão de sonhos, relatos, cantos etc. Tal palavra não é só discurso e retórica. *A oralidade amazônica envolve o corpo, que também fala através de pinturas, ornamentos, colares, cocares e roupas. Corpo que também pode servir de instrumento de comunicação com os não humanos*. É contraditório que, geralmente, nos cultos católicos, os corpos dos indígenas sejam obrigados a ficar imóveis nos bancos assistindo a um rito que parece não depender deles para acontecer.

Por fim, se o Reino de Deus foi comparado a um banquete, e se o Cristo operou milagre para que não faltasse vinho em uma festa, *isso é muito inteligível para os povos na Amazônia*. Na região, todos têm um gosto especial pelas grandes festas e tudo o que elas proporcionam:

encontros, conversas animadas, alegria e troca de afetos. Festas onde *não deve faltar canto, dança, troca de comida e bebida*. Se o Reino de Deus é assim, deve ser muito bom.

Elementos sócio antropológicos centrais de um Rito Amazônico:

- valorizar as formas locais de festejar os santos católicos, que já são exemplos de ritos inculturados, envolvendo a relação de proximidade e a intensa participação coletiva;

- reconhecer os vínculos das culturas locais com um ambiente vivido, considerando que, nas cosmologias amazônicas, a natureza não é objetificada, mas é também considerada sujeito de vontade e digna de respeito;

- reconhecer a importante relação dos povos amazônicos com a corporalidade, dando atenção à dimensão sensorial: sons, imagens, aromas, pinturas corporais e outros aspectos dos rituais locais que possam ser trazidos para as celebrações;

- uso das línguas locais na liturgia (relatos de mitos, bênçãos, hinos, leituras da Bíblia e outros textos e reflexões...);

- reconhecer a importância de vínculos simétricos e complementares entre homens e mulheres, entre povos indígenas e tradicionais, e garantir uma atuação simétrica e complementar de homens e mulheres leigos catequistas/animadores como oficiantes/ministrantes dos sacramentos e do culto católico;

- o parentesco deve ser considerado na escolha de homens e mulheres como oficiantes dos sacramentos e do culto, pois o parentesco nas sociedades indígenas é visto como central e é uma forma de organizar a vida social. Parentesco não é necessariamente sangue, é relação;

- descolonizar estruturas de poder que colocam as mulheres em posições subalternas e reconhecer a centralidade da figura da mulher e do feminino entre os povos indígenas;

- valorizar a dimensão da reciprocidade e da partilha, como os indígenas já fazem nas suas festas, ritos e atividades. Isso seria complementar à comunhão/eucaristia (que já ocorre na liturgia). Pode-se usar comidas e bebidas trazidas pelos indígenas e ribeirinhos dentro do rito, não no lugar da eucaristia, mas como complementar, como continuação da comunhão;

- valorizar a oralidade: saberes, testemunhos, mitos, histórias e sonhos dos indígenas dentro da partilha da Palavra, porque o sonho também tem valor como fonte de conhecimento e de vida na comunidade.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Melvina. *Do corpo à alma: índios Macuxi e missionários da Consolata em Roraima*. São Paulo: Humanitas, 2006.

BARROS, Líliam Cristina da Silva; SANTOS, Antônio Maria de Souza. “Fronteiras étnicas nos repertórios musicais das 'festas de santo' em São Gabriel da Cachoeira (alto Rio Negro, AM)”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 2, n. 1, jan-abr. 2007, p. 23-53.

CAPIBERIBE, Artionka. “Indigenous Evangelicals, Adventists, and Catholics: Intersections of Christianity and Shamanism on the Brazil/French Guiana Amazonian Border”.

In. CAPREDON, CERNADAS & OPAS (Ed.). *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Suíça: Palgrave MacMillan. 2023, p. 109-130.

CAPIBERIBE, Artionka. “A Língua franca do suprassensível: sobre xamanismo, cristianismo e transformação”, *Mana*, 23 (2), 2017, p. 311–340.

CAPREDON, Élise; CERNADAS, César Ceriani; OPAS, Minna (Ed.). 2023. *Indigenous Churches: Anthropology of Christianity in Lowland South America*. Suíça: Palgrave MacMillan.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Traditional People, Collectors of Diversity”. In: Brightman & Lewis (Ed.) *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, New York: Palgrave Macmillan (Springer), 2017, p. 257-272.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). “Texto 5: Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas”. In. *Comissão Nacional da Verdade - Relatório*, vol II, Textos Temáticos, 2014.

COLPRON, Anne Marie. Monopólio masculino do xamanismo amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã shipibo-conibo. *Mana* 11 (1): 95-128, Abr, 2005.

MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuí/Pará)”. In: ALVES, Paulo César e MINAYO, M. Cecília. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

NEVES, Eduardo Góes. 2022. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central*. São Paulo: Ubu Editora/Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

NEVES, Eduardo. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 2006.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru: ANPOCS/EDUSC, 2003.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*, 32, 1979, p. 2-19.

TASSINARI, Antonella M. I. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.

TAYLOR, A. C.; VIVEIROS DE CASTRO, E. V. Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Rev. antropol.* (São Paulo, Online), USP, v. 62, n. 3, 2019, p. 769-818.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *Pajés, benzedores, puxadores e parteiras*. Santarém: Ufopa, 2016.

VAZ FILHO, Florêncio Almeida. *A emergência étnica dos povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia*. Tese (Doutorado em Antropologia Social, PPGCS-UFBA, Salvador, 2010.

VILAÇA, Aparecida & WRIGHT, Robin. (Org.). *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate (Vitality of indigenous religions series), 2009.

II – REFERENCIAIS HISTÓRICO-CULTURAIS BÁSICOS DE UM RITO AMAZÔNICO

Comissão Histórico-Cultural²

Introdução

Pensar uma experiência ritual com rosto amazônico requer descobrir as diversidades e, ao mesmo tempo, perceber algumas transversais que, como significados envolventes, se reiteram no amplo território.

Uma constatação fundamental do grupo é que devemos reconhecer muitas experiências rituais no imenso território da Amazônia. Devemos partir deles, pois o caminho não é passar do argumento ao símbolo, mas pensar a partir das experiências vividas para acompanhá-las e, fazendo-as crescer, realizá-las. É então decisivo reconhecer os nossos rituais.

Ao mesmo tempo, devemos reconhecer elementos comuns que unem as diversas expressões e nos permitam celebrar juntos a partir da diversidade. A imensa Amazônia está relacionada à água, à selva, aos espíritos que passam por nossas selvas, aos animais e às árvores que carregam uma mensagem e não são apenas objetos de consumo e extração. A figura do avô, da avó, dos personagens ancestrais, são importantes presenças mitológicas com aspectos comuns. As mulheres também têm um papel único. Nas nossas culturas é um lugar de enraizamento e consolidação comunitária.

O Evangelho não é “uma cultura”, mas não existe a menos que seja inculturado. É uma mensagem universal que sempre existe encarnada. E esta realidade exige um encontro entre a Palavra e o povo. Não é uma cultura, mas também não é uma gnose. É uma mensagem universal que sempre existe encarnada. Devemos reconhecer essa tensão constitutiva do realismo concreto da Igreja. Se a suspendermos, universalizaremos uma cultura e o processo de evangelização suspenderá facilmente a inculturação para deixar espaço à colonização doutrinária.

Este processo, no entanto, não deve ser forçado. Devemos reconhecer que em muitas das nossas comunidades amazônicas o “ritual católico oficial” coexiste com os “ritos populares”, cujas raízes são ancestrais. Onde podemos considerar um dualismo, há uma integração na consideração cultural das nossas comunidades. O “dual” é totalidade e não fragmento para as comunidades amazônicas. Portanto, devemos também considerar como promover a ritualidade sem forçar uma unidade que é estranha aos imaginários populares e indígenas das nossas famílias culturais.

Certamente em qualquer processo com estas características a catequese oferece uma importância singular para que o cristianismo não se torne um rito mágico. O perigo do ritual é sempre forçar o divino. Este processo também pode ser iniciado no âmbito da liturgia oficial.

² Bernardeth Carmen Caero Bustillos (coordenadora), José Carlos Caamaño, Edwin Claros Arispe, Roberto Tomichá Charupá.

Desta forma, a expressão ritual deve partir do reconhecimento de que o divino é o último e o intangível. A sacralidade daquilo que a natureza preserva oferece uma estrutura imbatível para preservar esse caráter incompreensível do divino. Portanto, é importante reconhecer que para as comunidades amazônicas não existe identidade entre a natureza e o divino. Ela preserva, guarda, guarda. A natureza é um santuário. Este reconhecimento permite-nos integrar perspectivas rituais que preservam Deus e o seu mistério.

É importante destacar que, na perspectiva indígena, o batismo tem sido apropriado como uma das formas de inserção das famílias da comunidade, na vida dos humanos. Não existe uma compreensão secular e religiosa de comunidade. Ambos são geminados. É importante então reconhecer a consciência das comunidades para que os nossos “julgamentos sejam justos”.

A integração ritual no dual e no plural permite verificar que em muitas comunidades antes da celebração com o presbítero, os rituais são celebrados com os xamãs. Ambos os aspectos não são vivenciados como opostos, muito menos como contraditórios. Fazem parte de uma totalidade vivida e celebrada. Não haverá como avançar num tiro amazônico se dissociarmos esta realidade. Esse “antes” mais “xamânico” não suspende o “depois” mais sacerdotal. Talvez a experiência das espiritualidades xamânicas possa adquirir um caráter introdutório a uma liturgia total.

Parece-nos então descobrir que alguns ritos mais xamânicos, mais culturais podem ser ligados antes da celebração católica. Que não sejam marginais, mas que façam parte de um todo.

São muitas experiências que conhecemos, os povos indígenas têm seus próprios cultos, às vezes a festa indígena ocorre na véspera da chegada do padre.

No mundo indígena existe uma forma mais inclusiva de participação. Ali, onde do ponto de vista jurídico poderíamos encontrar dois sistemas justapostos, na vida religiosa das comunidades amazônicas, não são dois rituais, fazem parte da mesma coisa. Devemos superar a clandestinidade de algumas experiências religiosas. Avançar num rito amazônico nos permitirá sair da fé clandestina.

Finalmente, devemos prestar atenção à mutação destes processos na experiência urbana. Nas margens das cidades, multidões de habitantes da selva vão para o exílio, vivendo na miséria e sem raízes. Devemos evitar ceder ao romantismo de pensar que este processo migratório não afeta os seus imaginários religiosos. Neste contexto urbano, a experiência religiosa assume a aparência de uma religiosidade popular. Esta forma de celebrar assume um novo aspecto urbano e marginal. Deve ser reconhecido como anúncio da fé, preservando elementos da cultura amazônica num contexto onde não existe mais a selva, mas a experiência às vezes opressiva e anônima da cidade.

Nosso grupo parou, primeiro, em alguns contornos que nos permitem considerar a experiência do divino. Consideramos então a rica experiência xamânica como fonte decisiva para nossa busca. Em terceiro lugar, detivemo-nos nos aspectos sensoriais que envolvem os rituais para concluir com algumas considerações sobre a forma específica como a natureza é considerada nas comunidades deste vasto território.

Concluimos nossa contribuição com uma breve conclusão de inspiração bíblica.

2. Deus e seus nomes

A partir da mitologia indígena de Abya Yala, onde tudo costuma estar interligado, o divino ancestral adquire importância como fonte primária de coesão social, cultural e religiosa de toda a vida.

