

Revista internacional de Teología CONCILIUM

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o



TEMA MONOGRÁFICO

ECOTEOLÓGÍA: NUEVAS CUESTIONES Y DEBATES

Elaine M. Wainwright, Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Josias da Costa Júnior
Luiz Carlos Susin - Marian O'Sullivan
Jayapaul Azariah - Jill Gowdie

331

JUNIO 2009

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



331

JUNIO • 2009

TEMA MONOGRÁFICO

ECOTEOLÓGÍA: NUEVAS CUESTIONES Y DEBATES

Elaine M. Wainwright, Luiz Carlos Susin y Felix Wilfred (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Josias da Costa Júnior
Luiz Carlos Susin - Marian O'Sullivan
Jayapaul Azariah - Jill Gowdie

evd
verbo divino

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

EL MAL HOY
Y EL PROCESO
DE HUMANIZACIÓN

329

FEBRERO 2009

¿QUÉ HERENCIA
RELIGIOSA PARA
EL FUTURO?

330

ABRIL 2009

ECOTEOLÓGÍA:
NUEVAS CUESTIONES
Y DEBATES

331

JUNIO 2009

¿MONOTEÍSMO?
DIVINIDAD Y UNIDAD
RECONSIDERADAS

332

SEPTIEMBRE 2009

PADRES DE LA IGLESIA
EN AMÉRICA LATINA

333

NOVIEMBRE 2009



CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Felix Wilfred - Presidente	Madrás-India
Erik Borgman - Vicepresidente	Nimega-Países Bajos
Diego Irarrazaval - Vicepresidente	Santiago-Chile
Susan Ross - Vicepresidenta	Chicago-EE.UU.

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

CONSEJO EDITORIAL

Regina Ammicht-Quinn	Francfort-Alemania
Maria Clara Bingemer	Río de Janeiro-Brasil
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Lisa Sowle Cahill	Boston-EE.UU.
Dennis Gira	París-Francia
Hille Haker	Francfort-Alemania
Diego Irarrazaval	Santiago-Chile
Solange Lefebvre	Montreal-Canadá
Daniel Marguerat	Lausana-Suiza
Éloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Paul D. Murray	Durham-Reino Unido
Susan Ross	Chicago-EE.UU.
Silvia Scatena	Reggio Emilia-Italia
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin	Porto Alegre, RS-Brasil
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India

SECRETARÍA GENERAL

Asian Center for Cross-Cultural Studies
40/6A, Panayur Kuppam Road
Sholinganallur Post
Panayur, Madras 600119 (India)
Tel.: +91-44 24530682 • Fax : +91-44 24530443
Correo electrónico: Concilium.madras@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Pramila Rajan
www.concilium.in



COMITÉ CIENTÍFICO

Gregory Baum	Montreal-Canadá
José Óscar Beozzo	São Paulo-Brasil
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
John Coleman	Los Angeles-Estados Unidos
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Sean Freyne	Dublín-Irlanda
Claude Geffré	París-Francia
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Hermann Häring	Tubinga-Alemania
Werner G. Jeanrond	Glasgow-Inglaterra
Jean-Pierre Jossua	Kinshasa-Rep. Dem. Congo
Maureen Junker-Kenny	Cambridge-Inglaterra
François Kabasele Lumbala	Manila-Filipinas
Nicholas Lash	Reggio Emilia-Italia
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Alberto Melloni	Tubinga-Alemania
Norbert Mette	Tubinga-Alemania
Dietmar Mieth	Kelaniya-Sri Lanka
Jürgen Moltmann	Washington-EE.UU.
Teresa Okure	Port Harcourt-Nigeria
Aloysius Pieris	Kelaniya/Colombo-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
Giuseppe Ruggieri	Catania-Italia
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Janet Martin Soskice	Cambridge-Inglaterra

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Diego Irarrazaval
Mary E. Hunt
Marcio Fabri
Paul Burns



CONTENIDO

Elaine M. Wainwright, Luiz C. Susin y Felix Wilfred: *Editorial ...* 7

1. Tema monográfico:

ECOTEOLÓGÍA: NUEVAS CUESTIONES Y DEBATES

La Tierra cuestiona a la teología: la escucha de las voces

- 1.1. Elaine M. Wainwright: *¿Cómo leer el “libro de la genealogía”?* 15
- 1.2. Leonardo Boff: *La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual* 27

La teología responde a la Tierra

- 1.3. Anne Elvey: *Cenizas y polvo: hablar (o no) ecológicamente de Dios* 39
- 1.4. Felix Wilfred: *Hacia una ecoteología interreligiosa* 51
- 1.5. Alirio Cáceres Aguirre: *Ecoteología: aproximaciones epistemológicas* 65

La difícil tarea de la praxis

- 1.6. Jacques Haers: *Las teologías ecológicas como procesos de eclesiogénesis y de discernimiento común* 79
- 1.7. Neil Darragh: *Teología, espiritualidad y praxis ascéticas*. 89
- 1.8. Mary Judith Ress: *Afirmación de las mujeres latinoamericanas. “Estamos abandonando los constructos patriarcales y avanzamos hacia algo nuevo”* 101

1.9. John Clammer: <i>Aprender de la Tierra: reflexiones sobre la formación teológica y la crisis ecológica</i>	113
2. Foro teológico	
2.1. Josias da Costa Júnior: <i>Teología y ecología: consideraciones epistemológicas</i>	123
2.2. Luiz Carlos Susin: <i>La hermana Dorothy Stang, un modelo de santidad y martirio</i>	131
2.3. Marian O'Sullivan: <i>An Tairseach: respuesta de las hermanas dominicas a los desafíos ecológicos</i>	137
2.4. Jayapaul Azariah: <i>El tratamiento ético de los recursos naturales</i>	145
2.5. Jill Gowdie: <i>Reflexión de una peregrina sobre la Jornada Mundial de la Juventud 2008</i>	153

EDITORIAL

El nuevo milenio empezó con esperanza y expectativas. Se soñaba y se imaginaba un nuevo amanecer, un futuro nuevo. En el plazo de pocos años, sin embargo, el planeta ha experimentado algunos de los quejidos más devastadores de la historia humana de la que tenemos constancia. El tsunami de 2004 conmocionó al mundo. Le siguió un enorme terremoto en el norte de Paquistán; el huracán Katrina inundó Nueva Orleans, obligando a desalojar casi una ciudad entera; el ciclón Nargis devastó el delta del Irrawaddy en Birmania/Myanmar dejando tras de sí miles de muertos; y tan sólo unos días después, la provincia china de Sichuan se vio sacudida por un terremoto en el que murieron miles de personas, especialmente niños. Hace muy poco, varios Estados del sur y del norte de Australia han quedado devastados por algunos de los peores incendios e inundaciones que la Humanidad recuerda.

El presente volumen de *Concilium* se ha elaborado como respuesta a la urgencia cada vez mayor de estos quejidos de la Tierra. Prosigue, con un centro de atención diferente, los análisis iniciados en 1995 en un número anterior de *Concilium* editado por Leonardo Boff y Virgil Elizondo. La devastación ecológica experimentada recientemente requiere nuevas respuestas teológicas en el ámbito académico y también en el de la vida corriente, como lo ha testimoniado el recentísimo encuentro del Foro Mundial sobre Teología y Liberación celebrado en Belém do Pará (Brasil) los días 21-25 de enero de 2009. Los centros de atención de sus principales comisiones fueron: “Espiritualidad y ética en el programa de la sostenibilidad” y “Dimensión ecoteológica de la encarnación”, temas que también dieron forma a muchos talleres. Estas inquietudes ecológicas

encajaban con las del Foro Social Mundial, que reunió a miles de personas en Belém en torno a cuestiones relacionadas con el clima y el medio ambiente, con particular referencia a la región amazónica en la que ambos foros se celebraron.

El presente volumen pretende proveer de ideas a los lectores con vistas a una respuesta teológica a los problemas ecológicos que han ido surgiendo desde 1995. Empieza con esta pregunta de Elaine Wainwright: ¿cómo hemos de leer, en una época de crisis ecológica, la genealogía que introduce el evangelio de Mateo? Su artículo señala la urgencia y la interconexión de las crisis ecológicas actuales, en un momento en el que la economía del planeta está sometida a una seria amenaza. Los problemas éticos y morales que muchos plantean invitan a los teólogos a entrar en la conversación. Wainwright sostiene la necesidad de que una nueva manera de pensar, a saber, un pensamiento ecológico, guíe las lecturas de la historia sagrada del cristianismo, y ella misma pone de manifiesto cómo se puede leer con sensibilidad medioambiental la narrativa evangélica incluso allí donde un pasaje parece tan explícitamente centrado en lo humano como es el caso de una genealogía.

Leonardo Boff pasa revista a las dificultades que se le plantean al pensamiento ecológico y a la elaboración de una ecoteología. Este autor, que ha estado practicando la ecoteología desde la década de los ochenta, retoma la teoría de *Gaia* para subrayar la relación fundamental que existe entre la Humanidad y la Tierra. Según el nuevo paradigma, todos somos hijos y miembros de la Tierra; ella es nuestra madre, y todos pertenecemos a la misma familia. Contamos con muchos datos científicos sólidos que apoyan este paradigma, datos que debieran tener repercusión en la ética de la relación humana con todas las criaturas.

Parte de la complejidad de la respuesta teológica a las crisis ecológicas, y a los interrogantes que éstas plantean, aparece en los tres artículos siguientes del volumen. Anne Elvey se enfrenta a los devastadores incendios que arrasaron su Estado natal, Victoria, situado en el sur de Australia, en febrero de 2009. Esta autora reconoce que tales experiencias pueden llevar a aquellos miembros de la colectividad humana que se creían en posesión del control de sus contextos a mirar de manera nueva la experiencia de los escritores bíblicos, que estaban más atentos a los elementos de la Tierra y a la colectividad humana dentro de tales contextos materiales. La cuestión a la que nos enfrentamos es qué nombre podemos o debemos dar a Dios a la vista de los interrogantes que los quejidos de la Tierra nos plantean en la actualidad. Examinando esto, la autora pasa a proponer una actitud

nueva de humildad ante la materialidad misma que nos rodea totalmente. Esto tal vez proporcione una senda por la cual, en algún momento del futuro, sea posible hablar de Dios ecológicamente. Hoy por hoy, tal vez necesitemos permanecer callados.

Felix Wilfred propugna la necesidad de una ecoteología interreligiosa que dialogue con otras tradiciones religiosas y que encuentre inspiración en los recursos de éstas. Dentro de este contexto, reclama un nuevo examen crítico de la tradición cristiana, especialmente en lo tocante a la comprensión de la salvación. Otras tradiciones religiosas son hoy cruciales para la salvación de la Tierra, sin la cual no habrá salvación humana. La visión de totalidad y la actitud armoniosa respecto a la naturaleza que ofrecen el hinduismo, el budismo, el taoísmo, etc., debieran ayudarnos a superar un antropocentrismo explotador y una conciencia histórica exagerada.

A los teólogos que empiezan a pensar ecológicamente se les plantean cuestiones epistemológicas, y Alirio Cáceres Aguirre las aborda. Tras examinar algunos de los desafortunados discursos ecológicos que además son, al mismo tiempo, ambiguos, el autor abre el posible discurso teológico diferente haciendo referencia a unos cuantos autores que se han ocupado de este tema. Su conclusión es muy clara: hay una necesidad urgente de cambiar el *logos* analítico e instrumental por el *logos simbólico*.

La ecoteología no puede quedar limitada a los círculos teológicos especializados, sino que debe encontrar expresión en la praxis de la *ekklesia*. Sólo las comunidades que se comprometan de maneras nuevas con todos los miembros que las constituyen irán más allá de la colectividad humana para crear juntas un futuro diferente para la Tierra y para la familia humana. Así pues, la praxis es un elemento necesario a la hora de responder a los quejidos de la Tierra. Jacques Haers aborda dicha praxis en términos generales, exponiendo en primer lugar cuatro lecciones importantes aprendidas de la reciente historia europea de violencia, dominación y colonialismo. Tales lecciones le llevan a proponer nuevas maneras de responder a los graves problemas ecológicos, de responder como Iglesias, como comunidades de fe, por medio de procesos que él llama *eclésiogénesis*.

Mientras que Haers propone respuestas muy generales por parte de las comunidades religiosas, especialmente de aquellas configuradas por la teología de la *ekklesia* cristiana, las propuestas de Neil Darragh son mucho más concretas: prestar atención a la dimensión pública de la espiritualidad y evocar tradiciones de un ascetismo que –como la sugerencia de Elvey de que reactivemos la humildad– reivindique

valores y usos fundamentales del cristianismo, pero esta vez en una clave nueva, marcada por una conciencia ecológica.

La aparición de una conciencia y una praxis ecofeministas mediante escuelas de verano y talleres que se ocupan de la exploración del mito, la participación en ritos y el compromiso encarnado, demuestra de manera muy explícita algunas de las afirmaciones generales hechas en los artículos precedentes. Mary Judith Ress expone en detalle algunos de los caminos hacia una conversión ecológica tomados por mujeres latinoamericanas procedentes de dos colectivos femeninos: Con-spirando y Capacitar-Chile. En la segunda sección de su artículo, Ress examina la nueva antropología, cosmología y epistemología que surge del trabajo de las escuelas de verano, y lo hace a través de las palabras de las mujeres mismas que participan en ellas, a las que entrevistó. Cabría preguntarse si el discernimiento y la *eclésiogénesis* propuestos por Haers no resultan visibles aquí a escala microcósmica.

John Clammer también reconoce la necesidad de una praxis, en particular por medio de la educación. Llama nuestra atención sobre el ambiguo papel desempeñado por la religión como legitimadora de la explotación de la Tierra y también como fuente de la ética. La dificultad hoy en día estriba en la praxis, lo cual le lleva a formular la decisiva pregunta de si la educación teológica y la educación en general están actualmente en sintonía con la construcción de un paradigma diferente de la relación que necesitamos con respecto a la Tierra. Nos enfrentamos a una dificultad pedagógica. Él propugna la necesidad de “un nuevo enfoque de la educación centrado en la ecología, un nuevo papel para la teología, que es la disciplina más potencialmente integradora de todas, y una superación de las antiguas dicotomías entre lo sagrado y lo profano, lo material y lo espiritual...”.

La segunda parte del presente número, dedicada al *Foro teológico*, cuenta, analiza y considera algunas experiencias y maneras de hacer. Muchos individuos y grupos están respondiendo de diversos modos al llamamiento de la Iglesia a una conversión ecológica. Josias da Costa Júnior responde a esa invitación proponiendo una teología de la creación para hoy. El autor examina dos posibles métodos a la hora de relacionar los datos científicos con la tradición bíblica. Según él, Leonardo Boff subraya que el conocimiento y los datos obtenidos mediante las ciencias son un reflejo de la trascendencia en la inmanencia del universo. Moltmann, por su parte, sigue una metodología de diálogo con el pensamiento religioso judío acerca de la creación para poder hacer una aportación a la ciencia.

La hermana Dorothy Stang fue una activista en favor del planeta, especialmente del río Amazonas. Durante muchos años se mantuvo como intrépida defensora de los campesinos pobres del Estado de Pará (Brasil), situado en la región amazónica. Su entrega a su causa la enfrentó con los leñadores que talaban las selvas y con los terratenientes que explotaban a los pobres. Esto llevó a su asesinato el 12 de febrero de 2005. Luiz Carlos Susin reflexiona sobre la trascendencia de este martirio ecológico.

La cuestión de la educación planteada por Clammer encuentra una respuesta alentadora en el artículo de Marian O'Sullivan, quien reflexiona sobre el papel educacional desempeñado por el experimento realizado en la granja An Tairseach, en Irlanda. Este experimento ecológico encabezado por unas religiosas dominicas irlandesas aúna agricultura orgánica, conservación de fauna y flora, y creación de un Centro para la ecología y la espiritualidad. Dicho experimento es un signo de esperanza, especialmente para crear una nueva pedagogía y una conciencia ecológica. Se inspira en la tradición sapiencial cristiana relativa a la Tierra y la naturaleza. Un científico, Azariah, pone de manifiesto que, según lo que en este momento sabemos, la Tierra es el único planeta que sustenta formas de vida, de ahí la importancia de administrar de manera ética y racional los recursos disponibles de agua, alimentos, etc., que la naturaleza brinda tan sólo en una medida limitada.

El número concluye con un artículo de Jilly Gowdie, que recuerda la conmovedora experiencia de la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Sidney en 2008 con la presencia del Papa. La autora cuenta lo que la peregrinación a la Jornada Día Mundial de la Juventud supuso para los participantes de su grupo. Reflexionando sobre la trascendencia del acontecimiento, señala que se podía experimentar la presencia de Jesús en el mar de jóvenes que llenaron la ciudad de Sidney, en la comunión y comunidad mística que se podía experimentar, y la acción transformadora que aquel acontecimiento reclamaba.

Esperamos que las reflexiones aquí presentadas generen abundante discusión en los círculos teológicos y hagan brotar perspectivas teológicas nuevas. También abrigamos la esperanza de que los artículos del presente número sirvan como fuente de aliento y de apoyo para todas aquellas personas empeñadas en cuidar la Tierra.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

TEMA MONOGRÁFICO

ECOTEOLOGÍA:
NUEVAS CUESTIONES Y DEBATES

LA TIERRA CUESTIONA A LA TEOLOGÍA:
LA ESCUCHA DE LAS VOCES

¿CÓMO LEER EL “LIBRO DE LA GENEALOGÍA”?

La crisis, ¿punto determinante de inflexión o señal de una catástrofe inminente?

ómo y con quién leeríamos y con qué relato contaríamos el despliegue o la expansión¹ del planeta

* ELAINE M. WAINWRIGHT es catedrática de Teología y directora de la Facultad de Teología en la Universidad de Auckland (Nueva Zelanda), puesto que ocupa desde hace seis años. Con anterioridad, fue profesora del Brisbane College of Theology y de la Griffith University School of Theology en Brisbane (Australia). Es biblista especializada en Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios, y en hermenéutica bíblica. Sus enfoques hermenéuticos se han multiplicado con el tiempo; en los últimos años ha cambiado a un pensamiento ecológico que le conduce a nuevos modos de leer e interpretar los textos bíblicos.

Entre sus publicaciones recientes se encuentran los siguientes títulos: *Women Healing/Healing Women: The Genderization of Healing in Early Christianity* y *Conflictos de la tierra, utopías de la tierra*, editado junto con Marie Therese Wacker en el número 320 de *Concilium* (2007). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y en libros de homenaje. Actualmente prepara una interpretación ecológica del evangelio de Mateo para la Earth Bible Commentary Series que será publicado por Sheffield Phoenix.

Dirección: The School of Theology, The University of Auckland, 24 Princes Street, Auckland (Nueva Zelanda). Correo electrónico: em.wainwright@auckland.ac.nz

¹ Me remito aquí a la visión del “universo en expansión” que tan común es entre los cosmólogos contemporáneos. Véase Joel R. Primack y Nancy Ellen Abrams, *The View from the Center of the Universe: Discovering Our Extraordinary Place in the Cosmos*, Riverhead Books, Nueva York 2006.

Tierra en nuestro tiempo como un momento en el “libro de la genealogía”? ¿Constituye este momento, esta *crisis*, la señal de una catástrofe inminente o un punto determinante de inflexión? He aquí algunas de las urgentes cuestiones que la actual crisis económica y ecológica plantean al teólogo y al biblista que deben afrontar el estudio del libro, del texto, de la historia sagrada del cristianismo.

En febrero de 2009, el sureño estado australiano de Victoria sufrió el peor de los incendios jamás conocidos, con la pérdida de 210 personas e innumerables animales, la destrucción de dos mil casas y miles de hábitats, la devastación de 450.000 hectáreas de tierra y la pérdida de hogar para siete mil personas y un número incalculable de animales. Al mismo tiempo, gran parte del norteño estado de Queensland fue golpeado por inundaciones que devastaron la tierra y, aunque no produjeron tantas víctimas humanas, sí que provocaron la muerte de numerosos animales y otros miembros de los frágiles ecosistemas de la zona, como también lo habían provocado los incendios. Los especialistas se preguntaron si la enormidad de estas inundaciones y de los incendios, que en sí mismos forman parte de los sistemas ecológicos naturales de Australia, eran el resultado del cambio climático.

Estos desastres ponen de relieve los desafíos a los que deben hacer frente los gobiernos internacionales; el gobierno australiano no es ajeno a ellos. Se ha propuesto el objetivo de reducir las emisiones de gas de efecto invernadero en un 5% para 2020 (o en un 15%, sólo si se adoptan medidas más estrictas en la comunidad internacional). Este objetivo no sólo ha sido criticado por el Partido de los Verdes, cuya meta es reducirlos en un 25%, sino que el grupo ecologista Get Up Action for Australia se ha lanzado a una campaña contra la baja tasa propuesta por el gobierno y el modo de reducirla incluso más al dar licencias a industrias para compensar los ingresos de los ciudadanos².

En toda Oceanía, el cambio climático y el aumento resultante del nivel del mar están provocando nuevas oleadas de emigración; a estos emigrantes se les denomina refugiados del clima. Uno de los grupos más amenazados actualmente, y a quienes se les ha aplicado por primera vez el nombre de refugiados del clima³, son los 1.400 habitantes de las Islas Carteret, situadas a 86 kilómetros al nordeste

² Véase Simon Sheikh, “Fact Sheet on Australia’s ‘Low’ Pollution Future”, en <http://www.getup.org.au/files/campaigns/cprsfactsheet.pdf> (visitada 26/02/2009).

³ Teresita Perez, “Climate Refugees: The Human Toll of Global Warming”, 7/12/2006, en http://www.americanprogress.org/issues/2006/12/climate_refugees.html (visitada 7/03/2009).

de Bougainville. El gobierno autonómico de Bougainville trata de ubicarlos en su territorio porque el aumento del nivel del mar está sumergiendo sus atolones⁴. El aumento del nivel del mar no sólo amenaza a las comunidades humanas, sino también a los ecosistemas de estas islas y atolones, con la resultante pérdida de hábitat para muchas especies que viven gracias a estos sistemas y cuyos efectos a largo plazo desconocemos por ahora. Lo que sí sabemos, no obstante, es que los refugiados del clima no son solamente las poblaciones humanas, sino también las aves y otros animales cuyos hábitats se han visto destruidos y que están errantes en busca de un nuevo hogar.

Los aspectos del cambio climático se encuentran entre los muchos desafíos que cotidianamente amenazan la supervivencia, por no mencionar la prosperidad del planeta Tierra. Estos cambios están íntimamente conectados con una amplia gama de problemas, pero la comunidad humana se ha visto recientemente desafiada por un nuevo problema, a saber, la crisis económica mundial. Nos preguntamos, con cierto temor, si los problemas ecológicos, que habían atraído la atención no sólo de los líderes mundiales sino también de numerosas organizaciones e individuos en su vida cotidiana, no serán soslayados por la crisis económica mundial que está afectando a la mayoría de los países al comenzar el año 2009⁵. Ahora bien, también es posible que la situación actual nos ofrezca una invitación para cambiar.

Recientemente, en enero de 2009, Michael Smith escribió que “se está produciendo un enorme replanteamiento de los valores que apuntalan todo el sistema capitalista a la luz de la crisis económica mundial”⁶. En este sentido, cita al profesor de Oxford Timothy Garton-Ash, quien, en un artículo publicado en *The Guardian*, el día 1 de enero de 2009, plantea las siguientes cuestiones: “¿Cuánto dinero y cuántas cosas más necesitamos?, ¿todo cuanto requiere una fiesta?, ¿podríamos apañarnos con menos?, ¿qué es lo que realmente te interesa?, ¿qué es lo que más contribuye a tu felicidad personal?”. Estas

⁴ Véase el informe de Campbell Cooney, 13/02/2009, “Bougainville works to relocate ‘climate refugees’”, en <http://www.abc.net.au/news/stories/2009/02/13/2491415.htm> (visitada 7/03/2009).

⁵ L. Boff demuestra que esta convergencia de cuestiones mundiales no es algo nuevo y que la actual crisis económica no es el producto de este año, sino que viene gestándose desde mucho más atrás; véase *Nueva Era: la civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*, Editorial Verbo Divino, Estella 1995.

⁶ Michael Smith, “Economic crisis calls for conscience-based ecology economies”, en <http://www.forceforgood.com/Blogs/Economic-crisis-calls-for-conscience-based-ecology-economies-261/1.aspx> (visitada 7/03/2009).

reflexiones y estas cuestiones demuestran que la teología, a la que le preocupan las cuestiones morales y éticas, tiene un lugar, incluso una función apremiante, conjuntamente con otras disciplinas, para hacer frente a la actual crisis mundial.

En este artículo quiero reflexionar sobre los desafíos que los actuales movimientos mundiales interrelacionados, discutidos brevemente más arriba, plantean a los biblistas. El estudio de las posibles respuestas en este campo nos indicará cómo sus especialistas pueden participar con otros teólogos e investigadores en la amplia gama de los estudios éticos y morales contemporáneos que tan necesarios son para la supervivencia de la Tierra. Uso la frase “libro de la genealogía” que abre el evangelio de Mateo (1,1), y que recuerda Gn 2,4 y 5,1-2, y me pregunto cómo leer estos textos en el actual contexto mundial y los desafíos que plantean a los valores éticos y morales.

Hacia una lectura ecológica

El estudio de la Biblia tiene que habérselas con una historia, una historia sagrada, que es antigua y que procede de culturas y cosmologías que difieren profundamente de la historia que sobre la Tierra nos cuentan los cosmólogos y los biólogos de nuestro tiempo. Y, sin embargo, esta historia sagrada ha sido interpretada y reinterpretada, contada y recontada en contextos siempre nuevos. Muy recientemente, los biblistas han participado en estos “re-cuentos” en los contextos de los movimientos de liberación de la segunda mitad del siglo XX, el movimiento feminista de ese mismo período, así como en el pensamiento poscolonial y el aumento de la consciencia de las culturas indígenas y sus marcos interpretativos. La cuestión que plantea la crisis ecológica es si la ecología puede añadirse simplemente a los varios enfoques de la teología contextual o al paradigma de la justicia que los anima, o si está llamada a ser algo realmente nuevo. Con el objetivo de resolver esta cuestión presentaré brevemente dos análisis de los enfoques actuales que hallamos en la ecoteología.

La teóloga ecofeminista Heather Eaton y el ecoteólogo John Haught se ubican en un enfoque que recoge el grito de la Tierra desde una perspectiva apologética o basada en la tradición⁷. En el campo de los estu-

⁷ Véase Heather Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies* (Introductions in Feminist Theology 12, T & T Clark International, Londres 2005), pp. 72-74, que designa este enfoque como *centrado en la tradición*, y John F. Haught, “Christianity and Ecology,” en Roger S. Gottlieb (ed.), *This Sacred Earth: Reli-*

dios bíblicos, este enfoque ha conducido a centrarse en Gn 1 o el Sal 8, que son leídos como textos que suministran una valoración positiva de la Tierra. Sin embargo, la relevancia otorgada a estos elementos tan positivos en el relato bíblico o en la tradición cristiana no tiene en cuenta sus deficiencias con respecto a las nuevas cuestiones ecológicas, especialmente el antropomorfismo entretejido en relatos y textos que están centrados predominantemente en el nexo humano-humano y el nexo humano-divino. Tal perspectiva ha dado lugar a un texto y una historia de la interpretación caracterizados por un soslayamiento o una negación de la Tierra a favor de sus componentes humanos. El enfoque *centrado-en-la-tierra* identificado por Eaton, que Haught denomina enfoque *sacramental*, tiene en cuenta el extraordinario relato que sobre la Tierra ha llegado hasta nosotros a partir de los cosmólogos y los biólogos de décadas recientes y el modo en que nos invita a realizar nuevas indagaciones en la tradición. Esto ha llevado a que algunos biblistas enfoquen críticamente el estudio de todos los textos bíblicos con el objetivo no sólo de leer un texto desde múltiples puntos de vista extratextuales cuando niega cualquiera de los aspectos de la Tierra, sino también a leer intratextualmente a favor de la Tierra aquellos textos en los que ella aparece explícitamente así como en la historia bíblica en su conjunto⁸.

Una de las cuestiones que este cambio de la perspectiva teológica suscita, especialmente entre quienes han aplicado este enfoque crítico a la lectura del texto bíblico a través de los movimientos liberacionista, feminista, poscolonialista e indigenista, es si el enfoque ecológico no es sino otra vía, por así decirlo, en el paradigma de la justicia o si exige un cambio más radical. En estos movimientos ha predominado el tema de la justicia entendida dentro de la comunidad humana, un aspecto que sigue teniendo su relevancia en la búsqueda de la justicia ecológica. Sin embargo, la crisis ecológica y la nueva historia de la Tierra nos desafían con una nueva perspectiva que percibe el antropocentrismo que está entretejido no sólo en la mayoría de las culturas occidentales, sino también en la mayor parte de las culturas del mundo contemporáneo. Así pues, necesitamos otro modo de pensar si queremos llevar a cabo una lectura ecológica del texto bíblico o de la tradición cristiana. Este cambio de pensamiento puede, posterior-

gion, Nature, Environment (Routledge, Nueva York 2004), pp. 235-236, que usa el término *apologética*.

⁸ Véase el volumen 5 de *Earth Bible*, editado por Norman Habel y otros colaboradores del Earth Bible Team, publicado por Sheffield Academic Press y Pilgrim Press. Véase también Anne Elvey, *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm*, Studies in Women and Religion 45, Edwin Mellen, Lewiston 2005.

mente, informar el paradigma de la justicia y puede incorporar las importantes perspectivas que sobre la justicia encontramos en los enfoques feministas, poscoloniales y en otros enfoques liberacionistas. Ahora bien, este enfoque es diferente al que simplemente añadiría la ecología como un tema más en el marco crítico actual. Sólo con un cambio de consciencia o de pensamiento que informe la lectura bíblica puede emprenderse una lectura genuinamente ecológica.

Lorraine Code ha indagado precisamente en este cambio. Propone un *pensamiento ecológico* como un nuevo imaginario social que trata de ir más allá del imaginario social del dominio, que ha sido el que ha predominado y ha apuntalado las metáforas, las imágenes, los modos de pensar y las prácticas que han provocado, y continúan provocando, el deterioro y la destrucción ecológicas⁹. En efecto, sugiere que la comunidad humana que anhela y gime por este nuevo imaginario se caracterizará por la complejidad y la delicada interrelación que configuran los ecosistemas. Se preocupará por prestar atención al lugar o hábitat de todos los miembros de la Tierra, pero no sólo a éste, sino también a las interacciones temporales, sociales y culturales que acontecen en él, el modo en que se entretujan la naturaleza y el medio ambiente con la cultura y sus complejidades. La comunidad humana no puede separarse de sus relaciones con todos los demás seres de la Tierra. En el seno de esta red de relaciones, debe prestarse una gran atención a cualquier forma de dominio o explotación. El pensamiento ecológico exige, ciertamente, un importante cambio de mentalidad, pero este cambio no negará el trabajo por la justicia, sino que, más bien, lo extenderá hasta incluir la justicia con respecto a todos los elementos que forman parte de la Tierra. Fundamentándose en esta perspectiva o este pensamiento, el biblista puede ya leer ecológicamente como un proceso activo y pluridimensional.

Esta lectura prestará atención a la materialidad del texto y a la materialidad en el texto, al lugar y al hábitat como aquella compleja red en que se entretujan la acción y el movimiento en el relato bíblico. Considerará la hospitalidad como una categoría de lectura ecológica aprendida de la Tierra y leerá extratextualmente todos aquellos aspectos del texto que eliden, niegan o afirman el dominio sobre cualquier elemento de ella. Esta lectura, informada por un pensamiento ecológico, permitirá recontar la historia sagrada del cristianismo y contribuir con otras perspectivas y reflexiones teológicas al afrontamiento de las urgentes cuestiones éticas y morales que se le plantean a la comunidad Tierra.

⁹ Lorraine Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Studies in Feminist Theology, Oxford University Press, Oxford 2006.

El libro de la genealogía: leer ecológicamente

El evangelio de Mateo comienza con la frase *biblos geneleos*, el libro de la genealogía (Revised Standard Version). Avanza hacia la genealogía específica de Jesús el Christos, pero también retrocede hasta sus antepasados. Nos recuerda la misma frase que aparece en los textos del libro del Génesis: las generaciones de los cielos y la tierra (Gn 2,4), y de la comunidad humana, es decir, del varón y de la mujer (Gn 5,1-2). Lo específico de este libro con su centro en Jesucristo se encuentra en que no solamente se ubica en una historia particular de los antepasados humanos, sino dentro de la historia de todos los antepasados humanos como también en la historia de la misma Tierra, evocada mediante la frase “los cielos y la tierra”. La genealogía puede moverse entre lo particular y lo universal, lo humano y lo sobrehumano, cuya historia, su genealogía, se remonta a millones de años antes de la aparición de lo humano, del varón y de la mujer. Todo esto es lo que evoca esa frase inicial del evangelio de Mateo.

Primack y Abrams invitan a sus lectores a “ramificar la historia” y hacer que su consciencia retroceda a la “velocidad de la luz” hasta el *big bang*¹⁰. Aunque no usan el término *genealogía*, este “ramificar la historia” o el relato es una genealogía, concretamente la de los cielos y la tierra. Ésta, como la genealogía humana de Jesús, no es una utopía. Lorraine Code recuerda a sus lectores que los ecosistemas son “tan crueles como amables, tan impredecibles e irrefrenables como ordenados y protectores, tan destructores insensibles de sus miembros menos viables como serviciales y sustentadores”¹¹. Kenrick Smithyman, un poeta neozelandés, capta esta ambivalencia en un poema al recordar algunos de los cataclismos acontecidos mucho tiempo antes de la historia humana que derribaron los árboles kauri de Nueva Zelanda dejando solamente los vestigios de sus tocones y raíces.

Lo que aconteció, aconteció.
En marismas, en tierras bajas,

¹⁰ Primack y Abrams, *A View from the Center of the Universe*, p. 85. Esta idea no es novedosa, pues caracterizaba numerosas cosmologías indígenas. En las tradiciones maoríes de Nueva Zelanda “el término ‘Te Here Tangata’, que literalmente significa la cuerda de la Humanidad, también se usaba para referirse a la genealogía. Yo me veo con mi mano en esta cuerda que se extiende hacia el pasado por cincuenta o más generaciones, remontándose al instante de la creación, y que se alarga hacia el futuro, al menos con la misma extensión”, en *Whakapapa Maori: Structure, Terminology, Usage*, <http://maori.com/whakapapa/whakapap2.htm#Introduction> (visitada 9/03/2009).

¹¹ Code, *Ecological Thinking*, p. 6.

los excavadores de eucaliptos encuentran ancestros
 algunas veces muchos se encuentran del mismo modo
 que tenían en otro tiempo
 un enorme viento derribó un monte e incluso un bosque entero¹².

Tal como se evoca al comienzo del libro, del texto, del relato del evangelio de Mateo, la genealogía centra la imaginación del lector en todo el relato de la Tierra con todo lo que en su despliegue porta vida y muerte. Invita a prestar atención al ciclo formado por la vida y la muerte y a cuanto en su despliegue porta muerte y violencia, de tal modo que origina la destrucción: la posibilidad de que los extremos de las inundaciones y los incendios que estamos sufriendo actualmente no sólo en Australia sino en todo el planeta son el resultado del comportamiento antiético de la humanidad que merma los recursos de la Tierra y desordena los ecosistemas.

El término *biblos*, al igual que *genesis* o genealogía, tiene una función polivalente en una lectura ecológica del evangelio de Mateo. Antes de que designara el libro o el relato, se refería a la corteza interior de la planta de papiro cuyas hojas se elaboraban para que pudieran usarse como portadoras de la escritura, del relato, de la historia (los textos originales de los evangelios se habrían escrito por primera vez en papiro). Esta designación remite al lector a la planta de papiro, pero también al pergamino de los primeros códices que reemplazó al papiro como *biblos* y, posteriormente, al papel que transporta el relato en las miles de las biblias actuales. En cada caso, la flora y la fauna han dado su vida para surgiera este *biblos*. Este don invita al respeto y a la solicitud por ese don y su donación como también a estar atentos ante la posibilidad de convertirlo en objeto de explotación, pues la comunidad humana devora los bosques centenarios para sastifacer sus necesidades o carencias. Esta idea de don y reciprocidad será uno de los temas principales del relato mateano que sigue a esta evocación inicial, un tema que exige enorme cuidado y gran sensibilidad ética en el pensamiento y la lectura ecológicas de nuestro tiempo.

El lector ecológico contemporáneo reconoce, como ya hemos visto en la cita anterior de Smithyman, que el texto bíblico no sólo evoca los textos anteriores a su compilación, sino también aquellos de los que dispone actualmente y que proceden de una variedad de campos, como la poesía, la literatura sobre el campo o sobre la naturaleza, las artes, la filosofía y el pensamiento crítico, por mencionar algunos. La genealogía o *whakapapa* para los maoríes de Nueva Zelanda es

¹² Kendrick Smithyman, "Lone Kauri", en *Atua Wera*, Auckland University Press, Auckland 1997, p. 197.

mucho más que un árbol genealógico, tal como pone de manifiesto el siguiente verso del poema de Apirana Taylor titulado “Whakapapa”:

Whakapapa whakapapa os vincula a la tierra...
ésta es vuestra herencia
el cielo y la tierra y todo lo que entre ellos se encuentra¹³.

La familia y la tierra se encuentran íntimamente conectadas. En efecto, los *tangata whenua* son el pueblo de la tierra, aquellos cuya *whakapapa* o genealogía los vincula con la tierra en general y con una parte determinada de esa tierra.