Os povos *Guarai* nos fornecem alguns elementos significativos que abrem este roteiro. Segundo a mitologia guaraiense, recolhida pelos missionários franciscanos no século XIX, “no início tudo era água”; “um verme chamado *mbir* caminhava sobre alguns juncos salientes”, que “se tornou homem por sua própria vontade, e com ele criou a terra. O *mbir* macho chama-se *Mbiracucha*.” Ao mesmo tempo, ele vive a vida do seu povo como uma peregrinação árdua e cheia de dor que lhes permite chegar à terra prometida do Avô. É essa palavra, “Avô” e/ou “Avô” – presente também em outros povos, não só amazônicos –, que adquire uma rica dimensão polissêmica e lhes permite nomear Aquele que tudo cuida e recria.

Isto enriquece algo que observamos no povo Chácobo. Neles, o divino não é uma mônada estática, mas uma presença dual e recíproca. Portanto, tudo o que existe tem vida e sexo, como indicação de que tudo o que existe requer o seu complemento. Esta dualidade sexual é ancestral, simbólica e está presente em tudo o que existe; Reflete a relacionalidade cotidiana e, em última análise, tem sua origem e fundamento no transcendente percebido já no presente. Na expressão de um indígena Chácobo: “os deuses fizeram dos Chácobo homens e mulheres”.

O presente é, de certa forma, uma imagem. Existe expressando algo que pertence ao mundo do divino. A dinâmica da vida e a sua diversidade recíproca manifestam a existência, portanto, de uma dualidade simbólica e inter-relacional do divino, que abrange todas as dimensões e expressões concretas da realidade, mesmo desde as suas origens, pois tudo está em estreita ligação ou ligação: céu-terra, sol-lua, criação-formação, unidade-diversidade, passado-presente, masculino-feminino, mito-história... Este encontro de aparentes opostos é vivido, realizado e construído no presente existencial de muitos amazônicos povos, na cosmovivência-visão de mundo cotidiana.

Retomando uma expressão já mencionada, uma das representações da divindade surge sob a figura da avó e do avô, que “colaboram” no processo criativo-formativo de tudo o que existe e, em particular, do ser humano. Os traços mencionados e expressos do Divino como Avó-Avô ainda persistem na experiência de vários povos indígenas, não apenas dos Guarayos amazônicos. Assim, os Kuna do Panamá referem-se ao símbolo divino com a denotação ou significante de “avô sol” e “avô mar”, enquanto os guaranis costumam mencionar a lua como avó e o tigre como “avó-tigresa”.

Dada a mentalidade indígena específica, mas ao mesmo tempo integradora e em constante movimento recreativo e ressignificador, ao longo da história, os povos amazônicos considerados incorporaram algumas figuras divinas estrangeiras presentes nos demais povos indígenas. É o caso de Tupa ou Tumpa entre os Guarayos, Ayoreos e Chiquitanos, entre outros. É uma figura presente nos mitos, mas com pouca ênfase na experiência prática ou na cosmovida cotidiana indígena. Contudo, talvez se pudesse postular algo semelhante a esse Mistério Inefável (Gregório de Nissa, Karl Rahner), considerado na tradição cristã ocidental como O Último e Transcendente.

Estes exemplos permitem-nos perceber que a dualidade-multiplicidade não exclui a unidade, mas a constitui, organizando as suas culturas para um encontro fecundo com o mistério da unidade constituída trinitariamente, pelo Deus que nós, cristãos, professamos.

3. Arte e Ritualidade: Música, Canto e Dança

Dada a diversidade de experiências, focamos nos povos guaraienses como exemplo de algumas constantes que se repetem em inúmeras comunidades.

O nome Guarayo, na Bolívia, foi aplicado a quatro grupos que habitaram diferentes locais das terras baixas. Neste estudo nos referiremos aos Guarayos que habitavam os rios San Miguel e Sapocó e que atualmente residem na província de Guarayos. Originalmente, esses guarayos migraram para as terras baixas da Bolívia, vindos do Paraguai (ou Brasil). Esta migração é interpretada como um fato que respondeu à busca pela “terra sem mal”. Os contatos dos Guarayos com a cultura ocidental se deram através de missionários; O primeiro contato foi com padres do clero diocesano, como José Gregorio Salvatierra e José Joaquín Velasco e, posteriormente, com os missionários franciscanos, de maio de 1823 até hoje.

As “festas” guarayas são, na realidade, cerimônias de caráter religioso, dirigidas fundamentalmente ao Avô (Tamoí) para solicitar sua presença e apoio. Nestes eventos comemorativos a música, o canto, a dança, a comida ritual e a arte da pintura corporal são de capital importância. Quando você quer celebrar uma “festa”, uma cerimônia, você convida antecipadamente as pessoas que vão participar. Reunidos em um dia, alguns vão caçar e outros vão pescar. As mulheres ficam em casa preparando o cangui (chicha), que deve ser feito de mandioca. Quando chega o dia da cerimônia e tudo está preparado, fazem primeiro o banquete, que é sempre muito abundante em caça e pesca. Terminada a refeição, preparam-se para entrar na tumbai (cabana de formato octogonal, uma espécie de capela). Eles tomam banho-maria, cobrindo todo o corpo. Depois penteiam bem os cabelos e untam a cabeça com yandi (o óleo do dendê); Depois são pintados com urucú (o urucú ou açafraão da terra diluído em yandi), são pintados de vermelho de cima a baixo; e com o yandipa (o Vi, uma espécie de figo selvagem) as mãos, cotovelos, joelhos, pés e as circunferências da boca e dos olhos são pintados de preto. Com a mesma yandipa são feitas algumas listras: imitando as ligas das meias e os laços das alpercatas.

Em seguida, eles colocaram na cabeça a égua com lindas penas (coroa), da qual se projetam por trás três penas de cauda muito longas de parabas (papagaios grandes); Colocam no lábio inferior a tembeta (tembetá), um bastão na parte de trás do nariz, que têm furos perfurados na parte inferior, em cujas extremidades há pequenos botões de penas finíssimas de diversas cores; outro pau, ao qual fixam, com um fio, as pontas com duas grandes penas da cauda do beija-flor, colocam uma em cada orelha, que também furaram.

As mulheres também usam nos pulsos, como pulseiras, grandes cordões de aguai (cascas de uma fruta assim chamada), que, quando cortados e esvaziados e depois enfiados, fazem barulho como nozes vazias. Assim adornados e bem alimentados, entram ordenadamente no tumbai, completamente nus porque não é permitido entrar de outra forma. Nas histórias guarayas preserva-se a ideia de que o Avô andava sempre nu.

Na cerimônia ritual eles cantam, bebem e fumam, incensando com baforadas de fumaça. As experiências corporais e sensoriais ocupam um lugar privilegiado no desenvolvimento do ritual. Os Guarayos são artistas por natureza em: música, canto, dança, pintura e escultura. Eles têm uma condição natural para o artesanato. A música, o canto e a dança guaraienses fazem parte da rica cultura musical amazônica. Na tradição sonora guaraiense, a música funciona como chave da cerimônia comunitária. As tacuaras, a percussão dos passos de homens e mulheres, a melodia e o canto criam um clima de cerimônia religiosa. Bem como a relação com o corpo pintado, que está longe de ser meramente decorativo para ser um “símbolo de identidade e espiritualidade”. A arte da pintura corporal guaraya é cerimonial e, além disso, mostra o conhecimento que possuem das propriedades das plantas e dos frutos, e o talento para reproduzir formas e desenhos de pinturas rituais.

4. Alguns aspectos da espiritualidade xamânica

A expressão “xamânico” não reduz a questão às experiências e à vida do xamã, mas refere-se a uma forma de encontrar o mundo profundo do espírito que reside em todas as coisas. Queremos compartilhar aqui alguns traços significativos que definem os povos da Amazônia.

Um ponto de partida fundamental é reconhecer que a selva é um ser vivo. Um primeiro elemento de importância decisiva é reconhecer que para os povos amazônicos a natureza não é algo que se dispõe vorazmente, mas sim possui espíritos que a habitam: os xapiris, nas palavras de alguns povos.

Devemos ter em mente que isso não significa que ela tenha um animus autônomo, como sustentaria um animismo. O sagrado vive na selva, mas não é isso. Ela o guarda, nele está sua cifra, a linguagem de um mundo que não pode ser acessado dominando-o, mas transformando-se nele. A selva tem uma densidade sacramental.

Esta presença sagrada é o resultado de um momento de origem onde tudo era um caos. Nele existe uma harmonia que deve ser decifrada para encontrar a sabedoria presente nas coisas.

Para reconhecer o mistério presente na natureza é preciso transformar-se nele; só tornando-se sua realidade é que se pode compreendê-lo.

É aqui que ocupam um lugar decisivo as chamadas “ervas alucinógenas”, que na verdade são descritas do ponto de vista ocidental como substâncias que provocam um estado de transe semelhante ao dos alcaloides. Porém, a forma mais adequada é chamá-las de “ervas mestres”. Eles permitem o acesso à cifra, à linguagem, à chave da sabedoria presente na natureza da selva. Existe, portanto, uma revelação sagrada que é acessada através das plantas mestras. É aqui que o xamã tem uma missão especial.

É alguém que se preparou através de um caminho de purificação. Não basta consumir a planta, é fundamental purificar o corpo para poder entrar em contato com a verdade que a natureza contém. Esta revelação comunica-se com cantos e danças que não têm dimensão decorativa ou estética, mas são o modo como a sabedoria se dá a conhecer.

O xamã, neste sentido, não tem uma missão sacerdotal, mas sim profética; a sua atividade não é mediar a eficácia do sagrado, mas dar a conhecer a sua mensagem.

Pareceu-nos importante ter acesso ao conhecimento adequado destas experiências para considerar alguns riscos que devem ser evitados. Deveria estar:

- Evite modelos de exclusão
- Evite modelos inclusivos
- Evite modelos de correção mútua
- Evite modelos de síntese

Portanto, devemos optar por um modelo de articulação: a) que seja capaz de respeitar as diferentes linguagens, campos de realidade e entendimentos das diferentes partes; b) que seja capaz de respeitar a diferença de métodos e epistemologias; c) que seja capaz de criar pontes de mediação e articulação entre diferenças; d) que permite a emergência de uma linguagem mediadora mais universal, capaz de estabelecer intersecções sem exclusões ou reducionismos.

Portanto, devemos reconhecer no nosso encontro com as culturas que a) o Evangelho não é uma cultura, mas isso não se enquadra na noção de diálogo intercultural; b) o diálogo intercultural também requer mediação e articulação; c) o Evangelho entra na cultura como opção-testemunho, mas não é propriamente uma cultura. Portanto, ao fazer uma interpretação teológica dos mitos ancestrais indígenas, é fundamental questionar a forma como ela se articula: a revelação no sentido cristão com a comunicação divina nas práticas rituais indígenas. Portanto a) é fundamental pensar na relação do cosmos com Jesus Cristo e no papel da mediação humana do cosmos. Isto tendo em vista as cosmovisões amazônicas onde a relação da divindade com o cosmos é constitutiva; b) é fundamental perguntar o que Cristo como símbolo tem a ver com a rede simbólica ancestral indígena acessada com alucinógenos

Isso significa que a lógica xamânica possui uma estrutura própria que não deve ser forçada a entrar na ritualidade cristã. Contudo, podemos perguntar-nos se um xamã cristão pode contribuir com algo no caminho de uma comunidade eclesial.

Para isso, é necessário reconhecer que a natureza possui uma vida que contém sabedoria para viver melhor. Assim, a revelação de Jesus Cristo contida nos textos canônicos não colide com a presença criada de um logos em toda a criação.

As cristologias cósmicas dos Padres da Igreja, especialmente de Máximo, o Confessor, não colidiriam com a ideia de que o ser das coisas nos ensina uma vida mais integral.

Podemos concluir, neste sentido, que se o xamanismo contribui com algo para uma lógica ministerial na vida da Igreja, está mais ligado a um carisma profético. Neste sentido devemos rever outra questão que é pensar na profecia apenas em conexão com a história. A noção de história desenvolvida no Ocidente tem estado ligada ao exercício da liberdade humana sobre a criação. Nesse sentido, fazer história significa impactar transformando a natureza. No “carisma xamânico” o que se ensina não tem a ver com uma forma de agir perante as coisas, mas com aprender sobre as coisas. Nesse sentido, a profecia seria a revelação de uma sabedoria escondida em tudo o que existe, como o rio, a selva, a onça ou os pássaros.

Revela uma “esfera” sagrada em vez de um tipo de comportamento que devemos alcançar. Porém, para viver esta experiência é necessária uma purificação que afeta o comportamento. Não se pode beber ayahuasca sem fazer jejum e, mais ainda, abster-se de relações sexuais. Antes, mas também depois, alguém se torna aquilo que come ou experimenta.

Existe na lógica xamânica o que R. Panikkar chama de “intuição cosmoteândrica”. Portanto, é necessário reconsiderar a forma de compreender a ontologia, as relações com Deus e a experiência da natureza para além dos processos dedutivos, dando maior espaço à sensibilidade. É importante reconhecer na lógica xamânica um ensinamento fundamental sobre a relacionalidade que escapa à construção da verdade meramente dedutiva e dá lugar à dimensão emocional e concreta da consciência. Qualquer ministério concebido para a Amazônia deve reconhecer esta questão epistemologicamente central para propor a verdade do evangelho não no formato da perspectiva de conhecimento que tem prevalecido no Ocidente.

Portanto o desafio não é assumir a ritualidade xamânica para a organização do rito cristão, mas assumir a forma relacional em que tudo é vivenciado e onde os sentidos, como espaço em que ocorre a inteligência da realidade, possuem uma dimensão central.

É o primeiro passo, ainda, para evitar a estigmatização dessas formas de conexão com a sabedoria da natureza e se abre para reconhecer que existe uma forma de se conectar com o ser onde se conhece através da emoção, da comunhão e da união com os seres que habitam. na selva e estão grávidas de valor criado.

5. O significado da natureza nos povos originários da Amazônia

Um denominador comum dos povos amazônicos é a interação com a natureza, que eles percebem como sujeito. Não existe dissociação entre o ser humano e a natureza, o que prevalece é o respeito e o cuidado. Portanto, a comunicação vai além do ser humano, na natureza tudo é encontro e comunicação. Essa comunicação é fonte de conhecimento e cria laços de parentesco. Nos povos amazônicos, tanto as plantas quanto os animais fazem parte do cotidiano do ser humano, assim como mitos e rituais: a natureza está ligada à espiritualidade de quem habita a Amazônia. Um elemento central da natureza na Amazônia é a água, por isso os rituais relacionados à água têm a função de vivificar, proteger, curar, renovar e energizar a vida comunitária. Ela abençoa, dá vida, afasta do perigo: um animal conhecido que habita a Amazônia é o boto, que também pode ser considerado uma entidade maligna, mas a Mãe d'água e Mãe do lago é quem pode neutralizar o boto.

Tudo o que foi apresentado está em sintonia com o que indica o documento de síntese geral do Sínodo: “A voz de Deus fala-nos em múltiplas vozes sobre a natureza e as culturas dos seus habitantes; É uma voz: - Orante, sagrada e mística - De resistência que atravessa o mistério da vida e da morte pascal. O misticismo fortalece a resistência e a resistência fortalece o misticismo. - Uma história que nos lembra o passado colonial, nos alerta contra a ganância política de hoje e nos enche de esperança” (SN 29).

O sagrado se expressa por meio da natureza: “Para os povos indígenas o sagrado e a natureza são um todo, existe uma relação entre a diversidade da fauna e da flora com a existência de um mundo sagrado que se expressa através do uso e conservação do que existe no selva” (SN 52-53).

6. Conclusão à luz do livro de Jonas

O livro de Jonas data aproximadamente do final do século V aC. C. em seus quatro capítulos você pode ver diferentes denominações para Deus, como YHWH, *Elohim*, YHWH-

Elohim. Além disso, destaca-se a participação dos fenômenos naturais na ação salvadora de Deus (vento tempestuoso sobre o mar em Jon 1,4; coração do mar, ondas; águas; terra em Jon 2,4.6.7; sol, vento sufocante em Jon 4,8; bem como seres vivos, como animais (peixes grandes; feras, gado, gado pequeno, verme) em Jon 2; 3,7; 4,7 e finalmente plantas (algas e mamona) em Jon 2 ,6;4,6.

Nesta magnífica obra destacam-se quatro aspectos que podem servir de epílogo a estas considerações:

1. *A ação salvadora de Deus acompanhada da natureza em suas diversas facetas:* YHWH usa a natureza para que o ser humano, representado por Jonas, que em hebraico significa pomba, perceba sua culpa e faça uma transformação no peito de um grande peixe. Essa transformação é temporária, mais uma vez YHWH utiliza fenômenos naturais e seres vivos para fazer Jonas refletir sobre sua atitude de não ser misericordioso. Jonas não gosta da ideia de que YHWH seja: “um Deus gracioso, misericordioso, paciente e generoso, que se arrepende do castigo” (Jn 4:2).

2. *A participação da natureza no sofrimento do ser humano:* Jonas, que representa o ser humano, não tem compaixão pelos seres humanos (Ninivitas), ao contrário dos animais, que participam com o ser humano no jejum, assim como também participam no chamado de Deus para fazer parte da transformação da atitude de Jonas.

3. *A participação da natureza num acto salvífico e litúrgico, como é o caso do jejum:* Os fenômenos naturais, os animais e as plantas são tidos em conta no texto como sujeitos da acção salvífica de Deus, como no acto litúrgico que o texto relata em relação ao jejum. O jejum é um ato de arrependimento, que não envolve apenas o ser humano como tal, mas também toda a natureza que se solidariza com o ser humano.

Numa perspectiva do cotidiano amazônico aliada à reflexão bíblica apoiada em Jonas, há uma atitude dinâmica da espiritualidade amazônica em relação à natureza.

III - REFERÊNCIAS TEOLÓGICO-ECCLESIOLOGICAS BÁSICAS DE UM RITO AMAZÔNICO

Comissão Teológico-ecclesiológica³

Uma Igreja com rosto amazônico é uma aspiração e, sobretudo, uma prática há muito tempo das comunidades eclesiais encarnadas no território, que buscam expressar e viver sua fé, segundo as culturas de seus povos. O Sínodo da Amazônia acolheu essa aspiração e encarregou a Conferência Eclesial da Amazônia (CEAMA) de criar uma comissão para a elaboração de um Rito Amazônico: “O novo organismo da Igreja na Amazônia deve constituir uma comissão competente para estudar e dialogar, segundo os usos e costumes dos povos ancestrais, a elaboração de um rito amazônico, que expresse o patrimônio litúrgico, teológico, disciplinar e espiritual da Amazônia, com especial referência ao que afirma a *Lumen Gentium* para as Igrejas Orientais (cf. *LG 23*) (DF 119).

³ Estevão Raschietti (coordenador), Agenor Brighenti, Marlene Cachipuendo, Benedito de Queiróz Alcântara.

Teologicamente, um novo rito amazônico tem como referenciais básicos: a teologia latino-americana como teologia indígena subjacente, a inserção na Tradição da Igreja, a resposta às necessidades pastorais vitais, a configuração da Igreja de acordo com o rosto de seus povos, ministérios com o perfil das Igrejas Locais em seu contexto, o protagonismo dos leigos, especialmente mulheres; a fé cristã encarnada na espiritualidade dos povos originários; organização eclesial e estruturas com rosto amazônico.

1. A teologia latino-americana como teologia autóctone subjacente

Um rito é baseado em uma teologia autóctone, que a Amazônia tem com a Igreja na América Latina. Foi em torno da Conferência de Medellín (1968), no contexto de uma “recepção criativa” do Vaticano II, que nasceu a teologia latino-americana, “uma reflexão da fé sobre a práxis, na perspectiva da opção pelos pobres”. Com ela e outras iniciativas, a Igreja na América Latina deixou de ser uma “Igreja espelho” de uma realidade alheia, para ser uma “Igreja fonte”, configurada segundo seu próprio contexto. A partir de um denominador comum, nos anos seguintes, a teologia latino-americana foi se desdobrando em teologias específicas, como a teologia feminista, a teologia afro-americana, a teologia índia e a ecoteologia. Todas elas são de grande relevância para a Amazônia, especialmente para a teologia índia, que a partir da vida dos povos originários nos aspectos antropológicos e culturais, coloca sua experiência religiosa em diálogo fecundo com a mensagem Cristã.

Trata-se de uma teologia como “ato segundo”, que quer ser resposta a questões colocadas por um “ato primeiro”, que são os processos pastorais das comunidades eclesiais profeticamente inseridas na sociedade autônoma e pluralista. É essa teologia que alimentou e alimenta a vida da Igreja na Amazônia e da qual brota uma abordagem da fé cristã contextualizada no território. Exemplos significativos são documentos como o “Documento de Santarém”, registro da caminhada das Igrejas Locais da Amazônia brasileira, fruto de um encontro de seus bispos em 1972. Este documento e outros, tanto das Igrejas Locais da Amazônia brasileira quanto da Amazônia de língua hispano-falante, Guianas e Suriname, revelam que, subjacente à vida da Igreja na Amazônia, está presente uma teologia autóctone na eclesiologia, na pneumatologia, na teologia dos sacramentos, na leitura da Bíblia, na concepção e exercício dos ministérios, na espiritualidade, enfim, na própria configuração da Igreja em seus organismos e estruturas.

É uma teologia capaz de dar o substrato e a base que justifica e legitima um novo Rito, elaborado a partir de baixo e a partir das Igrejas Locais no território. E da mesma forma que a teologia latino-americana se articula a partir de processos pastorais, um Rito Amazônico é fruto da acolhida de experiências e vivências da fé cristã, que há muito tempo vêm moldando uma Igreja autóctone, uma Igreja com rosto amazônico.

2. Inserção na Tradição da Igreja

Um rito não se cria, mas se elabora a partir do que as Igrejas de uma região processam em longos processos de inculturação da fé, no âmbito da liturgia, dos sacramentos e sacramentais, da catequese e da reflexão teológica, da maneira de organizar-se e estruturar-se. Em outras palavras, um Rito nasce intimamente ligado à caminhada da Igreja, na Tradição.