La lectura ecológica de la genealogía mateana puede, por tanto, evocar e invocar no sólo el parentesco de cada generación, sino también de su hábitat. Al leer, por ejemplo, el v. 2 –Abrahán engendró a Isaac, Isaac engendró a Jacob, Jacob engendró a Judá y a sus hermanos– nos damos cuenta fácilmente de la matriz sociocultural de la familia y del texto de Gn 12-50 que ha sido mezclado intertextualmente en el texto mateano. Pero Mt 1,2 también evoca la intercontextualidad, el país de Canaán a través del que se mueve Abrahán y en el que habitan otros pueblos, un país que se caracteriza por la existencia de ecozonas diferentes¹⁴. Al comienzo de la historia de Abrahán se encuentra la orden que Dios le da: abandonar su tierra o país para ir a aquel que le mostrará. Así como no es posible rastrear las intrincadas relaciones de parentesco en Gn 12-50, que son meramente evocadas por el breve versículo de Mt 1,2, de igual modo es también imposible rastrear todos los modos en que se relacionan la familia y la tierra en esos mismos relatos. Sin embargo, podemos estar seguros de algunos datos. Norman Habel llama la atención sobre la íntima conexión que existe entre la familia emigrante de Abrahán y la tierra. Ni se ven amenazados por el desalojo ni dominan la tierra. En efecto, Habel comenta que “las antiguas pistas de los antepasados y de los lugares sagrados que crean, convierten el territorio en un paisaje narrado en el que se conservan tangiblemente los comienzos de la historia de Israel”¹⁵. Sin embargo, lo que esta historia silencia es la de los habitantes del país y el modo en que la contarían; un modo que,

¹³ Apirana Taylor, “Whakapapa”, en *Soft Leaf Falls of the Moon*, The Pohutukawa Press, Wellington 1996, pp. 10-11.

¹⁴ David Hillel, *The Natural History of the Bible: an Environmental Exploration of the Hebrew Scriptures*, Columbia University Press, Nueva York 2006.

¹⁵ Norman C. Habel, *The Land is Mine: Six Biblical Land Ideologies, Overtures to Biblical Theology*, Fortress, Minneapolis 1995, p. 119. Hemos de tener en cuenta que esta obra es anterior a su giro hacia una hermenéutica ecológica.

con toda probabilidad, pertenece a la genealogía de los cielos y de la tierra, el despliegue de la historia de la Tierra. También se silencia la voz de los numerosos miembros de la Tierra que cuentan esa historia. Sólo se nos cuenta la historia de aquella tierra mediante la voz o las voces de un pequeño grupo de seres humanos a quienes se les designa como los elegidos.

Gene McAfee, que lee los orígenes de Israel desde una perspectiva específicamente ecológica, percibe algunos aspectos problemáticos en el relato abrahámico que se mezclan intercontextualmente en el relato mateano. En efecto, ve que este relato está en contra de los principios de la ecojusticia, pues “ninguna de sus preocupaciones fundamentales se centra en el medio ambiente como protagonista de la historia de Abrahán”¹⁶. Analizando el vínculo entre la tierra y la fecundidad de un grupo elegido, McAfee llega a la radical conclusión de que “el desiderátum del pueblo elegido en una tierra elegida subraya la separación, la distinción, las relaciones jerárquicas y la exclusión, una visión del mundo que está en profunda contradicción con la sensibilidad que percibe la interconexión como un hecho fundamental de la existencia ecológica”¹⁷. La intercontextualidad mateana constituye una advertencia y también una posibilidad para leer extratextualmente el relato abrahámico y hacer un espacio para la historia silenciada del país de Canaán y de sus componentes del período de Abrahán de modo que puedan encontrar su voz en nuestra lectura y el espacio que ésta les concede.

En nuestro contexto contemporáneo marcado por la lectura desde la ecología, la genealogía o el libro de la genealogía pueden también recordarnos la obra de Nietzsche y de Foucault. La genealogía no es para ellos “la ramificación de la historia”, sino, más bien, una “búsqueda de la ascendencia”, que en palabras de Foucault no consiste en “levantar los fundamentos, sino, al contrario, en perturbar lo que previamente se consideraba inmóvil; fragmenta lo que se pensaba que estaba unido”¹⁸. La genealogía remite tanto a la discontinuidad como a la continuidad. La mención de cinco mujeres en la genealogía ma-

¹⁶ Gene McAfee, “Chosen People in a Chosen Land: Theology and Ecology in the Story of Israel’s Origins”, en Norman C. Habel y Shirley Wurst, *The Earth Story in Genesis, The Earth Bible I*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, p. 159.

¹⁷ McAfee, “Chosen People”, p. 174.

¹⁸ M. Foucault, *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*, trad. de Donald F. Bouchard y Sherry Simon, Blackwell, Oxford 1977, p. 147.

teana perturba lo que se consideraba el ideal de la ascendencia patriarcal y pone en guardia al lector para que no pase inadvertidamente por encima del cuerpo embarazado de cada madre y de la materialidad de sus procesos de alumbramiento. La discontinuidad también aparece al final de la genealogía. Al lector se le ha preparado para esperar que se diga que José engendró a Jesús, y, sin embargo, no es esto lo que se dice. A José se le presenta en relación con María, la mujer de la que nació Jesús. Algo diferente es posible con este nacimiento y mediante él, como también lo es con y mediante la lectura ecológica de este texto antiguo. Es posible quebrantar el imaginario social del dominio. Es posible intervenir en los efectos del cambio climático. Es posible que nazca uno del linaje de Abrahán y de David que no es engendrado del mismo modo que las generaciones anteriores.

En Mt 1,1 el libro de la genealogía trata de Jesús el *Christos*. Jesús, caracterizado con el título *christos* o ungido, se encuentra ubicado en una historia extraordinaria que se remonta a catorce mil millones de años y que se extiende hacia el futuro ignoto del cumplimiento de la promesa¹⁹. Y la Tierra acoge a Jesús como una manifestación propia de Dios con nosotros, de Dios con la Tierra en todo su despliegue (Mt 1,23). La genealogía de los cielos y de la tierra abraza a este Jesús que es acogido con la hospitalidad que la comunidad Tierra ha ejercido y sigue ejerciendo con todos sus componentes. En Jesús se manifiesta el Dios de quien Haught dice que se “revela progresivamente en la evolución de la materia, la vida, la cultura y las religiones del mundo”, de un modo nuevo, pero no desconectado de la materia, la vida, la cultura y la religión, sino fundamentándose en la interrelación con la comunidad Tierra. La historia de Jesús, como la del cosmos, constituye la promesa de un futuro nuevo y diferente para los cielos y la tierra y también para el *anthropos*, para el varón y la mujer.

Conclusión: ¿Cómo debemos leerlo?

Debemos leer de forma nueva el libro de la genealogía para poder hacerlo teniendo en cuenta las cuestiones críticas planteadas por un

¹⁹ Haught, “Christianity and Ecology”, 240-245, distingue un tercer tipo de ecoteología basada en el relato bíblico, concretamente en la apocalíptica. Ésta se fundamenta en la noción bíblica de escatología o cumplimiento futuro y está unida al sentido que tiene de que el mismo cosmos “es, en su esencia más profunda, una promesa de un cumplimiento futuro” (p. 240). “Lo que hace que merezca la pena cuidar de la naturaleza”, afirma, “no es que sea una divinidad, sino que está preñada de un misterioso futuro” (p. 245).

planeta amenazado por el cambio climático, por la degradación de la tierra y otros recursos naturales, y por todo un conjunto de aspectos resultantes del imaginario social fundamentado en el dominio, el dominio del *anthropos*, y, sobre todo, el dominio del varón. Lo leeremos de forma novedosa mediante un pensamiento ecológico, mediante un modo de imaginar, estructurar y vivir que es contrario al culto del dominio. Lo leeremos novedosamente dialogando con los pensadores y escritores creativos de nuestro tiempo, que son conscientes del poder y del dominio, pero también del poder y del potencial de las historias, de las cosmologías que son antiguas y nuevas. Lo leeremos prestando atención al hábitat y la hospitalidad que están entretejidos en el texto antiguo, pero que se han visto oscurecidos por nuestro antropocentrismo. Lo leeremos con otros teólogos ecologistas y ecofeministas, con los filósofos, con los pensadores de nuestro tiempo, que tratan de responder a las implicaciones éticas y morales de una crisis económica y ecológica que parece dejarnos solamente la esperanza de que la Tierra sea ella misma la promesa de un mañana nuevo.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

LA TIERRA COMO GAIA: UN DESAFÍO ÉTICO Y ESPIRITUAL

Hasta la llegada de la ciencia moderna, con los padres fundadores del paradigma actual, Descartes, Galileo Galilei y, sobre todo, Francis Bacon, la Tierra se sentía y se vivía como una realidad viva e irradiadora que inspiraba temor, respeto y veneración.

A partir de la razón instrumental-analítica de los modernos, empezó a considerarse mera *res extensa*, un objeto inerte y desprovisto de inteligencia, entregado al ser humano para que éste expresase en ella su voluntad de poder y de intervención creativa y destructiva. Ese punto de vista permitió que surgiera el deseo de explotar de forma ilimitada todos sus recursos y servicios hasta llegar a la situación actual, en la que asistimos a una verdadera devastación de la biodiversidad, a la ruptura del equilibrio de los ecosistemas y al calentamiento global. Sorprende, no obstante, que a contracorriente de este proceso destructivo esté emergiendo una nueva percepción de que la Tierra y la Humanidad compartimos origen y destino, y que podemos transformar la posible tragedia en una crisis que dé paso a otro paradigma, esta vez de cuidado y protección de toda la vida.

* LEONARDO BOFF, 1938, profesor emérito de teología y ética en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, miembro y corredactor de la Iniciativa de la Carta de la Tierra; premio Nobel de la Paz alternativo del Parlamento sueco de 2001 y autor de más de 70 libros en el ámbito de la teología, ética, espiritualidad y ecología.

Dirección: Caixa Postal 92144 - Itaipava, 25741-970 - Petrópolis-RJ (Brasil). www.leonardoboff.com; lboff@leonardoboff.com

Este nuevo estado de conciencia hunde sus raíces en los conocimientos de las ciencias de la Tierra, de la nueva biología, de la cosmología moderna y de la astrofísica, y también, y esto es importante, de la ecología de lo profundo. De todo ello nace una nueva fascinación por la Tierra, una nueva utopía que nos puede llenar de esperanza y animar a prácticas benevolentes de rescate, conservación y expansión de la vida y de la Tierra como sistema vivo.

La Tierra vista desde fuera

La experiencia de los astronautas refleja de forma convincente esta nueva visión, puesto que ellos han tenido la oportunidad de contemplar la Tierra desde fuera. El testimonio del astronauta Russel Scheickhart resume muchos relatos: "Vista desde fuera, uno se da cuenta de que todo lo que significa algo para ti, toda la historia, el arte, el nacimiento, la muerte, el amor, la alegría y las lágrimas, todo eso está en ese pequeño punto azul y blanco que puedes tapar con el pulgar. Y a partir de ese momento, uno entiende que cambia todo, que empieza a existir algo nuevo, que la relación ya no es la misma que la de antes" (White 1987, 34). En efecto, desde allí, desde la nave espacial o desde la Luna, la Tierra emerge como un cuerpo celeste en la inmensa cadena cósmica. Es el tercer planeta del sol, de un sol que es una estrella media entre otros billones de soles de nuestra galaxia, que a su vez es sólo una de entre otros cien billones de galaxias o de conglomerados de galaxias. El sistema solar está a 28 mil años luz del centro de nuestra galaxia, la Vía Láctea, en la cara interna del brazo espiral de Orión.

Como explicó Isaac Asimov en 1982, por encargo de la revista *New York Times*, con motivo de la conmemoración del 25 aniversario del lanzamiento del Sputnik que inauguró la era espacial: el legado de este cuarto de siglo espacial es la noción de que, desde la perspectiva de las naves espaciales, la Tierra y la humanidad forman *una única entidad* (*New York Times*, 9 de octubre de 1982). Dicho de otro modo, formamos un único ser, complejo, diverso, contradictorio y dotado de un gran dinamismo que acordamos llamar Gaia.

Esta afirmación significa que el ser humano no se limita a estar sobre la Tierra. No es un peregrino errante, un pasajero procedente de otros lugares y que pertenece a otros mundos. No. Él, como *homo* (hombre), viene de *humus* (tierra fértil). Él es *Adam* (que en hebreo significa "el hijo de la Tierra") que nació de *Adamah* (Tierra fecunda). Él es hijo e hija de la Tierra. Y más aún, él es la propia Tierra, que en un momento avanzado de su evolución empezó a sentir, a pensar, a

amar y a venerar. La convicción de que somos Tierra y de que nuestro destino está inexorablemente unido al de la Tierra y al del cosmos donde ésta se inscribe permanecerá ya para siempre en la conciencia humana (Capra y Steindl-Rast 1993).

Esa percepción de pertenencia mutua y de unidad orgánica Tierra-Humanidad procede claramente de la biología y la genética molecular modernas y de la teoría de la complejidad y del caos (Gleick 1988). La vida es el resultado de todo el proceso evolutivo, desde las energías y las partículas más originarias, tras el *big bang*, pasando por el gas primordial, hasta las supernovas, las galaxias, las estrellas, la geosfera, la hidrosfera, la atmósfera y, por último, la biosfera, de la cual irrumpe la antroposfera (y para los cristianos la cristosfera), y con la globalización la noosfera, en el sentido de Teilhard de Chardin.

La vida, con 3.800 millones de años a sus espaldas, es el fruto, en su complejidad, autoorganización, *panrelacionalidad* y autotrascendencia, del potencial del propio universo. Ilya Prigogine, físico-químico belgo-ruso, premio Nobel de química en 1977, estudió el funcionamiento de la termodinámica en sistemas vivos que se presentan siempre como *sistemas abiertos*, y por ello con un equilibrio frágil y en permanente búsqueda de adaptación (Prigogine 1984). Intercambian continuamente energía con el medio ambiente. Producen entropía y al mismo tiempo escapan de la entropía porque metabolizan el desorden y el caos transformándolos en órdenes complejas que se autoorganizan, huyendo así de la entropía (producen negentropía, que es sintropía). Según Prigogine, están dotados de *estructuras disipadoras*, un concepto que se aplica a todos los procesos vitales.

Por ejemplo, los fotones del sol son inútiles para el sol, energía que se escapa al quemar el hidrógeno, del que vive. Esos fotones que son desorden (basura) sirven de alimento para las plantas en el proceso de fotosíntesis. Mediante la fotosíntesis, y al recibir la luz solar, descomponen el dióxido de carbono, alimento para las plantas, y liberan oxígeno, necesario para la vida.

Lo que es desorden para uno es orden para otro. La vida se mantiene (Ehrlich 1993, 239-290) a través de un equilibrio dinámico entre orden y desorden (Dupuy 1982). El desorden obliga a crear nuevas formas de orden, más elevadas y complejas, con menos disipación de energía. A partir de esta lógica, el universo se dirige hacia formas cada vez más complejas de vida y a la reducción de la entropía.

En el ámbito humano y espiritual se originan formas de relación y de vida en las que predomina la sintropía sobre la entropía. El

pensamiento, la solidaridad, el amor, son energías fortísimas con escaso nivel de entropía y alto nivel de sintropía. En este contexto estamos no ante la muerte térmica, sino ante la transfiguración del proceso cosmogénico en órdenes supremamente ordenadas y vitales.

Gaia: la nueva visión sobre la Tierra

La vida no sólo está sobre la Tierra, ocupando partes de ella (biosfera). La Tierra, como un todo, se anuncia como un macroorganismo vivo. La ciencia experimental contemporánea (Neuman y Kéreny 1989) confirma cada vez más la visión de las mitologías de los pueblos originarios de Oriente y de Occidente, para las que la Tierra era la Gran Madre. Prueba de ello son las investigaciones del médico y biólogo inglés James E. Lovelock y de la bióloga Lynn Margulis, entre otros (Lovelock 1989; 1991; 2006; Sahtouris 1989; Lutzenberger 1990; Margulis y Dorion 1990).

Sostienen que la Tierra es un inmenso superorganismo vivo que se autoorganiza y autorregula. James Lovelock formuló la hipótesis Gaia, aceptada, a partir de 2001, como teoría científica. Gaia es uno de los nombres mitológicos griegos utilizados para denominar a la Tierra viva y fecunda. En palabras de J. E. Lovelock: "Definimos a la Tierra como Gaia, porque se presenta como una entidad compleja que implica a la biosfera, la atmósfera, los océanos y el suelo; la totalidad de esos elementos constituye un sistema cibernético o retroalimentado que proporciona un medio físico y químico óptimo para la vida en este planeta (Lovelock 1989, 27).

Así, la concentración de gases de la atmósfera está dosificada a un nivel adecuado para los organismos vivos. Pequeños desvíos podrían significar catástrofes irreparables. Desde hace millones y millones de años el nivel de oxígeno de la atmósfera permanece inmutable, en alrededor de un 21%. En caso de que alcanzase el 25%, se producirían incendios que podrían diezmar la capa verde de la corteza terrestre. El nivel de salinidad de los mares es de alrededor del 3,4%. Si aumentase hasta el 6% la vida en los mares sería imposible, como en el caso del mar Muerto. Se desequilibraría todo el sistema climático del planeta. Y así sucesivamente con el resto de elementos físico-químicos de la tabla de Mendeleiev.

Lovelock destaca que: "La vida y su ambiente están tan intrínsecamente interconectados que la evolución hace referencia a Gaia, y no

a los organismos o al medio ambiente tomados por separado y en sí mismos” (Lovelock 1991, 17).

Esta regulación no es sólo algo inherente al sistema Gaia, como si fuera un sistema cerrado. Se observa también en el ser humano, cuyo cuerpo se compone más o menos de la misma proporción de agua que el planeta Tierra (71%) y cuya sangre alcanza el mismo nivel de salinidad que el del mar (3,4%), como explicó Al Gore en su libro sobre el equilibrio de la naturaleza (Al Gore 1992).

Stephen Hawking, al referirse al origen y al destino del universo en su conocida *Brevísima historia del tiempo*, afirma: “Si la proporción de expansión un segundo luego del *big bang* hubiera sido más pequeña, siquiera por una parte en cien mil millones de millones, el universo se habría colapsado de nuevo antes de alcanzar su tamaño actual” (Hawking 1988, 172). Y no existiría nada de lo que actualmente existe. Si, por el contrario, la expansión hubiera sido un poco mayor, una ínfima parte de millón, no habría densidad suficiente para que se formaran las estrellas, los planetas ni la vida. Ocurrió todo de forma tan equilibrada que se crearon las condiciones favorables para que pudieran surgir la vida y la conciencia. Es lo que se denomina el principio antrópico blando (Küng 2007, 203).

La articulación sinfónica de las cuatro interacciones básicas del universo (gravitacional, electromagnética, nuclear débil y fuerte) sigue actuando de forma sinérgica para mantener la actual manecilla cosmológica del tiempo rumbo a formas de seres cada vez más relacionales y complejas. Constituye en realidad la lógica interna del proceso de evolución, la estructura, en otras palabras, la “Mente” ordenadora del propio cosmos (Goswami 1998).

El sistema Gaia es extremadamente complejo y ordenado, lo que nos permite suponer que sólo una Inteligencia soberana sería capaz de calibrar todos estos factores. Reconocer este hecho es un acto de razón y no significa renunciar a nuestra propia razón. Significa, cierto, rendirse humildemente ante una Inteligencia superior y más sabia que la nuestra.

La devastación sufrida por Gaia

La hipótesis Gaia nos presenta una Tierra robusta como un macroorganismo frente a las agresiones a su sistema inmunológico. A lo largo de su biografía, de más de 4.500 millones de años, la Tierra ha soportado varios ataques terribles (Ward 1997).

Hace 570 millones de años se produjo la gran extinción del periodo Cámbrico, en la que desapareció entre el 80 y el 90% de las especies de entonces. Hace 245 millones de años, en el Permotriásico, la posible fragmentación en dos del planeta Gaia (Pangea o Pangaea) habría diezmando alrededor del 75-95% de las especies existentes. Hace 67 millones de años, en el Cretácico, un meteoro de grandes proporciones, de un tamaño dos veces el del Everest, colisionó con Gaia, a una velocidad de alrededor de 65 veces la del sonido. El 65% de las especies de entonces desaparecieron, en particular los dinosaurios –dueños y señores de la Tierra durante más de cien millones de años– además del plancton marino e innumerables especies de vida. Hace más de 730.000 años, en el Pleistoceno, hubo otro impacto cósmico que produjo una enorme extinción de especies. En un periodo más reciente, en la última glaciación (entre 15.000 a 10.000 años a.C.) se produjo, misteriosamente, una gran devastación de especies, de la que se salvó sólo África. Según algunos cálculos, el 50% de los géneros animales de más de 5 kilos y el 75% de los que pesaban entre 75 y 100 kilos desaparecieron, como por ejemplo los mamuts, presumiblemente debido a un conjunto de cambios climáticos asociados a la intervención irresponsable del hombre cazador y agricultor (datos procedentes de Swimme y Berry 1992, 118-120; Massoud 1992, 27-30; 56).

Con cada proceso desaparecieron para siempre bibliotecas de información genética, acumuladas a lo largo de millones y millones de años. Los científicos aventuran que, teniendo en cuenta las distintas grandes extinciones en masa, dichos cataclismos ecológicos se produjeron cada 26 millones de años. Se deberían a una hipotética estrella gemela del sol, Némesis, situada a alrededor de 2-3 años luz de nosotros. Ésta atraería cíclicamente a los cometas fuera de sus respectivas órbitas en la nube de Oort (cinturón de cometas y de detritus cósmico, identificada por el astrónomo holandés Jan Oort) y los haría navegar rumbo al Sol, de modo que algunos de ellos colisionarían con la Tierra provocando la destrucción de grandes proporciones de la biosfera (Margulis y Sagan 1990, 184).

Gaia tuvo que readaptarse a esta nueva condición, agredida y diezmada, regeneró la herencia genética a partir de los supervivientes, creó otras formas perdurables y siguió viva, retomando el proceso evolutivo (Wilson 2002, 33-47). Las especies que existen en la actualidad no representan más que el 1% de los millones de especies que habitaban la Tierra desde el comienzo de la vida y que fueron exterminadas en las distintas catástrofes.

En estos momentos, debido al exceso de clorofluorocarburos (CFC) y otros elementos contaminantes, denunciado por el Grupo Intergu-

bernamental de Expertos sobre el Cambio Climático de 2007 (IPCC), es posible que el superorganismo Tierra tenga que inventar nuevas adaptaciones. Éstas no serían necesariamente benevolentes con la especie humana, principal causante del calentamiento global.

Según algunos analistas, no se descarta la posibilidad de que la especie *homo* pueda desaparecer. E. Wilson afirma que “la humanidad es la primera especie en la historia de la vida en la Tierra que se ha convertido en una fuerza geofísica” (Wilson 2008, 38) y que estaría precipitando la sexta gran extinción masiva. Gaia nos eliminaría para mantener el equilibrio global y para que otras especies pudiesen vivir y continuar con la trayectoria cósmica de la evolución (Lovelock 2006). Si Gaia se vio obligada a librarse de miles de especies a lo largo de su biografía, ¿quién nos garantiza que no se vea forzada a librarse de la nuestra, que ha demostrado ser más Satanás en la Tierra que Ángel Bueno? Por eso se entiende la advertencia de Théodore Monod, uno de los últimos grandes naturalistas modernos, en su libro *Et si l'aventure humaine devait échouer?* (2000, 246): “Somos capaces de comportamientos insensatos y dementes; a partir de ahora, cabe temer cualquier cosa, incluso la aniquilación de la especie humana; este sería el precio justo que deberíamos pagar por nuestras locuras y crueldades”.

El conocido economista y ecólogo Nicolas Georgescu-Roegen sospecha que “tal vez el destino del ser humano sea el de tener una vida breve pero febril, excitante y extravagante, en lugar de una vida larga, vegetativa y monótona. En este caso, otras especies, carentes de pretensiones espirituales, como las amebas, por ejemplo, heredarían una Tierra que seguiría estando bañada por la plenitud de la luz solar durante mucho tiempo” (Georgescu-Roegen 1987, 103). La Tierra se empobrecería. Pero quién sabe, tras millones y millones de años, irrumpiría de nuevo, a partir de otro ser complejo, que según Théodore Monod sería un *cefalópodos* (una especie de molusco con cerebro desarrollado y memoria doble), el principio de integilibilidad y de amorización presente en el universo. Resurgirían los nuevos “humanos”, quizá con más conciencia de su misión cósmica y evolutiva dentro del universo y ante el Creador. La Tierra recuperaría un paso evolutivo perdido debido a la *hybris* (arrogancia excesiva) de la especie *homo sapiens e demens*.

La hipótesis Gaia es plausible y genera cada vez más consenso entre la comunidad científica y el entorno cultural. Dota de plasticidad a uno de los descubrimientos más fascinantes del siglo XX, la profunda complejidad, unidad y armonía del universo. Encierra en una espléndida metáfora una visión filosófico-religiosa que subyace al discurso ecológico (Ruether 1992).

La nueva cosmología argumenta que el universo no está formado por la suma de sus seres reales y posibles, sino por el conjunto de relaciones que tejen todos los seres entre sí, de modo que cada uno vive por el otro, para el otro y con el otro; el ser humano aparece como un nudo de relaciones en todas direcciones, y surge como un proyecto infinito. La propia Divinidad se revela como una Realidad panrelacional (O'Murchu 2002; Toolan 2001). Si todo es relación y no existe nada fuera de la relación, entonces la ley universal es la sinergia, la sintropía, la inter-retro-relación, la colaboración, la solidaridad cósmica y la comunión y fraternidad/sororidad universales.

Esta utopía de Gaia podrá reencantar nuestra convivencia con la Tierra y hacer que vivamos una ética de responsabilidad, de compasión y de cuidado, actitudes necesarias en el actual momento de cambio de paradigma civilizacional.

Somos Tierra que siente, ama y venera

Así pues, el ser humano es la propia Tierra en un momento avanzado de su evolución, cuando empezó de forma consciente a sentir, pensar, amar, cuidar y venerar.

La Tierra es un principio generativo. Representa a la Madre que concibe, gesta y da a luz. Surge así el arquetipo de la Tierra como Gran Madre, Pacha Mama y Nana. Del mismo modo que gestiona todo y crea las condiciones adecuadas para la vida, también lo acoge y recoge todo en su seno (Moltmann-Wendel 1993, 406-420; Moltmann, 1993, 420-430).

Además, la Tierra no sólo nos creó a nosotros, seres humanos. Creó también la mirada de microorganismos que forman el 90% de toda la red de la vida, los insectos que constituyen la biomasa más importante de la biodiversidad (Wilson 2008, 42). Creó las aguas, la capa verde con la infinita diversidad de plantas, flores y frutos. Creó la ingente diversidad de seres vivos, animales, pájaros y peces, nuestros compañeros dentro de la unidad sagrada de la vida, porque en todos está presente el mismo alfabeto genético básico: los 20 aminoácidos y las cuatro bases fosfatadas. Creó para todos las condiciones necesarias para la evolución, la subsistencia y la alimentación, en el suelo, el subsuelo y el aire. Sentirse Tierra es sumergirse en la comunidad terrenal, en el mundo de los hermanos y hermanas, como vivió de forma ejemplar Francisco de Asís en su mística cósmica.

Es preciso rehacer por uno mismo esa experiencia de comunión radical con la Tierra para recuperar sus raíces terrenales y alimentar

su propia identidad. A partir de la experiencia profunda de la Madre Tierra, surgirá de forma natural la experiencia de Dios como Madre de infinita ternura y llena de misericordia. Esta experiencia, asociada a la del Padre de amor y bondad ilimitados, nos abrirá a una experiencia más global e integradora del misterio de Dios.

La conciencia colectiva incorpora cada vez más la idea de que el planeta Tierra es una Casa Común, la única que tenemos para vivir. Por eso, es importante cuidarla, hacerla habitable para todos, conservarla en su generosidad y preservarla en su totalidad y esplendor. De ahí nace un *ethos* mundial compartido por todos, capaz de unir a los seres humanos más allá de sus diferencias culturales, sintiéndose de hecho como hijos e hijas de la Tierra que aman y respetan como a su propia Madre.

Bibliografía

- Boff, L. (2003), *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*, Río de Janeiro: Sextante (trad. esp.: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996).
- Capra, F. y Steindl-Rast, D. (1993) *Pertenecendo ao universo*, Cultrix, São Paulo (trad. esp.: *Pertenecer al universo*, Edaf, Madrid 1994).
- Dupuy, J.-P. (1982), *Ordres et désordres. Essai sur un nouveau paradigme*, Seuil, París.
- Ehrlich, P. R. (1993), *O mecanismo da natureza*, Campus, São Paulo.
- Georgescu-Roegen, N. (1987), *The Promethean Destiny*, Penguin Books, Nueva York.
- Gleick, J. (1988), *Chaos: Making a New Science*, Nueva York: Penguin Books.
- Gore, Al (1992), *Earth in the Balance: Finding a New Common Purpose*, Earthscan, Londres.
- Goswami, A. (1998), *O universo autoconsciente*, Rosa dos Tempos, Río de Janeiro.
- Hawking, S. (1988), *Uma breve historia do tempo*, Rocco, Río de Janeiro (trad. esp.: *Una brevísima historia del tiempo*, Península, Barcelona 2007).
- Küng, H. (2007), *O princípio de todas as coisas*, Vozes, Petrópolis (trad. esp.: *El principio de todas las cosas*, Trotta, Madrid 2007).
- Lovelock, J. (1989), *Gaia: um novo olhar sobre a vida na Terra*, Lisboa: Edições 70 (trad. esp.: *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Orbis, Barcelona 1987).
- (1991), *As Eras de Gaia. A biografia da nossa Terra viva*, Campus, São Paulo (trad. esp.: *Las edades de Gaia*, Tusquets, Barcelona 1993).

- (2006), *A vingança de Gaia*, Intrínseca, Río de Janeiro.
- Lutzenberger, J. (1990), *Gaia, o planeta vivo*, L&PM, Porto Alegre.
- Margulis, L. y S. Dorion (1990), *Micro-cosmos. Quatro bilhões de anos de evolução microbiana*, Edições 70, Lisboa (trad. esp.: *Microcosmos*, Tusquets, Barcelona 1995).
- Massoud, Z. (1992), *Terre vivante*, Odile Jacob, París.
- Moltmann, J. (1993), “Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese”, en *Evangelische Theologie*, Gotinga n. 53.
- Moltmann-Wendel, E. (1993), *Gott und Gaia, Rückkehr zur Erde*, em *Evangelische Theologie*, Gotinga n. 53.
- Monod, Th. (2000), *Et si l’aventure humaine devait échouer?*, Grasset, París.
- Neuman, E. y K. Kerény (1989), *La Terra Madre e Dea. Sacralità della natura che ci fa vivere*, Red Edizioni, Como.
- O’Murchu, D. (2002), *Evolutionary Faith. Rediscovering God in Our Great Story*, Orbis Books, Maryknoll.
- Prigogine, I. (1977), *Selforganization in Non Equilibrium*, Wiley-Interscience, Nueva York.
- (1984), *Order out of Chaos*, Heinemann, Londres (trad. esp.: *Las leyes del caos*, Crítica, Barcelona 2008).
- Ruether, R. R. (1992), *Gaia & God*, Harper San Francisco, San Francisco.
- Sahtouris, E. (1989), *Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos*, Pocket Books, Nueva York.
- Swimme, B. y Th. Berry (1992), *The Universe Story. From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, Harper San Francisco, San Francisco.
- Toolan, D. (2001), *At Home in the Cosmos*, Orbis Books, Maryknoll.
- Ward, P. (1997), *O fim da evolução. Extinções em massa e a preservação da biodiversidade*, Campus, Río de Janeiro.
- Wilson, E. O. (2002), *O futuro da vida*, Campus, Río de Janeiro (trad. esp.: *El futuro de la vida*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2002).
- (2008), *A Criação. Como salvar a vida na terra*. São Paulo: Companhia das Letras (trad. esp.: *La Creación: salvemos la vida en la tierra*, Katz Barpal, Madrid 2007).
- White, F. (1987), *The Overview Effect*, Houghton Mifflin Company, Boston.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

LA TEOLOGÍA RESPONDE A LA TIERRA

Anne Elvey *

CENIZAS Y POLVO: HABLAR (O NO) ECOLÓGICAMENTE DE DIOS

El día 2 de marzo de 2009, lunes, al igual que la mayoría de los habitantes del estado australiano de Victoria que tienen móvil, si es que no lo tienen todos, recibí el siguiente mensaje de texto de la policía: “Tiempo terrible esta noche (lunes) y mañana. Vientos fuertes y riesgo de incendios. Escuche la radio local ABC para estar puntualmente informado. No responda a este mensaje”. El día siguiente amanece nublado, algo raro en este verano e inicios del otoño de contumaz sequía en el sureste de Australia, y mientras escribo no dejo de prestar atención a cualquier cambio del viento. Incluso los que vivimos en la ciudad tenemos el presentimiento de que puede ocurrir algo terrible. Precisamente tres semanas antes, un día en que se alcanzaron los 46,4 grados centígrados en Melbourne, con un fuerte y tórrido viento del norte que se desplazó hacia el sur como un cambio frío al atardecer, se desató una tormenta de fuego sobre los pueblos situados en la montaña al norte y el este de la ciudad. Murieron más de doscientas personas e innumerables animales domésticos y salvajes. Ardieron decenas de

* ANNE ELVEY es investigadora y poetisa. En la actualidad realiza sus investigaciones en ecocrítica y Biblia en el Centre for Comparative Literature and Cultural Studies de la Monash University. Autora de *An Ecological Feminist Reading of the Gospel of Luke: A Gestational Paradigm* (Mellen 2005), Anne está trabajando actualmente en un libro que lleva por título *The Matter of the Text*. Es coordinadora de un grupo de investigación interdisciplinario e inter-institucional sobre la ecoteología y la espiritualidad con sede en la Facultad de Teología de Melbourne.

Dirección: 5 Maranoa Crescent, Coburg VIC 3058 (Australia). Correo electrónico: aelvey@tpg.com.au

miles de hectáreas de montaña. Algunos de estos fuegos siguen activos en este momento en que escribo este artículo y los amigos que tengo en las zonas afectadas han tenido que decidir si quedarse en sus casas o buscar un lugar más seguro en la ciudad.

Victoria es un estado de Australia en el que la mayoría de los ciudadanos tienen cubiertas sus necesidades de alimento, agua, vivienda, salud y educación; raramente tienen problemas de suministro eléctrico y recientemente están comenzando a volver a aprender las lecciones del consumo contenido que tan comunes eran para los primeros colonizadores, las generaciones de emigrantes procedentes de la gran depresión económica y de la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, muchos de los cuales no han aprendido la sabiduría de los custodios indígenas del país. Aunque hemos constatado los efectos del cambio climático en las inundaciones de las zonas bajas de Bangladesh, en el tsunami que asoló el sureste asiático en 2004, en el huracán Katrina que devastó Nueva Orleans y en el aumento del nivel del mar que está ya teniendo su impacto en los atolones del Pacífico, como Kiribati, es ahora cuando los habitantes de Victoria están viendo con sus propios ojos, en los devastadores incendios del 7 de febrero de 2009, “el rostro del cambio climático en esta parte del mundo”¹. Aunque se creará una comisión gubernamental para investigar las causas de los incendios y las respuestas a adoptar, la ecofilósofa Freya Mathews y muchos otros han señalado dos factores que, combinados, han creado las condiciones ambientales necesarias para que se produjeran esos enormes incendios. La tierra se ha convertido en un secarral por el bajo índice de pluviosidad que hemos tenido durante muchos años, sobre todo en el mes de enero; una semana de calor extremo, con temperaturas que sobrepasaban los 40 grados centígrados durante varios días, achicharró la tierra y las plantas, provocando que los animales autóctonos, como las zarigüeyas y los murciélagos, cayeran muertos de donde suelen estar colgados, y los árboles exóticos, como los plátanos, perdieran sus hojas como si estuviéramos en otoño². Estos “signos de los tiempos” nos “dan en la nariz” que el aumento de la frecuencia de este clima infernal será la “nueva realidad” de nuestra climatología³.

Cuando el cambio climático llega a la parte del mundo en que vivimos, cabe la posibilidad de interpretar apocalípticamente la caída

¹ Freya Mathews, “The Deadly Inevitability of Climate Change”, *The Age*, 10/02/2009, en <http://www.theage.com.au/opinion/fires-the-deadly-inevitability-of-climate-change-20090209-8289.html?page=-1> (visitada 1/03/2003).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

de los murciélagos, las familias apiñadas perdidas en un instante por un incendio del campo o de la montaña demasiado rápido como para escapar de él, demasiado intenso como para combatirlo, y la resistente vegetación autóctona que queda más muerta que viva en las cimas de los acantilados de la península de Mornington. En efecto, la sensibilidad apocalíptica que aporto incluso desde mi perspectiva ecológica, feminista y posmoderna a mi lectura de los signos del cambio climático puede deberse (inconscientemente) a los aires apocalípticos que encontramos en la Biblia⁴.