O Documento Final do Sínodo da Amazônia registra que, além do Rito Romano, “na Igreja Católica existem 23 ritos diferentes, sinal claro de uma tradição que desde os primeiros séculos tem procurado inculturar os conteúdos da fé e sua celebração por meio de uma linguagem o mais coerente possível com o mistério a ser expresso” (DF 117). O Vaticano II recorda que a origem destas Igrejas orientais católicas, como a do rito latino, remonta à época apostólica ou a dos Padres da Igreja (cf. OE 1). A pluralidade de ritos de que estas Igrejas são portadoras “longe de prejudicar a unidade, antes a manifesta” (OE 2).

O Concílio Vaticano II abriu as portas a um processo gradual de inculturação da fé cristã nos diferentes contextos socioculturais, ainda que timidamente, uma vez que “não é desejo da Igreja impor (...) uma forma única e rígida, e sim respeitar e procurar desenvolver as qualidades e dons de espírito das várias raças e povos” (SC 37). No entanto, Francisco lamenta que “mais de cinquenta anos se passaram e pouco avançamos nessa linha” (QAm 82).

Nesse sentido, Aparecida (2007) reiterou que indígenas e afro-americanos são “sujeitos” que “exigem o pleno reconhecimento de seus direitos individuais e coletivos, a serem levados em conta na catolicidade com sua cosmovisão, seus valores e suas identidades particulares” (DAp 91). Uma vez que “a fé só é adequadamente professada, compreendida e vivida quando penetra profundamente no substrato cultural de um povo” (DAp 477), também “com a inculturação da fé, a Igreja enriquece-se com novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir mais estreitamente a fé à vida e contribuindo assim para uma catolicidade mais plena, não só geograficamente, mas também culturalmente” (DAp 479).

Por sua vez, o Sínodo para a Amazônia (2019) insistiu que “a liturgia deve responder à cultura para que ela seja fonte e ápice da vida cristã (cf. SC 10) e se sinta vinculada aos sofrimentos e às alegrias do povo. Devemos dar uma resposta autenticamente católica ao clamor das comunidades amazônicas de inculturar a liturgia, valorizando a cosmovisão, as tradições, os símbolos e os ritos originais, incluindo as dimensões transcendente, comunitária e ecológica” (DF 116).

3. Uma resposta às necessidades pastorais vitais

Um Rito responde às necessidades pastorais vitais das Igrejas de uma determinada região. No caso de um rito amazônico, quer ser uma resposta a quatro teses levantadas e amadurecidas durante as décadas pós-conciliares: a tomada de consciência da colonialidade da ação missionária ocidental; o reconhecimento da dimensão teológica das milenares tradições indígenas; a afirmação do princípio e do processo de inculturação no encontro do Evangelho com as culturas; a promoção do diálogo intercultural “como caminho indispensável de evangelização na Amazônia” (DF 24).

Já *Puebla* afirmava a necessidade de “adaptar a liturgia às diferentes culturas e à situação do nosso povo jovem, pobre e humilde” (DP 899) e que “as adaptações previstas na Constituição *Sacrosanctum Concilium* e nas normas pastorais posteriores são indispensáveis para alcançar um rito adaptado às nossas necessidades” (DP 926). *Santo Domingo* lamentou que “ainda não está sendo dada a devida atenção ao processo de uma saudável inculturação da liturgia” no mundo indígena (SD 43) e, por isso, é necessário assumir o compromisso de

“promover uma inculturação da liturgia, acolhendo com apreço seus símbolos, ritos e expressões religiosas compatíveis com o claro sentido da fé” (SD 248.1). *Aparecida* reconheceu que “esforços têm sido feitos para inculturar a liturgia dentro dessas culturas” (DAp 99b). No entanto, “descolonizar mentes, saberes, recuperar a memória histórica e fortalecer espaços e relações interculturais” continua sendo um desafio “para a afirmação da cidadania plena desses povos” (DAp 96).

A *Síntese Narrativa* do processo de escuta em preparação para o Sínodo da Amazônia (2019), justifica a necessidade de um Rito que responda a três tipos de demandas: garantir a presença eucarística nas comunidades, promover outras formas de ministérios ordenados para celebrar os sacramentos, promover uma ressignificação dos sacramentos a partir de um diálogo intercultural com as expressões dos povos e com sua riqueza espiritual (SN, pág. 164). A “ordenação de mulheres é um pedido bastante repetitivo” (SN, p. 134), tendo em vista uma Igreja descentralizada e toda ministerial (SN, p. 146).

Solicita-se explicitamente que o conceito de “adaptação” seja superado: “as populações e a realidade amazônicas exigem que a Igreja seja capaz de modificar sua estrutura litúrgica e incorporar nela não apenas a tradução da linguagem para as línguas dos povos, mas também propor realmente uma interpretação baseada em seus próprios sinais e símbolos” (SN, pág. 38). Ressalta-se que a prática litúrgica atual não tem rosto amazônico e é elaborada distante da realidade dos povos do território (SN, p. 136). A Igreja precisa seriamente “reconhecer e valorizar os ritos dos povos” (SN, p. 147) e afastar-se de suas sombras e práticas colonizadoras (SN, p. 142).

O Sínodo da Amazônia rejeitou decididamente a evangelização de estilo colonial e destacou que a evangelização “é o anúncio inculturado que gera processos interculturais, que promovem a vida da Igreja com identidade e rosto amazônicos” (DF 55). Somente uma Igreja missionária inserida e inculturada “dará origem a Igrejas particulares autóctones, com rosto e coração amazônicos, enraizadas nas culturas e tradições próprias dos povos, unidas na mesma fé em Cristo e diferentes em seu modo de viver, expressar e celebrar” (DF 42). Por isso, “é preciso que a Igreja, em seu incansável trabalho evangelizador, trabalhe para que o processo de inculturação da fé se expresse das formas mais coerentes, para que também seja celebrado e vivido segundo as linguagens próprias dos povos amazônicos” (DF 118).

Para alcançar a inculturação do Evangelho no território, segundo a *Querida Amazônia*, “a Igreja precisa ouvir sua sabedoria ancestral, voltar a dar voz aos anciãos, reconhecer os valores presentes no estilo de vida das comunidades nativas, recuperar a tempo as preciosas narrações dos povos” (QAm 70). É preciso valorizar e reconhecer a “essa mística indígena da interconexão e interdependência de todo o criado, mística de gratuidade que ama a vida como dom, mística de admiração sagrada perante a natureza que nos transborda com tanta vida” (QAm 73), onde não há separação entre o sensível e suprassensível (xamanismo). Por isso, parece extremamente oportuno e desejável “receber na liturgia muitos elementos próprios da experiência dos indígenas no seu contacto íntimo com a natureza e estimular expressões autóctones em cantos, danças, ritos, gestos e símbolos” (QAm 82).

4. A configuração da Igreja segundo o rosto dos seus povos

Um rito é a expressão do rosto de uma Igreja autóctone. O principal objetivo do Sínodo da Amazônia foi a busca de “novos caminhos” de evangelização e a configuração de uma Igreja com “rosto amazônico”, com a libertação dos batizados do fardo alienante de uma evangelização colonizadora. Os povos, outrora somente destinatários da evangelização, são seus protagonistas, numa “configuração plural e harmônica da Igreja na Amazônia” (*QAm* 95), o Povo de Deus acompanhado de seus agentes e pastores, enraizados em suas culturas autóctone (cf. *DF* 51).

O Documento Final afirma que “é necessário que a Igreja [...] trabalhe para que o processo de inculturação da fé se expresse de forma mais coerente, para que também seja celebrado e vivido de acordo com as línguas dos próprios povos amazônicos” (*DF* 118). A Igreja libertadora nasce e acontece quando há inculturação do Evangelho, dos seus agentes pastorais, da liturgia, das espiritualidades, das teologias e das línguas.

A meta de uma Igreja com “rosto amazônico” é a construção de uma Igreja com rosto próprio (cf. *QAm* 61; 95), por meio da descentralização (distâncias geográficas) e da descolonização (superação do monoculturalismo e atitudes não dialógicas na transmissão da fé). A Igreja com rosto amazônico será uma Igreja pluricultural, próxima a muitos rostos, hábitos e tradições de seus povos. Seu modelo será o “poliedro”, que fortalece e valoriza “o melhor de cada um” (*EG* 236).

A partir da *Síntese Narrativa* do processo de escuta do Sínodo da Amazônia, entre as propostas e respostas ao questionário prévio, mergulhou o sonho de uma Igreja na e da Amazônia, com as seguintes características: uma Igreja inserida na realidade cultural dos povos da Amazônia, uma Igreja que respeita e valoriza as espiritualidades dos povos originários; uma Igreja dinâmica, esperançosa, comprometida e clara em sua missão que coloca o respeito e a defesa da vida acima de tudo; uma Igreja que leve em conta a presença do jovem que é assessorado pelos anciãos indígenas e sábios das comunidades; uma Igreja comprometida com o diálogo intercultural e bilíngue; uma Igreja que compartilha conhecimento e troca de valores culturais, fortalece o protagonismo dos povos amazônicos; uma Igreja que assume os desafios de acreditar nas palavras, nos ritos, nas celebrações religiosas que ajudam a integridade dos povos; uma Igreja que reconhece os seus pecados e se reconcilie com a força e a ternura materna de Deus; uma Igreja que sofre o mesmo destino dos povos, sendo uma ponte para que sejam protagonistas de sua própria história; uma Igreja inclusiva que reconhece os ministérios institucionais e os novos ministérios dos povos amazônicos; uma Igreja maternal com seus próprios servos, que respeita suas próprias decisões.

Por sua vez, o Documento Final do Sínodo da Amazônia, que retomou a *Síntese Narrativa* e a ampliou com as contribuições do próprio Sínodo, caracteriza a região como uma realidade pluriétnica, pluricultural e plurirreligiosa. É um indicador que condiciona o “rito amazônico” a uma dimensão plural e singular ao mesmo tempo. Com isso, a Igreja tem hoje “a oportunidade histórica de se diferenciar das novas potências colonizadoras, ouvindo os povos amazônicos” (*DF* 15), na multiplicidade de suas tradições e vozes, em seus gritos e cantos, e assumindo seus anseios e suas propostas como indicativos para a elaboração do rito amazônico. O Sínodo também insistiu na necessidade de ministros locais na configuração de uma Igreja com rosto amazônico: “a opção preferencial pelos povos indígenas, com suas culturas,

identidade e história, exige que almejemos uma Igreja indígena com seus próprios presbíteros e ministros, unidos e em plena comunhão com a Igreja Católica” (DF 27).

Para o Papa Francisco, “a inculturação deve desenvolver-se e espelhar-se também numa forma encarnada de realizar a organização eclesial e o ministério” (QAm 85). É um processo, que “em grande parte da Amazônia [...] já começou” (QAm 78) e desde o Vaticano II é esperado, embora “falte um novo esforço de inculturação, que ponha em jogo a criatividade, a audácia missionária, a sensibilidade e a força peculiar da vida comunitária” (QAm 95).

A *Síntese Narrativa* também enfatiza a necessidade de uma Igreja missionária em saída, com algumas características amazônicas peculiares: integrada à realidade, à vida e às lutas dos povos, inculturada, comunitária, contemplativa, servidora, promotora e comprometida com a vida do seu povo e com os povos, uma Igreja descentralizada, plural, participativa e igualitária, sem clericalização, uma Igreja que conheça a cultura e a história das diferentes localidades e Comunidades; uma Igreja que se adapta às comunidades, aprendendo suas línguas, cantos, instrumentos, ritos e costumes; uma Igreja que pratique o ecumenismo, o diálogo inter-religioso e o diálogo intercultural e inter-espiritual; uma Igreja que proteja a família, para ajudá-la a ser uma Igreja doméstica; uma Igreja em saída, cujo eixo transversal é a defesa da Casa Comum, dos seus lugares sagrados, do território e da natureza (cf. SN, 2019, p. 142s).