En otro nivel nos encontramos también con que la inminencia del cambio climático pone incluso a los más pudientes de entre nosotros en una situación más cercana a la de muchos autores bíblicos que la que hemos tenido durante un tiempo disfrutando de nuestro relativo confort consumista y los presupuestos del dominio humano de la naturaleza en un mundo en el que creíamos no tener límite alguno⁵. Incluso en el caso de que renunciáramos ahora al marco apocalíptico de gran parte de la literatura judía del período del Segundo Templo y del segundo testamento cristiano, la obra de estos textos (con sus escritores y sus comunidades) puede abrirnos nuevas vías para dar sentido al trasfondo de la lucha cotidiana en paisajes áridos y sometidos como estamos a las fuerzas del imperio. En particular, la severidad del cambio climático no sugiere tanto que la naturaleza se haya convertido en una enemiga, sino que nos vemos, como los autores bíblicos antes que nosotros, frente a un mundo de tierra, aire, fuego y agua, más grande que nosotros mismos y que supera nuestra capacidad de dominio. La oportunidad para revisar la forma de entendernos como seres humanos en una comunidad Tierra que es más que humana plantea especiales cuestiones relativas a nuestra forma de entender la relación entre los seres humanos y el “más que humano” que denominamos Dios.

En un reciente número de *Concilium*, Erik Borgman escribe lo siguiente: “En sus propias tradiciones, la teología atesora modos de tratar lo incomprensible, la realidad que siempre huye y nunca está simplemente presente”⁶. Al esforzarnos por dar un sentido al cambio

⁴ Véase Catherine Keller, *Apocalypse Now and Then: A Feminist Guide to the End of the World*, Beacon Press, Boston 1996.

⁵ Sobre la ilusión de un mundo sin límites, véase Garrett Hardin, “Ecology and the Death of Providence”, *Zygon* 15 (1980) 57-58. Para una crítica de la lógica que se encuentra tras el dominio humano de la naturaleza, véase Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres 1993.

⁶ Erik Borgman, “Teología: Una disciplina en los límites”, *Concilium* 315 (2006) 327.

climático antropogénico mediante la teología, descubrimos la existencia de dos cuestiones que se cruzan: ¿Cómo debemos repensar lo divino a la luz de esta nueva situación? ¿Cuál es la respuesta humana apropiada? Cuando lo otro más que humano nos sobrepasa, nos experimentamos vulnerables, mortales, más conscientes de la fragilidad de nuestra supervivencia. En el caso de los incendios de Victoria la respuesta de casi toda la humanidad fue empática, compasiva, generosa, de resistencia, con un sentido de solidaridad no sólo con las víctimas y los supervivientes de los incendios, sino también también con los animales domésticos y salvajes afectados. En el fondo, mensajes como los enviados por la policía del estado de Victoria son, tal vez, la expresión de una nueva humildad ante las variaciones extremas de las condiciones climáticas. Además, el cambio climático nos obliga a vivir en una situación permanente de peligro. Las catástrofes y las situaciones permanentes que implican nos recuerdan que no somos Dios ni dioses. Pero, ¿qué podemos decir de Dios?

Los teólogos cristianos han mantenido conjuntamente dos modos de describir a Dios: la inmanencia y la trascendencia. En general, las ecoteologías han estado a favor de la inmanencia divina –más panenteísta que panteísta– según la cual se produce una “inhabitación recíproca”: Dios es inmanente en, y abarca, todo lo que rebasa el mundo humano, incluyendo los seres humanos⁷. Subrayando menos la presencia divina en el cosmos cuanto el universo tal como aparece según la perspectiva de Dios, Denis Edwards describe “una cosmovisión panenteísta en la que puede pensarse el Espíritu como agente que ‘crea espacio’ para un universo interrelacionado de criaturas que evoca en su seno la vida de la comunión divina”⁸. Con grados diversos, las teologías ecológicas y afines mantienen conjuntamente la inmanencia y la trascendencia divinas, valorando la Tierra y el cosmos como realidades en las que está presente lo divino, pero sin restringir a Dios o la operación de la gracia a los límites de un mundo humano determinado⁹. Aunque estos enfoques ofrecen bastantes posibilidades

⁷ Sobre el panenteísmo, véase, por ejemplo, Elizabeth A. Johnson, *Women, Earth and Creator Spirit*, Paulist, Nueva York 1993, pp. 42-43; véase también la descripción que Sallie McFague hace del mundo como cuerpo de Dios, en *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1993, pp. 191-195.

⁸ Denis Edwards, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit*, Orbis Books, Maryknoll 2004, p. 2; véanse también pp. 130-142.

⁹ Véase, por ejemplo, Rosemary Radford Ruether, “El Dios de las posibilidades: reconsideración de la inmanencia y la trascendencia”, *Concilium* 287 (2000) 55-65.

a la ecoteología, la severidad del cambio climático desafía incluso los conceptos panenteístas que sostienen conjuntamente la inmanencia y la trascendencia divinas así como la inmanencia de la Tierra y el cosmos en Dios. ¿Dónde está Dios en, o en relación con, una tormenta de fuego que destruye los animales autóctonos y asilvestrados, sus ecosistemas, los seres humanos, sus casas, vacas y ovejas, caballos y campos de mieses, y animales de compañía?

Entre las posibles respuestas a esta pregunta encontramos las siguientes:

1. Dios no está en la tormenta de fuego; más bien, Dios trasciende el despliegue terrenal de toda actividad suprahumana (que incluye la humana); la intervención de Dios en la tormenta es simplemente la de un orden natural obediente o la que se despliega según sus leyes y procesos innatos ordenados por él.

2. Dios está en la tormenta; mediante la encarnación, Dios está íntimamente “en-materializado” con todas las cosas, vinculado a sus procesos en todo su despliegue energético, caótico y consecuente.

3. Como consecuencia de la acción humana (cambio climático antropogénico y en algunos casos provocado) y de condiciones más allá del control humano (la cantidad de materiales combustibles de los bosques, la sequía, el calor y los vientos), la tormenta constituye un juicio sobre la acción humana en el que intervienen Dios y la comunidad Tierra.

4. Dios no se encuentra tanto en la tormenta cuanto en la respuesta compasiva de los seres humanos a las víctimas y los supervivientes, en su gracia y su resistencia a la pérdida así como en el duelo y en el esfuerzo por comenzar de nuevo.

5. Dios está en la tierra, en los animales y las personas abrasadas por la tormenta; Dios sufre y se aflige con las víctimas y los supervivientes.

Aunque en cada una de estas respuestas resuena algún aspecto de la teología bíblica, por mi parte sugiero que, desde una perspectiva ecológica, necesitamos comenzar a indagar en la intervención de Dios en otras partes, para iniciar lo que Deborah Rose, siguiendo a Emil Fackenheim, denomina una “vuelta hacia” nuestro aquí y ahora, con la resonancia de la *metanoia* que hallamos en el evangelio de Marcos (1,15) y en la llamada de Juan Pablo II a una “conversión ecológica”¹⁰. Sosteniendo que en Australia vivimos en un espacio colonizado,

¹⁰ Deborah Bird Rose, “Rupture and the Ethics of Care in Colonized Space”, en Tim Bonyhady y Tom Griffiths (eds.), *Prehistory to Politics: Huma-*

escribe Rose: “En un espacio que está fragmentado, en lugares que han sido rotos, conscientes de que gran parte del daño no es ni siquiera visible, sólo son éticamente posibles ciertos tipos de acción”¹¹. En un espacio así, la “vuelta hacia” se “basa en el diálogo, es decir, en el intercambio de conocimiento y protección entre las personas” y “debe comenzar donde uno se encuentra”¹². Esto nos exige “cargar con el peso de nuestra historia e intervenir al mismo tiempo con esperanza”¹³. Rose nos recuerda que esta esperanza debe ser realista, es decir, que no puede estar fundamentada en los mitos de la “conquista o la seducción”, donde el deseo por la totalidad se aparta de las rupturas del aquí y ahora, apelando, por ejemplo, a un otro romantizado (el buen salvaje, la prístina tierra), un hogar idealizado, un pasado idílico (el paraíso perdido) o un futuro “dorado” (el cielo en la tierra o el cielo ultramundano)¹⁴. Más bien, la “vuelta hacia” es un proceso ético de compromiso en la fractura del aquí y el ahora.

Si orientamos esta “vuelta hacia” a la comunidad Tierra, que sobrepasa lo estrictamente humano, especialmente en lo que respecta al cambio climático (un fenómeno global con efectos específicos en el lugar donde vivimos), no podemos comenzar con las teologías cristianas. Necesitamos acceder primero a nuestro aquí y ahora no de forma pasiva, sino como aquella situación de fragmentación ecológica (que incluye la dimensión social) en la que nos encontramos y en la que estamos activamente comprometidos. Necesitamos asumir el riesgo de que cuidar de la Tierra como algo más que el conjunto de elementos orgánicos e inorgánicos necesarios para la vida humana –una Tierra formada por una gran diversidad de materiales minerales, vegetales, acuáticos, gaseosos, bacteriológicos, virales y corpóreos interrelacionados; que corren, pían, hablan, escriben, construyen,

nities and the Public Intellectual, Melbourne University Press, Carlton South 1996, pp. 190-215, esp. p. 215; véase también, Emil Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought*, Indiana University Press, Bloomington 1994. Sobre la “conversión ecológica”, véase Juan Pablo II, “Audiencia General del 17 de enero de 2001”, n. 4, en http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiencias/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117_en.html (visitada 12/03/2009); véase también Barry Blundell, “Editorial: The call to ecological conversion”, *Compass: A Review of Topical Theology* 37, otoño de 2003, en <http://www.compassreview.org/autumn03/1.html> (visitada 12/03/2009).

¹¹ Rose, “Rupture and the Ethics of Care”, p. 214.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 208-213.

comen, componen y descomponen; y que responden al calor, al frío, a la luz, la sombra, la oscuridad, la proximidad, la distancia, el sonido, el roce y la relación de modos específicos— implica dejar a un lado nuestras ideas religiosas. Por dejar a un lado no entiendo que deben negarse o ignorarse, sino que me refiero al modo en que los místicos las dejan a un lado permitiendo que lo fundamental de ellas se mantenga en el ínterin. Más que dejar a un lado nuestras ideas “para esforzarnos en ascender... hacia la unión con él [sic] que está más allá de todo ser y conocimiento”, necesitamos redirigir la orientación kenótica de la praxis mística hacia nuestro contexto que sobrepasa las fronteras de lo humano, permitiendo que lo que sabemos de Dios y la comunidad Tierra se apoye en una “nube de olvido”¹⁵. En esta praxis, la atención a nuestro aquí y ahora que sobrepasa lo estrictamente humano no es un estorbo para la apertura a Dios sino solamente su precondition.

Se exige dejar a un lado lo que pensamos saber de Dios y de nosotros, en particular las simplistas ideas de Dios creador y de nosotros y de la Tierra, que es nuestro hogar, como creación. No tenemos que suponer que conocemos la historia de la Tierra, ni las historias de Gn 1 y 2 o Prov 8, ni tampoco la nueva cosmología que tanto se ha difundido en ciertos círculos ecoespirituales¹⁶. Al mismo tiempo, tenemos que dejar de lado la certeza de que al coger un puñado de tierra sabemos perfectamente lo que estamos cogiendo. Adoptando como paradigma un enfoque que permita a Dios ir más allá de nuestras ideas y que se apoye en la apertura a lo que no sabemos de él, a la alteridad de Dios, necesitamos volvernos hacia la Tierra con la misma actitud de apertura que debemos al ser del otro. Pero también debemos recordar que este otro es de un tipo particular, es un otro del que formamos parte, y que en la apertura a la otredad terrenal descubrimos la otredad en nosotros mismos. Todo esto debe realizarse con un profundo sentido de respeto que no supone aceptar que la Tierra sea o no divina. Más bien, al movernos más allá de la división entre materia y espíritu encontramos que la materialidad de la

¹⁵ Cf. Pseudo-Dionisio, “The Mystical Theology”, en Pseudo-Dionysius, *Obras completas*, trad. de Colm Luibheid, SPCK, Londres 1987, pp. 133-141, esp. p. 133; Anónimo, *The Cloud of Unknowing* (“La nube del no saber”), en *The Cloud of Unknowing and The Book of Privy Counselling*, ed. William Johnston, Doubleday, Nueva York 1973, pp. 53-54.

¹⁶ En Australia ha tenido una gran influencia la obra de Thomas Berry y Brianne Swimme, sobre todo *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era – a Celebration of the Unfolding of the Cosmos*, Harper San Francisco, San Francisco 1992.

Tierra es ya el *locus* de su trascendencia. En otro lugar he indicado que pensamos en términos de una trascendencia material¹⁷, lo que ciertamente presenta ciertos problemas en cuanto que esta concepción parece invertir el dualismo espíritu/materia al desplazar el foco hacia el término “materia” tan devaluado anteriormente. Aunque puede que sea este el caso, y lo ideal sería hablar de una trascendencia espiritual material y de una trascendencia material espiritual, el cambio de foco es importante. En general, lo material se ha representado, en el peor de los casos, como no espiritual e incluso como contrario a lo espiritual, y, en el mejor, como el *locus* de la inmanencia divina, por lo que unir materia y trascendencia significa retornar a cierto respeto, debido a la otredad y espiritualidad inherente a la materia que no es negociable, a lo material.

Sin embargo, nos encontramos con otro problema a propósito de esta trascendencia material. Una tormenta de fuego claramente trasciende a los seres humanos y otros seres corpóreos. Como mecanismo para hacer viables ciertas siembras, el fuego puede posibilitar el crecimiento posterior de una nueva flora, pero la tormenta de fuego destruye los hábitats totalmente. Ante su otredad terrible, la apertura a una trascendencia material no puede comprenderse como un tipo de apertura que simplemente recibe o acoge lo otro. Más bien, si queremos que la trascendencia material sea un concepto útil para repensar nuestra relación ética con los otros que son más que humanos, la apertura a la alteridad del otro requiere ser comprendida como una orientación al aprendizaje desde el otro de su ser, lo que puede dar lugar a una variedad de acogidas, actitudes de compasión, asombro, solidaridad, prudencia y resistencia. Pero, ¿es suficiente con esto?

El carácter y los efectos incontenibles de la tormenta de fuego nos recuerdan un “más que” que es materialmente otro y que no se acomoda confortablemente a las ideas de la inmanencia divina o del juicio divino. Puede resultar más fácil comprender a Dios como alguien ajeno al fuego, bien como un primer creador que deja que las cosas acontezcan o bien como alguien presente en las personas, los animales y los lugares que sufren las consecuencias del fuego o en las respuestas de compasión y resistencia a la adversidad. Pero esto nos deja decidir arbitrariamente que Dios es inmanente solamente en algunos aspectos de la materialidad de nuestro aquí y ahora. Es posi-

¹⁷ Véase Anne Elvey, “Material Elements: The Matter of Women, the Matter of Earth, the Matter of God”, en Lisa Isherwood y Kathleen McPhillips (eds.), *Post-Christian Feminisms: A Critical Approach*, Ashgate, Aldershot 2008, pp. 53-69.

ble que las preguntas “¿dónde está Dios?” o “¿qué clase de Dios?” no sean las mejores y más adecuadas.

Al igual que la tormenta de fuego, la idea de Dios nos recuerda que nosotros no somos dueños o amos. Sin embargo, con bastante frecuencia, en la idea de Dios el dominio humano se ha visto reemplazado por el dominio divino que se convierte en una justificación para restablecer el dinamismo amo/esclavo especialmente en la relación entre la élite de los seres humanos y los otros miembros de la Tierra. En nuestra época de cambio climático, el supuesto de que los efectos de la vida con la Tierra, aunque sean benignos, están bajo nuestro control, vuelve a presentar la ilusión del dominio. Ahora bien, resulta totalmente inadecuado sustituir el dominio divino por el humano. El don –si es que podemos usar esta palabra, que en mi caso empleo prudentemente con todos los matices de don y veneno con respecto a los que nos alerta Jacques Derrida¹⁸ – de la idea de Dios como de la realidad de la tormenta ígnea es la posibilidad de volver a aprender la humildad ante el otro¹⁹. En el tiempo de esta crisis ecológica permanente es posible que la vocación más específicamente humana sea una nueva humildad, un término en el que resuenan las palabras *humus* y *humanidad*.

La humildad puede significar que el hablar de Dios implique no hablar de él. Aprender la humildad es aprender quiénes somos en el contexto del mundo que es más que humano y que constituye nuestra comunidad y nuestro hábitat. Aprender la humildad es aprender lo que no somos: no somos Dios ni somos dioses, y, tal vez, ni siquiera unos buenos ecologistas. Pasada la tormenta ígnea, escuchamos decir “debemos reconstruir”; pero la humildad significa escuchar al lugar carbonizado. ¿Es tiempo de reconstruir? ¿Necesita la tierra descansar de la habitación de los seres humanos? ¿Son estas toxinas filtradas en sus estratos las que necesitan eliminarse? ¿Necesita la misma tierra un tiempo de duelo? Tras la tormenta, cuando respondemos a quienes se han quedado sin casa por los incendios, la humildad nos recuerda que no siempre reconocemos a nuestro prójimo tan fácilmente. Con el cambio climático son y serán muchos los que se quedarán sin casa más allá de nuestras fronteras.

La humildad nos invita a hacer duelo. Cuando hacemos duelo reconocemos que no está en nuestro poder mantener lo que hemos

¹⁸ Jacques Derrida, *Glas*, trad. de John P. Leavey y Richard Rand, University of Nebraska Press, Lincoln 1986, p. 116.

¹⁹ Véase Lisa Gerber, “Standing Humbly before Nature”, *Ethics and the Environment* 7, 1 (2002) 39-53.

amado. La humildad nos invita a abrirnos a la realidad material/corporal de la pérdida en la que nos encontramos aún vivos y sostenidos como seres humanos interrelacionados con el humus, especialmente cuando en los días posteriores a los incendios, como humo suspendido en el aire sobre Melbourne, respiramos literalmente las pérdidas. Uno de los días de luto por las víctimas de la tormenta la gobernadora general de Australia, Quentin Bryce, dijo lo siguiente:

“Debemos pensar lo impensable. Debemos ver lo inimaginable. Debemos hablar lo inefable. Tenemos que llorar lo que es insoportable. Debemos permitir que los pensamientos, las imágenes y las palabras que tan recientemente nos han abrasado e inundado se asienten suavemente y encuentren su propio y digno lugar en nuestro corazón y nuestra mente. Debemos admitir claramente que estos recuerdos forman parte inseparable de nosotros. Ellos son el carácter de nuestra creciente sabiduría y de nuestros nuevos propósitos. Aunque nos han alterado totalmente, no obstante, nos sostendrán para siempre”²⁰.

La humildad nos lleva al límite de lo que debe ser humano, recordándonos nuestra extraordinaria resistencia, nuestra grandeza y sus límites. Es un tipo de kénosis, cuya importancia teológica reside en su capacidad de hacernos volver a la realidad de nuestra situación. Sin embargo, a diferencia de las ideas de verdad, que sugieren el dominio, esta apertura humilde a lo que es permite que nos reapropiemos de la idea de la verdad. En este sentido escribe Borgmann: “Esta Verdad está presente en nuestro tiempo como conciencia kenótica de que por mucho que sepamos, revelemos y comprendamos la realidad, su carácter oculto e incomprensible es mucho mayor”²¹.

El giro humilde hacia nuestro aquí y ahora que va más allá de lo humano no implica una ética de la pasividad ante el exceso del otro, sino un actuar *con* el mundo tal como lo encontramos, permitiendo que este mundo más que humano “se cambie a sí mismo”²². Este enfoque está en sintonía con la obra de los poetas que en su creación prestan una gran atención a lo que está más allá de lo humano; al

²⁰ Quentin Bryce AC, Gobernadora general de la Commonwealth de Australia, “Address at the National Memorial Service for the Victorian Bushfire Victims”, Rod Laver Arena, Melbourne, 22 de febrero de 2009, en <http://www.gg.gov.au/governorgeneral/speech.php?id=522> (visitada 11/03/2009).

²¹ Borgman, “Teología”, p. 170.

²² Véase Freya Mathews, “Letting the World Do the Doing”, *Australian Humanities Review* 33 (agosto-octubre 2004), en <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-August-2004/matthews.html> (visitada 12/03/2009).

escribir con, más bien que en nombre de, el otro; al comprender el arte de la escritura como expresión de su integración con el aquí y el ahora²³. Kevin Hart comenta: “Se ha hecho bastante común entre los mejores de nuestros poetas limitarse a elevar la mente a las cosas sagradas sin llegar realmente a afirmarlas”²⁴. En algunos casos, este fenómeno puede representar el tipo de kénosis religiosa que propongo, aquella en la que la atención a lo que está más allá de lo humano aquí y ahora se ve acompañada por un dejar al lado el hablar sobre Dios. Recuerdo dos ejemplos. En el poema titulado “Si no hay Dios”, Ellen Bass evoca tiernamente un mundo más que humano, sugiriendo que la vocación humana no consiste tanto en depender de un salvador divino cuanto en amar algo “lo suficiente como para custodiarlo”²⁵. En “Gloria”, Chris Wallace se centra en los insectos en sus hábitats, comenzando con la ausencia de libélulas y terminando con su presencia en el río Wye, justo en el momento en que alude al poema “El esplendor de Dios” de Gerard Manley Hopkins; sin que hubieran desaparecido, las libélulas

*“centellean con lo que podría ser el esplendor de Dios
en un cierto marco, tal vez, natural de las cosas”*²⁶.

Resulta significativo que aunque en ambos casos se deja al lado el hablar sobre Dios, no obstante, se mantiene la referencia a él. La kénosis religiosa orientada hacia nuestro contexto más que humano conlleva el tono de una teología apofática (o negativa). La apofasia siempre mantiene vestigios no sólo de aquello a lo que se orienta inconscientemente, sino también de aquello que deja de lado olvidándolo expresamente. En el caso del giro humilde a lo que es más que humano que atrae y aterra, sostiene y destruye, y que es espacio de posibilidad y de límite, se mantiene la idea de Dios. El “plus” de Dios abre a un espacio para comprendernos, y, en consecuencia, a

²³ Para una reflexión más extensa sobre los problemas y las posibilidades de una escritura que aborde lo que sobrepasa lo estrictamente humano, véase Kate Rigby, “Earth, World, Text: On the (Im)Possibility of Ecopoiesis”, *New Literary History* 35 (2004) 427-442, y “Writing after Nature”, *Australian Humanities Review* 39-40 (2006), en <http://www.australianhumanitiesreview.org/archive/Issue-September-2006/rigby.html> (visitada 5/11/2007).

²⁴ Kevin Hart, “Poetry and Revelation: Hopkins, Counter-Experience and Reductio”, *Pacifica: Australasian Theological Studies* 18 (2005) 259-280, véase p. 267.

²⁵ Ellen Bass, “If There Is No God”, *Women’s Studies Quarterly* 2001, 1 & 2, pp. 194-195.

²⁶ Chris Wallace-Crabbe, “Glory Be”, *Island* 114 (2008) 68-69.

una red más que humana de relaciones y desafíos que pueden abrumarnos. ¿Podemos recuperar un “plus” divino que no sea idéntico al “plus” del fuego y del cambio climático, pero que al mismo tiempo esté interrelacionado con el “plus” más amplio de la comunidad Tierra de formas indefinibles que puede cambiar nuestro foco antropocéntrico? La vocación humana a la humildad, una vocación hacia la fragmentación de nuestro aquí y ahora, puede ser también una vocación a abrirse a algo que los cristianos han denominado gracia, pero una gracia fundamentada en lo material. El terror ante los incendios que asolaron el estado de Victoria el 7 de febrero de 2009 posee su propia gracia, no solamente en la respuesta de la compasión, sino también en la nueva situación en la que nos hallamos presionados a prestar una atención más humilde al clima y al viento, de un modo que muchos de los australianos que viven en las ciudades habían olvidado.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Felix Wilfred *

HACIA UNA ECOTEOLÓGÍA INTERRELIGIOSA

“Antes sabíamos dónde estaban los dioses. Estaban en los árboles. Actualmente ya no tenemos árboles.”

Los rají de la frontera entre India y Nepal¹

*“Dije al almendro: ‘Hermano, háblame de Dios’,
y el almendro floreció.”*

Nikos Kazantzakis²

* FELIX WILFRED nació en Tamil Nadu (India) en 1948. Es presidente de la Facultad de Humanidades así como del Instituto de Filosofía y Pensamiento Religioso, y director del Departamento de Estudios Cristianos en la Universidad pública de Madrás (India). Es también miembro de la Junta Ética Constitutiva del Instituto Indio de Tecnología de Madrás. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano. Como profesor invitado, ha enseñado en las universidades de Nimega, Münster, Fráncfort del Meno, el Boston College y el Ateneo de Manila. Sus investigaciones y estudios de campo abarcan diferentes disciplinas relacionadas con las humanidades y las ciencias sociales. Recientemente se ha publicado un libro en homenaje al Dr. Felix Wilfred (*Negotiating Borders – Theological explorations in the Global Era*), con la colaboración de 47 especialistas de 20 países.

Últimas obras teológicas: *On the Banks of Ganges* (2002), *Asian Dreams and Christian Hope* (2003), *The Sling of Utopia: Struggles for a Different Society* (2005) y *Margins: Site of Asian Theologies* (2008).

Dirección: University of Madras, Dept. of Christian Studies, Chepauk, Madras 600 005 (India). Correo electrónico: felixwilfred@gmail.com

¹ Cita extraída de Roger S. Gottlieb (ed.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford 2006, p. 12.

² Nikos Kazantzakis, *Report to El Greco*, Simon and Schuster, Nueva York 1965.



La crisis de la Tierra se convierte también en crisis de Dios y crisis de los seres humanos cuando la naturaleza deja de ser manifestación de la divinidad. Si la crisis nos brinda la oportunidad para reflexionar y cambiar, entonces tenemos que analizar las relaciones interreligiosas con respecto a este problema sin precedentes que aflige a nuestro planeta. Todas las tradiciones religiosas tienen que esforzarse en dar una respuesta a esta grave crisis ecológica recurriendo a lo mejor de ellas. La construcción de una ecoteología común entre las diversas religiones podría contribuir a la transformación de la conciencia, las actitudes y la nueva praxis en relación con la Tierra. He aquí una oportunidad para olvidar el pasado y forjar la unidad. Aunque las concepciones de Dios y del ser humano siguen dividiendo a las religiones, no es tan probable que ocurra lo mismo desde la perspectiva de la cuestión del planeta. En efecto, es este asunto el que actualmente puede unir a las religiones, conduciéndolas, así, a un diálogo fecundo sobre las cuestiones de Dios y la humanidad. Mediante el diálogo continuado sobre la naturaleza y el medio ambiente se ampliará el horizonte de nuestra idea sobre los seres humanos, la creación y Dios.

I. Punto de referencia común: la evolución

Entendemos que esta ecoteología interreligiosa debe fundamentarse en los sólidos datos empíricos que nos suministran las ciencias. De ahí que tengamos necesidad de una idea y un enfoque más dinámicos de la naturaleza que estén de acuerdo con los hechos verificados científicamente. En esta perspectiva, es fundamental que desarrollemos una concepción más compleja y evolutiva de ella. La interdependencia e interconexión de la realidad se concreta adoptando una perspectiva evolutiva. La evolución biológica nos enseña que ninguna especie es independiente ni constituye una unidad encerrada en sí misma ni es estática, sino que ha experimentado mutaciones y desarrollos. Esta lección nos ayuda a superar los muros de la separación entre las diferentes especies para poder ver las muchas cosas que tienen en común, tales como sus ancestros, el código genético y el proceso de la irrupción de la vida, su crecimiento y florecimiento, como también su decadencia y disolución. Los seres humanos no constituyen una excepción, sino que forman parte de estas realidades primordiales de los procesos vitales. La biología refuerza, por tanto, nuestra concepción de la relacionalidad en

el universo y nos ayuda a ver a los mismos seres humanos a partir de este gran marco de referencia.

Sin embargo, la interdependencia del “origen de las especies” y la semejanza de los procesos vitales no excluyen la obvia presencia del conflicto en la naturaleza –verdadera causa de escándalo para muchas personas–, por lo que una visión orgánica y holística que no contara con este aspecto correría el riesgo de parecer demasiado idílica. En definitiva, la perspectiva evolutiva nos ayuda a superar el antropocentrismo que tan destructivo ha sido para la naturaleza, pues nos hace conscientes de que los seres humanos no son sino una especie entre otras y refuerza la interconexión de toda la creación y la necesidad de una concepción holística. En particular, nos ayuda a que nos demos cuenta de que los humanos formamos parte de un ecosistema interconectado y de que dependemos de los elementos del universo, es decir, de la tierra, el aire, el agua, el fuego y la atmósfera, elementos que la tradición hindú denomina *panchabhuta*, para poder existir³.

Lo relevante en la perspectiva evolutiva de la naturaleza no reside en su índole científica, sino en que vemos en ella una *ciencia diferente* de la mecánica, sobre todo en su aplicación tecnológica. La perspectiva evolutiva parece interseccionarse con la *weltanschauung* del hinduismo, el budismo, el taoísmo, etc. No ocurre lo mismo con las tradiciones religiosas monoteístas, cuya reconciliación con esta perspectiva ha sido problemática, tal como puede comprobarse en la larga oposición a la evolución en la tradición cristiana, que persiste incluso en nuestros días.

II. La ecoteología como proyecto interreligioso

El marco de la evolución es de capital importancia para toda ecoteología interreligiosa. Hay tradiciones religiosas, como el hin-

³ Cf. Raimon Panikkar, *The Vedic Experience. An Anthology of the Vedas for Modern Man and Contemporary Celebration*, All India Books, Pondicherry 1977. Sobre la tierra podemos leer el texto de *Atharva Veda* XII,1 citado en p. 123:

Ilimitada en medio de los hombres, la Tierra,
adornada con cumbres y suaves colinas y llanuras,
produce plantas y hierbas con diversos poderes curativos,
se despliega amplia ante nosotros y nos proporciona alegría.
Productora de todas las cosas, de raros tesoros escondidos,
Madre que sustenta, Tierra de senos de oro
que produce el sagrado fuego universal,
cuyo esposo es Indra, ¡que nos conceda riqueza!”.

duismo, el budismo y el taoísmo en las que el pensamiento evolutivo está entretejido con sus creencias y visiones de la vida, mientras que otras, como el cristianismo, el judaísmo y el islam, poseen una visión más estática de la naturaleza, la Tierra y el universo. De ahí la necesidad de trabajar por la convergencia de todas las tradiciones religiosas. En todo caso, la constatación científica de la evolución desafía a todas las religiones –aunque en diferentes grados– con respecto a sus actitudes sobre la Tierra y todas las formas de vida. Las tradiciones religiosas más antiguas y aborígenes no tienden a la formulación de doctrinas y creencias, sino a plasmar en expresiones cotidianas la relación entre los seres humanos y los ecosistemas. Constituyen verdaderos depósitos del conocimiento y de la clasificación de la biodiversidad de la región creados por los pueblos aborígenes.

La común responsabilidad que las religiones tienen con respecto a la Tierra les exige que reexaminen y reinterpreten las concepciones que desde su origen tienen sobre Dios, los seres humanos y la naturaleza. En este sentido, en la obra editada por Key Chappel y Evelyn Tucker leemos el siguiente comentario: “Si las tradiciones religiosas desean sobrevivir y contribuir a solucionar los problemas derivados de la crisis medioambiental, deben experimentar un cierto, o tal vez elevado, grado de reconstrucción. Esta obra no puede emprenderse sin un análisis exhaustivo y osado de sus fundamentos. Hacer un listado, organizar o incluso armonizar todos los elementos que aparentemente manifiestan una tendencia proecológica de cualquier tradición religiosa para afirmar a continuación que toda ella es ecológica sin haber examinado críticamente el contexto más profundo, sólo producirá un estímulo pasajero en el mejor de los casos”⁴.

En la tradición cristiana hemos visto en tiempos recientes el intento por interpretar el misterio de Dios, de Cristo y de la fe en general desde una perspectiva evolutiva, acercando así más estrechamente la fe cristiana a la naturaleza y sus procesos. Pensemos, por ejemplo, en las reflexiones cristológicas de Karl Rahner o en los estudios sobre la creación de Piet Schoonenberg⁵. Pero lo que ahora se nos pide es que repensemos nuestra relación con la Tierra teniendo en cuenta un planteamiento más radical como también lo que sobre este tema nos

⁴ Christopher Key Chapple y Mary Evelyn Tucker (eds.), *Hinduism and Ecology*, Harvard University Press, Harvard 2000, p. 152.

⁵ Cf. Karl Rahner, “Christology within an Evolutionary View”, en *Theological Investigations*, vol. 5, Darton, Longman & Todd, Londres 1966; Piet Schoonenberg, “Evolution – Hominisation – Geschichte”, en *Auf Gott hin denken*, Herder, Friburgo 1986, pp. 129 ss.

aportan el hinduismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo, etc. Estos enfoques intentan explicar el comienzo de la humanidad desde el universo y no al revés, tal como lo hacen los enfoques antropocéntricos. Tal giro es realmente importante, puesto que nuestra relación con la tierra tiene graves implicaciones de tipo práctico. No podemos mantenernos simplemente en el nivel de la explicación de las doctrinas tradicionales desde una perspectiva evolutiva, sino que también necesitamos ver qué tipo de praxis y actitudes conlleva.

Al catalogar, sin fundamento, las tradiciones como el hinduismo como monistas y panteístas, el cristianismo no pudo asumir las profundas intuiciones y desafíos que estas tradiciones presentaban⁶. La tradición cristiana necesita desarrollar cada vez más la dimensión immanente del misterio divino, que es el preludeo esencial para comprender con mayor profundidad y pertinencia la naturaleza y la Tierra. De ahí la necesidad de fomentar la experiencia de ver a Dios en todas las cosas, un aspecto que forma también parte de la tradición mística cristiana. Esta visión suministra un punto de intersección con el hinduismo y otras tradicionales orientales. Necesitamos volver a plantearnos la cuestión de la salvación en diálogo con ellas de un modo mucho más radical y transformador.

III. Los participantes en la salvación de la *terra mater* y de la especie humana

No hace mucho tiempo que la cuestión de si los no cristianos poseían elementos salvíficos para la humanidad agitó seriamente numerosas mentes teológicas. En la actualidad deberíamos responder diciendo que las demás tradiciones religiosas poseen una visión y valores cruciales e indispensables para la salvación de la Tierra sin los que no habría salvación ni futuro para la humanidad. Por tanto, la nueva cuestión que necesitamos plantearnos es la siguiente: ¿Qué puede aprender el cristianismo del diálogo con otras tradiciones religiosas para salvar el planeta Tierra y que así acontezca la salvación del género humano? El diálogo realizado en profundidad conducirá al desarrollo de una ecoteología interreligiosa.

⁶ Hoy estamos asistiendo al intento por absorber la herencia hindú sin reconocer su contribución. Así puede comprobarse en aquellos autores que hablan de un *panenteísmo*. Véanse las contribuciones realizadas en Philip Clayton y Arthur Peacocke (eds.), *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

La convergencia de perspectivas entre las religiones y el compromiso común por la justicia social y medioambiental les llevará, lógicamente, a enfrentarse al actual sistema económico. En este sentido, las religiones deben ser necesariamente políticas si realmente quieren salvar a la humanidad. El sistema económico basado en la codicia y la competitividad y el modelo de producción y consumo desenfrenados, llevarán a la Tierra a sobrepasar sus capacidades de regeneración. Sin freno alguno, este sistema y modelo de vida provocarán el desastre e incluso la extinción de la especie humana. Será la venganza de la naturaleza, que seguirá adelante incluso sin esta especie. ¿Dónde, entonces, debe comenzar el discurso de la salvación si no es en este punto que tanta importancia tiene para todas las religiones?

Donde se da la codicia, inevitablemente se produce también la instrumentalización. La instrumentalización de la Tierra va de la mano con la manipulación de los seres humanos y la negación de la equidad mediante la interacción del poder y el dominio. Ambos aspectos se oponen diametralmente a la salvación, es decir, a la realidad que sobrepasa la simple teleología. Desde esta perspectiva, la Tierra y la naturaleza deben respetarse por sí mismas, es decir, no deben verse simplemente como objetos que satisfacen la codicia humana. La tierra posee su propio ritmo, como madre que lleva a todos los seres en su seno y cuida de ellos. La creación de parques naturales, los proyectos de conservación de especies animales, etc., son soluciones técnicas que no están a la altura de la crisis moral y espiritual que procede del codicioso y derrochador uso de los recursos naturales. En efecto, parecen separar el ámbito de los hechos del campo de los valores, que deben mantenerse unidos si queremos dar una respuesta eficaz a la crisis ecológica. Así como el “amor al dinero es la raíz de todos los males” (1 Tim 6,10), la codicia se encuentra en el fondo de la actual crisis ecológica. La solución radical aparecerá cuando afrontemos el asunto de la codicia relacionándolo con la violencia y las agresiones de todo tipo, una encrucijada en la que de nuevo nos encontramos con la necesidad de recurrir a la sabiduría e intuiciones de las tradiciones religiosas, especialmente cuando éstas desarrollan conjuntamente perspectivas interreligiosas sobre estas cuestiones fundamentales, porque en ellas se unen íntimamente los hechos y los valores. Este compromiso común no puede sino revitalizar las religiones y sus teologías, que, de este modo, ganan mayor credibilidad. Como el Dalai Lama comenta a propósito de la tradición budista: “En el budismo estamos tan habituados a las ideas de la no violencia y a la eliminación de todo sufrimiento que hemos llegado a tener por costumbre no hacer daño o destruir nada indiscriminadamente. Aunque no creamos que los árboles o las flores tienen alma, los tratamos

con todo respeto. Así, compartimos un sentido de responsabilidad universal tanto por la especie humana como por la naturaleza”⁷.

El modo en que vivimos en relación con la naturaleza también muestra si, en efecto, somos o no violentos. El comportamiento no violento y compasivo se refleja en el modo en que la gente trata la naturaleza y todas las cosas materiales de la vida ordinaria, bien destruyéndolas gratuita y agresivamente o cuidándolas y protegiéndolas. La ecoteología interreligiosa trata de imbuir a nuestra relación con la naturaleza un sentido de sacralidad (que no debe confundirse con la “sacralización de la naturaleza”) así como de asombro y misterio. Diciéndolo en términos propios de la teología cristiana, podríamos definirlo como un acercamiento sacramental a la creación que nos ayudará a corregir y equilibrar el excesivo acercamiento antropocéntrico que tanta importancia ha dado al tiempo y la historia. La consciencia y la experiencia de la presencia inmanente del Espíritu en toda la creación nos ayuda a superar el abismo que en la tradición divide al creador del universo creado⁸:

“La naturaleza comunica una verdad apenas oída y, hasta hace poco, no suficientemente formulada por los teólogos. En nuestras mentes hemos eliminado o excluido el papel de la naturaleza creada como algo central para la salvación del mundo. Digo ‘en nuestras mentes’ con toda intención, puesto que si Dios se revela en el mundo creado, entonces Dios está presente ‘en todas las cosas’ (Col 3,11). Con otras palabras, existe una dimensión invisible en todo lo visible, un ‘más allá’ en todo lo material. Toda la creación es un misterio que puede palparse, una inmensa ‘encarnación’ de dimensiones cósmicas”⁹.

IV. La carga del pasado

Las religiones no pueden desarrollar su papel en la superación de la crisis ecológica como si estuvieran exentas de culpa, pues han sido responsables de la actitud negativa hacia la naturaleza y han participado ideológicamente en su explotación. Esta explotación, tal como han señalado la ecofeministas, ha estado asociada con el dominio sobre la mujer. Por consiguiente, al igual que la evolución, también el ecofeminismo debe introducirse en el proyecto ecoteológico inter-

⁷ Dalai Lama en el prólogo a Julia Martin (ed.), *Ecological Responsibility. A Dialogue with Buddhism*, Tibetan House and Sri Satguru Publication, Delhi 1997, p. vii.

⁸ Cf. Gottlieb, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁹ *Ibíd.*, p. 97.

religioso por la importante contribución que podría hacer. Mientras que el patriarcado domina la naturaleza, el ecofeminismo da una importancia fundamental a la atención y el cultivo de la interconexión de toda la realidad más allá de los dualismos materia/espíritu, cuerpo/alma, varón/mujer, etc.¹⁰

Pensemos en la específica distinción que en la tradición teológica cristiana se ha hecho entre lo natural y lo sobrenatural. Esta distinción implica una devaluación del orden natural, como si la salvación consistiera en salir fuera de él. Es imposible esperar que esta premisa produzca una mirada positiva sobre la naturaleza o la Tierra ni que ayude a superar la crisis ecológica. En general, podemos decir que el mismo dualismo cuerpo/alma que ha generado una actitud y una praxis negativas con respecto a la mujer, también se ha visto sancionado por las religiones con respecto a la naturaleza.

Los ideales ascéticos y la espiritualidad que las tradiciones religiosas han desarrollado, cada una a su modo, han estado lejos de una actitud de *simpatheia* con la naturaleza y sus elementos. Es posible que el hinduismo y el budismo no hayan enseñado la doctrina del dominio de la tierra por los seres humanos, pero poseen ciertos ideales ascéticos que fomentan la desconexión y la fuga del mundo y de la tierra, provocando, así, una ruptura y un dualismo. Incluso a pesar de los esfuerzos bien intencionados por interpretar la fe cristiana en un marco evolutivo (es decir, entendiendo la realidad como un *continuum* de materia-espíritu), no se ha podido ocultar su dualismo y jerarquización, como, por ejemplo, cuando, según Karl Rahner, el espíritu es considerado como autotranscendencia de la materia. “Debemos por tanto... intentar ver al hombre [sic] como el ser en quien la tendencia básica de la materia por encontrarse a sí misma en el espíritu llega al punto en el que irrumpe totalmente de forma definitiva; de este modo nos encontramos en la posición de ver el mismo ser del hombre desde este punto de vista, dentro de la concepción básica y total del mundo”¹¹.

La materia tiene su propia consistencia, por lo que su realidad no debe juzgarse en relación con el espíritu, como si éste fuera el objetivo teleológico de la primera. ¿Será el futuro del universo la transformación de toda la materia en espíritu? ¿Qué ocurrirá entonces con nuestra tierra y toda su materialidad?

¹⁰ Cf. Vandana Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Survival in India*, Zed Books, Londres 1989 (trad. esp.: *Abrazar la vida : mujer, ecología y desarrollo*, Horas y Horas, Madrid 1995).

¹¹ Rahner, *op. cit.*, p. 160.

V. Un replanteamiento

Un segundo aspecto que debemos considerar es el de la relación entre la creación y el misterio de Dios. En las tradiciones religiosas semíticas o monoteístas se contempla la relación entre la creación y las criaturas de forma causal. Así, puede decir el salmista: “Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento proclama su obra” (Sal 19,1). Los dos protagonistas se diferencian y se deslindan claramente: Dios es la causa y la creación es el resultado maravilloso. En la tradición hindú no se distingue entre el mundo y Dios. Desde la perspectiva del pensamiento *advaita* (variante no dualista del Vedanta) Dios y el mundo no constituyen una única realidad ni tampoco son dos realidades separadas. Tal perspectiva ha conducido a una mentalidad y una praxis que, en un sentido débil, presupone una presencia divina inmanente en la naturaleza o bien, en sentido más fuerte, contempla todo el universo como el cuerpo de Dios. Estas intuiciones han encontrado expresiones poéticas, míticas, devocionales y rituales en el hinduismo a lo largo de los siglos. Expresando la intuición básica hindú con una imagen, diría que la relación del creador con la creación es la que existe entre un bailarín que se convierte en la misma danza que baila. De hecho, según la tradición sivaíta, Siva crea todo el universo a través de su danza eterna. El movimiento y el ritmo de la divina danza mantienen en movimiento la totalidad del universo.

Por su parte, el budismo desafía la misma categoría de causalidad como fundamento de la diferenciación entre el creador y la creación. Habla de un “co-origen dependiente” (*pratityasamutpada*) de toda la realidad, que no deja lugar a la idea de causa y efecto. Al contrario, la causa está en el efecto, como también lo está éste en la primera. Esta perspectiva nos ayuda a entender la inmanencia divina de un modo más intenso y más profundo que la de la causa y el efecto que encontramos en la interpretación tradicional de la relación entre el creador y la creación.

La íntima relación con la naturaleza es también muy característica de la visión china del taoísmo. Considera que la virtud en el ámbito humano es el reflejo de los sanos principios del equilibrio sistémico que actúa en la naturaleza. La salud del mismo cuerpo humano es una situación de homeostasis donde los principios del *yin* y el *yang* se hayan correlacionados y equilibrados, y el cuerpo, a su vez, está en armonía con el medio ambiente. De ahí que se recomiende la armonía con la naturaleza como medio para mantener nuestro bienestar general, tanto mental como corporal. ¿Cómo podríamos desechar esta hermosa visión como algo simplemente “natural” y conside-

rar la salvación humana como un asunto “sobrenatural”? Por otra parte, ¿es que la intuición cristiana más profunda no considera el mismo cuerpo como el quicio de la salvación, *caro cardo salutis*?

VI. ¿Es culpable el cristianismo?

La conocida crítica de Lynn White, que culpa al cristianismo de la crisis ecológica, es un tanto simplista, pues no logra hacer las distinciones y diferenciaciones necesarias¹². Incitados por esta tesis, los biblistas han intentado interpretar el dominio como administración, atención, protección, etc. No creo que estas exégesis solucionen realmente el problema, pues hay pruebas incuestionables de las consecuencias del enfoque que realmente muestra cómo la tradición bíblica se ha interpretado en sentido de dominio en la práctica. Pero la cuestión estriba en que este dominio y señorío constituyen aspectos de los que no puede culparse al cristianismo en su totalidad. Las tradiciones orientales y ortodoxas muestran una concepción de la fe y la creación más cercana a la tierra.

La verdad es que el cristianismo culpable es aquel que se interpretó totalmente mediante el antropocentrismo ilustrado de Occidente, que fomentó el desencanto con respecto a la naturaleza como señal de progreso y de un humanismo secularizado. El cristianismo y la herencia cristiana fueron interpretados unilateralmente dando origen al proyecto de la Ilustración occidental, y, a su vez, se vieron profundamente influidos por ella. La Ilustración enseñó que la creatividad emerge en los seres humanos trascendiendo, mediante la libertad, el mundo de la naturaleza o el ámbito de la necesidad. La errónea interpretación de Gn 1,28 en el sentido de corroboración de la soberanía humana sirvió a los objetivos antropocéntricos de la Ilustración. Así pues, el proyecto de una ecoteología interreligiosa, que pondrá al cristianismo en diálogo con otras tradiciones religiosas, puede ayudarle a recuperar la dimensión oculta de su mensaje ecológico y puede ser una ocasión para poner de relieve la sensibilidad ecológica que hallamos en la tradición cristiana, tal como se expresó en la vida de san Francisco de Asís e Hildegarda de Bingen, entre otros.

¹² Cf. Lynn White, Jr., “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, *Science* 155 (1967) 1203-1207. Este artículo generó un gran debate en todo el mundo (trad. esp.: “Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica”, en Carl Mitcham y Robert Mackey [eds.], *Filosofía y tecnología*, Encuentro, Madrid 2004).

VII. Reinterpretación de la tradición

Entre los factores responsables de las actitudes antiecológicas se incluye el papel jugado por lo que denominaría la *excesiva consciencia histórica* desarrollada en la tradición cristiana. La práctica del dominio va de la mano con la exagerada consciencia histórica según la cual los seres humanos son dueños y señores que recrean el mundo y el orden de la tierra a su imagen mediante el ejercicio de su libertad. Los conceptos de milenarismo y apocalíptismo están estrechamente vinculados con esta visión e idea de la historia.

La proyección de esta perspectiva ha oscurecido notablemente la concepción bíblica de una renovación cíclica, que está mucho más cerca del ritmo de la naturaleza. A los seis días de trabajo le sigue una pausa o el tiempo de ocio del *sabbath*, y así sucesivamente. De igual modo, a los seis años de cultivo le sigue una pausa mediante la que se deja la tierra en barbecho para que renueve sus energías. Además, también encontramos el ciclo jubilar mediante el que se reordenan las relaciones de los seres humanos con la tierra. En el año jubilar se renueva tanto la tierra como la sociedad.

Estas perspectivas nos ayudan a forjar unas relaciones más estrechas con las religiones orientales teniendo en cuenta su visión de la naturaleza, la tierra y la sociedad. Requieren que se les preste una gran atención en la reflexión teológica cristiana, que, desgraciadamente, se ha centrado durante los pasados doscientos años en apoyar la historia del ser humano y su dominio como valores supremos, olvidándose de nuestra responsabilidad con la tierra y del respeto que debemos a su ritmo, del que dependemos para alimentarnos. Esta relación facilita percatarse de la inmanencia divina, como cuando Pablo afirma “en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). Esta inmanencia no sólo se relaciona con los seres humanos, sino con todo el cosmos. Comprendemos mejor lo que significa la frase “para que Dios sea todo en todas las cosas” (cf. 1 Cor 15,28), cuando Dionisio el Areopagita, desde su típica perspectiva mística, nos dice que “al mismo tiempo que Dios permanece dentro de sí mismo, también está en el mundo (endocósmico), en torno al mundo (pericósmico) y sobre el mundo (supracósmico); Dios está sobre los cielos y sobre todo ser; Dios es el sol, las estrellas y el fuego, el agua, el viento y el rocío, la piedra y la roca arquetípicas; Dios es todas las cosas y ninguna”¹³. Esta reinterpretación

¹³ Dionisio el Areopagita, *De los nombres divinos*, 1,6. Véase Pseudo-Dionisio, *The Complete Works*, Paulist Press, Mahwah, Nueva Jersey 1987, p. 56. (He realizado algunas adaptaciones de la traducción, sobre todo en el uso de un lenguaje inclusivo).

tación cristiana del creador y lo creado en términos de inmanencia puede entrelazarse perfectamente con la visión de muchas otras tradiciones religiosas del mundo, sobre todo con el hinduismo. He aquí una gran oportunidad para una adecuada ecoteología interreligiosa contemporánea.

VIII. La práctica de la ecoteología

Gandhi no empleó la retórica medioambiental de nuestros días ni idealizó la naturaleza. A diferencia de Tagore, poeta contemporáneo suyo, Gandhi raramente hablaba de árboles, pájaros, animales, paisajes, ríos o montañas. Aunque practicaba una dieta estricta, no había nada en él que, a primera vista, pudiera caracterizarlo como defensor del medio ambiente, nada que pudiera inspirarnos una reflexión ecológica. Pero tal conclusión sería errónea. La totalidad de su existencia constituye toda una *personificación de la ecoteología*. Se oponía al derroche de los recursos de la naturaleza y a todo cuanto pudiera alterar el equilibrio medioambiental. La restricción voluntaria a usar de las cosas más allá del mínimo requerido implica fomentar los recursos de la naturaleza.

La vida de Gandhi funcionaba de forma bastante parecida a un ecosistema. En ella tenía su lugar hasta el acto, la emoción o el pensamiento más mínimos: el carácter conciso de su enorme producción literaria, la comida frugal compuesta de frutos secos y frutas, su ablución matinal y los ejercicios corporales diarios, su frecuente práctica del silencio, sus caminatas matutinas, su recurso al ayuno, todo ello nos indica la orquestación de la sinfonía de su vida¹⁴.

La crítica que hacemos es cómo esta práctica individual puede provocar el tipo de cambio estructural que necesitamos. Ahora bien, esta crítica no quita autoridad al valor de la restricción y de la renuncia que, traducidos en la práctica, implican el uso frugal de los recursos naturales. El problema reside en ver de qué modo podemos crear un ambiente y unas estructuras que animen cada vez a más gente y grupos a impulsar unas prácticas semejantes. Al igual que el silencio voluntario, que mantiene la energía humana, el uso frugal de los bienes de la tierra ayuda a conservar el equilibrio de la naturaleza. Este uso tiene importantes consecuencias sociales, pues contribuye a crear unas relaciones sociales fundamentadas en la igualdad.

¹⁴ Vinay Lal, "Too Deep for Deep Ecology: Gandhi and the Ecological Vision of Life", en Chapple y Tucker, *op. cit.*, p. 206.

En esta perspectiva entendemos las implicaciones de una teología que une inextricablemente al creador con lo creado como también los nexos que vinculan a los seres humanos con la Tierra.

Lo que muchos defensores del medio ambiente no logran percibir es la profunda correlación que existe entre nuestra aproximación a la naturaleza y el tipo de relación que prevalece en nuestra sociedad. La destrucción del ecosistema causa al mismo tiempo heridas de injusticia en el cuerpo de nuestra sociedad. En consecuencia, la ecoteología interreligiosa debería conducirnos lógicamente a comprometernos en el ámbito de la justicia social. La equitativa distribución de los recursos naturales es la mejor garantía contra su explotación, que es la causante de la actual crisis medioambiental.

Una aproximación a la naturaleza y su protección que esté inspirada por la religión puede tener éxito allí donde la razón parece fracasar. De hecho, el movimiento que en Occidente se ha preocupado por la conservación de la naturaleza ha utilizado recientemente el simbolismo religioso de *Gaia*, es decir, de la diosa tierra¹⁵. En este sentido, me gustaría resaltar que el movimiento *Chipko* de India –uno de los movimientos ecológicos más grandes del mundo– es de inspiración religiosa; su tesis: el valor espiritual de la naturaleza. Las mujeres de la región del Himalaya del norte de la India se pusieron a proteger los árboles de sus poblados cuando los intereses económicos pretendían arrasar los bosques; para ello, se aferraron a los árboles e impidieron de este modo que fueran cortados. Y como éste encontramos otros muchos ejemplos protagonizados por los pueblos indígenas de todo el mundo. Su forma de relacionarse con la naturaleza ofrece numerosas intuiciones al proyecto de una ecoteología¹⁶.

Conclusión

Existe una creciente toma de conciencia de que necesitamos un cambio de paradigma en nuestras relaciones con la naturaleza y la tierra, un cambio que, a su vez, provocará una transformación en las relaciones entre los seres humanos. Para lograr estos dos objetivos tan estrechamente interrelacionados no basta simplemente con recurrir a soluciones técnicas o de gestión, o a ciertos cambios de imagen del

¹⁵ Cf. Erich Neumann, *La gran madre: una fenomenología de las creaciones femeninas de lo inconsciente*, Trotta, Madrid 2009.

¹⁶ Cf. John A. Grim, *Indigenous Traditions and Ecology*, Harvard University Press, Harvard 2001.

modelo de desarrollo que seguimos. El cambio de paradigma exige una nueva visión y nuevas actitudes y valores que las religiones, a pesar de su nada inocente historia, pueden aún suministrar, sobre todo desarrollando unas adecuadas ecoteologías. En efecto, como John Clammer comenta en el artículo de este número de la revista, la teología sigue siendo una disciplina que pretende mantener una visión integral de la realidad.

La ecoteología interreligiosa que buscamos es aquella cuya orientación e inspiración sean ayudar a la humanidad a darse cuenta de los vínculos primordiales que une todo cuanto existe. Podríamos describirla metafóricamente como la red de Indra con nudos de piedras preciosas que unen toda la realidad y en la que cada piedra refleja todas las demás en un proceso infinito. De la comprensión de la interconexión y la interdependencia surge la actitud de compasión empática con todas las criaturas y un sentido profundo de solidaridad entre los seres humanos. Queremos también una ecoteología que nos ayude a comprender el sentido flexible y provisional de las fronteras que separan los diversos ámbitos de realidad: el humano, el cósmico y el sagrado.

El desarrollo de la ecoteología interreligiosa supone que cada tradición religiosa examine críticamente su credo, su visión del mundo y sus valores, para ver hasta qué punto ha sido responsable de la crisis ecológica, sobre todo por potenciar un miope antropomorfismo. Por otra parte, las mismas tradiciones religiosas podrían darnos actualmente los elementos necesarios para superar la crisis adentrándonos en una relación armónica con la naturaleza y con toda la realidad.

La ecoteología interreligiosa debe desafiar la concepción del individuo aislado y colocado por encima de la comunidad y de la naturaleza, y ayudar a detener la oleada de competitividad y acumulación de riqueza que han tenido un gran papel en la provocación de la actual crisis ecológica. De igual modo, la ecoteología debe también provocar los cambios radicales en las estructuras actuales de la economía y el desarrollo, haciéndose, de este modo, genuinamente política en su praxis.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

ECOTHEOLOGIA:
APROXIMACIONES EPISTEMOLÓGICAS

Con el propósito de establecer un diálogo interdisciplinario entre ecología y teología, orientado a contribuir a la interpretación de la crisis ambiental en sus aspectos más profundos y, desde allí, proponer itinerarios de transformación personal, grupal y planetaria, es pertinente penetrar el ámbito de los preconceptos, nociones e imaginarios que subyacen a la problemática en cuestión. Dicho de otro modo, pretender una teología de la ecología implica desentrañar la comprensión tanto de ecología como de teología e identificar categorías de articulación. Se trata de precisar qué es lo “teológico” de la ecología y qué es lo “ecológico” de la teología.

En primera instancia, se constata que existe un problema semántico. Las palabras *ecología* y *teología* son polisémicas. Por ejemplo, hoy en día abundan expresiones como ecosistema, ecotecnología, ecoturismo, ecologismo, ecofeminismo o se habla de crisis ecológica, conciencia ecológica, huella ecológica, política ecológica, sin que, por lo general, haya una reflexión sobre lo que implican estos términos.

* ALIRIO CÁCERES AGUIRRE. Diácono permanente (Archidiócesis de Bogotá, Colombia). Ingeniero químico ecoambientalista, especialista en Educación, magíster en Teología. Integrante de Amerindia-Colombia. Docente e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Director del equipo de investigación “Ecoteología”. Consultor de proyectos ambientales, pedagógicos y pastorales.

Dirección: Carrera 5 N° 39-00 Edificio Arrupe S.J. Piso 2 Bogotá D.C. (Colombia). Correo electrónico: acaceres@javeriana.edu.co; ecoteologia@gmail.com

De la etimología a la epistemología

El prefijo *eco-* (en español) viene de la raíz griega *oikos* que significa casa, hogar, con todas sus partes. Algunos estudios lingüísticos contemporáneos, precisan que *oikos* no es sólo la estructura física de la vivienda, sino las relaciones que se dan dentro de la casa y constituyen la identidad de una familia. *Logos* por su parte, se refiere al estudio, tratado o argumentación sobre algo e implica el uso sistemático de la razón para articular palabras que describen determinada realidad.

El origen de la palabra *ecología* se atribuye al biólogo alemán Ernst Haeckel, quien combinó *oikos* y *logos* para referirse al “conjunto de conocimientos referentes a la economía de la naturaleza, la investigación de todas las relaciones del animal tanto con su medio inorgánico como orgánico, incluyendo sobre todo su relación amistosa y hostil con aquellos animales y plantas con los que se relaciona directa o indirectamente. En una palabra, la ecología es el estudio de todas las complejas interrelaciones a las que Darwin se refería como las condiciones de la lucha por la existencia...”.

Desde esta primera definición hasta hoy se han presentado variaciones del concepto respecto a *ecología* debido a tres factores:

- El reconocimiento y vinculación del ser humano en la red de relaciones de los organismos vivos, por cuanto incide de forma “hostil” o “amistosa” en el entorno vital. Esto obligó al diálogo entre ciencias naturales y ciencias sociales.

- El surgimiento de nuevos conceptos como “ambiente” (Jacob Van Uexküll, 1919) y “ecosistema” (Tansley, 1935). La palabra *ambiente* proviene de *Umwelt* (en alemán) y se refiere a la manera como los seres vivos perciben su ambiente y ello determina su conducta y supervivencia. Por su parte, *ecosistema* es una contracción de las palabras *Ecological System* y se utiliza para describir no sólo la complejidad de los organismos, sino de los factores físicos que forman el ambiente.

El término *sistema* deriva de la palabra griega *Synistanai*, la cual significa “unir o combinar”. El establecimiento formal del concepto sistema se debe al libro *Teoría general de los sistemas* del biólogo Ludwig von Bertalanffy en 1940, quien llevó el entendimiento de los sistemas más allá de los sistemas físicos estudiados por matemáticos, aportando la mirada sobre el organismo como entidad inseparable de su medio ambiente y que, por lo tanto, no puede ser aislada para su estudio. Esto generó otra lógica de comprensión de la vida: una eco-lógica.

– La dimensión de escala del *Oikos* por cuanto ya no es sólo el ámbito vital de una especie sino el carácter planetario y cósmico de la vida. Así, la ecología pasó de ser la preocupación por las relaciones en el entorno de los animales a una manera de abordar las interrelaciones de todos los seres vivos en esta casa llamada planeta Tierra.

Las raíces de la crisis ecológica

Desde la aparición del informe del Club de Roma “Los límites del crecimiento” y la convocatoria de la ONU en 1972 a una primera Cumbre sobre el Medio Humano en Estocolmo (Suecia), la polémica sobre la explosión demográfica y los impactos ambientales de la humanidad ha venido en aumento, por lo que la ecología se ha tornado una palabra de uso cotidiano pero a la vez con múltiples interpretaciones y sentidos.

En este marco, son numerosos los esfuerzos de clasificación de las corrientes. Por ejemplo, Félix Guattari (2000) plantea tres comprensiones de ecología:

- natural, referida a las relaciones con el medio ambiente,
- social, referida a las relaciones en la sociedad,
- mental, referida a la subjetividad de la persona.

Por su parte, Leonardo Boff (1996) agrega una más, que denomina la ecología integral y comprende las tres anteriores desde una perspectiva religiosa, es decir, de re-ligación con el Misterio, la divinidad, la fuente de la vida.

Roy H. May (2002) identifica seis modelos en el debate hermenéutico:

- La ecología convencional, basada en criterios tecnológicos y economicistas considerando a la naturaleza en su valor instrumental, como recurso, como fuente de capital.
- La ecología mayordómica, derivada del imaginario bíblico en el que hay un Dios que delega la administración del *oikos* en el ser humano.
- La ecología social, que integra los problemas sociales, económicos y políticos a la crisis del entorno biofísico desde su preocupación por la justicia.

- La ecología profunda, que critica los valores de la modernidad y apuesta por un biocentrismo, esto es, un igualitarismo en la valoración de toda forma de vida.
- Por su parte, la integración de las preocupaciones ecológicas al movimiento feminista y a la teología de la liberación derivan en el surgimiento del ecofeminismo y la ecoteología latinoamericana, respectivamente.

Tal diversidad de comprensiones sobre ecología obedece al sinnúmero de explicaciones de la crisis que afronta la humanidad y todas las formas de vida en este globo azul, lleno de agua, que llamamos planeta Tierra. En la medida en que se identifican causas cada vez más profundas, aparecen dimensiones y rasgos de esa “nueva” ecología. Así, a la explicación técnica y económica, le corresponde una ecología que hace énfasis en las soluciones tecnológicas. Una ecología social se mueve más en el orden de la crítica a las estructuras sociales y el tipo de civilización. Una ecología profunda asume el tema de los valores, dando cabida a perspectivas éticas, morales, espirituales y religiosas. Se nota un tránsito de lo que se podría denominar una “ecología exterior” a una “ecología interior”.

Ecología: de la ciencia al paradigma

En perspectiva de ciencia, la ecología contribuye a conocer la naturaleza e interpretar la realidad, respondiendo a la pregunta sobre lo que está sucediendo y explicando por qué pasa lo que pasa. Los expertos en ecología prestan un gran servicio a la humanidad tratando de explicar la estructura, dinámica y funcionamiento de los ecosistemas. Otras personas y grupos hacen uso de esos datos científicos para construir nuevos conocimientos que posibiliten la sustentabilidad de la vida en el planeta. Es ahí de donde se nutren los movimientos ecologistas (más ligados a la conservación y preservación de la naturaleza) y los movimientos ambientalistas (más cercanos al debate sobre los modelos de desarrollo y sus componentes económicos, políticos y culturales).

Otra cosa es hablar de la ecología como gran paradigma, o paradigma ecológico, pues se refiere a un conjunto de presupuestos filosóficos que brinda una mirada y una manera de comprender e interpretar la realidad. En este sentido, se entiende la propuesta de Edgar Morin (2001) de ecologizar el pensamiento y el aporte de Gregory Bateson (1985) respecto a cultivar una ecología de la mente.

Durante el III Foro Mundial de Teología y Liberación (FTML), “Agua, tierra, teología para otro mundo posible”, celebrado en Belém (Brasil), a comienzos del 2009, la tendencia fue la de optar por la ecología integral y considerarla ya no tanto como una ciencia aislada, sino como un gran paradigma para comprender las dinámicas y relaciones de la vida.

En resumen, la ecología no se agota en el estudio de las relaciones con eso otro, no humano, que constituye el entorno biofísico y que comúnmente se ha denominado naturaleza, sino que involucra las dinámicas culturales (sociales, económicas, políticas, religiosas), sus imaginarios subyacentes, las racionalidades que las sustentan y, en general, el cúmulo de representaciones mentales que describen las relaciones consigo mismo, con los otros, con lo otro y con Dios (o la imagen que se tenga de trascendencia y dé sentido a la vida).

El paradigma ecológico emergente reconoce que la naturaleza es sujeto, es “alguien” (Madre Tierra, Hermana Tierra, Gaia, etc.) y que los seres humanos formamos parte de ella. Además, el acercamiento creyente supera la idea de concebir lo que existe como “recurso natural” para dar cabida al valor intrínseco como Creación y, por tanto, establecer el contacto con el Dios Creador. En este ámbito es que aparecen las voces que denuncian que la crisis ecológica tiene sus raíces en la tradición judeocristiana (White, 1966), es un asunto moral (Juan Pablo II, 1990), se debe a la pérdida de la religación (Boff, 1996), obedece a una crisis de percepción y por tanto de espiritualidad (Capra, 1999). Se plantea la identidad de la ecoteología como un sentir-pensar-actuar sobre la relación de Dios con su Creación: Un *logos* sobre el *theos* en interrelación con el *oikos*.

Filosofía ambiental y ecoteología

Tal trilogía remite a un saber sobre las relaciones de Dios con la Casa y se preocupa por la convivencia en ella. Sin embargo, ya es una pretensión mayúscula tratar de hacer un discurso sobre Dios por cuanto “Dios no es monopolio de ninguna tradición humana; ni de las llamadas ‘teístas’, ni de las mal llamadas creyentes. Tampoco es ‘objeto’ de pensamiento alguno. Sería un discurso sectario el que quisiera aprisionarlo en cualquier ideología” (Panikkar, 1995: 12).

La referencia a Dios es en términos de metáfora, ya que, más que un concepto, la palabra *dios* es un símbolo mediado por la cultura y siempre remite a una experiencia concreta de vida. Por ello hay que

reconocer que se evoca al Misterio desde las representaciones mentales, modelos o imaginarios sobre Dios y ello hace que las visiones sean parcializadas.

Por eso introducir la pregunta sobre Dios en la ecología, para hacer ecoteología, hace referencia al sentido de la vida y la comprensión del cosmos. De ahí que haya que asumir necesariamente algunas preguntas de filosofía ambiental, por cuanto la realidad que llamamos dios no se desliga de la realidad humana o de la tierra. Las dos preguntas iniciales son:

- ¿El ser humano forma parte o no de la naturaleza?
- ¿La naturaleza es objeto o sujeto?

Cualquiera que sea la respuesta va a tener implicaciones en la construcción de un pensamiento teológico.

El ser humano “es” naturaleza, no está fuera de ella. La genética sustenta que el ser humano está vinculado a la cadena evolutiva y emparentado con todas las formas de vida. Sin embargo, nótese que hay diferencia entre sentirse parte de *Gaia* (hay un vínculo íntimo con la naturaleza) o llamarla Madre Tierra (relación filial) o denominarla Hermana Tierra (relación fraternal). Las características de estas relaciones no pueden ser asumidas con ligereza, pues definen un tipo de ética ambiental y están en la base de una manera de comprender la ecoteología.

Por supuesto, desde esta lógica, si se rechaza la expresión “recursos naturales” tampoco ha de considerarse válido hablar de “recurso humano”. Durante el FMTL 2009 se percibió una tendencia a privilegiar el valor intrínseco de la naturaleza antes que su valor instrumental. Esto evidencia un fuerte movimiento de reacción al utilitarismo en las relaciones entre humanos y con la naturaleza.

Pero además, la fe que nace como respuesta al Dios que se revela, que se autocomunica, indica que la naturaleza “es” Creación de Dios. Por tanto, la categoría “Creación” es supremamente importante para el quehacer ecoteológico. De hecho, comprender la naturaleza como Creación marca una diferencia sustancial. Ya no se puede entender la naturaleza allá y los seres humanos acá, porque todos somos Creación.

Afirmar que lo que existe es Creación lleva a la imagen de un Dios Creador. Pero ¿qué tipo de Creador? En el caso de la tradición judeo-cristiana, Campbell S.J. (2000) identifica tres modelos:

– Creación no guiada: Dios es un irresponsable que crea el mundo y lo deja correr a su suerte.

– Creación guiada: Dios es como una especie de titiritero que determina el rumbo del universo hasta en los más mínimos detalles.

– Creación arriesgada: Dios sigue creando “desde adentro” y “desde abajo” haciéndose partícipe y solidario del devenir del mundo.

Pero ¿dónde está ese Creador? ¿Es trascendente, está fuera de la historia? ¿Es inmanente, está dentro de la materia? Tal como dice Boff, ¿es transparente y por tanto inmanente-trascendente? En tal caso, la Creación es sacramento divino. *Shekiná*, morada divina (Moltmann, 1996).

En el FTML 2009, la tendencia fue reconocer que Dios está en su Creación y habita el agua, el aire, la tierra, el fuego. Todo esto conduce a la discusión sobre el panteísmo (Dios es todo) y el pan-enteísmo (Dios-en-todo). La comprensión epistemológica de la forma de relación entre Dios Creador y su Creación acarrea consecuencias en la forma de hacer ecoteología y los sentidos existenciales que de allí se derivan.

Más aún, la comprensión de la Creación como *Oikos* tiene sus límites. Del ecofeminismo brota una crítica a la metáfora de la casa, por su sentido patriarcal, externo y utilitarista. McFague (1994) propone la metáfora de la Creación como cuerpo de Dios. Todos formamos parte del cuerpo divino y en eso radica la dimensión sagrada de su cuidado. En el FMTL, algunos insistieron en esta dimensión corporal de la Creación, por lo que se abre otro ámbito de discernimiento y debate. Tal vez el término “Eco-logía” ya no sea pertinente para nombrar la acción que requerimos. Por tanto, la Eco-teología estaría basada en un enfoque equivocado. No es que cambie el objeto de investigación o la pregunta, lo que cambiarían son las mediaciones epistemológicas para interpretar la vida, explicar y comprender lo que está pasando, por qué pasa lo que pasa y qué tiene que ver Dios con lo que acontece.

Ecología e imágenes de Dios

Por eso, vale la pena pensar (¡eso ya es ecoteologizar!) las implicaciones de asumir la idea de que, más que habitar el cuerpo de Dios, somos parte del cuerpo de Dios. En este marco, habría que explorar, por ejemplo, la imagen de una casa viva o pensarnos dentro del útero materno (Susin, 2008). En esta misma línea, a las diversas imágenes de Dios luchador, proclamador, solidario, amigo, padre, madre, se

plantea la metáfora del Dios Ecosistema, como producto del aporte de la ecología a la teología (teoecología, mas que ecoteología). Un Dios comprendido como ecosistema de amor, es decir, una infinita red de relaciones de amor. Un Dios abierto, siempre en movimiento, siempre en relación. De tal modo, con Torres Queiruga podría afirmar que ya no tanto Dios es Amor (sustantivo), sino Dios es Amar (verbo), Dios “es” movimiento, dinámica, interrelación. Dios “es” amando y mientras ama, salva, “re-crea”. Es decir, Dios “es” Creación perpetua. Dios “está siendo” en la medida en que hay relaciones de amor, generando una especie de atmósfera vital que nos envuelve. ¿Será que a eso se refiere Pablo en el Aerópago al expresar que en Él vivimos, nos movemos, existimos (Hch 17,28-29)?

Esto implica transformar la idea de Dios. Es diferente comprenderlo como “otro” (persona, padre, madre, amigo/a) a comprenderlo como un ambiente, un medio, un tejido, algo así como el agua que penetra la totalidad de la vida en el estanque. Si fuera así, la ecoteología no se ocuparía tan sólo de los problemas de la estructura de esta casa que llamamos Tierra, sino de los vínculos de amor en su interior. Donde hay amor está Dios. Dios existe donde hay amor. El amor es siempre una relación. La ecoteología se ocuparía de la ecología del amor.

Por todas las diferentes variables en los presupuestos epistemológicos respecto a “Dios”, “Ser humano”, “Creación”, es fácil deducir las razones por las cuales no hay una única ecoteología. Se tendría que hablar de ecoteologías.

Así, Rosemary Radford (1992) identifica tres corrientes:

- Los planteamientos de Matthew Fox centrados en una espiritualidad de la Creación.

- El evolucionismo creyente de Teilhard de Chardin.

- La teología de los procesos de Alfred Whitehead.

Por su parte, K. C. Abraham (1994) resume las posiciones de los cristianos frente a la Creación en los modelos:

- ascético-monacal

- sacramental-eucarístico

- de liberación y solidaridad.

Frente a esta dispersión de posiciones, Panikkar (1994) plantea la intuición cosmoteándrica como crítica a la separación occidental de la trilogía Dios-mundo-ser humano y propone una mirada integra-

dora de la vida. De ser así, el paradigma de construcción ecoteológica cambiaría radicalmente, en razón a que Dios “es” y “está” en la naturaleza y la naturaleza incluye al ser humano. En este orden de ideas, dado el carácter complejo de la realidad que la ecología ha puesto en evidencia, se requieren trascender las lógicas del pensamiento lineal para recurrir a la holística, buscando una visión de conjunto del todo con las partes y de las partes con el todo, mediante la Teoría general de Procesos y Sistemas, y el ejercicio de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad.

Por tal motivo, es necesario acudir a las explicaciones que brindan las ciencias empírico-analíticas y ponerlas en diálogo con las comprensiones e interpretaciones de las ciencias hermenéuticas y emancipatorias. La teología asumirá así, su papel en la tarea de buscar sentido, en la atenta audición del Dios Amor que se autocomunica en su Creación. De esta manera, la ecoteología se ubicará como mediación (Lonergan, 1972) entre la matriz cultural signada por la actual crisis ecológica y la propuesta de vida que surge del Evangelio y de todas aquellas experiencias vitales que conducen a la sabiduría de la comunión cósmica.

Dicha ecoteología no es propiedad de ninguna religión en especial. Las características globales de la crisis invitan a hacer una reflexión en términos de pluralismo religioso. Es decir, una perspectiva “macroecuménica”, recordando que la palabra *oikoumene*, ecumenismo, unidad en el mundo habitado, también se deriva de la raíz *Oikos* de la cual nacen los términos *ecología* y *economía*.