5. Ministérios com o perfil das Igrejas Locais em seu contexto

Um rito também incorpora os ministérios e imprime um perfil próprio em sua concepção e exercício. O Sínodo da Amazônia, tanto no processo de escuta quanto no Documento Final e na Exortação do Papa Francisco, abre portas e fala explicitamente da necessidade de repensar o perfil dos ministérios nas Igrejas Locais da Região: “a inculturação também deve ser desenvolvida e refletida em uma forma encarnada de levar adiante a organização eclesial e a ministerialidade. Se se incultura a espiritualidade, se se incultura a santidade, se se incultura o próprio Evangelho, será possível evitar de pensar numa inculturação do modo como se estruturam e vivem os ministérios eclesiais?” (QAm 85). Seria desejável, portanto, que as várias conferências episcopais solicitassem a criação e o reconhecimento de ministérios como da Presidência da celebração da Palavra, da coordenação da comunidade, dos guardiões da natureza, das romarias, da saúde, do viático etc. Esses ministérios precisam ser oficializados, porque esse reconhecimento público transforma a comunidade de batizados em Igreja legítima que atua em nome de Cristo.

Historicamente, a Igreja, “nos seus primórdios, a fé cristã difundiu-se admiravelmente”, graças a um processo de inculturação que lhe permitiu, a partir de uma matriz hebraica, encarnar-se nas culturas greco-romanas e adquirir na sua passagem diferentes fisionomias (QAm 105). Da mesma forma, na Amazônia, desafia o Papa, “falta um novo esforço de inculturação, que coloque em jogo a criatividade, a audácia missionária e a força peculiar da vida comunitária” (QAm 95). As necessidades urgentes “desafia-nos a superar perspectivas limitadas, soluções pragmáticas que permanecem enclausuradas em aspetos parciais das grandes questões, para buscar caminhos mais amplos e ousados de inculturação” (QAm 105).

A carência de ministérios, especialmente de ministros ordenados, faz com que “um dos grandes desafios da Igreja na Amazônia seja garantir a celebração eucarística na rede de

comunidades dispersas em seu imenso território”. Por isso, há necessidade de considerar de reintegrar no serviço ministerial presbíteros que se casaram, assim como ordenar pessoas casadas que podem exercer o ministério presbiteral em comunidades longínquas. Uma vez que a Eucaristia faz a Igreja e a Igreja faz a Eucaristia, é dever da Igreja tornar este dom presente em todas as comunidades eclesiais que, em sua maioria hoje na Região, cumprem o preceito dominical em celebração restrita à mesa da Palavra. Por isso, “é necessário assegurar que a ministerialidade se configure de modo a estar ao serviço de uma maior frequência da celebração eucarística, mesmo nas comunidades mais remotas e escondidas” (*QAm* 86). “Ministro” significa estar a serviço: é uma função que se exerce na comunidade, e não é questão de dignidade ou santidade (cf. *ChL* 51), pois “a grande dignidade vem do batismo” (*EG* 104). O Papa Francisco destaca que “em Aparecida foi convidado a ouvir o lamento de tantas comunidades da Amazônia ‘privadas da Eucaristia dominical por longos períodos’. Mas, ao mesmo tempo, “há necessidade de ministros que possam compreender a partir de dentro a sensibilidade e as culturas amazônicas” (*QAm* 86). Por isso é importante uma formação teológica e pastoral inculturada.

Em torno das comunidades eucarísticas, além de “facilitar uma maior presença de ministros ordenados que possam celebrar a Eucaristia”, é necessário “também provocar uma nova vida nas comunidades”, criando uma Igreja toda ela ministerial, no “encontro com a Palavra e amadurecimento na santidade através de vários serviços leigos, que pressupõem um processo de preparação – bíblica, doutrinal, espiritual e prática – e vários caminhos de formação permanente” (*QAm* 93).

Uma reconfiguração do perfil e do leque de ministérios para uma Igreja com rosto amazônico (cf. *QAm* 61; 95), além de necessária, é possível, pois “a Tradição da Igreja não é um depósito estático, mas a raiz de uma árvore que cresce na interculturalidade, dando origem a uma Igreja com rosto pluriforme”. A Igreja tem “um rosto pluriforme não só do ponto de vista espacial ... mas também desde sua realidade temporal”. “É a Tradição milenar que testemunha a ação divina em seu Povo e ‘tem a missão de manter o fogo vivo em vez de preservar suas cinzas’” (*QAm* 66).

O Documento Final do Sínodo fala da necessidade de “criar ministérios para o cuidado da ‘casa comum’ na Amazônia, cuja função é cuidar do território e das águas junto com as comunidades indígenas, e um ministério de acolhida para aqueles que são deslocados de seus territórios para as cidades” (*DF* 79).

6. O papel dos leigos, especialmente das mulheres

Na Amazônia, os leigos, especialmente as mulheres, têm um papel preponderante e um Rito Amazônico não pode ignorá-lo, pelo contrário, precisa ter um espaço para seu protagonismo na Igreja. No processo de escuta, há um anseio por “uma Igreja que saiba valorizar a presença dos cristãos leigos e confiar-lhes mais ministérios, dando-lhes formação para atuarem como animadores de comunidades com credibilidade e corresponsabilidade” (*SN*, 2019, p. 146). É urgente implementar “uma Igreja organizada com base no sacerdócio comum dos fiéis, cujo fundamento é o sacramento do batismo. É assim que se articula como Povo de Deus nos diferentes serviços e ministérios” (*SN*, 2019, p. 149). O Documento Final afirma que

“a Igreja na Amazônia, tendo em vista uma sociedade justa e solidária no cuidado da Casa Comum, quer fazer dos leigos atores privilegiados”, porque “sua ação foi e é vital, seja na coordenação das comunidades eclesiais, no exercício dos ministérios, bem como no seu compromisso profético em um mundo inclusivo de todos” (*DF* 93).

No processo de escuta do Sínodo da Amazônia, foi dito que “na Igreja da Amazônia, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e outras comunidades constituem um modo de realização eclesial que evidencia a identidade do povo de Deus e é um espaço privilegiado para o protagonismo dos leigos e leigas” (*SN*, 2019, p. 149). O Papa Francisco afirma que “o tecido da Igreja local, também na Amazônia, é garantido por pequenas comunidades eclesiais missionárias que cultivam a fé, escutam a Palavra e celebram juntas próximas da vida das pessoas. É a Igreja de homens e mulheres batizados que devemos consolidar, promovendo a ministerialidade e, sobretudo, a consciência da dignidade batismal (*QAm* 95).

Também foi observado no processo de escuta que “o ministério laical não é um substituto ou concorrente do ministério dos sacerdotes ordenados, mas um dom do Espírito Santo e parte integrante da missão da Igreja hoje. Imaginar e implementar políticas e práticas conducentes a uma colaboração mais eficaz entre as várias formas de ministério, bem como à prosperidade de cada forma particular, é essencial para a vida e a missão da comunidade católica” (*SN*, 2019, p. 100-101).

Para o Papa Francisco, “uma Igreja com rostos amazônicos requer a presença estável de líderes leigos maduros e autorizados, que conheçam as línguas, as culturas, a experiência espiritual e o modo de viver em comunidade de cada lugar, deixando espaço para a multiplicidade de dons que o Espírito Santo semeia em todos”. [...] “Isto pressupõe na Igreja uma capacidade de dar lugar à ousadia do Espírito, para confiar e concretamente permitir o desenvolvimento da sua própria cultura eclesial, marcadamente laical”. O Papa enfatiza que “os desafios da Amazônia exigem da Igreja um esforço especial para alcançar uma presença capilar que só é possível com um forte protagonismo dos leigos” (*QAm* 94).

No que diz respeito às mulheres, é preciso levar em conta que, na Amazônia, elas têm um papel de liderança dentro da Igreja e dentro das culturas”, embora “muitas vezes, seu papel esteja subordinado ao masculino”. O Papa testemunha que “na Amazônia há comunidades que se sustentaram e transmitiram a fé por muito tempo sem que nenhum padre passasse por lá, mesmo por décadas. Isso aconteceu graças à presença de mulheres fortes e generosas: batizadoras, catequistas, oradoras, missionárias, certamente chamadas e impelidas pelo Espírito Santo. Durante séculos, as mulheres mantiveram a Igreja de pé naqueles lugares com admirável dedicação e fé ardente. Eles mesmos, no Sínodo, emocionaram-nos a todos com o seu testemunho” (*QAm* 99). É preciso, portanto, como foi dito no processo de escuta, que as mulheres, “a partir de suas identidades, diversidades, modo de conceber o mundo e a história, sejam reconhecidas, valorizadas, acompanhadas e fortalecidas”, pois são “aquelas que participam dos processos de luta e resistência, que reproduzem e carregam cultura e que constroem a Igreja cotidiana” (*SN*, 2019, p. 112).

Nas Igrejas Locais da Região, dado “o modo de pensar e proceder das mulheres”, há “a necessidade de construir novos caminhos com rosto de mulher” (*SN*, 2019, p. 49). Portanto, “a situação atual exige que estimulemos o surgimento de outros serviços e carismas femininos,

que respondam às necessidades específicas dos povos amazônicos neste momento histórico” (*QAm* 102) não pela falta homens que possam assumir, mas porque a Igreja precisa reconhecer e valorizar a dimensão feminina de sua missão. No entanto, “estes serviços implicam estabilidade, reconhecimento público e envio pelo bispo”, sem esquecer que as mulheres tenham também “um impacto real e efetivo na organização, nas decisões mais importantes e na orientação das comunidades, mas sem deixar de o fazer com o estilo próprio de sua marca feminina” (*QAm* 103).

Além disso, o Documento Final registra que “no processo de escuta um grande número de pessoas solicitou o diaconato permanente para as mulheres” (*DF* 103). É tempo de “superar o servilismo, delegando-lhes várias funções como se faz com os homens” e, com isso, “recuperar as origens do cristianismo na participação diaconal das mulheres na Igreja” (*SN*, 2019, p. 49), prestando muita atenção que isso não represente uma inserção delas no sistema hierárquico e na mentalidade clerical.

7. A fé cristã encarnada na espiritualidade dos povos originários

Um Rito Amazônico, como todo Rito na Igreja, tem em seu centro a celebração dos mistérios da Fé na Liturgia (*lex orandi, lex credendi*). Em uma Igreja com rosto amazônico, a liturgia precisa ser encarnada em seu contexto. As culturas dos povos do território amazônico são mediações privilegiadas para isso. Estão impregnados de “sementes da Palavra”, que permitem tornar presente a Boa Nova do Evangelho de uma forma mais compreensível e específica do que a matriz da cultura ibérica, através da qual a Igreja chegou à região. A espiritualidade indígena, em particular, caracteriza-se por fatores propícios à inculturação da liturgia, tais como: uma espiritualidade integral e integradora; na relação íntima e interconectada com a natureza e as/os ancestrais; rica em signos, símbolos, seres míticos viventes e sonhos; a contemplação como virtude própria, visto que não há separação entre o sensível e o suprassensível; o compromisso com valores que apontam para outro mundo possível, como a cosmovivência soro-fraterna na diversidade cultural e em harmonia com a Mãe Terra e Deus.

Na Amazônia, especialmente nas últimas décadas, há uma busca maior pela inculturação da liturgia, levando a sério as culturas indígenas, tendo em vista uma Igreja com rosto amazônico. Nesse esforço descobre-se que os povos amazônicos estão organizados em comunidades de seres humanos, interligados com espíritos vivos e, ao mesmo tempo, transcendentais da natureza. Todos formam um mundo integrado e harmonioso, separados por uma leve cortina. Nas celebrações ou ritos religiosos essa cortina desaparece e os espíritos se relacionam e interagem diretamente. O objetivo da celebração ou rito religioso é trazer harmonia cósmica, para gestar vida em toda a criação.

As espiritualidades dos povos indígenas baseiam-se na vida em sua interação e inter-relação com a natureza e os seres humanos, com o mesmo valor de igualdade e respeito ao transcendente. Por isso, todas as suas celebrações diárias buscam celebrar a vida, o detalhe de cada dia em relação ao entorno da criação. A *Síntese Narrativa* do processo de escuta do Sínodo da Amazônia registra que “na compreensão integral do território, destaca-se o vínculo entre o mundo tangível e espiritual. O território não é apenas um lugar com seres físicos, mas também

espirituais. Nele está toda a comunidade dos vivos (pessoas), dos viventes (seres vivos) e dos antepassados (falecidos). As relações são permeadas por essa transcendência e presença do espiritual”. Nos ritos e celebrações espirituais, “tudo ganha vida, sentido e interpelação. [...] é fonte inesgotável de espiritualidade, alimento e saúde” e “representam verdadeiras reservas de vida digna e manifestações do ser e da ação de Deus; é onde o Bem Viver se atualiza. Essas cerimônias e ritos restauram o equilíbrio através da união do passado, presente e futuro, mas também constituem a força espiritual para lutar e resistir” (SN, 2019, p. 28).

A espiritualidade dos povos indígenas oferece uma visão integradora da realidade, capaz de compreender as múltiplas conexões entre toda a criação. Os povos indígenas alimentam-se da mãe terra onde reside a profunda descoberta de Deus, criador de tudo, ou da existência do transcendente. Não é uma visão antagônica ao cristianismo, pelo contrário, como nos diz o Papa Francisco: “a relação com Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, libertador e redentor, não é inimiga dessa cosmovisão marcadamente cósmica que os caracteriza, porque Ele é também o Ressuscitado que penetra em todas as coisas” (QAm 74).

Os sacramentos compreendidos, celebrados e vividos a partir dessa dimensão cósmica, dos próprios rituais, sinais, símbolos, cores, costumes dos povos da região amazônica, dão seu verdadeiro significado e levam a uma profunda experiência de espiritualidade, que nasce no mistério da selva, que só é sentida e pensada por quem nasceu, cresceu e viveu lá. Para o Papa Francisco, “isso nos permite reunir na liturgia muitos elementos próprios da experiência dos povos indígenas em seu contato íntimo com a natureza e estimular as expressões indígenas em cantos, danças, ritos, gestos e símbolos” (QAm 82).

Nesta perspectiva, o Papa Francisco afirma que “um mito carregado de significado espiritual pode ser explorado, e nem sempre considerado um erro pagão. Algumas festas religiosas contêm um significado sagrado e são espaços de reunião e fraternidade, mesmo que seja necessário um lento processo de purificação e de amadurecimento. Um missionário zeloso procura descobrir quais preocupações legítimas procuram um canal em manifestações religiosas às vezes imperfeitas, parciais ou erradas, e tenta responder a partir de uma espiritualidade inculturada” (QAm 79).

8. Organização e estruturas eclesiais com rosto amazônico

Um Rito abrange a Igreja como um todo e implica também uma configuração particular da instituição, tanto na sua organização como nas suas estruturas. Uma Igreja com rosto amazônico precisa incorporar em sua organização e estruturas os modos de ser e agir dos povos da região que sejam compatíveis com os valores do Evangelho. Como instituição divina e humana, seu modo de ser e sua organização são experiências históricas e produto de sucessivas inculturações.

O processo de escuta do Sínodo da Amazônia registrou a necessidade de integrar as populações nativas à configuração da Igreja no território, uma vez que ela ainda tem um rosto branco, patriarcal e de povos exógenos (SN, 2019, p. 100-101). O Documento Final afirma que “somente uma Igreja missionária inserida e inculturada dará origem às Igrejas particulares autóctones, com rosto e coração amazônicos, enraizadas nas culturas e tradições próprias dos

povos, unidas na mesma fé em Cristo e diversas em seu modo de viver, expressar e celebrar” (DF 42).

Uma Igreja com rosto amazônico é uma Igreja livre de antropocentrismos colonizadores, que subjugam e dominam a terra e os pobres, sem levar em conta o cuidado, a cooperação e que tudo está interligado. É uma Igreja que promove a cidadania ecológica e reconhece a sabedoria das/os avós e o saber ancestral dos povos indígenas, que escuta os idosos, o que é fundamental para que os jovens continuem trabalhando na defesa do território (cf. SN, 2019, p. 55). Do processo de escuta veio o forte apelo à “desmasculinizar a Igreja” (SN, 2019, p. 74): uma igreja sem colonialismos nem patriarcalismos nem clericalismo. Fala da necessidade de desencadear processos de superação de mentalidades e atitudes patriarcais, para que as mulheres sejam reconhecidas em sua vivência, reflexão, espiritualidade e modo de viver em comunidade. Em congruência com a *Evangelii Gaudium*, o Documento de Santarém afirma que “a Igreja na Amazônia quer ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva” (cf. EG 103).

Um Rito também envolve as estruturas da Igreja. O Documento Final do Sínodo da Amazônia registra que “a sinodalidade marca um estilo de viver a comunhão e a participação nas Igrejas locais, que se caracteriza pelo respeito à dignidade e igualdade de todos os batizados, o complemento dos carismas e ministérios, o prazer de se reunir em assembleias para discernir juntos a voz do Espírito”. Por isso, “uma Igreja com rosto amazônico precisa que suas comunidades estejam imbuídas de um espírito sinodal, apoiadas em estruturas organizativas de acordo com essa dinâmica, como autênticos organismos de comunhão” (DF 92).

Assinala que “as formas de exercício da sinodalidade são variadas e devem ser descentralizadas nos seus vários níveis (diocesano, regional, nacional, universal)”, estabelecendo “uma sincronia entre comunhão e participação, entre corresponsabilidade e ministerialidade de todos, prestando especial atenção à participação efetiva dos leigos no discernimento e na tomada de decisões, valorizando a participação das mulheres” (DF 92). Observa que “como expressão da corresponsabilidade de todos os batizados na Igreja e do exercício do *sensus fidei* de todo o Povo de Deus, existem as assembleias e conselhos pastorais em todas as esferas eclesiais, bem como as equipes de coordenação dos diferentes serviços pastorais e ministérios confiados aos leigos”. Reconhece “a necessidade de fortalecer e ampliar os espaços de participação dos leigos, tanto na consulta quanto na tomada de decisões, na vida e na missão da Igreja” (DF 94).

O Sínodo da Amazônia também registrou que diante dos extensos territórios da maioria das dioceses, prelazias e vicariatos da Amazônia “é preciso repensar a forma de organizar as Igrejas Locais, repensar as estruturas de comunhão nos níveis provincial, regional, nacional e, também, a partir da Pan-Amazônia. É preciso “redimensionar as extensas áreas geográficas das dioceses, vicariatos e prelazias” (DF 112).

Na Amazônia, é urgente a descentralização da paróquia em uma rede de comunidades, passar de uma pastoral de visita para uma pastoral de presença. Felizmente, “o tecido da Igreja local na Amazônia é garantido por pequenas comunidades eclesiais missionárias que cultivam a fé, escutam a Palavra e celebram junto a vida das pessoas” (DF 95). No território, “as comunidades de base, quando souberam integrar a defesa dos direitos sociais com o anúncio

missionário e a espiritualidade, foram verdadeiras experiências de sinodalidade no caminho evangelizador da Igreja na Amazônia” (*QAm* 96).

Uma Igreja com rosto amazônico implica também o tempo e o espaço litúrgico. No Rito Amazônico pode-se pensar num Ano Litúrgico com o ritmo da natureza, com o tempo da criação, das estações e com toda sua biodiversidade.

Para os povos da Amazônia, o território é um lugar epifânico, teológico. Como testemunhado no processo de escuta do Sínodo da Amazônia, “quando falamos da ‘Amazônia’ ou do ‘espaço territorial indígena ou comunitário’, estamos dizendo que esse lugar não é apenas ‘ubi’ (um espaço geográfico apenas), mas também é ‘quid’, ou seja, um lugar de sentido para a fé ou a experiência de Deus na história. Não é apenas um lugar de onde viver a fé, é também uma ‘fonte’ da revelação de Deus” (*SN*, 2019, p. 26). Portanto, os locais de celebração dos ritos têm o estilo das salas ou a configuração dos espaços públicos.

A arquitetura é cultura e as culturas indígenas condicionam os espaços litúrgicos ao estilo de cada povo, geralmente em forma circular ou oval, superando a arquitetura dos colonizadores e até mesmo o cristianismo ocidental, em geral templos ditos espaços sagrados, que se separam do mundo “profano”, e por isso saturados de imagens e de forma um pouco interativa entre os celebrantes. Para celebrar a vida, para os povos da Amazônia, o espaço tem que ser circular, assim como eles se sentem em suas festas, em uma relação de iguais, onde tudo é compartilhado (*SN*, 2019, p. 33). A rigor, não há separação entre o sagrado e a natureza e, portanto, entre o doméstico e o religioso. Sagrado e natureza compõem um todo, pois “há uma inter-relação entre a diversidade da fauna e da flora com a existência de um mundo sagrado, que se expressa através do que existe na floresta” (*SN*, 2019, p. 52-53).

Por fim, um rito amazônico envolve também o perfil dos espaços de formação ao presbiterato. O seminário tradicional, que acolhe os candidatos ao sacerdócio numa grande casa separada do mundo e os forma para atuar no espaço do sagrado, numa paróquia sacramentalizadora e centralizadora, e integrando uma Igreja hierárquica, já não responde mais às características do mundo de hoje e às diretrizes da renovação do Vaticano II, sem falar na realidade da Amazônia. Como foi dito no processo de escuta, são pouquíssimos os padres e religiosos indígenas, que uma vez formados continuam sendo verdadeiramente indígenas. A formação que recebem desclassifica, desestimula, desindigeniza. Há necessidade de uma formação adequada à cultura indígena.”

No processo de escuta, recomenda-se que “a formação teológica nos seminários busque ‘desconstruir a casa grande’” (*SN*, 2019, p. 118-119). Segundo as pessoas ouvidas, “os centros de formação para a vida sacerdotal e consagrada devem estar inseridos na realidade amazônica, tendo em vista favorecer o contato do jovem amazônico em formação com sua realidade, ao mesmo tempo em que se prepara para sua futura missão, garantindo assim que o processo de formação não se distancie do conteúdo vital do povo e de sua cultura, além de oferecer a outros jovens não amazônicos a oportunidade de fazer parte de sua formação na Amazônia, fomentando assim as vocações missionárias” (*DF* 108).