Otra cosa es que cada experiencia religiosa recurra a la búsqueda de sus “eco-fuentes”, dando lugar a especificidades como por ejemplo ecoteología cristiana, ecoteología islámica o ecoteología judía, por citar tan sólo tradiciones monoteístas. Pero el horizonte de la ecoteología es la reflexión de la tríada Dios-naturaleza-ser humano en busca de un sentido inmanente-trascendente.

Aun así, hay que reconocer con humildad las limitaciones de la inteligencia de la fe, pues para hablar de Dios hay que hablar con Dios, estar en comunión, en diálogo, en búsqueda, abiertos al Amor. En este sentido, la teología es acto segundo tras un silencio, tal como Gustavo Gutiérrez (1996: 82) y Panikkar (1994: 7) lo afirman. La espiritualidad está a la base de la teología. Sin espiritualidad no hay teología. Pero a la vez, una teología sin acción transformadora es estéril e ineficaz.

En el enfoque ecoteológico, la belleza, el dolor, el vacío, el amor, la liberación son algunos de los dinamismos que posibilitan el contacto con el Misterio. La dramática destrucción de los ecosistemas, la agonía

de los pobres sin agua, sin tierra o sin las condiciones sanitarias para vivir dignamente, el acaparamiento de los bienes en manos de unos pocos, la amenaza de la vida por armas nucleares, productos químicos, artificios biológicos, la incertidumbre frente a las implicaciones ambientales de la clonación y los transgénicos contrastan nuevamente con el colorido del tucán y la guacamaya, el esplendor de la cascada, o el blanco sagrado de las nieves, el rumor del viento en la montaña, la bendición del maíz o la mandioca, la fascinación del átomo, los encantos del ADN o el éxtasis por las constelaciones y galaxias. En el fondo, toda relación conduce a Dios, toda relación remite al Amor, al sentido último de la existencia, la vivencia del Misterio.

Si el pensar teológico es momento segundo y la teología de la liberación asume la praxis como punto de partida, la acción liberadora tiene un esencial componente espiritual. Se entiende que la espiritualidad no es otro tratado teológico racional derivado de la moral, ni siquiera un apartado de la vida; es el Espíritu fluyendo como savia desde las raíces de la teología. Por ello, necesariamente hay que pasar de la ecoteología a la interpretación que ofrece la ecosofía.

De las ecoteologías a la ecosofía

En el término *ecosofía* coinciden varias vertientes. Félix Guattari la ve como resultante de las tres ecologías (ambiental, social y mental). Raimon Panikkar y Arne Naess, cada uno por su lado, elaboraron el término, uno más en clave de mística teológica, otro en términos filosóficos de la ecología profunda. Esta convergencia ofrece pistas de un nuevo acercamiento a la realidad.

Sin embargo, este término requiere una resignificación. La Ecosofía, la sabiduría del *Oikos* ha de entenderse en dos sentidos:

- Aprender la sabiduría de la Creación, sus leyes para poder vivir en armonía. No se trata de “domar” a la naturaleza, sino de una nueva alianza basada en el conocimiento, respeto y la admiración.

- Aprender la sabiduría de la convivencia dentro del *Oikos*, con una mayor conciencia de que la Tierra es la casa común de los seres vivientes y su entorno vital.

Así que el tránsito de la ecoteología a la ecosofía se basa en dos aspectos:

- La insuficiencia del *logos* para dar cuenta del amor y la necesidad de integrar la razón simbólica en la razón analítica e instrumental.

– La apertura a otras formas de sabiduría de origen milenario o generadas en grupos emergentes. Sabiduría no siempre sistematizada y que no es posible encerrar en los parámetros de la lógica occidental.

En el FTML 2009, se dio una especie de tensión entre ecoteología y ecosofía. La pretensión de construir una ecoteología en los moldes de la teología basada en la praxis de la liberación, que responda a la opción por los pobres integrando la problemática ambiental, que sistematice sus conceptos y métodos y dialogue con las narrativas bíblicas y el mensaje del Reino. Pero, por otro lado, el reconocimiento de las ecosofías de los pueblos indígenas y de raíces africanas, la que brota de las comunidades desterradas, expropiadas, empobrecidas y de aquellas que aquejan precariedad en el acceso al agua potable y el saneamiento básico. Tal sabiduría tiende a quedarse en la tradición oral o expresarse en el relato y en el símbolo. No es una sabiduría que se deje atrapar en el raciocinio ni registrarse en tratados sistemáticos.

Por supuesto que ecología, ecoteología, ecosofía no se excluyen la una a la otra. Incluso en el caso del cristianismo, entender a Cristo como Sabiduría de Dios posibilita el diálogo con otras formas de sabiduría y apuntan a estrechar los lazos de amor con el resto de la Creación como marco para una vivencia de respeto y comunión en la diversidad.

Por ello, el giro epistemológico que integra lo afectivo y la razón implica una mirada sacramental sobre el mundo. No basta entender el mundo (con la mente), es preciso comprenderlo (con el corazón). Urge rescatar la dimensión afectiva, el derecho a la ternura, para darle equilibrio a la vida humana y a los ecosistemas. La mística basada en la austeridad y la no violencia, la solidaridad y el servicio, el cuidado y la compasión, se constituye en pilar para buscar confluencias y establecer plataformas de una auténtica ética ecológica, que procure la sustentabilidad de la vida, para mayor Gloria de Dios, que no es otra cosa que el ser humano viviendo plenamente en armonía con la Creación.

Bibliografía

- Abraham, K. C., "Una respuesta teológica a la crisis ecológica", en Hallmann, David G. (ed.), *Ecotheology: Voices from South and North*, Orbis, Maryknoll N.Y. 1994.
- Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996.
- Cáceres Aguirre, Alirio, *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una Pastoral Ecológica Pertinente*, Monografía

- para optar por el título de magíster en Teología, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, septiembre de 2008 (en prensa).
- Campbell, Antony F., "La teoría de la evolución y el discurso bíblico", en *Evolución y fe*, *Concilium* 284 (Febrero 2000).
- Capra, Fritjof, *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Anagrama, Barcelona 1999.
- Guattari, Félix, *Las Tres Ecologías*, Pre-Textos, Valencia 2000.
- Gutiérrez, Gustavo, "Lenguaje teológico: plenitud del silencio", en *Páginas*, CEP, Febrero de 1996, Número 137.
- Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz*, 1 de enero de 1990, Vaticano, 8 de diciembre de 1989.
- Kerber, Guillermo, *O ecológico e a teología latino-americana: articulação e desafios*, Oikoumene – Editora Sulina. Portoalegre (Brasil), 2006.
- Lonergan, B., *Method in Theology*, Herder, Nueva York 1972 (trad. esp.: *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 2006).
- May, Roy H., *Ética y medio ambiente: Hacia una vida sostenible*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica 2002.
- McFague, Sallie, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1994.
- Moltmann, Jürgen, *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación. Verdad e Imagen*, Sígueme, Salamanca 1987.
- Moltmann, Jürgen, "Sobre la teología ecológica", en *Revista Páginas* Vol. XXI N° 141. Lima (Perú). Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).1996.
- Morin, Edgar, *Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro*, Editorial Magisterio, Bogotá 2001.
- Panikkar, Raimon, *Ecosofía para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994.
- , *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1995.
- Radford Ruether, Rosemary, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra* (trad. cast. de Marta Novo de Ferragut y Norma Lascano, Demarc, México 1993).
- White, Lynn Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155 (3767) 1203-1207, 1967, en <http://aeoe.org/resources/spiritual/rootsofcrisis.pdf> Association for Environmental and Outdoor Education in California (AEOE) (trad. esp.: "Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica", en Carl Mitcham y Robert Mackey [eds.], *Filosofía y tecnología*, Encuentro, Madrid 2004).

LA DIFÍCIL TAREA DE LA PRAXIS

LAS TEOLOGÍAS ECOLÓGICAS COMO PROCESOS DE ECLESIOGÉNESIS Y DE DISCERNIMIENTO COMÚN

Los desafíos ecológicos, cuyas principales características actuales son el cambio climático y el consumo energético, son realidades “glocales” (es decir, glo[bales] y [lo]cales). Aunque sufrimos su impacto en nuestro contexto inmediato, en realidad afectan a todo el planeta. De ahí que sería una miopía restringirnos meramente a nuestra realidad local sin tener en cuenta la perspectiva global. No obstante, los puntos de vista que tenemos sobre estos desafíos dependen de cada contexto local, pues no perciben del mismo modo la situación los brasileños o los indonesios, los australianos, los somalíes, los indios, los canadienses y los europeos. Por mi parte, debo decir que soy un teólogo católico europeo que vive en una de las regiones más ricas del planeta que disfruta de un impacto ecológico de forma insostenible. Soy consciente de que debo pisar con mucho cuidado en estas cuestiones, pero también sé que la historia europea del siglo pasado nos enseña lecciones difíciles y de gran valor, lecciones que pueden resultar de gran utilidad a los teólogos que abordan los desafíos ecológicos globales de nuestro tiempo. Desde esta perspectiva ofrezco mi contribución con la esperanza de que los colegas de otras regiones del planeta corrijan mis lagunas. Quiero resaltar las cuatro lecciones que considero más importantes en la historia de Europa.

* JACQUES HAERS, S.J., actualmente enseña Teología sistemática en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lovaina, donde es director del Centro de Teologías de la Liberación. Es también miembro de OCIPE (Bruselas) y de su Ignatian Ecological Network.

Dirección: Windmolenveldstraat 44, B-3000 Leuven (Bélgica). Correo electrónico: jacques.haers@theo.kuleuven.be; jacques@jesuits.net

En primer lugar, los europeos conocen perfectamente las ambigüedades de verse envueltos en estructuras y modelos de violencia que ellos mismos han provocado y que siguen manteniendo. Así lo comprobamos en la violencia desencadenada en suelo europeo durante los pasados cien años: dos guerras mundiales más terroríficas que lo que cualquier pueblo pueda imaginar, regímenes políticos criminales que se propusieron como ideales para una vida mejor en medio de un caos social, la injusticia social camuflada como necesaria para el desarrollo económico, la explotación colonial también camuflada como propagación de la civilización y las actitudes neocoloniales de una Europa-fortaleza en un mundo globalizado, corroboran las complejas y tramposas estructuras de la violencia. No sorprende en absoluto que junto a los sentimientos de culpabilidad y responsabilidad que aparecen de vez en cuando, al mismo tiempo la población europea se sienta desanimada e impotente a la hora de enfrentarse a las estructuras de violencia que parecen fuera de control. Bien es cierto que los individuos tienen que responsabilizarse según el grado de contribución, pero la situación es más compleja y trágica. Las personas pueden sentirse abrumadas por estructuras de violencia que escapan a su control, que las dejan impotentes, las dominan y las atrapan. Con gran intuición, en la introducción a las cartas desde la cárcel titulada "Después de diez años", Dimétrico Bonhoeffer describe la necesidad de discernir entre la impotencia humana y las malignas estructuras perversas que se presentan como deseables y buenas. Bien es cierto que esta trágica ambigüedad jamás debería permitir que se sofocaran las voces de quienes sufren la violencia.

En segundo lugar, los europeos están intentando actualmente resolver sus conflictos comprometiéndose en proyectos comunes que los están uniendo en una nueva vida en común. Avanzando desde las guerras violentas hacia la paz sostenible, los europeos aprendieron a colaborar entre sí al percibir que la diversidad de culturas y lenguas era una ventaja, no una amenaza. En el núcleo del proceso europeo de unificación se encuentra la convicción de que la construcción de la comunidad es la mejor forma de resolver los conflictos. Europa ha aprendido esta lección dentro de sus mismas fronteras; lo que no está claro es si será capaz y tendrá la voluntad de llevarla a cabo del mismo modo en el conjunto del mundo, comprometiéndose en un proyecto común a escala mundial. He aquí una gran oportunidad para comprometerse en respuesta a los desafíos ecológicos que afectan a todo el planeta.

En tercer lugar, Europa cuenta con una historia de violencia colonial. Ha considerado que su propia civilización y su cultura eran superiores a las del resto del mundo y ha utilizado en ocasiones el

cristianismo para imponerlas. Los procesos de colonización y descolonización han dejado a las antiguas colonias y a los países europeos colonizadores con un gusto amargo y una intensa necesidad de reconciliación, que, sin embargo, no debería convertirse en una hábil estrategia para desarrollar un nuevo colonialismo en el mundo globalizado. Estas realidades y sentimientos deben ser tenidas en cuenta cuando los teólogos europeos quieran dar su opinión sobre cuestiones globales y temas ecológicos. Es comprensible que se sospeche que Europa hace uso de su poder para proteger su riqueza y sus intereses al predicar un evangelio ecológico a los demás.

En cuarto lugar, la Europa común no hubiera sido posible sin las visiones de los grandes visionarios que fueron Jean Monet, Robert Schuman y Jacques Delors. La gran visión, que en este caso intentaba evitar nuevas guerras en Europa, aporta esperanza y amplitud de miras, pero no presenta un proyecto bien definido. Más bien, suscita el entusiasmo y el vigor e indica la dirección hacia una meta que aún no está clara, pero que, no obstante, funciona como una fuerza de atracción que da forma a las actitudes y las acciones que van dando cuerpo y clarificando, al mismo tiempo, la visión. La visión significa para Europa la posibilidad de una vida interdependiente conjunta. Los europeos le dan cuerpo mediante la creación de una interdependencia económica y política.

Estas cuatro lecciones –las ambigüedades de las estructuras violentas, la colaboración en los procesos de construcción comunitaria mediante proyectos comunes, la superación de los juegos de poder coloniales y la necesidad de una visión– nos sugieren una serie de perspectivas teológicas que pueden ser de gran ayuda a la hora de pensar en los desafíos ecológicos que afronta nuestro mundo. Encontramos complejos signos de los tiempos de factura humana que escapan a nuestro control y que también ponen de manifiesto una llamada de Dios. Esta llamada se encuentra en los procesos de construcción comunitaria que podríamos denominar *eclésiogénesis* y discernimiento comunitario; esfuerzos por reconciliar creativamente las diferencias en nuestro mundo y abordar críticamente nuestros juegos de poder; y expresiones simbólicas y litúrgicas de una visión de la esperanza que pueden consagrarse teológicamente en nuestra forma de entender la creación y el Reino de Dios. Dedicaremos a ellos el resto de este artículo.

1. Los desafíos teológicos contemporáneos son “signos de los tiempos” complejos: afectan gravemente a la vida y la muerte, no sólo de los seres humanos, sino también de la totalidad del planeta, y constituyen un *locus theologicus* fundamental, donde se revela el encuentro entre la potenciación y la transmisión de la vida, por una parte, y Dios,

por otra. Al igual que los europeos son prisioneros de la violencia que provocan y sufren al devenir aquélla en una estructura que los aplasta destructivamente, aunque continúan manteniéndola, no obstante, en la actualidad todos nos vemos cogidos por una crisis ecológica mundial que los seres humanos hemos provocado y que seguimos aumentando. En efecto, no cabe la menor duda sobre la índole antropogénica del calentamiento global ni sobre el modo en que nuestro apetito competitivo e insaciable de energía y recursos naturales se ha convertido en una voracidad insostenible. Los estilos de vida consumista occidentales son insostenibles a largo plazo, y, sobre todo, a escala planetaria. Además, es inaceptablemente injusto que estos estilos de vida se limiten a algunos a expensas de otros. La naturaleza, nuestro medio ambiente, ha sido tan gravada que está buscando nuevos equilibrios mediante un proceso que no podemos controlar. Es cruel la paradoja con que nos encontramos: precisamente los más pobres, es decir, los que menos capacidad tienen de organizarse para afrontar las consecuencias del cambio climático, serán los que más sufrirán en una crisis que ha sido provocada por los estilos de vida de los más ricos.

Los cambios que están aconteciendo en la naturaleza son complejos, poliédricos, peligrosos; no logramos entenderlos y, además, escapan a nuestro control. Tienen un enorme impacto social y alterarán físicamente el aspecto de la Tierra. En esta ocasión no deshará la trampa nuestra clásica mezcla para resolver estos problemas, es decir, la combinación de recetas científicas y tecnológicas, completadas con medidas económicas, políticas y militares. Tenemos que cambiar hacia un nuevo estilo de vida, un estilo que requiere también unas actitudes espirituales adecuadas, como, por ejemplo, las que encontramos personificadas en los votos religiosos. Para profundizar en sus reflexiones sobre el pecado, el sufrimiento y la esperanza –teniendo en cuenta un nuevo equilibrio entre la responsabilidad y confianza o transparencia en medio de las estructuras del mal–, los teólogos tendrá que apoyarse en una seria investigación transdisciplinar, combinando, por ejemplo, los trabajos del IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change), el pensamiento de sociólogos como Zygmunt Bauman y las perspectivas teológicas y espirituales.

Somos conscientes de que ya están aconteciendo los dramáticos cambios medioambientales. La gestión de la seria crisis global se ha hecho inevitable. Desde un punto de vista teológico, el hecho de nuestra encarnación en el mundo, que abarca la realidad del planeta mediante la creación de una vida conjunta sostenible entre los seres humanos y la naturaleza, exige tomar decisiones concretas y comunes para afrontar los desastres y las amenazas contra la vida de millones

de personas y de muchas otras criaturas. Las Iglesias y las religiones están muy bien equipadas para jugar un papel activo en el ámbito de la solidaridad global. En efecto, constituyen redes mundiales y pueden apoyarse en los recursos de sus propias bases así como de sus instituciones educativas y medios de comunicación, como también en la espiritualidad, la liturgia y los sacramentos, y su influencia en el ámbito político. No prepararse para este genuino nivel práctico de la encarnación constituye en este momento un grave pecado de omisión. La construcción de una comunidad mundial de solidaridad implica reflexionar (*re-legere*) sobre el modo de conectar profundamente la realidad (*re-ligare*) con estructuras y formas de solidaridad y compasión que hagan frente al enorme sufrimiento. Todo un desafío al que la religión debe dar una respuesta actualmente.

La crisis medioambiental tiene un carácter tan amenazante y tan complejo que mucha gente se ve atrapada en un proceso de negación. Su ecoescepticismo puede adoptar muchas formas: los indiferentes, los fundamentalistas que sostienen un acérrimo creacionismo y que se oponen a todo enfoque científico que les haga mirar cara a cara a la realidad, y los que niegan las características antropogénicas de la crisis, afirmando que los cambios de los estilos de vida exigidos aumentarán la pobreza y la injusticia mundiales. Las religiones y las Iglesias tienen una enorme responsabilidad a la hora de abordar la desesperación y los temores que genera el ecoescepticismo para que surja el sensato sentido de la realidad que se requiere para afrontar el desafío. El conocimiento de los resultados obtenidos por la investigación científica y el hecho de confrontarse con el sufrimiento de quienes, como los más pobres de entre nosotros, pagan el precio más alto por el cambio climático, pueden ayudarnos a todos a pensar en el modo de rediseñar la estructura de nuestra vida en común de forma sostenible.

2. El desafío fundamental en la crisis ecológica consiste en comprometerse en el proyecto común de un mundo sostenible, mediante el que avancemos hacia una comunidad más conectada entre todos los seres humanos y la naturaleza. La meta es una vida sostenible para todos, en la que todos los seres sean tratados con el respeto debido a su condición de "criatura", es decir, en cuanto amados y respetados por Dios, y que, por tanto, merecen el respeto debido al mismo Dios. La construcción de una vida sostenible y el respeto a la dignidad de las criaturas en la vida y en la muerte, exigen un discernimiento común en el que se preste atención a todas las voces, en particular aquellas que corren el peligro de ser olvidadas y no ser tenidas en cuenta, como las de los seres humanos excluidos o de otras criaturas o incluso de la creación en su totalidad.

La experiencia cristiana entiende perfectamente de encuentros y de vida comunitaria. Es profundamente relacional en varios niveles: en las relaciones con Dios, con otros seres humanos, con la naturaleza y con la creación. Los cristianos olvidan en ocasiones que la buena noticia (*eu-angellion*) de Jesús se dirige a nuestra capacidad de vivir en comunidad, incluso con aquellos a quienes excluimos de nuestra cercanía e incluso en los procesos de perdón y reconciliación que sobrepasan nuestras capacidades. Son muchas las palabras que en la tradición cristiana expresan esta realidad relacional: creación, Reino de Dios, Iglesia, Trinidad, etc. Desplegaré su potencial visionario más adelante, centrándome ahora en el significado de las palabras creación e Iglesia.

La palabra *creación* posee muchas dimensiones que son fundamentales para una teología del medio ambiente y que en ocasiones se ha visto olvidada, sobre todo porque nos centramos en la creación meramente como el comienzo del tiempo o como la relación de Dios con cada ser humano individualmente. La creación se refiere a toda la creación, al mundo, al universo como un todo dinámico de relaciones interconectadas. No puede segmentarse una parte de la creación –por ejemplo, el ser humano– como si fuera independiente de ella. Además, la creación no es meramente la suma de las criaturas que se encuentran en ella –la misma pregunta sobre qué debería considerarse criatura resulta difícil de responder con precisión–, sino que también está formada por las relaciones entre todas sus partes, y, puesto que estas relaciones constituyen una red de creación, ésta puede percibirse en su conjunto como una misma criatura viva y dinámica. En esta perspectiva, los seres humanos forman parte de la criatura más grande llamada “tierra” o de la misma “creación” en cuanto criatura. Forman una parte de la creación a la que la misma creación ha permitido que se desarrollara en sí misma como una recombinación de algunos de sus elementos para dotarse así de un nuevo potencial. En efecto, los seres humanos hacen que la creación logre un estado de autoconsciencia. En este sentido, poseen un lugar especial en la creación, pero no pueden emanciparse de ella. A esta posición, que nos permite comprender por qué los seres humanos son especiales en una creación de la que no pueden emanciparse, la denomino “antropocentrismo relacional”. Si bien los seres humanos gozan de un estatus importante en su relación con el resto de la creación, no hemos de olvidar que en su condición de criaturas son el resultado de un proceso evolutivo mediante el que se crea un todo a partir de sus componentes y que las relaciones entre éstos es tal que el todo es más que la mera suma de las partes. En este contexto es en el que Karl Rahner hablaba de “autotranscendencia” (*Selbst-Überbietung*), mientras que

hoy día preferimos usar la palabra *aparición*, debido a los nuevos avances logrados por la investigación científica.

La creativa interacción de la diversidad que despliega la creación como oportunidad para desarrollos ulteriores, caracteriza también los procesos mediante los que el cristianismo construye sus comunidades: comunidades entre los cristianos, pero también comunidades compartidas con los no cristianos. Podemos denominar *eclesioagénesis* a estos procesos, pues mediante ellos aparece la Iglesia, las comunidades de personas llamadas conjuntamente por Dios para vencer y transformar los conflictos entre sus miembros mediante la reconfiguración de sus relaciones, en ocasiones de forma radical como el perdón y la reconciliación. Puede también ampliarse esta perspectiva de la *eclesioagénesis* usándose para clarificar los procesos mediante los que se construyen nuevas relaciones sostenibles con Dios, con los demás seres humanos y con la naturaleza, de modo que den respuesta a los desafíos medioambientales. La crisis mundial que estamos sufriendo pone de relieve, dolorosamente, que el desafío medioambiental pertenece a todas las épocas, que la creación no cesará nunca de exigir el común esfuerzo de discernir cuáles son las relaciones medioambientales que generan vida y son respetuosas con la dignidad de lo creado. Este proceso de discernimiento de la reorientación de las relaciones creacionales fundamentales afecta al núcleo mismo de la experiencia cristiana en un mundo de cambio, de vida y de muerte. También afecta a los males de la exclusión y de las relaciones pervertidas en las que se usa irrespetuosamente a los demás a favor de los propios intereses. La opción preferencial por los pobres desenmascara estas relaciones o exclusiones ofensivas como injustas al permitir que quienes sufren estas exclusiones y ofensas reivindiquen su dignidad de criaturas que brota de la relación con Dios. Al actuar así, no sólo afirman su dignidad, sino también la dignidad de toda la creación.

Las características relacionales de la realidad que aparecen en el concepto de creación y que determinan los esfuerzos por la construcción eclesial, poseen un alcance universal: la construcción de la comunidad, que se encuentra en el núcleo de la teología medioambiental, tiene una proyección universal, siempre quiere más, quiere incluir toda la creación y no sólo partes de ella, aunque en los procesos históricos de la creación de comunidad sólo logran desarrollarse comunidades limitadas. De ahí la tentación de permanecer dentro de las comunidades limitadas en las que uno se siente en casa y no confrontarse con la diversidad que está fuera de las fronteras o los límites de dichas comunidades. Así pues, cuando no tiene una orientación universal, es decir,

cuando no está abierta a la inclusión de los no incluidos, la construcción de comunidades puede convertirse en un instrumento de exclusión. Cuando, en estas páginas, me refiero a los procesos de construcción de comunidades sostenibles respetuosas con la dignidad creacional, doy por supuesto la apertura universal y la orientación holística, que incluyen no sólo a los seres humanos, sino a toda la creación.

3. Según se desprende de las conversaciones sobre la diversidad en las que se desencadena la necesidad de comparar emitiendo los juicios de valor correspondientes, la diversidad genera miedo porque puede aparecer la propia vulnerabilidad y debilidad, convirtiéndose en pasto de los juegos competitivos de poder. Las relaciones coloniales, en las que se elimina o se somete la diversidad, constituyen una amenaza real. Las teólogas feministas han estudiado estas tentaciones coloniales y patriarcales en relación con ellas mismas, con Dios, con otros seres humanos (en particular, en el ámbito de las relaciones de género) y con la naturaleza. No sorprende que el ecofeminismo sea la corriente teológica más importante en el estudio de los desafíos medioambientales. En efecto, esta crisis se debe, en gran medida, a las relaciones coloniales con la naturaleza que surgen en los seres humanos al verse tentados a situarse en contraposición con el resto de la creación, sugiriendo así que el Creador se encuentra también por encima de la creación mediante una relación de tipo colonial. Para contrarrestar este enfoque colonial se necesita repensar la compleja tensión entre la inmanencia y la trascendencia en las relaciones entre el Creador y la creación, en las relaciones entre los seres humanos y en la relación entre éstos y la naturaleza. En este contexto pueden servirnos de gran ayuda ciertas metáforas teológicas y espirituales, como la del “mestizaje”, desarrollada por Virgilio Elizondo, la de la “amistad” como proceso de encarnación y encuentro trinitario, según vemos en la experiencia mística de Egied Van Broeckhoven y en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, y la de la “espacios fronterizos de encuentro” en tensión con las “fronteras de separación”.

Entre los desafíos medioambientales actuales resulta importante señalar también lo que podría denominarse “colonialismo epistemológico”, que consiste en la convicción de que la crisis puede solucionarse mediante lo que hemos llamado la tradicional combinación de las aportaciones científicas, tecnológicas, económicas, políticas y militares. La reducción a este “cajón” de soluciones forma parte del problema, pues sigue usando un paradigma de control en el que el sujeto que controla se opone al objeto controlado, mientras que lo que se requiere en estos desafíos que estamos estudiando aquí no está dentro de este cajón. No es cuestión de control, sino de un tipo

diferente de relaciones sostenibles y respetuosas que exigen humildad y un cambio de actitudes. En esta perspectiva pueden hacer su contribución específica la espiritualidad, la teología y las religiones, como también las filosofías –metafísicas y ontologías– que se fundamentan en las estructuras relaciones de la realidad.

Cuando nos preguntamos por la especificidad de la teología como ciencia y por la especificidad de su contribución a la solución de los desafíos medioambientales, la respuesta se encuentra en su estructura visionaria y escatológica. En su reflexión sobre la creación, Dorothee Sölle advirtió que deberíamos tener mucho cuidado en denominar “creación” a nuestro mundo, puesto que, de hecho, no merece esta caracterización. La palabra *creación* parece referirse más a lo que quisiéramos que fuera nuestro mundo que a lo que de hecho es. No obstante, Sölle sigue usando la palabra puesto que al emplearla, dado que ella revela lo que este mundo puede ser en toda su profundidad, introducimos un principio dinámico que nos permite cambiar el mundo hasta desplegarlo como la creación que es. En el proceso de cambio también descubrimos, o comenzamos a descubrir, lo que queremos decir cuando usamos la palabra *creación*.

Análogamente, parece más fácil imaginarse el infierno que el cielo. El infierno puede verse reflejado fácilmente en nuestras experiencias cotidianas de la infamia, la violencia, la guerra, la tortura, la injusticia, la exclusión, la pobreza, etc. Resulta mucho más difícil imaginar cómo sería el cielo o el reino de Dios, si bien podemos intuirlo en nuestras experiencias de amor, amistad o solidaridad. ¿Qué significa vivir conjuntamente de forma sostenible y respetando la dignidad de la condición de criatura? Parece imposible llegar a concretarlo; de hecho, es mucha la gente que se desespera en su intento por vivir conjuntamente de forma sostenible y respetuosa. Sin embargo, los cristianos responden a la tentación de la desesperación recurriendo a la visión del Reino que surge en la relación con Dios, y, aunque no puedan dar una clara respuesta a qué se parece el Reino, el compromiso de Dios en Jesús de Nazaret les presenta una persona con la que pueden relacionarse hasta llegar a comprometer su existencia por la construcción del Reino en su realidad concreta quebrantada o rota. En su intento por construir comunidades sostenibles y respetuosas para todos y para toda la creación, a partir del discernimiento de sus relaciones con Dios en Jesús de Nazaret, descubren características del Reino que celebran en sus liturgias y sacramentos, como para hacer presente lo que aún no está presente, como para representar la realidad que aún no es pero que llegará a ser. La tensión escatológica consiste en la tensión entre una visión que está más allá de la imagi-

nación y su realización concreta fragmentada. Articular esta visión en un compromiso concreto exige comunicación y discernimiento común, un proceso en el que se va formando la comunidad que en el aquí y el ahora da cuerpo, aunque fragmentaria, a la visión del Reino. Volvemos a toparnos de nuevo con las ideas gemelas del discernimiento común y de la *eclesiogénesis*.

En un mundo que debe afrontar una crisis medioambiental intimidante, que la gente tiende a presentar en términos apocalípticos, tenemos gran necesidad de una visión que nos ayude a resistirnos a la tentación de la desesperación para así descubrir la misma visión mediante la práctica de la construcción comunitaria sostenible y digna para todos.

Conclusión

Cuatro experiencias fundamentales de la reciente historia de Europa –las dimensiones trágicas de la violencia, la importancia de la construcción de la comunidad, la tentación de las relaciones coloniales y la necesidad de una visión– nos han suministrado la oportunidad para resaltar algunas dimensiones esenciales de una teología que intente dar respuesta a los desafíos medioambientales actuales, una oportunidad para que la teología en general aumente su ámbito de reflexión y su profundidad. Las ecoteologías subrayan las profundas características relacionales de la experiencia cristiana en varios niveles: la relación con Dios, con los demás seres humanos y con la naturaleza; y al mismo tiempo dirigen su atención a la construcción comunitaria sostenible que es respetuosa con la dignidad de la creación y tiene una marcada orientación universal. Exploran los procesos de *eclesiogénesis*, el discernimiento común, la aparición y las tensiones escatológicas que están implicadas en la visión del Reino de Dios. Abordan la cuestión de la responsabilidad y del temor en medio de los complejos cambios ecológicos que escapan al control e intentan comprender el papel específico de los seres humanos como criaturas entre las demás criaturas de la creación. Los ecoteólogos son conscientes de su papel en los procesos transdisciplinarios que son necesarios en el contexto de la crisis medioambiental global, como también de su responsabilidad de dar una respuesta “glocal” a los sufrimientos de los seres humanos y de la naturaleza provocados por esa crisis.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

TEOLOGÍA, ESPIRITUALIDAD Y PRAXIS ASCÉTICAS

Las filosofías del desarrollo económico que estimulan el aumento del nivel de vida siguen dominando las políticas y los proyectos de los gobiernos en los países democráticos. Entre los motivos por los que se adoptan estas filosofías no sólo se encuentra el gusto por el consumo, sino también la promesa de un mejor acceso a la salud, la educación, la vivienda y la seguridad. Sin embargo, esta idea ha caído bajo sospecha desde que hemos tomado conciencia de que el planeta Tierra no es una entidad infinita, una fuente inagotable de energía y recursos naturales, y de que su capacidad para reciclar los residuos humanos es limitada. La esperanza de que la ciencia pudiera resolver la mayoría de nuestros problemas se ha hecho mucho más modesta y, en todo caso, resulta cara.

En contraste con estas filosofías existen varias formas de espiritualidades de la Tierra o movimientos Verdes que fomentan ideas como la sostenibilidad, unos mínimos de desarrollo, la calidad por encima de la cantidad, el principio de prevención, la ventaja de conservar más que de explotar, y la búsqueda del equilibrio y la integridad en el seno de los más amplios procesos del planeta. Uso en este artículo la expresión “espiritualidad de la Tierra” como un término general que abarca

* NEIL DARRAGH se dedica a la investigación en teología y en el desarrollo de la comunidad. Es profesor adjunto y supervisor de investigación en la Facultad de Teología de la Universidad de Auckland y en el Catholic Institute of Theology de Nueva Zelanda.

Dirección: 16 Waterloo Quadrant, Auckland City 1010 (Nueva Zelanda).
Correo electrónico: n.darragh@auckland.ac.nz

las filosofías, las teologías, las espiritualidades o las ideologías que fomentan estas ideas¹. Los motivos para adoptar estas espiritualidades de la Tierra resultan menos obvios que aquellos por los que se busca un incremento en el nivel de vida con sus beneficios inmediatos.

Con este artículo quiero mostrar que una de las importantes funciones de la teología cristiana consiste en responder a la constante petición que muchos ecologistas hacen por tener una sistematización de los motivos que, más allá de los objetivos prácticos inmediatos, consiga el apoyo público a las iniciativas en favor de la sostenibilidad. Aceptar esta función significaría para la teología: a) prestar al menos tanta atención a la dimensión pública como a la dimensión personal de la espiritualidad cristiana; y b) inspirarse en sus propias tradiciones ascéticas para abordar las restricciones del deseo que exige la sostenibilidad del medio ambiente.

Interconexión entre los motivos personales y los públicos

Algunos de los motivos por los que se adoptan las espiritualidades de la Tierra son un tanto interesados, es decir, se les ve como más saludables o más espiritualmente sanas o bien se les considera como senderos que conducen a la tranquilidad, a la armonía con la naturaleza y con la Tierra. Aunque una espiritualidad cabal de la Tierra supone una lucha interior con algunos de nuestros instintos más arraigados, como la codicia, la envidia y la promoción personal, también supone su extensión al ámbito público. La actividad más responsable y menos vandálica con la Tierra depende de la extensión de estas espiritualidades al ámbito de la política. Esta extensión implica una espiritualidad que no sea solamente personal, sino que también sea un compromiso público en la sociedad, un ejercicio de ciudadanía².

¹ Este término abarca una amplia variedad de enfoques, como, por ejemplo, la visión de Navdany de una democracia de la Tierra, en www.navdanya.org; la súplica que la ciencia biológica hace a la religión en obras como la E. O. Wilson, *La Creación: salvemos la vida en la Tierra*, Katz, Madrid 2007; las espiritualidades ecológicas como la de Ursula King, "One Planet, One Spirit: Searching for an Ecologically Balanced Spirituality", *Ecotheology* 10 (2005) 66-87; las éticas ecológicas como la de Patrick Curry, *Ecological Ethics: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 2006; las políticas de los Verdes, como también la abundante bibliografía que actualmente se está produciendo sobre la ecoteología.

² Uno de los más prolíficos promotores del compromiso de la teología cristiana en el foro público es Sean McDonagh. Véase, por ejemplo, su obra *Climate Change: The Challenge to All of Us*, The Columba Press, Dublín 2006.

Sus implicaciones son sociales y estructurales, no meramente individuales. Promueve las condiciones para el cambio político, bien incentivando económicamente la responsabilidad ambiental o sancionando a quienes contaminan.

Las espiritualidades de la Tierra necesitan una justificación en el ámbito público, es decir, tienen que probar la validez de sus razones y argumentos a quienes se les oponen políticamente o a quienes no simpatizan con ellas. Si quieren tener un impacto público tienen que ofrecer razones, motivaciones y una visión altruista atractiva que luche contra la atracción de la gratificación personal, el atractivo del consumo desenfrenado o la inercia a seguir negociando como habitualmente se hace. En el actual panorama ambiental, las espiritualidades de la Tierra son espiritualidades de la restricción, al menos para los más consumistas del mundo, y en este sentido están en pugna con las espiritualidades del desarrollo personal pleno, el aumento de las oportunidades y la búsqueda del propio interés y de la promoción personal. Los motivos o las razones por los que los *individuos* deberían adoptar una espiritualidad o una ética de la responsabilidad ecológica son numerosos; sin embargo, no son tantos aquellos que puedan darle sentido como *política pública*.

No obstante, existen ya varias razones para adoptar políticas de sostenibilidad que resultan aceptables y atractivas para muchas sociedades. El argumento más extendido es el de la acusación de las futuras generaciones. ¿Qué os dirán vuestros nietos y nietas cuando vean el mundo contaminado y agotado que vuestra codicia y falta de moderación les ha dejado? Otro argumento efectivo en muchos países es el de la identidad nacional. Existen características del ambiente que los ciudadanos de una determinada nación identifican como una importante herencia y que consideran como rasgo fundamental de su propia identidad. Un tercer argumento de índole económica deriva del comercio y el turismo. Este argumento se hace cada vez más potente en la medida en que la mentalidad ecológica se va extendiendo y los consumidores muestran su preferencia por la marca “verde” que se adhiere al origen de un producto o a un destino turístico.

Otro argumento que recientemente ha adquirido gran peso procede de la preocupación general por el cambio climático y la escasez de petróleo, de agua y de suelo cultivable. Éste es el argumento de la “nueva economía”, según el cual debemos recortar el uso de las energías y las emisiones de carbono por que se están haciendo muy caras, como también se encarecerá la limpieza y la investigación necesaria para encontrar soluciones; todo un proceso que se encare-

cerá todavía más si no reducimos actualmente el consumo. Se trata de un argumento que aboga por una reducción del consumo no como una opción personal, sino como un asunto de responsabilidad pública. Principalmente es un argumento económico, pero no está a favor del desarrollo económico.

Como derivación de estas motivaciones públicas, y enriqueciéndolas, nos encontramos con la persistencia de las motivaciones más personales, como la sensibilidad espiritual con respecto al cuidado del bienestar de otras especies o ecosistemas y un sentido de participación mística en los procesos de la Tierra como ser vivo o de la presencia de Dios en todos los seres³.

Información y reacciones

La información pública ha sido de capital importancia para crear las condiciones que hagan efectivas las motivaciones. La información sobre el agotamiento de los recursos y la contaminación se ha incrementado rápidamente por el desarrollo de las investigaciones científicas sobre el medio ambiente y la sofisticación alcanzada por los sistemas de medición. La información es, en efecto, uno de los instrumentos más poderosos en esta lucha. La información sobre los efectos de la actividad humana a largo plazo así como el desarrollo de los instrumentos para su medición en el medio ambiente indican que poseemos un conocimiento científico mucho mayor que antes. Pero las reacciones ante esta información siguen siendo diversas.

Mientras que las ciencias físicas y biológicas han incrementado nuestro conocimiento del impacto humano en el planeta, las ciencias sociales nos hacen caer en la cuenta de que el conocimiento de la degradación del medio ambiente y la identificación de las zonas en peligro pueden producir reacciones diferentes y no siempre las deseables. Una de estas reacciones consiste en repetir el proverbio “a comamos y bebamos que mañana moriremos”, y que se rige solamente por una *búsqueda del propio interés* al que no le preocupa ética alguna. Dado que muchos efectos medioambientales se produ-

³ Desde la perspectiva de la espiritualidad cristiana, véanse, por ejemplo, Mary C. Grey, *Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalization*, SCM Press, Londres 2003; Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, Orbis Books, Nueva York 2006, y Norman Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, Oxford University Press, Oxford 2003.

cen a largo plazo, no nos afectarán a ti ni a mí, así que ¿para qué preocuparse? Con apenas cierta diferencia, nos encontramos con la reacción de la *autoprotección*. Actuamos para protegernos a nosotros mismos y nuestras familias del impacto; teniendo suficiente dinero podemos pagar más por los recursos escasos e incluso mudarnos a un territorio menos contaminado. Totalmente diferente es la reacción de sentirse *abrumado* por el problema, pues es tan enorme que no podemos hacer nada práctico o intelectual para solucionarlo. Esta reacción puede adoptar la forma de *negación*: la información no es cierta o está perversamente exagerada. Otra modalidad de esta reacción es el *fatalismo*: puesto que no podemos hacer nada para solucionarlo, sigamos tal como estamos. Hallamos otra forma de reaccionar que algunos ecologistas han denominado “elusión”. Tal reacción consiste en hacer algo positivo para mitigar los costes medioambientales de nuestro estilo de vida pero sin cambiarlo. Un ejemplo reciente de esta reacción se encuentra en la compensación por las emisiones de carbono (mediante los denominados créditos de carbono), especialmente entre las compañías aéreas.

Dios creador en la perspectiva cristiana

Los cristianos están involucrados en las espiritualidades de la Tierra junto con miembros de otras religiones, otros que no tienen religión alguna y aquellos para quienes el movimiento de los Verdes es una alternativa a las formas tradicionales de religión. El clásico credo cristiano comienza diciendo “Creo/creemos en Dios... creador del cielo y de la tierra”. Debería esperarse que los cristianos tuvieran un profundo respeto por la creación de Dios. Sin embargo, las comunidades cristianas no parece que sean menos vandálicas con su entorno que cualquier otra.

A aquellos seres humanos que se consideraban superiores y dueños de todo puede haberles parecido perfectamente lógica la actitud instrumentalista que mantenían con respecto a los demás seres de la Tierra. Pero ¿seguía en pie el problema de Dios! Pues, siendo coherentes, esta visión ilimitada del poder humano para explotar todo exigía la eliminación de Dios como creador, de modo que los seres humanos más poderosos no eran responsables ante nadie o bien se exigía un Dios que los amara y los perdonara sin importar lo que hicieran o un Dios que quisiera que algunos seres humanos tuvieran el poder de dominar a los demás seres humanos y al resto de la creación en su nombre. Varias ramas de la teología cristiana podían satis-

facen estas exigencias. La teología secular eliminó simplemente a Dios y dejó a los seres humanos a cargo de todo. La teología personalista presentaba un Dios que era todo amor y perdón para los seres humanos, un favoritismo con el que no podía competir ninguna otra especie, ecosistema o proceso de la Tierra. Por otra parte, una teología más industrial presentó la imagen de un Dios que premiaba el trabajo duro y ponía el resto del planeta en manos del ser humano como materia prima.

Conceptos fundamentales en una espiritualidad cristiana de la Tierra

Aunque la teología cristiana ha suministrado, en ocasiones sin intención, parte de las motivaciones que apoyan la actitud humana dominante con respecto al resto del planeta Tierra, también existen ideas fundamentales en el cristianismo que se oponen a este dominio y están a favor de una actitud de respeto y atención hacia otros seres y procesos de la Tierra con los que, y dentro de los que, entramos en interacción. Una de éstas es la idea de la “sacramentalidad” de todas las cosas, que contempla todas las realidades creadas como encarnación de lo divino y como recurso para conocer mejor e intimar con su Creador⁴. Todo ser creado tiene su propio valor que deriva de su creador y es independiente de la utilidad que pueda tener para los seres humanos. Una segunda idea tradicional deriva de la “escatología” cuando se entiende como una visión del cosmos orientada hacia el futuro, en un trayecto hacia la plenitud en Dios de la que los seres humanos forman parte⁵. El futuro es, al menos, tan valioso como el presente. Otras ideas importantes proceden de la extensión de los conceptos elaborados en el ámbito de la justicia social. Así, la idea de trabajar a favor de la justicia para *todos los pueblos* (en lugar de procurarla solamente para mis amigos, colegas y familia) se amplía hasta convertirse en una justicia para *todas las criaturas que tienen vida*. El objetivo de procurar el *bien común* para

⁴ Una idea que ha sido recientemente estudiada con amplitud por John Hart en *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland 2007.

⁵ Un primer exponente de esta idea fue John F. Haught, con su obra *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, Paulist Press, Nueva York/Mahwah 1993. Más recientemente, Richard Woods, “The Seven Bowls of Wrath: The Ecological Relevance of Revelation”, *Biblical Theology Bulletin* 38 (2007) 64-75.

todas las naciones (en lugar de mirar solamente el de mi propia nación) se convierte en el bien planetario de *todos los seres y procesos* que configuran el planeta Tierra. El objetivo del *desarrollo* (social, económico y político) de las naciones se transforma en el de la *suficiencia sostenible*, es decir, en equidad entre todos los pueblos que viven en el seno de las capacidades regenerativas de la Tierra. Y la *solidaridad* con los *marginados* (en lugar de tratar a todos por igual sin tener en cuenta las desigualdades existentes) se transforma en solidaridad con las *especies más vulnerables*⁶. Además de estas antiguas ideas tan conocidas, la espiritualidad cristiana contemporánea ha tenido que adoptar nuevos conceptos pertenecientes a otras disciplinas. Entre éstos destacan los de “ecosistema”, el “valor intrínseco” y la “sostenibilidad”. Aunque todos ellos tienen cierta resonancia en la teología cristiana tradicional, no obstante, han añadido ciertos detalles y relevancia a las ideas más antiguas. Al listado anterior podemos añadir la idea de “ecojusticia”, es decir, la combinación de la justicia humana con el respeto hacia los seres no humanos, los procesos y los ecosistemas de la Tierra.

Retorno de la teología cristiana a sus raíces

En las raíces bíblicas del cristianismo hallamos el respeto hacia Dios Creador y las actitudes correspondientes en la síntesis que son las bienaventuranzas (Mt 5,1-12). Las bienaventuranzas expresan una espiritualidad que está centrada en Dios y que se encarna en las relaciones con su creación. Por lo general, hemos entendido la espiritualidad de las bienaventuranzas como expresión de nuestras relaciones con los demás seres humanos: bienaventurados los pobres en el espíritu, los que lloran, los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los puros de corazón, los que trabajan por la paz y los perseguidos⁷. Pero de igual modo, ellas sintetizan el modo como nos relacionamos con Dios a través de todo el mundo que nos rodea y no solamente mediante los seres humanos que viven en él. Declaran bienaventurados a aquellos que, con espíritu de pobreza voluntaria, no pretenden consumir ni poseer, a quienes lloran por las especies perdidas y los ecosistemas destruidos, a los que caminan por la Tierra con sensibili-

⁶ Este proceso de extensión ha sido sucintamente descrito por James Malone en “Environmental Degradation and Social Justice”, *Origins* 22 (1993) 686-694.

⁷ Véase, por ejemplo, Brendan Byrne, “The Beatitudes and ‘Poverty of Spirit’ in the Ignatian Exercises”, *The Way* 47 (2008) 29-46.

dad en lugar de hacerlo de forma vandálica, a los que buscan establecer relaciones justas con los demás seres, a quienes su corazón puro les permite tener una visión clara sobre la situación del mundo, a los que viven pacíficamente, con un mínimo de violencia, con los demás seres, y a quienes se mantienen íntegros a pesar de la persecución o la ridiculización.

Las bienaventuranzas no son, ciertamente, el único modo de sintetizar el núcleo de la espiritualidad cristiana en torno a la Tierra. Las fundamentales convicciones cristianas de nuestra participación en el *reino de Dios* en nuestro mundo y de la *resurrección* nos suministran también un fundamento para una espiritualidad de la Tierra que no es explotadora ni derrochadora. El reino de Dios no sólo trata de las relaciones justas y pacíficas entre los seres humanos, sino que incluye a todo el cosmos que se extiende más allá de las relaciones humanas. La resurrección de nuestro cuerpo es un elemento fundamental que nos vincula individualmente y en cuanto especie al futuro del planeta Tierra como morada que prosigue corporalmente. Estas convicciones tan importantes nos orientan espiritual y éticamente hacia la participación en la Tierra más que a su dominio o a una final liberación de ella.

Ascetismo

Más que liderar el movimiento por una sostenibilidad medioambiental, la teología cristiana ha sido, por lo general, un aprendiz de las ciencias y de los movimientos medioambientales. La teología debe seguir prestando atención a los avances en estos movimientos que nos ponen al corriente de los cambios necesarios para ocuparnos teológica y espiritualmente del mundo en que vivimos.

Una sugerencia reciente procede de la “nueva economía” como reacción a los costes económicos del cambio climático y a la disminución de los recursos energéticos. Gran parte de este apoyo popular a una restricción del consumo puede parecer mero egoísmo, que viene demasiado tarde y es insuficiente. Los analistas más cínicos comentan que la gente opta en primer lugar por las soluciones más fáciles. Un estilo de vida conscientemente económico puede ser bueno para el bolsillo y en general, aunque no siempre, es bueno para el medio ambiente. El ahorro y las opciones más éticas no siempre van de la mano. Los huevos más baratos procedentes de gallinas enjauladas pueden arrasar con los que vienen de la granja.

Pero hay dos aspectos en esta nueva forma de economía que deberíamos tomar más seriamente. Uno de ellos es que se trata de un argumento bastante plausible que puede comunicarse a gran escala. Al fin y al cabo, es el apoyo público a la sostenibilidad ambiental el que tendrá un efecto público real. De igual modo, el apoyo público hará que los gobiernos democráticos desarrollen políticas ambientales. Un segundo aspecto es que la idea de "economía" remite a la de autodisciplina. Nos recuerda la importancia de la autodisciplina en el deporte, en el mantenimiento de la paz mundial y en el sistema educativo, que exige la autonegación en nombre de objetivos que se difieren a un período posterior. También nos recuerda la tradición del ascetismo cristiano⁸, que ha disminuido recientemente en las conciencias cristianas a favor de espiritualidades que subrayan las actitudes más inmediatamente positivas como la celebración y la bondad de la vida.

El ascetismo ha caído recientemente en descrédito porque sus prácticas se consideraban como expresión de una patología. Pero también puede verse positivamente hoy día como algo profundo en el espíritu humano que es una exigencia para todo esfuerzo humano⁹. El ascetismo puede describirse como vivir disciplinadamente para conseguir un bien mayor¹⁰. En este contexto van juntos los términos *discípulo* y *disciplina*. El término implica un arduo esfuerzo físico o moral para conseguir un objetivo. En este sentido, resulta apropiado recordar que los ascetas son lo opuesto a los consumidores y contaminadores. Una de las imágenes bíblicas de gran relevancia para entender el ascetismo cristiano se encuentra en la comparación que Pablo hace entre su propia vida espiritual y el entrenamiento que deben sufrir los atletas para conseguir la victoria (1 Cor 9,24-27).

La teología ascética se ha centrado tradicionalmente en el camino del individuo para lograr su perfección. Probablemente, una espiritualidad contemporánea de la Tierra no se centraría tanto en el individuo. No obstante, mantendría la idea de que el respeto a la creación de Dios y el rol humano reformado en el seno de la Tierra, exige un

⁸ Por ejemplo, las tradiciones ascéticas celtas, las de Francisco o Clara de Asís, o las de los místicos españoles Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

⁹ Como, por ejemplo, en el reciente número de *Cross Currents* consagrado en su totalidad al tema "Asceticism Today", véase *Cross Currents* 57 (2008).

¹⁰ En una perspectiva más tradicional, el término *ascetismo* designa los esfuerzos que debe hacer el alma cristiana en su lucha para conseguir la perfección. Véase Adolphe Tanquerey, *The Spiritual Life: A Treatise on Ascetical and Mystical Theology*, Desclee & Co., Tournai 1930.

cambio de mente y corazón, un cambio interior en la vida personal. En su sentido contemporáneo, una espiritualidad ascética implica un cambio de corazón que se manifiesta en los cambios del estilo de vida y, especialmente, en los cambios de los modelos insostenibles de consumo y producción.

Tal vez no queramos usar el término *ascética* para describir una espiritualidad contemporánea de la Tierra. Los términos “simplicidad voluntaria” o “vivir sencillamente” podrían comprenderse más fácilmente en el mundo contemporáneo, pero su suavidad parece eliminar la naturaleza ardua y exigente de la tarea. En todo caso, el antiguo ascetismo nos recuerda que la lucha no está toda ella fuera de nosotros, sino que está también dentro. Para quienes viven en sociedades consumistas esta lucha tiene un aspecto principalmente negativo, pues el autocontrol está en oposición a los asumidos modelos de consumo. Sin embargo, en su vertiente positiva implica prácticas de gran valor para nuestro tiempo, como la reducción-reutilización-reciclaje, el uso inteligente de la energía, la protección de la biodiversidad y la conservación de los parques naturales.

Se trata de formas contemporáneas de practicar las bienaventuranzas con una nueva sensibilidad hacia el medio ambiente que se encuentra actualmente más amenazado por nosotros de lo que lo estaba anteriormente y que exige que le dediquemos una esmerada atención. La tradición del ascetismo se centra en combatir el lado destructivo de la vida humana, un aspecto que durante décadas ha recibido menos atención en la espiritualidad cristiana que la que se le dedicó en el pasado.

No obstante, pensamos que una espiritualidad de la Tierra que se inspira en los recursos espirituales cristianos puede jugar una parte positiva en las políticas ambientales, animando a los gobiernos y a las grandes empresas a adoptar políticas de sostenibilidad. E incluso podría fomentar el sentimiento de que son importantes hasta las cosas más pequeñas. Las pequeñas acciones del uso inteligente de la energía, la reducción en el consumo y el aumento de la conservación por un elevado número de personas pueden influir no solamente en el medio ambiente inmediato, sino también en las políticas a gran escala que dependen de la opinión pública, el ejemplo público y las micropolíticas que se elaboran en las conversaciones con los vecinos y los amigos. A este tipo de espiritualidad están consagradas numerosas páginas de Internet que apoyan el ahorro energético, la conservación y los estilos de vida ecológicos.

Conclusión: Convivialidad

Con este artículo he querido potenciar la idea de que la teología cristiana tiene todo cuanto se requiere para contribuir al cambio de mente y corazón que está exigiendo la ecología actual. Esto supone que podemos proyectar nuestra reflexión teológica al foro público en lugar de considerarla como algo personal o como una actividad interna de la Iglesia o del mundo académico. De igual modo, afirmamos que podemos inspirarnos positivamente en las tradiciones ascéticas cristianas de un modo que no consiste en repetir sus prácticas, sobre todo aquellas que parecen patológicas, sino en animar las restricciones inherentes al rol humano respetuoso en el planeta Tierra.

Para evitar que nos centremos excesivamente en lo particular y perdamos el sentido del conjunto, permítaseme concluir este artículo con un breve comentario sobre la convivialidad. El ascetismo no es un fin en sí mismo, sino que siempre se ha entendido como un camino hacia la contemplación. Desde una espiritualidad más pública y contemporánea, podríamos decir que se trata de un camino hacia la convivialidad, es decir, a la continuidad de la participación humana en la exuberante vida de la Tierra.

La espiritualidad de la Tierra que nos llama al ascetismo y la restricción no es en modo alguno algo lúgubre. Como la pobreza voluntaria, este ascetismo no implica tristeza alguna. Incluso en su forma secular, la “nueva economía”, con sus restricciones del gasto, no requiere sentirse como un “sacrificio”, al menos no más que la sensación de pérdida que sienten el grafitómano o el fumador cuando dejan su práctica. Es el tipo de restricción que permite centrarse en la aparición de lo bueno, lo saludable y lo bello. Potencia un sentido de liberación de las adicciones y actitudes consumistas que sólo ahora aparecen como cadenas mentales y emocionales. El nuevo ascetismo abre nuevas posibilidades a la convivialidad que no exigen la posesión o el consumo. Al abandonar la persecución de muchas satisfacciones triviales, podemos dedicarnos a conseguir las pocas cosas que son altamente valiosas para nosotros, la mayoría de las cuales sólo pueden disfrutarse y admirarse, no poseerse ni consumirse.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

AFIRMACIÓN DE LAS MUJERES
LATINOAMERICANAS

“Estamos abandonando los constructos patriarcales
y avanzamos hacia algo nuevo”

S

oy una teóloga ecofeminista. Desde 1991 he trabajado en Chile en el área de la teología, la espiritualidad y la ética ecofeministas. Soy una de las fundadoras de dos organizaciones de mujeres de aquí: Con-spirando, que publica una revista desde una perspectiva ecofeminista (*Con-spirando: Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*), y Capacitar-Chile, dedicada a una sanidad y una espiritualidad holísticas¹.

* MARY JUDITH RESS, misionera laica de Maryknoll, ha estado viviendo y trabajando en América Latina (El Salvador, Perú y Chile) desde 1970. Obtuvo el doctorado en Teología Feminista por la San Francisco Theological School of California, y ha realizado dos másteres: Economía Política, en la Graduate School of Social Research de Nueva York, y Lengua y Literatura Españolas, en la Universidad Internacional de Saltillo (México).

Entre sus obras destacamos las siguientes: *Ecofeminism in Latin America* (Orbis Books, Nueva York 2006), con la que obtuvo el segundo premio en los estudios de género de la Catholic Press Association de los Estados Unidos y Canadá en 2007; *Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina* (Con-spirando, Santiago de Chile 2002); *Circling in, Circling out: A Con-spirando Reader* (Con-spirando, Santiago de Chile 2005); *Vírgenes y diosas en América Latina: La resignificación de lo sagrado* (junto con Verónica Cordero, Graciela Pujol y Coca Trillini, Con-spirando, Santiago de Chile 2004); *Del Cielo a la Tierra: Una antología de teología feminista* (junto con Ute Seibert y Lene Sjørup, Sello Azul, Santiago de Chile 1994).

Dirección: Casa Central de Maryknoll, Casilla 204, Correo 17, Santiago de Chile. Correo electrónico: judyress@yahoo.com

¹ Capacitar-Chile forma parte de una red más amplia de “sanadores y sanadoras” que trabajan en las zonas conflictivas y pobres de los cinco continentes, cf. www.capacitar.org.

Las mujeres de ambos grupos se reúnen cada año para organizar una “escuela” sobre espiritualidad y ética ecofeministas destinada a las mujeres líderes de toda América Latina, la mayoría de las cuales tienen cierta formación teológica. En este artículo me propongo resumir el proceso que se sigue en estas escuelas y los modos en que las participantes han desarrollado su conciencia ecofeminista y sus comunidades de fe.

Lo que reunió a ambos grupos hace una década y media fue la búsqueda de una espiritualidad que colmara la sed que sentíamos en nuestra lucha por un mundo más justo y más humano. Todas éramos feministas: algunas eran dirigentes de comunidades de base y educadoras populares que seguían el método de Paulo Freire, otras trabajaban en nuestras iglesias y *comunidades de base* en programas dedicados a las mujeres y otras impartían cursos sobre la cuestión de género en las universidades. Todas buscábamos espiritualidades que estuvieran encarnadas y que fueran experienciales y contextuales. Necesitábamos comenzar por nuestro propio cuerpo, celebrando nuestros propios ritos de paso y los ciclos de la vida, conectando a partir de ahí con otras mujeres que se encontraban en el mismo proceso de búsqueda. Al mirar retrospectivamente a nuestros comienzos no nos cabe la menor duda de que estábamos sedientas de nuevos caminos con los que celebrar comunitariamente nuestra realidad específica como seres humanos –deseábamos nuevos caminos para formar comunidades, una nueva cosmología, una nueva teología y una nueva ética, nuevos relatos sobre los orígenes, nuevas imágenes de lo sagrado–, en suma, un nuevo paradigma de sentido que fuera más allá de las depresivas limitaciones o restricciones del patriarcado que habíamos integrado inconscientemente. Describimos inicialmente esta espiritualidad como *ecofeminista*.

La asociación Con-spirando invitó en 1992 a las mujeres latinoamericanas a formar un red de comunicación. El primer número de nuestra revista (*Revista Con-spirando*, marzo de 1992) expresaba los objetivos de esta red en los siguientes términos: “contribuye a la creación de una cultura que permite que la reflexión teológica y la espiritualidad fluyan de la rica diversidad de nuestros cuerpos, nuestras comunidades y de la misma Tierra. Exigimos cosmologías que pongan en cuestión el antropocentrismo y que desenmascaren las relaciones basadas en el dominio de una clase, una etnia, un género, una edad o una orientación sexual sobre otras o del ser humano sobre otras formas de vida. Estas cosmologías tendrán profundas consecuencias políticas. Nuestra perspectiva ecofeminista desenmascara las jerarquías en las que vivimos y remite a una visión más holística

de nuestra índole interrelacional. En esta perspectiva, queremos encontrar una espiritualidad que sane y libere. Esto significa *conspirar juntas*, una frase con la que intentamos evocar la imagen del planeta como un organismo vivo que respira y al que todos estamos intrínsecamente vinculados con un enorme y múltiple aliento de vida”.

Con el paso de los años, los dos grupos han llegado a integrar los siguientes compromisos:

– Creer en la sabiduría de nuestros cuerpos y en la prioridad del conocimiento obtenido mediante nuestras relaciones corpóreas. La intuición es una forma de conocimiento.

– Esforzarnos por buscar modos no jerárquicos de ser siguiendo el modelo del “poder con” en lugar del “poder sobre”.

– Compartir nuevos modos de celebración y desarrollar nuevos rituales que cultiven nuestra espiritualidad y nuestros compromisos.

– Revisar los mitos fundacionales en los que se basa la cultura cristiana occidental para relativizarlos y buscar otros mitos –especialmente los de nuestros antepasados indígenas– que apoyen nuestras nuevas espiritualidades, teologías y éticas.

– Potenciar una ética ecofeminista de la sostenibilidad que promueva la interconectividad con toda la comunidad Tierra.

Los dos grupos han intentado llevar a cabo estos compromisos mediante una acción de tipo circular: talleres, escuelas de verano, módulos profesionales, rituales, grupos de discusión y seminarios cuyos resultados se vierten en nuestras publicaciones y en nuestra página web, y que son regadas por ellos, forjando, así, una red de mujeres latinoamericanas comprometidas entre sí y con las grandes cuestiones de nuestro tiempo. Estas mujeres forman un nuevo cuadro de líderes cuyo estilo es mucho más intuitivo y más relacional. Creemos, por tanto, que será más efectivo con respecto al cambio cultural tan deseado en este momento de la historia.

Muy pronto, en las asociaciones Con-spirando y Capacitar nos dimos cuenta de que si queríamos encontrar el compromiso y el entusiasmo necesarios para frenar la destrucción del planeta, teníamos que cambiar nuestra concepción teológica de Dios y del ser humano. Teníamos, efectivamente, que revisar nuestras imágenes de lo sagrado y los mitos de los que procedíamos, así como nuestro objetivo y el lugar al que nos dirigíamos. La revisión fue realizada mediante una escuela de verano.

Escuela de espiritualidad y ética ecofeministas

Quisiera describir más pormenorizadamente la escuela de verano porque representa un microcosmos de lo que intentamos lograr. En el año 2000, las mujeres de las dos asociaciones se unieron para organizar nuestra *Escuela de espiritualidad y ética ecofeministas*, que reúne a unas cuarenta líderes activistas cada año. Esta iniciativa surgió de un proyecto anterior denominado *Jardín Compartido*, que fue copatrocinado por Con-spirando en Chile, por la teóloga ecofeminista Ivone Gebara en Brasil y las teólogas feministas Mary Hunt y Diann Neu, de la asociación WATER, en los Estados Unidos. Fue durante la realización de este proyecto cuando surgió por primera vez el tema de “los mitos y su poder de configurar nuestra vida”. Las participantes representaron en primer lugar el relato de la creación de Adán y Eva tal como se nos cuenta en Gn 2, que constituye el mito fundacional que apoya nuestra actual cultura cristiana patriarcal, y a continuación lo analizaron. En este proceso comenzamos a caer en la cuenta de hasta qué punto habíamos interiorizado este mito, verdadero fundamento de nuestras culturas y cosmologías, que sigue estando activo en un nivel profundo aunque frecuentemente inconsciente.

El reconocimiento de la necesidad de profundizar más en el origen de los mitos y en el modo en que apoyan el patriarcado como algo “normal” o “determinado por Dios”, nos condujo al compromiso de realizar una escuela de verano al año. Con esta escuela, de apenas diez días de duración, queríamos ofrecer un espacio y un tiempo adecuados para que las mujeres pudieran plantear sus cuestiones teológicas sin temor alguno. Debía ser un “espacio seguro” que permitiera a las participantes buscar juntas teologías y cosmologías más vivificantes y aquellos modos de celebrar nuestras nuevas espiritualidades. Sería un espacio de búsqueda y expresión conjunta de nuestros pensamientos, estudios y reflexiones como mujeres latinoamericanas comprometidas en los debates religiosos de nuestro continente.

El equipo estaba convencido de que era fundamental que, como primer paso, las mujeres latinoamericanas profundizaran en nuestro análisis y en nuestra deconstrucción teórica del mito del Génesis y de los mitos en general para que pudieran comprobar cómo actuaban en su subconsciente determinando el efecto que producían en la forma de relacionarnos. Al mismo tiempo, estábamos convencidas de que necesitábamos comenzar a construir una nueva praxis y nuevas relaciones de poder a la vez que buscábamos nuevos modos de fundamentarnos en constructos de sentido, tanto personales como comuni-

tarios. Tal necesidad implicaba la búsqueda de nuevos relatos de sentido, nuevos mitos y nuevos rituales.

El tema de nuestra primera escuela fue *Los mitos y su poder de configurar nuestra vida*. En ella iniciamos el proceso de deconstrucción, que era de suma importancia. En aquella primera escuela, celebrada en enero de 2000, desarrollamos nuestra comprensión del mito a partir de nuestra propia experiencia, analizando con detenimiento especialmente aquellos mitos en los que están implicados el cuerpo de la mujer, el modo en que evolucionan en su psique como también en su ciclo de vida personal. Analizamos por qué necesitamos los mitos tanto en el plano cultural como psicológico, e indagamos en el modo de transformarlos usando su poder sobre nuestra vida para pontenciarnos a nosotras. Apuntamos a los cuatro arquetipos básicos que nos modelan como mujeres –madre/transmisora de la vida; amante/compañera; amazona/guerrera; sabia/médium– y comprobamos que éstos eran característicos de numerosas diosas a lo largo de los siglos.

Dado que las participantes y el equipo organizador encontraron que estos temas eran verdaderamente apasionantes para sus vidas, se eligió por unanimidad que el tema de la segunda escuela, a celebrar en enero de 2001, llevara por título *Los mitos y su poder de configurar nuestra vida II*. Nos centramos específicamente en los cuatro arquetipos femeninos estudiados por Toni Wolff, estrecha colaboradora de Carl Jung. Durante las escuelas nos acompañaron dos psicólogas jungianas expertas en la obra de Wolff: Madonna Kolbenschlag, que murió repentinamente al final de la primera escuela del año 2000, y, posteriormente, Rachel Fitzgerald, que siguió ayudándonos a profundizar en nuestro conocimiento de los arquetipos desde una perspectiva ecofeminista.

A partir de las evaluaciones realizadas por las participantes y las orientadoras, el equipo determinó seguir con este tema en la tercera escuela, celebrada en enero de 2002, pero centrándose en esta ocasión en el lado oscuro de cada uno de los cuatro arquetipos y analizando el proceso de estereotipia de la energía original de cada uno. Tal enfoque implicaba analizar las numerosas normas éticas relacionadas con las mujeres y sus cuerpos que se habían desarrollado a lo largo del tiempo en conformidad con la dominante perspectiva patriarcal. Así pues, el tema de la tercera escuela fue *Mitos y poder III: Implicaciones éticas en el cuerpo de la mujer*.

En esta tercera escuela llegamos a comprender algo importante: la posibilidad de situar el mito cristiano en el trayecto más amplio de

nuestra evolución como especie y adquirir un sentido mucho más amplio de la historia del universo y de la antigüedad de nuestras raíces. Una parte de este proceso consiste en redescubrir las imágenes femeninas de lo divino², que aún siguen estando presentes en nuestros pueblos indígenas como *Pachamama* o Madre Tierra. Cuando lo femenino no está presente o no es venerado mediante el ritual³ o una imagen sagrada en una determinada cultura, la totalidad de la estructura social se ve afectada y la violencia contra las mujeres se convierte en algo tóxico.

Con estas escuelas de verano hemos aprendido que el punto de partida de una metodología ecofeminista debe ser el compromiso con un aprendizaje encarnado, es decir, un aprendizaje a través de la escucha de nuestros cuerpos, de los cuerpos de nuestras hermanas que son violadas y del cuerpo que es la Tierra. Este aprendizaje implica mantenerse profundamente conectado con los sueños, las intuiciones, las emociones, las sensaciones y la sabiduría que hallamos en los ritos de las mujeres. Quienes estamos involucradas en este proceso nos vemos comprometidas a aceptar nuestras diferencias, manteniendo una gran flexibilidad y oponiéndonos a toda posición rígida. Tomamos con toda seriedad la responsabilidad de seguir formándonos y trabajar por construir nexos solidarios entre nosotras. Nuestros principales objetivos son potenciarnos unas a otras y hacer más visible nuestra red de intercambio y comunicación.

Hacia un paradigma pospatriarcal

A partir de la red que emerge de la escuela se desarrolla una nueva antropología (el modo de entendernos como seres humanos), una nueva cosmología (la comprensión de nuestros orígenes, que, a su vez, altera las imágenes de lo sagrado) y una nueva epistemología (las fuentes de nuestro conocimiento). Este cambio afecta a nuestras posiciones éticas y a nuestras prácticas espirituales, tal como ha puesto de relieve el testimonio de las mujeres que han participado en la escuela. Durante los años 2001-2002 realicé una entrevista a un grupo de estas mujeres de diez países latinoamericanos diferentes que habían estado implicadas en los movimientos de la teología de la

² El equipo sigue organizando escuelas y retiros sobre el tema *Mitos, diosas y arquetipos*.

³ El rito y lo ritual ha sido un importante ingrediente en nuestras escuelas: hemos representado el mito sumerio de Inanna, hemos caminado por el laberinto, etc.

liberación y que actualmente se dedican a trabajar en el área de la teología feminista⁴.

Las mujeres entrevistadas expresan de varios modos cómo se ha producido un cambio en su forma de entender *nuestra identidad como seres humanos*. El sentido que tienen de sí mismas como “egos” independientes está evolucionado hacia una comprensión mucho más amplia del yo. Los humanos no somos superiores al resto de la comunidad de la vida; formamos parte del mundo natural, de la materia del universo; como Agamedilza de Manaus (en la Amazonia de Brasil) nos recuerda, “somos hermanos y hermanas de la Naturaleza”. “Todo cuanto acontece en la Tierra me acontece a mí”, comenta Silvia desde Costa Rica. Refiriéndose a su propia lucha contra el cáncer de mama que sufre, afirma: “También mi cuerpo enfermo está relacionado con la devastación de la Tierra”. Desde Bolivia, Alcira nos habla de sus propios ecosistemas interiores como una imagen que refleja los ecosistemas exteriores donde vive, consciente de que debe vivir en reciprocidad con ambos porque dependen unos de otros. Algunas de las mujeres comentaban que se consideraban “seres en proceso”, incompletas en sí mismas pero conectadas con todo lo que había acontecido antes que ellas y todo cuanto vendrá después. Sin lugar a dudas, lo más importante de todo es que estas mujeres están encontrándose con un profundo sentido de pertenencia a –de intimidad y participación con– la Tierra y la totalidad del cosmos. Podemos expresar este cambio de mentalidad en los siguientes términos: reconocemos que pertenecemos a un yo más amplio y más grande que nuestra configuración corpórea. Los indígenas lo han sabido siempre de forma intuitiva; la “nueva ciencia” nos dice actualmente lo mismo desde el punto de vista empírico. Todo está relacionado con todo y no existe nada que sea independiente. Somos una red interconectada con todo y en todo.

Las *imágenes* que estas mujeres tienen de la *divinidad* está cambiando: están pasando de una divinidad comprendida como algo que está fuera y por encima del universo creado a una idea de divinidad que está dentro del universo, aunque más allá de él. Para describir este cambio usan términos como Energía, Presencia, Sabiduría, Matriz, Complementariedad, Memoria, Espacio intuitivo, Realidad mayor, Desarrollo, Fuente de vida. Todas dicen que *experimentan* esta energía, aunque no puedan definirla.

La ecuatoriana Marcia nos comenta: “Para mí, Dios no es el todopoderoso, sino, más bien, algo que supera lo imaginable, algo que

⁴ Este estudio fue el objeto de mi tesis doctoral; véase Mary Judith Röss, *Ecofeminism in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll 2006.

tiene que descubrirse en cada momento de nuestra existencia; es en ella donde se encuentra el misterio humano-divino, pues ambos son, en el fondo, un 'misterio'. Dios es el impulso para mi cuerpo, la fuerza para mis pensamientos, el soporte para mis sentimientos y la energía que se encuentra tras cuanto realizo. Dios se identifica con toda la vitalidad que encuentro en las personas y en la naturaleza”.

Según la argentina Coca, “el contacto con la naturaleza, así como el contacto con otras personas, el contacto con ternura y también con dolor, todo ello me habla de una Existencia que nos rodea y que al mismo tiempo tiene algo que ver con la fluidez”. Alcira comenta: “Comprendo y siento lo sagrado como experiencia de energía, que es una imagen más abierta. Es una energía que está aquí, conmigo, en los árboles, los animales, en las relaciones, en los modos en que amamos, en el modo como desarrollamos nuestros compromisos. Esta energía es sagrada; puedes encontrarla y experimentarla mediante muchos símbolos y nombres, rituales y mitos, en la relación con los demás. Esta energía, que yo denomino Energía Sagrada o Divina, es circular. Es como una corriente que fluye e infunde vida: esta energía hace que emerja y se desarrolle toda forma de vida”.

La chilena Doris nos dice lo siguiente: “No hay un fuera/dentro o un arriba/abajo —todo forma parte de lo Sagrado. Así pues, la vida es sagrada, nuestros cuerpos son sagrados —tal es la razón por la que debemos luchar para poner fin a la tortura, a la violencia contra las mujeres y los niños, al hambre y la falta de hogar de millones de personas que están marginadas. Todos estamos en Dios, todos somos sagrados, como lo son los ríos, que son la corriente sanguínea de la Tierra, y si se contaminan entonces la muerte circulará por todo el cuerpo”.

El cambio de cosmología se observa sobre todo en las *creencias* que las entrevistadas tienen *sobre la muerte y la resurrección*. La mayoría no ven la muerte y la vida como realidades independientes, sino como parte del mismo ciclo. En este sentido, hablan del retorno a aquella energía primera, a la bondad original de la que todos procedemos. Y sienten una paz profunda con el retorno a esta “matriz”, con la disolución en la Tierra como “hogar venidero”. Como dice la venezolana Gladys: “Cuando muera, retornaré a mi lugar de origen y confío en esta bondad original”. Algunas de las mujeres han perdido recientemente a sus padres y comentan que la muerte de estos seres queridos las ha convencido de que siguen manteniendo con ellos una profunda conexión. En este sentido, hablan de la memoria o del recuerdo, es decir, que nuestros seres queridos siguen presentes en el recuerdo que tenemos de ellos.