IV - REFERENCIAIS RITUAIS BÁSICOS DE UM RITO AMAZÔNICO

Comisión Ritual-Jurídica⁴

1. A inculturação do Evangelho nas culturas

A palavra *inculturação*, embora seja historicamente recente, traduz um fenômeno bastante antigo. Desde a primeira vez em que um dos discípulos de Jesus buscou anunciar o Evangelho fora da Palestina e em qualquer língua que não fosse o aramaico, isso exigiu adaptações. Historiadores, sociólogos e antropólogos do século XX comumente davam o nome de *enculturação* ao processo de hibridização cultural no qual a cultura de um povo forasteiro vai se diluindo e sendo assimilada pela cultura local. No magistério da Igreja, contudo, o termo *inculturação* tem sido adotado desde que foi proferido, em Roma, pelo cardeal Jaime Lachica Sin, então arcebispo de Manila, Filipinas, por ocasião do Sínodo sobre a Catequese, em 1977.

No entanto, foi o Papa João Paulo II, na Carta Encíclica *Slavorum apostoli* (n. 21), quem introduziu o termo no magistério corrente da Igreja ao afirmar que a *inculturação* diz respeito à “encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja”. De fato, o encontro entre o Evangelho e as diferentes culturas deram origem a diferentes liturgias e igrejas.

Nesse quesito, os historiadores são concordes em afirmar que as sedes apostólicas – Alexandria, Jerusalém, Antioquia, Constantinopla e Roma – foram berço de ritos e, posteriormente, de Igrejas diferentes. A esse respeito, o decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* (n. 14) é assertivo ao recordar que “a herança deixada pelos Apóstolos foi aceita de formas e modos diversos e desde os primórdios da Igreja cá e lá foi explicada de maneira diferente, também por causa da diversidade de gênio e condições de vida”.

1.1. Inculturação e interculturalidade

O fenômeno da interpenetração entre diferentes culturas, nas últimas décadas, ganhou várias novas interpretações, sobretudo devido à inegável relação de forças, quase sempre desiguais, entre duas culturas que se encontram. É o caso da colonização; isto é, quando uma cultura se impõe sobre outra de forma etnocida. Por esse motivo, e especificamente sob o estigma da globalização, atualmente se fala muito mais de *interculturalidade*, considerando que o encontro entre duas realidades culturais diferentes produz sempre uma novidade. Não se trata de justapor dois estranhos ou de eliminar um para que o outro tenha espaço, mas, sim de criar as condições para que algo novo venha a luz.

1.2. Quase cinco séculos de inculturação na Amazônia

Na pan-Amazônia, onde inúmeros missionários estão presentes desde meados do século XVI, são incontáveis as experiências de inculturação efetivadas. A história brasileira registra dados de como as missões jesuítas, antes que fossem expulsas pela administração pombalina, garantiram, entre outras coisas, o uso do *nheengatu*, a “Língua Geral Amazônica, de base

⁴ Paula Depalma (Coordinadora), Kasper Capron, Daniel Carvalho, Curín García Calvo, Mercedes Papu, Benedicta Armoye, Luis Macías S. J., Miguel Gómez, Samuel Abiyu.

tupinambá”⁵ (BAGNO, 2003, p. 78) com a qual os padres catequizavam. Como resultado das ações missionárias, grande parte dos povos indígenas, especialmente amazônicos, são católicos.

O modelo das missões nunca foi homogêneo. O método dos franciscanos, carmelitas, mercedários ou salesianos era diferente daquele dos jesuítas. Além disso, o contato de uma mesma família missionária com dois povos diferentes resultaria em abordagens e resultados diversos. Outro fator que teve grande implicância sobre os intentos missionários foi o tempo. A autocompreensão da própria igreja progrediu muito no decorrer dos séculos.

Nos primórdios da evangelização nas Américas, a Igreja se associou às coroas de Portugal e Espanha no empenho colonizador. Mas, em muitos casos, logo em seguida tomou parte na defesa dos colonizados, contra o regime escravocrata ou o genocídio. Aliás, há que se ponderar que alguns povos que receberam a evangelização no período anterior ao Concílio Vaticano II, como é o caso dos Guarayo, na Bolívia, contactados pelos franciscanos em 1823, preservam ainda hoje o hábito de cantar polifonicamente e em Latim.

Depois do Concílio Vaticano II, no entanto, os estudos antropológicos emergentes à época passaram a iluminar mais proximamente as práticas de evangelização, de modo que os missionários estavam abertos a também assimilar alguns conteúdos das culturas autóctones. Era o princípio da interculturalização. O missionário não estava mais imbuído somente do desejo de tornar o outro igual a ele, mas, sim de encarnar-se – a exemplo de Jesus – na cultura do outro e, em alguma medida, aprender com ele.

1.3. Exemplos concretos de inculturação e interculturalização

Tomemos, por exemplo, o relato de um batismo realizado na Páscoa de 1974, na Aldeia de Meruri (município de General Carneiro, Mato Grosso, Brasil – Diocese de Barra do Garças) e descrito pelo padre salesiano Rodolfo Lunkenbein numa correspondência que tinha por finalidade colocar-se em diálogo sobre a experiência ritual feita a fim de, em suas palavras, “descobrir as sementes do Verbo ocultas nas culturas e submeter essas riquezas ao ‘domínio de Deus Salvador’ (AG 11)” (SALESIANOS, 2016, p. 91).

Ao amanhecer houve imposição de nome e batismo de uma criança na praça em frente ao bai mana gejewu. O sistema de padrinhos que existe na cultura bororo, tem efeitos de responsabilidade na formação cultural e religiosa do afilhado.

Imposição do nome: indica a pertença à tribo, metade, clã e família determinados.
Unção com resina: além do efeito pegajoso aproveitado para a subsequente ornamentação da criança com plumas, os bororo acreditam que essa unção confere à criança força: vigor e resistência nas lutas da vida.

Revestimento da criança com penugem: semelhança com a veste branca do nosso rito.

Apresentação ao sol nascente: pelas mãos do ministro enquanto proclama o nome e lhe assinala o programa de vida.

Participação da comunidade: além dos pais, padrinhos e ministros há numerosa assistência que acompanha a cerimônia com cantos, danças e aclamações.

Não foi entregue a vela acesa, pois a criança foi levantada contra o sol nascente, símbolo da luz de Cristo que nasce para a criança na hora do batismo.

⁵ BAGNO, Marcos. *A norma oculta: língua e poder na sociedade brasileira*. São Paulo: Parábola, 2003.

Não foi também entregue a “veste branca” a criança em vista do revestimento da criança com penugem branca, simbolismo perfeito do rito cristão. O batismo propriamente dito foi feito antes da unção da criança com resina por motivos práticos.

A unção com o crisma foi feita simultaneamente à unção com a resina. (SALESIANOS, 2016, p. 93)⁶.

O relato torna evidente o esforço do missionário para colocar em diálogo o rito cristão e a cultura Bororo. Os resultados de experiências assim, no decorrer da história da Igreja na Amazônia, são pluralíssimos. Por isso, é inegável o enorme legado de instituições missionárias de evangelização em terras amazônicas. Os missionários estavam preocupados em como celebrar a fé e dar a compreender a doutrina cristã. É graças a esse empenho que a fé católica subsiste atualmente na região.

Outro exemplo de inculturação ritual mais concretizado é o da Diocese de San Cristóbal de las Casas, no México, que tem ritos e espaços de oração como o altar Maia, o caracol, traduções litúrgicas ao ketsal e danças rituais aprovados pela conferência episcopal. Decorre disso, também, o aprofundamento da Teologia índia. Tais processos de inculturação e interculturação rituais deverão orientar os estudos mais aprofundados acerca do Rito Amazônico.

2. Elementos rituais comuns

2.1. A devoção aos santos

A colonização majoritariamente ibérica além de ter determinado as línguas oficiais e as fronteiras dos países pan-amazônicos, definiu o Rito Romano como matriz da evangelização empenhada na região. As primeiras atividades missionárias, marcadas por seu tempo histórico, empunharam as bandeiras da contrarreforma protestante. Assim, a ênfase na intercessão dos santos, e especialmente de Maria, imprimiu sentidos profundos na evangelização do novo mundo.

2.2. A temporalidade religiosa

A devoção e as festas de Maria e dos santos – com rezas de terços, novenas, ladainhas, cantos de benditos, procissões, romarias, círios e muita comida abençoada e partilhada – permanecem, incontestavelmente, como marcadores do ciclo anual dos povos amazônicos, bem como expressão e celebração da fé recebida dos primeiros missionários⁷. O hábito de pedir o Batismo para os filhos ou casar-se por ocasião da festa do padroeiro também é uma constante.

2.3. O protagonismo laical

Em decorrência da escassez de presbíteros nos territórios de missão, muitas comunidades passaram a se organizar autonomamente, assumindo os elementos que

⁶ SALESIANOS. *Padre Rodolfo e Simão Bororo. 40 anos: entrega, profecia e memória*. Campinas: Arte Brasil, 2016.

⁷ VERGOLINO-HENRY, A. Religiões na Amazônia: entrelaçamento de tempos. In: *Revista Teológico Pastoral*, n. 5, ano 3, 2001, p. 18-23.

aprenderam dos missionários. Um exemplo disso é o Ofício de Nossa Senhora, que é uma coletânea dos hinos da Liturgia das Horas para as festas de Maria. Nesse ambiente, os leigos, sobretudo as mulheres, assumiram papéis de liderança comunitária, espiritual e ritual. As rezadeiras ou puxadeiras de terço são exemplos vivos de tal realidade. Muitas dessas comunidades sobreviveram, e algumas ainda sobrevivem, se alimentando de migalhas da fé recebidas séculos atrás. É um sinal claro de que as sementes do Verbo germinam mesmo se as condições para o seu desenvolvimento forem humanamente mínimas.

2.4. A comunidade como princípio fundamental

A celebração em comunidade (nunca privada, paga ou individual) é outra característica que marca a realidade dos povos indígenas. O princípio comunitário, central no cristianismo, tem sido preservado com enorme fidelidade entre as comunidades amazônicas.

2.5. A natureza como sujeito

Vale ressaltar ainda que essa comunhão se dilata não somente entre as pessoas, mas, inclui toda a natureza: que não é objeto a ser instrumentalizado, mas, sujeito com o qual se estabelece relações. As comunidades indígenas entoam com as próprias vidas o canto de São Francisco, ao passo que tomam por irmãos o sol, a água, o fogo, a terra e toda a Criação. Essa relação entre as pessoas e delas com a natureza revela a dinâmica de reciprocidade e cuidado que distingue intimamente as comunidades indígenas cristãs.

3. Pontos de encontro em vistas do Rito Amazônico

3.1. O cuidado da Criação

Os ritos, por serem essencialmente corpóreos, dependem dos elementos da natureza: água, óleo, fogo, pão, vinho, perfumes, cinzas, tecidos etc. Contudo, a reflexão sobre a experiência ecológica na ou a partir da Liturgia é um campo ainda pouco estudado. Mesmo a Teologia da Criação não parece suficientemente difundida. O Papa Francisco, em 2023, celebrou o Dia da Criação (1º de setembro) aludindo a um *Tempo da Criação*. A interculturalização entre o Evangelho e as culturas indígenas deverá garantir um aprofundamento das reflexões teológicas sobre as práticas rituais dos povos amazônicos de modo que a Igreja possa redescobrir também na Liturgia a temática do Tempo da Criação.