Silvia, que está profundamente imbuida de sus raíces afrobrasileñas, lo expresa del siguiente modo: “Las religiones afrobrasileñas poseen esta dimensión comunitaria, es decir, la convicción de que somos más de lo que ahora somos en nuestros cuerpos. Quienes ahora existimos formamos una comunidad, pero también forman parte de ella los que ya se han ido. Los que han muerto se convierten en nuestros antepasados y nos comunican energía. Esta dimensión ancestral significa para mí la continuación de una vida, de una misión. La energía y el poder positivos no mueren nunca. Estos antepasados seguirán estando presentes en la naturaleza, como rocas, ríos, etc. Para las religiones afrobrasileñas, los difuntos son inmortales, puesto que están permanentemente presentes en un ámbito de la naturaleza. Así, sus vidas permanecen con nosotros para siempre; no son seres ausentes, sino que están totalmente presentes”. Los seres queridos siguen viviendo en nuestros genes, en aquellas características que nos emparentan, es decir, en una cierta forma de sonreír, una forma de caminar, un gesto peculiar. Describiendo a su madre, Alcira nos comenta: “Aún sigue viva en todas las cosas buenas con las que marcó mi vida. Por esta experiencia puedo afirmar que he sentido la resurrección. Ella está presente en la música que le gustaba, en la comida que cocinaba, en todos los consejos que me dio durante años, en el jardín que plantó”.

En ningún otro lugar se hace más visible el cambio hacia un modo de ser pospatriarcal que en la forma como perciben o “conocen” (*epistemología*) las mujeres entrevistadas. El cuerpo y la experiencia corpórea se convierten en el *locus* para comprender, para sentir tanto el placer como el dolor, para juzgar lo que es correcto y lo que es erróneo. El cuerpo –no abstractamente, sino nuestro nuestro propio cuerpo de mujeres, cuerpo sexual, sensual, violado y herido– es donde estas mujeres están tejiendo sus cosmologías y teologías, su ética y su espiritualidad. El énfasis dado al cuerpo constituye una clara reacción a milenios de opresión patriarcal por la que el cuerpo de las mujeres era considerado como propiedad de uso y dominado como receptáculo para reproducir la especie, y a siglos de doctrina judeocristiana según la cual las mujeres eran la causa de la caída de la humanidad del estado de gracia y, por tanto, la fuente del mal, de la tentación y de la concupiscencia. Gran parte de la insistencia que las feministas y ecofeministas ponemos en hacer teología desde el cuerpo se debe a una reacción airada contra los estratos del dominio patriarcal y al ardiente deseo que tenemos de poner fin a todos los dualismos que escinden la mente, el espíritu y el alma del cuerpo. No sólo las mujeres entrevistadas, sino que son multitudes las mujeres que en toda América Latina reafirman la sacralidad de sus cuerpos

como fuente de santidad. Con este énfasis se repara el enorme desequilibrio multiseccular provocado por el dominio del paradigma varones/mente/espíritu sobre el paradigma mujeres/cuerpo/materia.

Todas las mujeres exigen una *nueva ética* basada en la experiencia de sus cuerpos, con toda la historia, sabiduría y anhelos que acumulan. Por consiguiente, es de capital importancia partir del cuerpo. Y dado que las decisiones éticas deben fundamentarse en la experiencia de cada una, aquéllas tendrán que contextualizarse y deben ser plurales y respetuosas con la diversidad.

Nada capta mejor este cambio que el modo en que las mujeres están cultivando el desarrollo de sus intuiciones sobre quiénes son y qué sentido tiene la vida para ellas. La mayoría ya no cultivan las liturgias y las celebraciones de sus Iglesias. Sin embargo, al tiempo que mengua la participación en el culto de la Iglesia oficial, estamos asistiendo en toda América Latina a un "florecimiento" de *ritos y celebraciones* propias de las mujeres; la mayoría de quienes forman parte de nuestra red están activamente involucradas en la elaboración, la convocatoria y la participación en estas celebraciones. El sello distintivo de estos rituales es su celebración con todo el cuerpo, mediante el movimiento y la danza.

Pero, ¿qué es lo que se celebra? La vida, su propia vida, la vida de sus seres queridos, la vida de otras mujeres, de los que sufren, de sus antepasados; la conexión entre ellas, la conexión con su biorregión, con las estaciones, con los elementos, con la misma Tierra y con todo el cosmos; los sueños, sus sueños, los sueños de la comunidad, los sueños del planeta.

Gran parte de estos ritos se inspiran en las cosmologías indígenas. La notable creatividad que surge en estos ritos parece haber liberado de nuestra mente un deseo reprimido por celebrar libremente con todo nuestro cuerpo.

Estas mujeres también cultivan su espiritualidad mediante la contemplación y la meditación. Se han apartado de las formas tradicionales de meditación, si bien algunas siguen reflexionando sobre los textos bíblicos. El gran cambio en esta sede se constata en que todas se dirigen ahora a la naturaleza para encontrar la paz, para renovar su ser. Gladys sube al monte Ávila, que está en las afueras de Caracas, todos los días. Alcira tiene una misteriosa relación con los árboles y está en comunión con ellos a través de las estaciones. Doris y Coca realizan movimientos corporales, como el taichi, para conectar con el cosmos. La uruguayaya Graciela cultiva su jardín. Sandra pinta, colo-

rea y hace fotos de la naturaleza. El contacto con lo sensual –mediante la poesía, el color y la música– como también con el dolor de los demás constituyen un elemento esencial de esta nueva espiritualidad.

Otra fuente de espiritualidad se encuentra en la amistad y en la comunidad, en los espacios para compartir las alegrías y las penas. Por todas partes están brotando grupos de mujeres que se convierten en espacios de libertad y de sanación. La experiencia de Sandra está muy extendida: “Mi grupo de teología feminista (en el noreste de Brasil) es una fuente fundamental para mi sostenimiento. Cultivamos juntas las semillas de nuevas convicciones religiosas y de nuevos valores para nosotras. Éste es nuestro espacio, el lugar donde podemos sentirnos aceptadas, donde juntas podemos pensar, compartir y celebrar. Lo sagrado acontece para mí en el acto de compartir, en compartir nuestras experiencias con las demás que también comparten los trayectos de su vida. En esos momentos sé que no estoy sola”.

Conclusión

Es evidente que estamos abandonando los constructos patriarcales y avanzamos hacia algo nuevo, algo que solamente intuimos pero no podemos definir. Nos hallamos en el comienzo de una nueva creación común que es al mismo tiempo excitante e intimidante. Al embarcarnos en el largo viaje psíquico de liberarnos a nosotras y a nuestro mundo de la perspectiva patriarcal, tan incrustada en nosotras que parece tan normal como el aire que respiramos, solamente podemos vislumbrar cómo debería ser un mundo pospatriarcal. Sólo tenemos intuiciones, sueños, corazonadas, Y un creciente grupo de exploradoras con la misma mentalidad, en el que cada una sabe ya que no está sola en su búsqueda.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

John Clammer *

APRENDER DE LA TIERRA
Reflexiones sobre la formación teológica
y la crisis ecológica

La crisis ecológica que amenaza actualmente el futuro de la vida en la Tierra no sólo constituye un fracaso del proceso de modernización, con sus objetivos de desarrollo, industrialización y urbanización en los que casi todas las sociedades de nuestro planeta han puesto sus esperanzas, sino que también es un fracaso de la imaginación. Aun siendo cierto, decir que esta crisis tiene su causa en la crisis espiritual oculta el hecho de que la espiritualidad está en sí misma socialmente configurada y que las formas que adopta están profundamente influidas por la cultura de la que es su expresión y de la que la educación o formación constituye una parte importante. El fracaso de la imaginación es, hasta cierto punto, un fracaso de la educación, es decir, de la información, la previsión, el análisis y la preparación de la próxima generación para que afronte los desafíos que le afectan. Podemos decir que este

* JOHN CLAMMER es catedrático de Sociología del Desarrollo y director de los cursos internacionales de la Universidad de Naciones Unidas en Tokio. Desde 1989 hasta 2007 ha sido profesor de Sociología Comparada y Estudios Asiáticos en la Universidad de Sophia (Tokio). Con anterioridad había impartido clases en la Universidad de Hull y en la Universidad Nacional de Singapur. Ha sido profesor invitado en universidades del Reino Unido, Australia, Alemania, Japón, Corea y Argentina. Se dedica a la investigación de la sociología del desarrollo, la sociología de la cultura y la sociología de la religión. Clammer es autor de numerosos libros y artículos. Su obra más reciente se titula *Diaspora and Belief: Globalization, Religion and Identity in Postcolonial Asia* (Shipra Publications, Nueva Delhi 2009).

Dirección: Office of the Rector, United Nations University, 53-70 Jingu-mae 5-chome, Shibuya-ku, Tokyo 150-8925 (Japón). Correo electrónico: clammer@hq.unu.edu

fracaso en comprender y plasmar las estructuras cambiantes de nuestro mundo se debe tanto a la formación teológica como a sus variedades seculares, pero tal vez debería predicarse más de la primera que de las segundas, pues mientras que la teología debería estar centrada en la naturaleza fundamental del ser y la realidad, y las ciencias y tecnologías en la mecánica de los procesos empíricos, de hecho han sido éstas las que, mediante estudios sobre el medio ambiente y el desarrollo, han acertado más a identificar y responder a la verdadera naturaleza de los problemas que, por nuestra miopía o codicia, tenemos que afrontar no solamente la totalidad de la familia humana, sino también los demás habitantes del conjunto de la biosfera que denominamos Tierra, este don tan valioso y frágil que se nos ha confiado y del que tan sistemáticamente hemos abusado.

El descubrimiento, más bien tardío, realizado por los teólogos, los militantes y los analistas de los diversos credos religiosos, tanto del alcance de la crisis ecológica como del potencial de sus tradiciones para afrontar estos problemas, ha provocado una avalancha de publicaciones¹. Sin embargo, estas publicaciones, en su mayor parte, no afrontan la cuestión de la formación teológica y la cuestión crítica de hasta qué punto debería, actualmente, enraizarse, por así decirlo, más en la tierra que en el cielo.

La actual situación de nuestro mundo evidencia, sin embargo, el fracaso de los procesos de modernización y de "desarrollo", a los que tan adictos nos hemos hecho, y de la civilización que se encuentra tras ellos y que han generado la actual crisis sistémica en la que la degradación medioambiental es solamente una parte de una tragedia mucho más grande y holística; nos referimos al agotamiento de los recursos, a los enormes niveles inaceptables de pobreza que coexisten con el desbocado consumo de las naciones ricas, los enormes niveles de injusticia social y de exclusión, las guerras, los conflictos y la militarización, la corrupción en todos los ámbitos y la erosión de las visiones del mundo culturales y religiosas que en el pasado apuntalaban nuestras relaciones con la naturaleza, el uso de los recursos colectivos y las relaciones económicas. El papel que la religión ha jugado en todo esto ha sido ambiguo: por una parte, ha sido causa de las relaciones de explotación con la naturaleza, y, por otra, causa fun-

¹ Como pequeña muestra, véanse R. S. Gottlieb, *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, Routledge, Londres y Nueva York 2004; D. T. Hessel (ed.), *Theology for Earth Community*, Orbis Books, Nueva York; R. R. Ruether, *Gaia and God: Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperSan-Francisco, San Francisco 1994; S. Kaza y K. Kraft (eds.), *Dharma Rain: Sources of Buddhist Environmentalism*, Shambhala, Boston y Londres 2000.

damental de la ética y de los modos de ser-en-el-mundo. Estoy de acuerdo con quienes opinan que el punto más débil de la religión en el mundo (en aquel contexto en el que debe invariablemente ser operativa) es la praxis, es decir, el ámbito de la vinculación sistemática entre la fe y la acción, la derivación de la fe de aquellas prácticas que transforman y sostienen el mundo, poniendo siempre a prueba la misma praxis, es decir, discerniendo si realmente promueve o no la justicia en los dominios ecológico y social.

Así pues, inevitablemente, se nos plantea la cuestión de la adecuación entre la educación convencional, tanto teológica como secular, para afrontar los desafíos sin precedentes que desde las esferas mundiales sociales, culturales, económicas y ecológicas nos salen al paso de modo inevitable. Podríamos decir incluso que no sólo la formación teológica resulta inadecuada para esta tarea, sino que ni siquiera ha incorporado en su mayor parte estas acuciantes cuestiones en sus curricula ni en sus métodos de enseñanza y aprendizaje. La formación para lo que es claramente un orden global y social hondamente disfuncional consiste en pensar “de forma ya anticuada”, una perspectiva que fracasa estrepitosamente a la hora de afrontar los nuevos problemas que el antiguo paradigma ha ignorado tan negligentemente². Cualquier persona que tenga formación teológica, bien para dedicarse al ámbito de la pastoral o la enseñanza, la escritura o la investigación, debería encontrarse, por la propia naturaleza de la disciplina, entre los que más alerta están al gemido del universo. La elevada vocación del teólogo nos invita urgentemente a reflexionar sobre la necesidad de repensar la naturaleza de nuestras instituciones educativas y sus métodos pedagógicos para ofrecer la necesaria formación, las habilidades analíticas y los recursos intelectuales, prácticos e imaginativos con que afrontar la magnitud de las fuerzas que se desencadenan contra la creación de una humanidad segura y plena que viva en una relación creativa y sostenible con el entorno natural, un entorno que, desde una perspectiva teológica, representa la creatividad y la maestría de Dios, es decir, no sólo el contexto en el que puede llevarse a cabo de forma autónoma la actividad humana.

Si, como actividad imaginativa, nos preguntamos cómo habría de ser esta formación alternativa, ¿qué responderíamos? Creo que el punto de partida se encuentra en las observaciones realizadas por el ecoteólogo Thomas Berry sobre lo que él denomina, en un impactante libro con mismo título, *The Great Work*. En el prólogo al libro

² Cf. R. Ornstein y P. Ehrlich, *New World New Mind: Changing the Way We Think to Change Our Future*, Paladin, Londres 1991.

nos dice Berry: "Entre las instituciones que deberían orientarnos hacia un futuro viable destaca especialmente la universidad, puesto que ella enseña todas las profesiones que orientan el esfuerzo humano. En los últimos siglos, las universidades han apoyado la explotación de la Tierra en las áreas de conocimiento de las ciencias, las ingenierías, las ciencias jurídicas, la formación de maestros y profesores y las ciencias económicas. Sólo en la literatura, la poesía, la música y el arte, y, ocasionalmente, en las ciencias de la religión y las ciencias biológicas, ha recibido el mundo natural el trato que se merece. Nuestras instituciones educativas deben concebir que su objetivo no es preparar personas para que exploten la Tierra, sino orientar a los estudiantes hacia una relación íntima con la Tierra. En efecto, es el mismo planeta el que nos da la vida, nos sostiene en la vida y nos hace gozar con sus milagros. En este contexto es en el que debemos reflexionar sobre las orientaciones intelectuales, políticas y económicas, que nos capacitarán para cumplir la misión histórica que tenemos ante nosotros, a saber, la creación de un modo más viable para el futuro"³.

Es evidente que esta tarea no sólo exige que la teología se implique en los ámbitos políticos, económicos y sociológicos, sino que también se involucre profundamente en lo que algunos denominan actualmente la "eco-spiritualidad", es decir, en la consciencia de la grandiosidad y la fragilidad del cosmos como también en tomar conciencia de que la naturaleza no es solamente nuestra fuente de sostenimiento físico, sino también de las satisfacciones emocionales y artísticas más profundas.

Esta nueva exigencia histórica no es ya una cuestión de ociosidad, sino de necesidad. Como en otro lugar comenta Berry: "Lo que está claro es que la tierra exige que la comunidad humana asuma una responsabilidad que nunca antes se le había asignado"⁴, y que la educación juega un papel clave en esta empresa, no tanto en preparar a la gente para desempeñar una función técnica especializada, sino en prepararla para que puedan soñar con un mundo nuevo. Pero mientras que Berry y sus colaboradores acentúan el nuevo sentido del cosmos que la ciencia nos ha legado recientemente (si bien ya fue apuntado durante la generación anterior de forma un tanto diferente y con una perspectiva antropocéntrica por pensadores como Teilhard de Chardin), a saber, la inmensidad, la antigüedad, la complejidad y la evolución constante del universo, Leonardo Boff nos aconseja, con

³ Th. Berry, *The Great Work*, Bell Tower, Nueva York 1999, p. x.

⁴ Th. Berry, *The Dream of Earth*, Sierra Club Books, San Francisco 1988, p. 47.

acierto, que “no basta con poseer una nueva cosmología. ¿Cómo vamos a extenderla y a conseguir que la gente la haga suya aspirando a nuevos comportamientos, a nutrir nuevos sueños y apoyar una nueva forma de bondad con respecto a la Tierra? He aquí todo un desafío para la pedagogía. Así como el antiguo paradigma, que atomizó a los seres humanos, los aisló y los dispuso contra el universo y la comunidad de los seres vivos, caló mediante nuestros poros en nuestra vida y originó una subjetividad colectiva afín a sus instituciones, de igual modo, el nuevo paradigma debe suscitar nuevos tipos de subjetividad y calar en todos los ámbitos de la vida, la sociedad, la familia, los medios de comunicación y las instituciones educativas con el objetivo de modelar un nuevo ser humano planetario que sea solidario con el cosmos y esté en sintonía con la orientación global del proceso de la evolución”⁵.

Estos planteamientos tienen implicaciones variadas y enriquecedoras: un nuevo enfoque de la educación centrado en la ecología, un nuevo papel para la teología, que es la disciplina más potencialmente integradora de todas, y una superación de las antiguas dicotomías entre lo sagrado y lo profano, lo material y lo espiritual, el cuerpo y el espíritu y el desarrollo y la ecología. El nuevo paradigma holístico, proclamado por pensadores de la denominada “New Age” (que de hecho es, frecuentemente, altamente integradora) como Ken Wilbur (por ejemplo, en su libro *A Theory of Everything*, 2004), es realmente el modelo del universo que ahora necesitamos, un modelo que verdaderamente hace desaparecer la distinción entre la educación religiosa y la educación “secular”, puesto que en un universo creador, que se desarrolla y que vive, y en el que, por usar la frase del rabino David Cooper, “Dios es un Verbo”⁶, todo es igualmente sagrado si nuestra conciencia reforzada nos permite verlo como tal. Esta consciencia también remite a lo que el especialista en ética del desarrollo Denis Goulet denomina “desarrollo verdaderamente integral”, según el cual, aun reconociendo que la actual amenaza contra la naturaleza procede de lo que habitualmente denominamos “desarrollo”, debe superarse la oposición entre éste (considerado por Goulet y otros autores, aun a pesar de los numerosos problemas conceptuales y prácticos que plantea, el principal modo de afrontar actualmente los principales problemas morales de nuestro tiempo, incluida la persistencia de la enorme pobreza que se extiende por todo el mundo) y la

⁵ L. Boff, *Cry of Earth, Cry of the Poor*, Orbis Books, Nueva York 1997, p. 119 (trad. esp.: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996).

⁶ D. A. Cooper, *God is a Verb: Kabbalah and the Practice of Mystical Judaism*, Riverhead Books, Nueva York 1997.

ecología. Su razón reside, esencialmente, en que los problemas de justicia social y de ecología están fundamentalmente vinculados, o en el hecho de que, como lo expresa claramente Goulet, “no puede haber una sensata ética del desarrollo sin una sabiduría medioambiental, y viceversa, no puede darse una sabiduría medioambiental sin una sólida ética del desarrollo”⁷.

Mientras tanto, en un mundo globalizado y secularizado en el que son muchas las religiones que reclaman la atención, al igual que las insidiosas exigencias de la cultura consumista del capitalismo liberal, la teología (entendida desde su contexto específicamente cristiano) parece haber perdido su estatus de “reina de las ciencias”. Pero tal vez no sea así, puesto que no solamente se ve forzada, en un mundo plural y globalizado, a afrontar la realidad de las otras tradiciones religiosas y a establecer un diálogo con ellas, sino que también sigue siendo, incluso actualmente, la más integradora de todas las disciplinas, pues tiene en cuenta las aportaciones realizadas desde la historia, la lingüística, la arqueología, la antropología, la crítica textual, la sociología, la psicología y sus aplicaciones en los campos de la atención pastoral, la orientación, el desarrollo y el trabajo social, como también sus dimensiones específicamente “religiosas” y su expresión en ámbitos como, por ejemplo, el litúrgico. Con la percepción creciente de que las causas de la crisis actual son esencialmente espirituales, la teología adquiere una nueva relevancia, tal como hace patente el elevado número de estudiantes de todo el mundo que optan por formarse en esta área sin la intención de asumir ninguna tarea o ministerio pastoral. En este mundo que tanto necesita nuevos modelos educativos, la teología, informada y calada por una espiritualidad de la Tierra (cuya definición en el contexto cristiano constituye en sí misma todo un desafío y una aventura), debe afrontar su renovación, suministrando, así, una fuerza renovada a todo el mundo, más allá de los límites de la comunidad de fe comprendida en sentido restringido.

En su estudio sobre la naturaleza del profundo cambio que está aconteciendo —es decir, el importante cambio en la consciencia y en la organización social e institucional que puede sacarnos de la crisis contemporánea—, los autores del valioso volumen colectivo titulado *Presence: An Exploration of Profound Change in People, Organizations and Society* (Senge, Scharmer, Jaworski y Flowers 2004), llegan a la siguiente conclusión: “Al final llegamos a la conclusión de que

⁷ D. Goulet, *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*, Zed Books, Nueva York 1995, p. 119.

sólo podemos entender los ámbitos y las posibilidades de campos más amplios para el cambio desde muchas perspectivas: desde la nueva ciencia de las sistemas vivos, desde las artes, desde las profundas experiencias de cambio en las organizaciones y a partir del contacto directo con las capacidades reproductoras de la naturaleza. Prácticamente, todas las culturas indígenas o nativas han visto la naturaleza, el universo o la madre Tierra como la maestra o el maestro definitivos. En pocos momentos de la historia ha sido más grande que hoy día la necesidad de esta enseñanza”⁸. El profundo cambio surge a partir de la perspicaz toma de conciencia de las condiciones objetivas del mundo y de la interconexión de sus procesos económicos, políticos, sociales y ecológicos, enraizados en el aprecio a la espiritualidad, la psicología y la creatividad, o, como lo expresan los autores del libro *Presence*, a “la ciencia practicada con mentalidad sapiencial”. Ésta es, efectivamente, la educación para el desarrollo integral del que Edmund O’Sullivan habla en el que fuera su primer libro titulado *Transformative Learning*⁹, una educación que no solamente incluye el contenido tradicional y confesional de la corriente predominante en la educación teológica, sino que también acentúa la educación para el despertar ecológico, la calidad de vida en su sentido más pleno, que incluye el aumento de creatividad y simplicidad, el fomento del descubrimiento y del desarrollo de la espiritualidad así como de la comprensión del contexto planetario de la vida y sus dimensiones cósmicas y evolutivas y la educación para la paz, la justicia y la diversidad, o lo que Jean Paul Lederach denomina “la imaginación moral” en su lúcida obra sobre la paz y la resolución de conflictos, es decir, “la capacidad de imaginarnos en una red de relaciones que incluya a nuestros enemigos; la capacidad para sostener la paradójica curiosidad que abarca la complejidad sin depender de la polaridad dualista; la fe en el acto creativo y su búsqueda, y la aceptación del riesgo inherente al paso de introducirnos en el misterio de lo desconocido que se encuentra mucho más allá de paisaje de la violencia con el que tanto nos hemos familiarizado” (Lederach 2005, p. 5).

Thomas Berry, a quien hemos citado extensamente más arriba, al desafiar la naturaleza de la educación superior lanza un desafío particular a las universidades: “Las universidades deben decidir si seguirán formando para una supervivencia temporal en la era cenozoica o

⁸ P. Senge, C. P. Scharmer, J. Jaworski y B. S. Flowers, pp. 14-15.

⁹ E. O’Sullivan, *Transformative Learning: Educational Vision for the 21st Century*, Zed Books, Toronto 1999.

si educarán para que emerja la era ecozoica”¹⁰. En este número de la revista *Concilium*, como también en la creciente bibliografía que asume con rigor los puntos de contacto entre la fe y la naturaleza, podemos ver cómo están respondiendo los teólogos a este desafío. Todos estamos convencidos de que la crisis ecológica constituye el mayor desafío planetario. No como teólogo, sino como individuo que hace frente diariamente a la violencia del desarrollo, a la violencia de la cultura y la civilización contemporáneas contra la naturaleza, de unos contra otros y, en particular, con los más vulnerables de la sociedad (las mujeres, los niños, los ancianos y los marginados), percibo constantemente la necesidad de un desarrollo integral, un desarrollo que una lo espiritual con las inquietudes prácticas del mundo creado y que fomente poder dirigirse al gemido desesperado del mundo no sólo con palabras de esperanza, sino con palabras de transformación. La llave para conseguirlo se encuentra en una educación que haya sufrido ella misma una “conversión” de las relaciones de manipulación y explotación a unas relaciones comprometidas con el sostenimiento de la Tierra, a aquella educación en la que la misma tierra se transforme en nuestra maestra y en la cuna de una nueva humanidad y de una nueva civilización. La teología, como puente entre nuestras inquietudes existenciales más profundas y el mundo que debería ser espacio de iluminación más que de destrucción e injusticia, tiene en sus manos esta llave con tal de que se redefina y se oriente hacia la Tierra como nuestro hogar y, potencialmente, como el paraíso terrenal que aún sigue siendo la sustancia de la que se nutren nuestros sueños y utopías.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁰ *The Great Work*, p. 71.

FORO TEOLÓGICO

Josias da Costa Júnior *

TEOLOGÍA Y ECOLOGÍA Consideraciones epistemológicas

El objetivo de este texto es examinar la relación entre teología y ecología a partir de Jürgen Moltmann y Leonardo Boff. Se trata de exponer las especificidades de cada uno y considerar contenidos epistemológicos que se desprenden de sus ideas: el contextual, la afectividad y la inclusividad.

El proceso de autocritica de la teología cristiana, que reconoció su relación con la opresión patriarcal y con un monoteísmo rígido que llevó al trascendentalismo, desveló asimismo una postura antiecológica. En la actualidad la ecología constituye un desafío para la teología, puesto que es una invitación a ordenar el conocimiento de otra forma. Querer conocer algo que nos afecta es entrar en la esfera de la epistemología.

En la literatura que permite una lectura de los distintos aspectos de la vida en clave ecológica tenemos múltiples recursos para interpretar la forma más correcta de tratar el medio ambiente, o cómo hacer "buen uso de la naturaleza"¹. Esto significa que la ecología ha

* JOSIAS DA COSTA JÚNIOR nació en Río de Janeiro, y es licenciado en Letras, Máster en Ciencias de la Religión y doctor en Teología por la Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro. Profesor de Teología e Historia en el Centro Universitario Metodista Bennett (RJ). Coautor del libro *Religião em diálogo. Considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade*. Río de Janeiro: Horizontal, 2008.

Dirección: Rua Marques de Abrantes, 55 - Flamengo - Río de Janeiro, RJ (Brasil). CEP.: 22230-000. Centro Universitário Metodista Bennett. Correo electrónico: josiasdacosta@gmail.com.

¹ Cf. Catherine Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, París 1997, pp. 16-17.

servido para poner en tela de juicio la postura del hombre moderno. Una crítica que implica cuestionar sus presupuestos antropológicos y éticos, y que ha permitido la reivindicación de un nuevo paradigma².

La teología cristiana ha contribuido de forma positiva y negativa a la construcción del paradigma del hombre moderno, ya que el desarrollo tecnológico se ha logrado a costa de una despiadada destrucción de la naturaleza. Ello ha convertido a la teología en objeto de las críticas realizadas en torno a la relación del ser humano con la naturaleza³. En este sentido, la relación entre teología y ecología es una relación de interpelación, puesto que se acusa a la primera de pertenecer a una tradición que destruye el medio ambiente.

Liberación y ecología

El teólogo brasileño Leonardo Boff es, sin duda, el que más ha reflexionado sobre la ecología en el contexto teológico de América Latina. Su obra más significativa al respecto intenta articular dos gritos: el del oprimido con el de la Tierra. “El grito del oprimido ha conocido una poderosa reflexión calcada de las prácticas de liberación”⁴. Para Boff es la ecología la que reposiciona la teología de la liberación.

En sus trabajos teológicos más recientes considera que la teología de la liberación debe absorber la nueva cosmología, que ve el mundo como un “superorganismo vivo articulado con el universo entero en cosmogénesis”⁵. Destaca que la teología moderna acuñó la expresión *panenteísmo* –Dios está en todo sin que todo sea Dios– que, según él, es la consecuencia y la profundización de la cosmología contemporánea. Boff se permite tomar la senda de esa nueva cosmovisión ecológica que acentúa la inmanencia de Dios. Éste se mezcla con todos los procesos sin perderse en ellos.

² Entendido aquí como un modelo básico interpretativo de la realidad. Cf. T. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, Perspectiva, São Paulo 1994, p. 218.

³ Lynn White Jr, “The historical roots of our ecological crisis”, en *Science* 155, 1967, pp. 1203-1207, responsabiliza a las tradiciones judía y cristiana, puesto que son las grandes responsables de la destrucción de la naturaleza, sobre la base del texto bíblico “dominad la tierra” (Génesis 1,28).

⁴ Leonardo Boff, *Ecología: grito da terra, grito dos pobres*, Sextane, Río de Janeiro 2004, p. 11 (trad. esp.: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid 1996).

⁵ *Ibíd.*, p. 157.

Boff propone una ecoespiritualidad vinculada a una ecoteología. En el *panenteísmo* de Boff, Dios está permanentemente presente en su creación de modo palpable. Dios y el mundo son diferentes, sin por ello estar separados o cerrados. “Están abiertos el uno al otro. Están siempre mutuamente implicados”⁶. La separación se da para que exista comunicación y unión a través de la comunión y de la presencia mutua, que es transparencia (diafanía), la trascendencia en la immanencia. Una de las implicaciones de esta perspectiva es la sacralidad de todas las cosas, puesto que Dios está presente en cada ser y en su historia.

El discurso ecológico también permite hablar y dotar de sentido a la idea de Dios como Trinidad de Personas. La Trinidad es un juego de relaciones: Dios ecológico. Es lo ecológico lo que hace surgir la comprensión relacional y de comunión de la divinidad. Dios es comunión y relación, por eso el universo vive en relación y todo está en comunión con todo. Toda la complejidad, diversidad, unión, interrelación e interconexión del mundo es el reflejo de la Trinidad⁷. Así, la Trinidad es la expresión de la Realidad Última: Dios.

Para Boff, la causa y la base de la opresión en la sociedad y en la Iglesia es el monoteísmo. En este contexto, su teología trinitaria busca construir una democracia cósmica y ecológica. La intención de dotar de un estatuto científico a su teología, buscando un edificio epistemológico claro, con instrumentos teóricos, analíticos y científicos, no resulta evidente. A partir del “nuevo paradigma”, el acento recae sobre la mística, y a partir de ese interés, se busca una espiritualidad ecológica.

Propugna un nexo entre espiritualidad y ecología formado por la mística cósmica⁸. Esa espiritualidad debe darle un nuevo sentido a la vida, que está conectada con todo, con toda la realidad universal, diversa y una. Se trata, pues, de una espiritualidad ecológica, que tiene como principal consecuencia el reencantamiento de la naturaleza. La racionalidad moderna intentó excluir la fantasía, el deseo, la inventiva, pero en la línea que apunta la teología de Leonardo Boff la epistemología deberá ser, como sugirió Michel Mafesoli⁹, inclusiva y afectiva.

⁶ *Ibíd.*, p. 210.

⁷ Cf. Leonardo Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade. A emergência de um novo paradigma*, Atica, São Paulo 1993, pp. 49-50.

⁸ Cf. *Ibíd.*

⁹ Michel Mafesoli, *Elogio da razão sensível*, Vozes, Petrópolis 2008.

Trinidad y creación

Para Jürgen Moltmann, la teología cristiana sólo tiene un problema: Dios¹⁰. La teología ecológica debe ser la afirmación de un universo conceptual teórico complejo que busca saber sobre Dios y superar conceptos y construcciones teóricas que piensan a Dios a partir de categorías de poder. Pretende superar la epistemología monoteísta en el que prima el divino monarca absoluto, cuyo objetivo es construir una doctrina sobre Dios para establecer la soberanía y el señorío de Dios, concepciones de Dios y de su relación con el mundo que contribuyen, de algún modo, al fortalecimiento de la idea del ser humano dominador.

En Moltmann la ecología no es el objeto de reflexión, y tampoco diluye su discurso teológico, basado en referencias fundamentalmente teológicas, y no en una nueva cosmología y en una nueva física, pese a que haya diálogo con ellas. No prescinde de Dios como objeto de la teología. Busca en el interior de las tradiciones teológicas un concepto adecuado para articular el discurso sobre Dios de modo que siempre sea relacional. La doctrina trinitaria se erige en punto de partida para esa reflexión teológica en clave ecológica, cuyo concepto de base es la *pericoresis*: circularidad de la vida divina a través de la comunión y la unidad de las tres Personas divinas. Este concepto permite superar ideas jerárquicas, de subordinación y autoritarias sobre Dios en beneficio de nociones relacionales, no jerárquicas. Así, Dios se relaciona con el mundo, está en su creación. Esta relación de Dios con el mundo se produce en una circularidad dinámica, en la que Dios es importante para el mundo y la historia, del mismo modo que el mundo y la historia son importantes para Dios.

La pericoresis trinitaria constituye el fundamento teórico de la interpretación ecológica de la creación. Ahí está el núcleo de la cuestión trinitaria en Moltmann. Tenemos, entonces, la relectura de la pericoresis a partir de la tradición para llegar a una teología trinitaria contextual. La pericoresis deshace los rígidos esquemas jerárquicos de la orden de la creación como si fueran viejos pergaminos. Hay un elemento fundamental en el círculo de comunión de las Personas divinas: el amor. Esta comunión se abre más allá del círculo trinitario e incluye a toda la creación. Moltmann se refiere a esta comunión integradora, incluyente, unificadora del Dios triuno como "Trinidad

¹⁰ Cf. Jürgen Moltmann, *Experiências de reflexão teológica. Caminhos e formas da teologia cristã*, Unisinos, São Leopoldo 2004, p. 31.

abierta”¹¹. Está “abierta” en la abundancia del “amor que proporciona a las criaturas el espacio para vivir su vitalidad y el espacio abierto para su desarrollo”¹². Lo que hace Moltmann es pensar a cada Persona de la Trinidad en movimiento dentro de las demás, de modo que el espacio se concede de forma recíproca. Cada Persona es espacio de vida para las demás. De este modo, Dios está en el mundo así como el mundo está en Dios. Es la pericoreosis la que define su doctrina ecológica de la creación.

Otro aspecto fundamental de la doctrina ecológica de la creación es lo que respecta al espíritu cósmico y a la conciencia humana. Las distintas formas de organización y de comunicación de sistemas abiertos, empezando por la materia informada hasta los sistemas vivos, del ecosistema de la tierra hasta el sistema solar, nuestra Vía Láctea y las galaxias del universo. Los principios organizativos del espíritu se sitúan en dos niveles. En el plano sincrónico: autoafirmación e integración; en el plano diacrónico: autoconservación y auto-transcendencia¹³. El espíritu tiende a desarrollar sistemas abiertos más complejos en formas de vida simbióticas y en la evolución de las formas de vida.

Observamos que optar por la ecología tiene implicaciones epistemológicas, puesto que una teoría de la creación en clave ecológica pretende romper con el pensamiento analítico, en su dicotomía entre sujeto y objeto, esforzándose en desbrozar un camino nuevo en los procesos de adquisición del conocimiento¹⁴. Este nuevo camino del pensamiento apunta a abandonar la pretensión de la razón de mimetizar el modelo de la física moderna como modelo de ciencia exacta. Ese modelo se ha cuestionado, y al hilo de dicho cuestionamiento Moltmann sugiere que el conocimiento ha de adquirirse de modo participativo y no dominador¹⁵. Una teoría de la creación de estas características permite una apertura hacia otras racionalidades que no pueden reducirse únicamente a la razón instrumental, característica de la ciencia moderna. Por último, el método que sugiere Moltmann presenta el gran desafío de abarcar distintas racionalidades, incluidos el conocimiento científico y la sabiduría.

¹¹ Jürgen Moltmann, *Trindade e reino de Deus. Uma contribuição para a teologia*, Vozes, Petrópolis 2000, pp. 106-107.

¹² Jürgen Moltmann, *Experiências de reflexão teológica*, p. 268.

¹³ Jürgen Moltmann, *Deus na criação*, p. 10.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, p. 2.

¹⁵ Jürgen Moltmann.

Consideraciones finales

Desde el punto de vista de la racionalidad moderna no es fácil hablar de una metodología del conocimiento con las características que apuntan los teólogos mencionados en este artículo. Incluir perspectivas como sabiduría, intuición o afectividad genera siempre interrogantes cuando hablamos de método. No obstante, comenzar a pensar de otro modo exige una postura diferente frente al conocimiento. Trabajar el ámbito de la epistemología significa querer inspirar procesos de transmisión del conocimiento e intentar interferir en la estructura jerárquica del poder, aspectos que aparecen en las bases de la sociedad y de nuestro conocimiento.