3.2. A narratividade oral como transmissão do conhecimento

A Revelação, antes de se tornar texto, foi verbo narrado de geração a geração. Se a cultura ocidental atualmente é acostumada ao valor da Escritura, ela nem sempre foi assim. E, aliás, no rito cristão, a Escritura se torna palavra viva a medida em que é proclamada e ouvida numa assembleia litúrgica. Os povos indígenas preservam o costume de transmitir a memória e os valores por meio das narrativas orais. Seus mitos, por esse motivo, são sempre renovados, recontados, analisados e discutidos num círculo onde todos têm voz. Jesus era um contador de parábolas. Há muito em comum entre a pedagogia dele e aquela das comunidades indígenas. A prática de contar e recontar a história da salvação precisa ser considerada no reconhecimento do Rito Amazônico.

3.3. O valor da corporeidade

Na tradição cristã, o corpo foi, durante muito tempo, colocado em segundo lugar em relação à alma. A Liturgia cristã, no entanto, vai na contramão disso e coloca o corpo em primeiro lugar. Os ritos são realizados no corpo, com o corpo e para o corpo. Por ser da ordem *úrgica* (ação) e não da ordem *lógica* (mental), a liturgia não é executada de modo descritivo, mas, sim de modo imersivo. O batismo, por exemplo, é a imersão (enxerto) do corpo do catecúmeno no corpo de Cristo (água). A Eucaristia, por sua vez, é o Corpo de Cristo imerso no corpo do fiel. O corpo tem a primazia no rito cristão, ainda que essa dimensão seja, muitas vezes, esquecida. Nas culturas indígenas, para as quais a dança é um ritual sagrado e as pinturas e plumas revestem as pessoas com identidades diversas, os corpos não são desvalorizados, antes o contrário. A interculturação entre a tradição litúrgica cristã e a cosmovisão amazônica sobre os corpos deverá contribuir com a superação da compreensão dualista com a qual a pessoa humana é, em alguma medida, admitida ainda hoje pela tradição cristã.

4. O Rito Amazônico como possibilidade

O presente da Igreja Católica na Pan-Amazônia oferece vários caminhos para avançar nesse processo de adaptação e interculturação ritual. Elencamos a seguir algumas dessas possibilidades.

4.1 Das Igrejas locais às Liturgias locais

As igrejas locais⁸ aparecem no cenário eclesial como uma das possibilidades de maior expressão da diversidade ritual. O caminho, claro, é incentivar a formação de comunidades locais fortes e com laços universais. São as próprias comunidades cristãs locais ou autóctones que celebram e moldam seus próprios ritos. A estrutura eclesial deve estar ao serviço destes processos⁹. A possibilidade de realizar a mesma essência litúrgica em uma certa variedade ritual¹⁰ depende da consolidação e do protagonismo de comunidades maduras e capazes de gestar seus próprios ritos, com os ministérios e estruturas de que necessitam para seu desenvolvimento.

Se considerarmos o fato de que esse encontro não se dá entre duas situações delimitadas, mas que as comunidades indígenas são claramente diversas em suas tradições, ritos, línguas... descobriremos que o processo de contextualização pode ser feito em comunidades mais pequenas, que precisam de sua própria ritualidade como expressão e forma celebrativa de sua vida e experiência de fé.

4.2. Sinodalidade e as possibilidades de conversão ministerial e ritual

Toda a Igreja, convocada pelo Papa Francisco, vive um processo de conversão sinodal em todas as suas dimensões. A sinodalidade caracteriza-se por um caminhar conjunto dos fiéis, das comunidades e das culturas. E para que haja um processo de encontro sinodal real, é preciso

⁸ Empregamos o termo “Igreja local” que inclui a categorização de igreja autóctona.

⁹ A Constituição Apostólica *Predicate Evangelium* indica a direção de uma maior autonomia diocesana nas decisões e uma posterior assessoria das comissões vaticanas.

¹⁰ Não encontramos questionamentos plausíveis contrários à consolidação das Igrejas locais ou dos ritos litúrgicos inculturados. São duas possibilidades reais e factíveis.

haver certo equilíbrio, uma certa tensão e até uma crise no sentido de metamorfose recíproca. Em cada encontro há transformação das partes. E toda transformação se dá após um processo de crise e modificação.

A liturgia entendida como comunhão já carrega em si, pelo menos desde o Concílio Vaticano II, essa compreensão da sinodalidade. Porém, a novidade mais significativa reside no fato de que a expressão concreta dessa comunhão não é hierárquica ou, segundo o entendimento estrutural e ministerial da *Mystici corporis Christi*, mas requer a visibilidade e a representação da diversidade ministerial e, sobretudo, de cada um dos agentes presentes¹¹.

De fato, os caminhos de adaptação ou *aggiornamento* litúrgico têm a ver com a expressão cultural da "verdade" eclesial que se mostra e se expressa de modo pluriforme e que é representativa de uma multiplicidade de ministérios¹². Lembremos que a liturgia é uma epifania cristológica, do Cristo total, nas palavras de Carlos Galli, ou uma epifania eclesial, nas palavras de Cettina Militello¹³.

4.3. Caminhos possíveis em perspectiva sinodal

É, pois, necessário, a partir de uma opção sinodal da Igreja, promover pelo menos estes aspectos na conformação ministerial da celebração:

- Rever os serviços e ministérios litúrgicos no contexto da reforma sinodal, dando especial atenção à diversidade ministerial tal como ela se manifesta hoje. Nesse sentido, os ministérios leigos e a presença das mulheres nos ministérios tornam-se foco de atenção¹⁴. Os ministérios litúrgicos entram neste processo de revisão sinodal com uma dificuldade acrescida na sua compreensão: esta dificuldade consiste na associação indevida entre ministérios litúrgicos e ministérios de governo, governança ou autoridade que, de acordo com a jurisdição atual, estão intrinsecamente ligados. Essa vinculação dá uma estaticidade excessiva aos ministérios litúrgicos e produz maiores dificuldades de adaptação¹⁵.
- Destacar a importância do rito como um ponto de iceberg da reforma sinodal que inclui: 1º) Uma liturgia mais plural: com ritos que transpareçam a unidade na diversidade; 2º)

¹¹ As reformas eclesiais são entendidas a partir de dois processos que se implicam mutuamente: a conversão pastoral (enraizada fundamentalmente na teologia latino-americana e sua expressão doutrinária em EG, 27) e o estado perene da reforma geral. Isso inclui a reforma das estruturas para torná-las mais missionárias e ministeriais.

¹² A relação entre a reforma eclesial do Concílio Vaticano II e as implicações, ainda não totalmente abordadas, na liturgia que estudo em DEPALMA, P. *Celebraciones creativas*, CPL, Barcelona 2021.

¹³ MILITELLO, C. "Eclesiologia e liturgia", em A. PISTOIA, ACHILLE TRIACCA (eds.), *Liturgia: itinerari di ricerca. Scienza liturgica e discipline teologiche in dialogo*, Edizioni liturgiche, Roma 1997; *La Chiesa "il Corpo Crismato"*, *Trattato di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003..

¹⁴ Isso é claramente visto no caso das mulheres que querem ter voz e votar em configurações rituais, ministeriais, querem que sua experiência de Deus, seus tempos antropológicos, seus lugares existenciais e físicos não sejam desconsiderados na conformação dos ritos.

¹⁵ A. GRILLO, D. HORAK, *Le istituzioni ecclesiali alla prova del genere. Liturgia, sacramenti e diritto*, San Paolo 2019.

Uma Igreja mais ritualmente reconciliada e sinodal, que busca os espaços de encontro, espaços intermediários, inclusive culturais e rituais.

4.4. A interculturalidade ritual como caminho

A interculturalidade como categoria que favorece o encontro entre tradições e pessoas requer a expressão de comunidades maduras que reconheçam ministérios, organização, estrutura, acentos teológicos... Desta forma, a celebração recupera a sua dimensão de encontro, justiça, renascimento, festa e alegria.

Nesse sentido, é importante:

- Reconhecer a necessária originalidade das comunidades locais com suas formas rituais em sentido amplo. A consolidação dos ritos e seus ministérios não pode ser universal em detrimento da contextualização.
- Fomentar a criatividade das igrejas locais em consonância com a universalidade eclesial.
- A proposta de interculturação dos ritos da região amazônica hoje implica buscar caminhos de encontro em uma mesma configuração ritual. Não se trata somente de olhar para questões ou aspectos específicos da Amazônia (como seus modelos relacionais, a terra e a cosmologia, as relações com os antepassados...) e aplicá-los de alguma forma à liturgia latina. Isso porque a liturgia latina é precisamente latina, isto é, faz parte de um modo teológico, cultural, eclesiológico, ministerial... E, como dissemos anteriormente, a estruturação ritual faz parte de um quadro indissociável que molda uma visão de mundo contextualizada.
- Auxiliar na codificação e oficialização do rito amazônico a partir do espaço de encontro ritual e do espaço intermediário. A recuperação de materiais das celebrações e ritos indígenas já foi realizada e continua sendo realizada, enquanto as comunidades seguem seus próprios processos rituais de encontro entre as culturas indígenas e o cristianismo. É importante codificar esses rituais para dar-lhes um caráter de oficialidade. Dada a diversidade intra-amazônica, só poderia ser gerada uma espécie de "guarda-chuva" que canalizasse diversas possibilidades de ritos na região.

4.5. Possibilidades para o Rito Amazônico

Insistimos que essa codificação ritual em chave de interculturação pode assumir várias formas. A primeira opção é consolidar uma inculturação como foi feito há alguns anos com o rito zairense. A segunda consideraria a estruturação ritual de uma igreja local e a possibilidade de consolidar uma igreja *sui iuris*¹⁶. Ambas as possibilidades estão previstas na história e no presente de nossa igreja.

Há outras opções que estão pautadas devido ao curso do discernimento sinodal: desde a Europa Central, por exemplo, estão propostas, como caminhos sinodais, a reforma ministerial e a estruturação das comunidades locais mais democráticas. A flexibilidade dos ministérios de

¹⁶ Sobre a atualidade das igrejas *sui iuris*, cf. M. Campo Ibáñez, «IGLESIA SUI IURIS. Um Novo Conceito Canônico" en *Estudios Eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica* 86, no. 339 (septiembre 6, 2017): 659-686. Ele levanta questões como a possível utilização nas realidades eclesiais atuais e pergunta se a Igreja latina é também uma Igreja *sui iuris*.

acordo com as necessidades das comunidades locais também permitiria diferentes experiências litúrgicas, por exemplo, em termos de ordenação de diáconos, ministérios de liderança comunitária, diversificação de gênero etc. Nesse sentido, fica claro que a questão ministerial não pode ser ignorada do ponto de vista ritual, uma vez que a afeta diretamente.

Essas observações sobre os ritos na Amazônia revelam a seriedade do desafio de uma inculturação do rito latino que pode significar incorporar cantos ou gestos, espaços... típicos da região amazônica, ou que é muito mais complexo se assumirmos a perspectiva de encontro intercultural quando se trata de repensar ritos. O que parece claro é que são as próprias comunidades em seus próprios contextos que têm a tarefa de articular seus ritos. Caso contrário, esse rito latino inculturado poderia tornar-se "um rito a mais" dentro de toda a sua tradição, ou o que seria pior, uma imposição ritual que não respeita os princípios de interculturalidade pressupostos desde os primeiros documentos do CELAM.