Respecto a los teólogos mencionados en este artículo, vemos que Leonardo Boff presenta una preocupación más práctica cuando establece un nexo entre espiritualidad y ecología, mientras que Jürgen Moltmann se ocupa más bien del ámbito teórico y epistemológico. La contribución específica de Moltmann es la búsqueda de un discurso teológico eficaz, en el nivel social y político, ante la realidad ecológica. Para Boff, la nueva cosmología es la plataforma a partir de la cual elabora su discurso teológico liberador.

Considero que hay en ambos una epistemología contextual, puesto que tiene la exigencia del momento histórico en que se vive y se desarrolla a partir de contextos locales que se conectan con el global. Se trata de valorar el contexto en el que se realizan las experiencias y del conocimiento abierto hacia articulaciones más amplias.

Cabe destacar otro aspecto, la introducción de la afectividad en el proceso del conocimiento. En los pensadores más objetivos esto causa un gran asombro, puesto que la afectividad está relacionada con las emociones, con los sentidos. La cuestión es la afectividad, que sugiere desdibujar en cierto modo los límites entre subjetividad y objetividad, y abre la puerta al universo de las emociones como manantial de conocimiento. No se trata de negar la razón, sino de decir que ésta no existe de forma independiente.

El último aspecto que quiero mencionar es el inclusivismo. La teología debe ser inclusiva para abarcar la diversidad de nuestras experiencias. La experiencia de Dios es polisémica, polifónica, políglota e inclusiva. Una epistemología inclusiva habla de la interdependencia recíproca y elimina las pretensiones de dominación, porque lo que conocemos está relacionado con otros conocimientos. Además, acoge múltiples experiencias de diferentes expresiones en busca de unidad.

Lo cierto es que en los teólogos mencionados prevalece la idea de que necesitamos construir nuevas maneras de conocer que, en cierto modo, estén relacionadas con las nuevas cosmologías, las nuevas cosmovisiones. Hay que superar divisiones dualistas y jerárquicas que siguen estando presentes en nuestros modos de conocimiento. Por último, es necesaria una teología inclusiva, abierta, ecuménica, como la que nos enseñan Moltmann y Boff, además de las ecofeministas y los pensadores del proceso que no hemos podido mencionar aquí.

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

LA HERMANA DOROTHY STANG, UN MODELO DE SANTIDAD Y MARTIRIO

El día 12 de febrero de 2005, sábado, Brasil entero se sorprendía ante la noticia del asesinato de la hermana Dorothy Stang. En realidad, hasta ese momento, gran parte del país desconocía la existencia y las luchas misioneras de la pequeña hermana de voz dulce y amplia sonrisa, de 73 años. Aquella mañana los pistoleros contratados para eliminarla la encontraron sola en un camino en plena selva amazónica; llevaba consigo un ejemplar del Nuevo Testamento y documentación sobre el PDS, el Proyecto de Desarrollo Sostenible, que ella, junto con sus compañeras de hábito y algunos líderes populares, llevaba a cabo con pasión en la selva. Aquella mañana la hermana Dorothy, como hacía con frecuencia, tenía previsto encontrarse con algunas familias asentadas en medio de la selva y que formaban parte del PDS. Cuando los muchachos armados le cortaron el camino, ella, que había recibido amenazas de muerte, percibió el riesgo inminente e intentó hablar con ellos. Casi los disuadió de llevar a cabo la ejecución, y hasta les leyó algunos versículos del Evangelio, afirmando que su arma era aquel santo libro. Pero el poco dinero prometido por el asesinato acabó por hablar más alto, y seis disparos a quemarropa la dejaron tendida bocabajo en el suelo, en la soledad de la selva. Se desató después una fuerte lluvia tropical y su sangre bañó la tierra que amó

* LUIZ CARLOS SUSIN es miembro del Comité Editorial de la revista *Concilium*. Profesor en la Pontificia Universidade Católica de Río Grande del Sur, Porto Alegre/Brasil, es también en la actualidad secretario ejecutivo del Foro Mundial de Teología y Liberación.

Dirección: Calle Juarez Távora, 171. ZC: 91520-00 – Porto Alegre (Brasil).

y defendió. Así la encontraron, desolados y llorando con la selva, las familias con las que iba a reunirse aquella mañana. El cuerpo sin vida permaneció tendido hasta el anochecer, a la espera de los forenses, mientras a su alrededor los habitantes de la región y sus hermanas de congregación lloraban y rezaban cogidos de la mano. Ese día la Amazonia perdió una luchadora y ganó un ángel, según Felício Pontes Júnior, un joven Procurador de la República y compañero de la hermana Dorothy en las luchas a favor de los pueblos de la selva.

¿Por qué mataron a la hermana Dorothy? ¿Por qué suponía un peli-gro, ella ya tan mayor, con una voz tan dulce y esa gran sonrisa? El Procurador Felício Pontes respondió claramente a esta pregunta en el Foro Mundial de Teología y Liberación celebrado en Belém, capital del Estado de Pará: la asesinaron en el contexto más amplio del choque entre dos grandes proyectos de vida y de economía enfrentados en el Estado de Pará, el Estado brasileño que, junto con el del Amazonas, abarca la mayor superficie de selva amazónica¹. Más que cualquier otra parte de la Amazonia, Pará es hoy día la línea de choque o, en palabras de la ex ministra de Medio Ambiente de Brasil, Marina da Silva, la “frontera depredadora” de la Amazonia. Por un lado, tenemos el modo de vida tradicional de los pueblos de la selva, que viven integrados en ella, en las riberas de sus innumerables ríos, en los brazos y furos (pequeños ríos) o junto a los *igarapés* (falsos ríos): su economía extractivista tiene como base la selva, y en sus claros plantan y levantan sus aldeas. No son sólo pueblos indígenas que conservan sus lenguas y culturas, sino pueblos miscigenados, pueblos amazónicos. Carecen de títulos de propiedad de las tierras de sus ancestros, son hijos de la tierra. Por otro lado, está el proyecto del agronegocio, de la exportación de madera, de productos mineros, de carne y de soja. Se trata de la entrada de hacendados con poder para talar la selva, instalar sus grandes sistemas de plantación y de pastos y de cría de ganado. Es evidente que la exportación, en una economía globalizada como la actual, constituye la forma de ganar más dinero, de concentrar más riqueza. Y el agronegocio es la primera exportación de Brasil. No obstante, todo esto ocurre a costa del medio ambiente y de las personas que viven en la inmensidad del interior del país. La hermana Dorothy tiene predecesores: en el marco del choque entre estos dos proyectos murió también, en el otro extremo de la selva, Chico Mendes, un líder sindical asesinado por encargo de poderosos hacendados de la región. Así murieron también el joven sacerdote Josimo Tavares, coordinador de la Comisión Pastoral de la Tierra, y la

¹ La selva se extiende prácticamente por la mitad de Brasil, abarca ocho estados y otros cinco países latinoamericanos.

hermana Adelaida Molinari. Y son sólo algunos de los cientos de líderes populares asesinados en el marco de este choque, además de las masacres de grupos enteros.

No obstante, antes de los casos extremos de la hermana Dorothy y de tantos otros asesinados, existe un choque permanente en la propia población: por un lado, en regiones en las que el Estado aún no está presente, sin fiscalización y sin documentación, sin seguridad policial y con un elevado índice de corrupción institucional, se amenaza a los habitantes y se les expulsa. Hacendados violentos se hacen con propiedades de forma irregular, consiguen documentación y amplían sus propiedades de forma abusiva, de modo que las mismas tierras pueden ser objeto de hasta tres o más títulos de propiedad. Por otro lado, esos mismos señores engañan a trabajadores procedentes de distintas regiones del país, sobre todo del interior del nordeste, seco y pobre. Aumenta así el *trabajo esclavo*, esa plaga que se oculta en el interior de las grandísimas haciendas. En este escenario, complicado y violento, es donde se enmarca la muerte, y antes de ésta, la vida misionera y la iniciativa genial de la hermana Dorothy.

Ella llegó del nordeste, del Estado de Maranhão, donde había trabajado con sus hermanas de la congregación de Notre Dame de Namur en una población rural pobre. Procedía de una familia descendiente de irlandeses, y vino de Estados Unidos a Brasil con ese espíritu misionero, dejando a un lado posibilidades de trabajo más formal en colegios e instituciones para integrarse en un medio popular rural y pobre. Para los brasileños tiene algo de la Madre Teresa de Calcuta. Y también algo diferente: trabajó para que la gente, sobre todo las mujeres, fueran dueñas de su destino, lo que es difícil y, sobre todo, peligroso. Tras cuatro décadas en Brasil, adquirió la nacionalidad para entregarse al pueblo de forma más radical. Al ver que la gente de su región nordestina de Maranhão emigraba hacia la región amazónica de Pará, decidió con sus hermanas de Congregación que necesitaban levantar el campamento y acompañar a los emigrantes. Así, tras peregrinar por distintas partes de Pará, sufriendo y siendo perseguida junto a la gente, llegó a Anapu, en la "tierra del medio", tierra pública, a saber, del Estado, a 670 km de Belém, capital de Pará. Se instaló en una región de selva y conflictos, por invitación del obispo de la diócesis de Altamira, Don Erwin Krautler. Se trata de uno de los tres obispos católicos de entre las más de doscientas personas explícitamente amenazadas de muerte en el Estado de Pará. Con el apoyo del obispo, y en cooperación con el INCRA (Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria) la hermana Dorothy consiguió que las tierras públicas de la región se destinaran

al PDS, su Proyecto de Desarrollo Sostenible. Dicho proyecto consiste básicamente en utilizar el 20% de la tierra para cultivo y el 80% como área de conservación forestal con “gestión forestal”, respetando la incalculable biodiversidad, o sea, con cultivo extractivista y aumento de árboles autóctonos que den frutas y sirvan para otros usos. La aplicación de los PDS se ganó el apoyo de entidades civiles, de órganos de gobierno del Estado y del país, incluido el Ministerio de Medio Ambiente, de universidades y de movimientos y pastorales sociales. Y empezaron a dar fruto y esperanza.

Pero en seguida comenzaron los enfrentamientos. Los *grileiros* (terratenientes que se hacen con la tierra de forma violenta, falseando documentos y expulsando a la población) avanzaron hacia esas mismas zonas. Se encontraron con la resistencia organizada y articulada del pueblo, con batallas jurídicas en la capital del Estado. Y decidieron eliminar a la hermana Dorothy. Más tarde quedó de manifiesto que los que ordenaron el asesinato formaron un “consorcio”: se unieron para pagar generosamente a un intermediario que, a su vez, contrató a los jóvenes pistoleros y vendió la vida de la hermana Dorothy por cincuenta reales, alrededor de 20 dólares americanos.

En el entierro, en Anapu, una de sus hermanas de congregación afirmó, delante de la ministra de Medio Ambiente de Brasil, de los obispos y del pueblo que la amaba: “No vamos a sepultar, sino a *plantar* a la hermana Dorothy”. De hecho, su nombre significa “don de Dios”, y ella es un don para la selva y para los pueblos amazónicos. Su semilla no deja de dar frutos: su lucha por la integración entre pueblo y selva se ha extendido a todo el país. En el Estado de Pará se creó el Comité Dorothy, integrado por diversas entidades y personas de buena voluntad, juristas, religiosos, políticos, académicos y muchos jóvenes. El Comité Dorothy actúa en varios frentes: concienciación, denuncia, proyectos, seguimiento de acciones a favor de la selva y de los pueblos que la habitan. Así, muchos continúan con el *sueño* de la hermana Dorothy. En realidad, hay muchas Dorothys casi anónimas en la región. Una de las mayores conquistas fue la ampliación de algunos puntos del PDS a todo el Brasil nativo, a través del Ministerio de Medio Ambiente: el 80% de todas las selvas se tiene que proteger, por ley, con gestión forestal, en todo el país. Es un gran fruto, grande como Brasil, de la pequeña y dulce hermana Dorothy, firme y amable hasta el final, hasta con sus propios asesinos.

Se detuvo y se juzgó no sólo a los asesinos, sino también al intermediario y al principal instigador del crimen. El Comité Dorothy siguió de cerca el proceso para que también en la justicia hubiese castigo ejemplar, con el fin de reducir la impunidad y la violencia

ejercida contra el pueblo y la selva en la región. Pese a que todos fueran condenados en primera instancia, los recursos y los cambios en las versiones del asesinato llevaron a escandalosas absoluciones que, de momento, han impedido, como en la mayoría de los asesinatos cometidos en la región, que se haga justicia real, necesaria. El documental *Por qué mataron a la hermana Dorothy*, dirigido por un joven americano, muestra también ese lado sombrío de la ridiculización de la justicia. El filme recoge, incluso, el intento del abogado del instigador de difundir la tesis de que la hermana Dorothy era en realidad una americana infiltrada al servicio de la CIA. Y el comentario del juez, que declara: “La hermana Dorothy no es ciudadana americana o brasileña, es ciudadana del mundo”.

De hecho, concluimos con una reflexión de carácter teológico que está relacionada con dicha afirmación: la hermana Dorothy puede considerarse como nuevo paradigma de santidad y martirio en estos tiempos de incorporación de la Madre Tierra a la espiritualidad y a la justicia. Lo que define la santidad cristiana es el amor, y lo que define el martirio cristiano es dar ese amor hasta el final, *usque ad sanguinem*. Como testigo de la fe en Cristo, *propter Christum*, se suele añadir. No obstante, *Concilium* ya ha tratado en dos ocasiones² el martirio “jesuánico”, el de aquellos que, siguiendo a Cristo, inspirados por su palabra y por su Espíritu, dieron y dan la vida hasta la sangre *propter Regnum*, o sea, por la misma causa por la que dio Cristo su sangre. Así, por ejemplo, Don Óscar Romero, asesinado no por “odios a la fe cristiana” sino por “odio a la justicia” querida por Dios y por Cristo. Puede parecer un sofisma afirmar que Dios ama más la justicia para sus criaturas que la fe en él mismo, y que eso es algo propio del amor puro y no narcisista de Dios. Porque, en realidad, fue en el mismo y único acto de fe y de amor a Dios en el que la hermana Dorothy amó a las criaturas de Dios como Dios las ama.

El martirio de la hermana Dorothy le añade algo al propio Jesús, algo que ni siquiera podría haberle ocurrido a Jesús en su tiempo y lugar: el odio a la Madre Tierra a través de su expolio, a través de la apropiación injusta y violenta, junto con el odio a los hijos e hijas de la tierra, odio al pueblo que vive en la tierra. Ella, por el contrario, amó al pueblo y a la selva, a la biodiversidad y a la justicia, en un mismo amor, en el mismo amor a Dios. Acabó ayudando a derrotar o al menos estremecer a los mercaderes que pervierten el templo de la Creación y llevan al pueblo a la desolación. Y por eso fue ejecutada. Su vida y su muerte siguiendo a Jesús incorporan algo nuevo al pro-

² N^o 183 de 1983 e n^o 229 de 2003.

pio Jesús: la Creación, con su biodiversidad, sus hijos e hijas, integra el Reino de Dios y su justicia, para la que vale dar la vida y la muerte hasta el final. Por eso el pueblo de la Amazonia invoca: ¡Hermana Dorothy, de sonrisa franca y voz suave, ruega por nosotros!

(Traducido del portugués por Jaione Arregi)

AN TAIRSEACH: RESPUESTA DE LAS HERMANAS DOMINICAS A LOS DESAFÍOS ECOLÓGICOS¹

An Tairseach es un proyecto de la congregación de las Hermanas Dominicanas Irlandesas que se inició en Wicklow, Irlanda, en 1997. Es un centro ecológico creado en el entorno de una granja ecológica y de energías biodinámicas y una zona dedicada a la conservación de la vida silvestre. Su objetivo es educar a jóvenes y adultos en la vida que existe en este hermoso planeta que está en peligro de extinción. Creemos que estamos experimentando actualmente la mayor extinción de especies sólo comparable a la que ocurrió hace sesenta y cinco millones de años cuando se extinguieron los dinosaurios al igual que otras especies de aquella época. De proseguir esta extinción se derrumbará el sistema ecológico de la Tierra a menos que cambiemos nuestra mente y nuestro corazón, cesemos de devastar la Tierra con nuestras

* MARIAN O'SULLIVAN es miembro de la congregación de las Hermanas Dominicanas de Irlanda. Ha trabajado de pedagoga y directora de un colegio durante muchos años en Sudáfrica. Participó en las negociaciones de la época del *apartheid* para abrir las escuelas católicas a todas las razas. Elegida priora de su congregación (1986-1998), extendió su compromiso con la educación por muchos países. En la actualidad es directora de An Tairseach en Wicklow, Irlanda.

Dirección: Dominican Farm and Ecology Centre, Wicklow Town (Irlanda).
Correo electrónico: marian@ecocentrewicklow.ie; www.ecocentrewicklow.ie

¹ Este artículo apareció por primera vez en el libro *Towards the Intelligent Use of Liberty: Dominican Approaches in Education*, editado por Gabrielle Kelly O.P. y Kevin Saunders O.P., ATF Press, Adelaida 2007; se reimprime aquí con los permisos pertinentes. He realizado varias modificaciones para su publicación en *Concilium*.

políticas y prácticas consumistas y tengamos una presencia más benigna en el planeta. El nombre de *An Tairseach* (el umbral) implica la esperanza de estar en el borde o umbral de una nueva era en la que los seres humanos se darán cuenta de que mientras estemos íntimamente vinculados con la Tierra no podemos controlar sus procesos. Más que señores de la creación, somos seres que participamos de su vida. Este centro de aprendizaje de reciente creación en An Tairseach es una respuesta a las necesidades de nuestros tiempos que ha surgido de la larga tradición educativa desarrollada por la Hermanas Dominicanas Irlandesas.

An Tairseach en el contexto de la congregación de las Hermanas Dominicanas

La congregación irlandesa, popularmente conocida como las Dominicanas de Cabra, tiene su origen en el siglo XVII en Galway. Desde entonces se han extendido por toda Irlanda y por varios países del mundo. Sin embargo, sus comienzos no fueron nada fáciles. La Irlanda posterior a la Reforma, sometida al gobierno inglés, era un caos político. Sin embargo, fue en estas circunstancias en las que un grupo de mujeres que frecuentaban la iglesia de los padres dominicos de Galway y deseaban consagrarse a la vida religiosa, solicitaron y recibieron la aprobación como comunidad de monjas del Capítulo provincial de los frailes irlandeses que tuvo lugar en Kilkenny en 1643. Durante los terribles años de la persecución de Cromwell, las monjas hicieron cuanto pudieron para ayudar a los necesitados, pero en 1652 no tuvieron más remedio que optar por renunciar a sus votos y vivir como laicas o exiliarse. Optaron por el exilio. Más de treinta años después, al llegar al trono de Inglaterra el rey católico Santiago II, el padre provincial de los dominicos invitó a regresar a dos hermanas, Juliana Nolan y María Lynch, para refundar la comunidad en Galway.

La inmensa mayoría de la población de aquella época era católica y pobre, aunque algunos miembros de la clase de los comerciantes y de los artesanos se encontraran en mejores condiciones. Para responder a las necesidades concretas que veían en su entorno, las religiosas crearon escuelas para los pobres que vivían en la proximidad de los conventos como también internados para quienes se hallaban lejos de su casa. Posteriormente, en Cabra (Dublín) se percataron de la presencia de niños sordos e inmediatamente enviaron a dos hermanas a Caen, en Francia, para que se formaran en los métodos para

enseñar a aquellos niños². El púlpito de aquellas hermanas era la clase, donde formaban la mente y el corazón de los jóvenes para que vivieran con integridad y usaran progresivamente su libertad en la medida en que iban haciéndose adultos.

An Tairseach en el contexto del siglo XX

A comienzos del siglo XXI, los desafíos que nos asaltan son tantos y tan urgentes como aquellos que a los que tuvieron que hacer frente nuestras madres fundadoras en tiempos difíciles en Galway. Mientras que algunos viven instalados en el lujo, otros están sufriendo dificultades indecibles como consecuencia de la pobreza, la guerra, la enfermedad y los desastres naturales. Nuestros sistemas ya no funcionan. Las instituciones, políticas, sociales o religiosas, es igual, son incapaces o no están dispuestas a afrontar los problemas de un modo integral. Desde que los astronautas subieron a la Luna y vieron la totalidad de la Tierra por primera vez, hemos asistido a una creciente toma de consciencia de que nuestro planeta es muy pequeño, muy hermoso y muy frágil. Ya ha dejado de ser sostenible la idea de que el planeta puede repartirse equitativamente entre los Estados soberanos que tienen derechos absolutos a extraer sus minerales, a despilfarrar peligrosamente, a quemar sus combustibles fósiles, a contaminar su aire y su agua y a cambiar su clima. El cambio climático ya es reconocido ampliamente como una seria amenaza para el futuro del planeta. Se necesita urgentemente repensar el papel del ser humano en el orden cósmico y llevar a cabo una reestructuración radical. En este sentido, dice el ecologista Thomas Berry: “La Tierra simplemente no puede sostener el peso que se le ha impuesto. El aire se ha contaminado en muchos sitios. El agua del planeta se ha hecho tóxica para un período indefinido de tiempo. El suelo de la Tierra está saturado de productos químicos. Apenas tenemos la más remota idea de las consecuencias para la vida física y psíquica de la comunidad humana, sobre todo para los niños que han vivido en este ambiente tan químicamente saturado desde el día de su concepción. La degradación física del mundo natural es también la degradación del mundo interior del ser humano. Cortar los árboles de los bosques que tanto tiempo necesitan para crecer no es simplemente destruir el cinco por ciento de los bosques que han sobrevivido en este país. Es perder el

² La Escuela para Niños Sordos que fue fundada en Cabra en 1846 fue la “primera institución católica del Reino Unido dedicada a los sordos”, p. 108 *Annals of Dominican Convent Cabra 1647-1912*.

asombro y la majestuosidad, la poesía, la música y la exaltación espiritual evocadas por tan imponente experiencia de los profundos misterios de la existencia. Más que una pérdida de madera o de dinero, es una pérdida de alma”³.

La cuestión que se nos planteaba era la siguiente: ¿Tenemos las dominicas, como congregación dedicada al estudio y la búsqueda de la verdad, algún papel que desempeñar en esta urgente necesidad de acción? El estudio de nuestros orígenes nos lleva a responder afirmativamente, pues hay muchos valores de la tradición dominicana que son relevantes para los desafíos contemporáneos. Tanto Alberto Magno como Tomás de Aquino, por ejemplo, que desarrollaron nuevas perspectivas y enfoques teológicos en su época, nos suministran importantes ideas y constituyen todo un modelo que nos anima a la apertura valiente a un nuevo pensamiento.

Como dominicas comprometidas en la búsqueda de la verdad, hemos llegado a creer que debemos ser conscientes de nuestra íntima conexión con la Tierra, de la responsabilidad que tenemos de cuidar del planeta, así como de la obligación de oponernos a las prácticas destructivas, tanto las propias como las ajenas, incluyendo las de las grandes empresas. Además, nos sentimos desafiadas por la exhortación del papa Juan Pablo II: “Los cristianos en particular deben darse cuenta de que su responsabilidad con respecto a la creación y sus deberes hacia la naturaleza y el Creador constituyen una parte fundamental de su fe”⁴. En efecto, sentimos que se trata de una cuestión religiosa y que, por tanto, debemos promover esta consciencia entre los demás miembros de la Iglesia. Desde estos presupuestos, las hermanas decidieron tomar cartas en el asunto. En el Capítulo general de 1992, las hermanas se comprometieron, individual y comunitariamente, a “apoyar y fomentar la llamada a proteger la Tierra”, profundizando en su propia comprensión, y, usando sus habilidades de educadoras como también sus recursos, promover esta consciencia en la comunidad eclesial y social⁵.

An Tairseach nació de esta decisión. El convento de Wicklow, con sus 28,35 hectáreas de granja, era el lugar ideal. En este convento se había impartido educación primaria y secundaria desde 1870 y aún

³ Thomas Berry, *The Great Work*, Bell Tower, Nueva York 1999, p. 110.

⁴ Mensaje de Su Santidad el papa Juan Pablo II en la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 1990, n. 13.

⁵ Acts of the Thirteenth General Chapter of the Congregation of Dominican Sisters, Cabra, p. 7.

cuenta con 1.000 alumnos. La cuidada planificación se llevó a cabo durante algunos años. En ella participaron las hermanas y algunos miembros de la localidad. También se realizaron algunas visitas a la Genesis Farm como también recibimos visitas de allí. La Genesis Farm es un centro de aprendizaje ecológico fundado en Nueva Jersey por las Hermanas Dominicas de Caldwell, en los Estados Unidos. El proyecto de Wicklow comenzó a tomar forma. Abarcaría tres frentes: una granja ecológica, una zona de conservación para la vida silvestre y un centro de ecología y espiritualidad.

La primera fase exigía que limpiaríamos la tierra de todos los elementos químicos –lo que nos costó dos años– así como la conversión a un sistema de granja ecológica. Una vez obtenido el certificado de granja ecológica, pudimos cultivar hortalizas y venderlas en nuestra propia tienda. Al mismo tiempo se inició la construcción de la zona dedicada a la conservación. Esto nos llevó a plantar 8.000 árboles, a conservar los pantanos existentes, a la limpieza de un arroyo, a la mejora de los setos y a la construcción de senderos. Se construyó un estanque, se plantaron flores silvestres en las praderas y se hicieron informes sobre los pájaros, las mariposas de la luz, las libélulas y las flores silvestres. Muchos miembros de la localidad ayudaron en este trabajo, y, poco a poco, llegó a crearse toda una comunidad en torno a An Tairseach.

Para estimular la inmersión adecuada y vigorizante en este entorno se desarrolló un programa de actividades y de ritos que ayudara a la gente a estar en sintonía con el ritmo natural de las estaciones. Aunque pensamos que en nuestra vida moderna podemos tener calor y luz a golpe de interruptor, es importante darse cuenta de que estamos acabando con los recursos no renovables del planeta a un ritmo alarmante y que dependemos totalmente del sistema solar y en particular de nuestro planeta para nuestra vida, nuestro sostenimiento y nuestra salud.

La parte tercera del proyecto consistía en crear un Centro de Ecología y Espiritualidad. Ubicado en los edificios restaurados del colegio, el Centro ofrece un espacio para clases y conferencias y también acomodo para pasar la noche. En él ofertamos un programa completo de cursos para adultos y niños que podría describirse con el título de Ecología y Espiritualidad. Con nuestras ofertas académicas pretendemos que la gente tenga acceso al actual conocimiento científico sobre cómo se originó nuestro maravilloso universo y el lugar que ocupamos en él. Compartimos las ideas de los profetas del siglo XX, como Teilhard de Chardin en occidente y Sri Aurobindo en oriente, que vieron cómo la expansión del universo era el resultado de una evolución

física y espiritual. Tanto ellos como otros pensadores nos muestran convincentemente que el espíritu y la materia son las dos caras de la misma moneda. Son inseparables. De este modo hemos vuelto al punto de partida, es decir, a enfrentarnos, como ya hizo santo Domingo, a la falsedad del dualismo –la herejía para cuyo combate se fundó la Orden–, a reclamar la antigua verdad de que todo es uno y de que toda la creación es buena. Si santo Domingo viviera actualmente no cabe la menor duda de que exigiría a sus seguidores, hombres y mujeres, que conocieran las ideas de la ciencia moderna y que reflexionaran sobre ellas en su búsqueda de la verdad.

Por tanto, en An Tairseach intentamos ofrecer a la gente una experiencia holística. En el entorno del trabajo en una granja ecológica, la gente observa cómo crecen las hortalizas sin usar ningún producto químico, cómo se encuentra el rebaño en libertad, salvo cuando las condiciones climatológicas son extremas, disfrutando en las exuberantes praderas y amamantando a sus crías. Los alimentos que se sirven en el comedor proceden de la granja en su mayor parte; se preparan con sumo esmero y se comen con gratitud. Se conservan y se mejoran los hábitats de la vida silvestre como testimonio de la importancia de hacer cuanto se pueda para contrarrestar la pérdida de la biodiversidad que están provocando los modernos métodos aplicados a la agricultura y la ganadería como también la creación progresiva de urbanizaciones. Ofrecemos una gran variedad de cursos (*Producción ecológica de hortalizas, Cocina vegetariana, La creación de un jardín-escuela, Soluciones desde las energías renovables, Espiritualidad y Arte, Danza sacra, Meditación*) para que la gente tenga la oportunidad de reflexionar sobre la interconexión de toda la creación en un lugar bello, en contacto con el mar, las montañas, los arroyos y los bosques.

Ofrecemos también otros cursos que son más estrictamente filosóficos e intelectuales. Con ellos se nos brinda la oportunidad de indagar en la teología y la espiritualidad desde la perspectiva de la evolución de nuestro universo, de los peligros que acechan a nuestro planeta y de los desafíos que surgen de vivir de forma más sostenible en la Tierra al tiempo que nos vamos adaptando a un futuro con menos recursos petrolíferos.

Con el objetivo de involucrar a todo el cuerpo e implicar más profundamente a los sentidos, utilizamos el rito, el arte, la música y el movimiento, de modo que nos ayuden a interiorizar nuestras cuestiones y nuestras experiencias. Así, por ejemplo, tenemos un “jardín cósmico” donde están señalizados los momentos más importantes de la gran epopeya de la evolución en forma de espiral trazada sobre el

terreno. Invitamos a los participantes a “caminar” por este sendero en espiral para que sientan la inmensidad del tiempo transcurrido desde la creación de las estrellas, luego de los planetas, incluyendo la Tierra, hasta que finalmente estalló la vida.

La sabiduría de los místicos abarca y baña todos los aspectos del programa desarrollado en An Tairseach. Estudiamos las ideas de Pierre Teilhard de Chardin, Hildegarda de Bingen y Juliana de Norwich, así como, siguiendo nuestra tradición dominicana, reivindicamos la sabiduría de Meister Eckhart, que, haciéndose eco de Tomás de Aquino, insistía en que “todas las criaturas son la afirmación de Dios”⁶. Estas ideas místicas no eran extrañas a nuestros antepasados celtas; también ellos llegaron a tener un conocimiento de lo divino mediante su relación íntima con la naturaleza mucho antes de que Dios se encarnara en Jesús. En efecto, por esta convicción de la presencia de Dios en toda la creación, las iglesias de Irlanda del cristianismo antiguo eran muy pequeñas, pues el culto se realizaba fuera de las puertas en contacto con la naturaleza, aun a pesar de las inclemencias del tiempo. Eran tiempos menos blandos. El cercano monasterio de Glendalough nos recuerda la herencia recibida de aquella época; nos ha tocado en suerte vivir a menos de media hora en coche de este lugar histórico que es uno de los centros monásticos más sagrados de Irlanda que data del siglo VI d.C.

Éstas son las características que definen los programas realizados en An Tairseach⁷. Con ellos tratamos de cumplir con nuestra responsabilidad de dominicas que buscan la verdad como elemento esencial para todos los seres humanos, si es que queremos estar a la altura de la llamada que se nos hace como dimensión autoconsciente del planeta Tierra. No hay ninguna otra especie que tenga esa responsabilidad. Así pues, sería traicionar a la verdad no tener en cuenta las ideas que van surgiendo de la investigación científica de nuestro tiempo. Nos sentimos realmente animadas y desafiadas en nuestra búsqueda constante por las palabras de Elizabeth Johnson: “‘El olvido del cosmos’ en la corriente principal de la teología católica en estos últimos decenios tiene dos efectos perniciosos. Debilita a la teología en su tarea fundamental de interpretar toda la realidad a la luz de la fe, comprometiendo así su integridad intelectual, y obstaculiza lo que debería ser la potente contribución de la teología a la praxis religiosa de la justicia y de la misericordia con respecto a una

⁶ Meister Eckhart, *Selected Writings*, trad. de Oliver Davies, Penguin 1994, Sermon DW 2,53.

⁷ Para la actualización de la información véase www.ecocentrewicklow.ie

tierra amenazada, que tan necesaria es en este momento de crisis ecológica sin precedentes, poniendo, así, en peligro su integridad moral"⁸.

Con nuestra pequeña aportación a la reparación de este olvido del cosmos en An Tairseach, reconocemos que estamos colaborando con muchas otras personas de todo el planeta que también nos están haciendo avanzar hacia la era de la ecología.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

⁸ Elizabeth Johnson, CSJ. *Presidential Address to the Catholic Theological Society of America, 199*.

EL TRATAMIENTO ÉTICO DE LOS RECURSOS NATURALES

Una tierra que es hogar

El universo está formado por galaxias, sistemas solares, estrellas y planetas. La unión de muchas galaxias constituye un universo. En nuestro universo existen unos 120.000 millones de galaxias. Cada galaxia contiene entre 200.000 y

* Dr. JAYAPPAUL AZARIAH obtuvo su doctorado en Ciencias del Mar y ha realizado numerosas contribuciones en el área de la intervención en zonas costeras. También estudió en el Duke Marine Laboratory de Carolina del Norte (Estados Unidos). Es el primer indio que, desde su fundación en 1920, ha recibido el prestigioso premio internacional del Plymouth Marine Laboratory (Reino Unido) en el año 1991. Trabajó con el profesor Quintin Bone, en la FRS, sobre la embriogénesis somática de los anfibios. Ha sido docente en la Universidad de Madrás durante treinta y ocho años y se jubiló como catedrático y director de la Escuela de Ciencias de la Vida en esa universidad. Organizó la primera conferencia internacional sobre Bioética (1997) y sacó adelante la famosa Declaración de Chennai sobre Bioética. Posteriormente, fundó la All India Bioethics Association (AIBA), que tanto ha contribuido al despertar de la India a las cuestiones de bioética. Ha fomentado la expansión internacional de los estudios de bioética como presidente (2007-2008; 2008-2009) de la Asociación Asiática de Bioética y como coeditor de la *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, Japón, y miembro del consejo de redacción de la revista *SIBI, Sociedad Internacional de Bioética*, España. Es también miembro del consejo editorial de la *International Journal of Biomedical Law and Ethics* (Corea) y coeditor del *Living Dictionary of Bioethics* (UBESCO).

Dirección: New No.4, 8th Lane, Indiranagar, Chennai 600 020 (India).
Correo electrónico: jazariah@yahoo.com

400.000 millones de estrellas. Así pues, ¿cuántos universos existen? La teoría de cuerdas “presenta los elementos de la naturaleza como pequeñas cuerdas que serpentean, una bella idea que en principio explica todas las fuerzas de naturaleza, pero que en la práctica implica *al menos 10⁵⁰⁰ universos potenciales*”¹. Nuestro universo es solamente una diminuta burbuja en una inmensa espuma de universos. Nuestro sistema solar está ubicado en un lugar periférico de la Vía Láctea, es decir, no ocupa el centro. En el centro de la galaxia hay un enorme agujero negro que ni siquiera deja pasar la luz.

Los cosmólogos están de acuerdo en que el cosmos tiene unos 13,7 mil millones de años luz. El número de los planetas fuera del sistema solar se incrementa al tiempo que se investiga la existencia de una Tierra parecida a la nuestra. Entre los 347 planetas descubiertos fuera del sistema solar², la Tierra es el único apto para la vida humana. La Tierra es el único planeta de nuestro sistema solar que está situado en la “zona habitable”. Las condiciones ecológicas de la Tierra son ideales para sostener la vida; por tanto, sólo existe *una tierra* en este “multiverso” donde es posible la vida vegetal, animal y humana. Si bien el universo es inmenso, la vida animada e inteligente sólo se encuentra en el planeta Tierra (según lo que hasta ahora nos dice la ciencia). Así pues, la Tierra es la única “biosfera” que puede sostener la vida.

Agua y comida

La biosfera está llena de sustancias naturales. La sustancia natural se convierte en recurso cuando los seres humanos le encuentran una aplicación práctica. Los recursos naturales que poseen el estatus de recursos vitales son la tierra, el agua y el aire³. Éstos pueden dividirse en tres categorías:

Categoría 1: Los ecosistemas naturales con recursos naturales que pueden dividirse en dos grandes secciones: los recursos renovables como las plantas y los no renovables como los combustibles fósiles (el gas natural, el carbón y el petróleo).

¹ Dennis Overbye, “Dark, Perhaps forever”, *New York Times* 3/06/2008 (<http://www.nytimes.com/2008/06/03/science/03dark.html?scp=2&sq=&st=nyt>).

² Cf. *La Enciclopedia de los Planetas Extrasolares*, en <http://exoplanet.eu> (2009).

³ Cf. E. P. Odum, *Fundamentals of Ecology*, Saunders College Publishing, 1971, p. 574.

Categoría 2: Los recursos elaborados por el ser humano, como el dinero, la educación, la electricidad, la medicina, el cemento, el hormigón y otros servicios públicos, como la sanidad y la conducción del agua.

Categoría 3: Los recursos humanos, que usan la perspectiva bioética con respecto a los recursos naturales⁴.

La importancia del agua

El agua es la salvación de una nación, una extraordinaria riqueza natural y el recurso utilizado por toda la humanidad. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en su artículo 25, se reconoce el derecho a la vida como fundamento de todos los demás derechos. De ahí que se entienda como algo universal que sin “el derecho al agua” no puede darse el “derecho a la vida”. Gorbachov (2007) reconoció que “el agua es el elemento más importante que se necesita para que la gente logre el derecho humano universal a ‘un nivel de vida adecuado para la salud y el bienestar de uno mismo y de su familia’ (Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 25). Sin el acceso al agua, no solamente se ponen en grave peligro la salud y el bienestar, sino que éstos son imposibles: la gente que carece de agua necesaria vive una existencia disminuida y empobrecida, con pocas oportunidades de crear un futuro mejor para sus hijos...” La *Stockholm Declaration of the United Nations on Human Environment* lo suscribe: “Los recursos naturales de la tierra, incluyendo el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna, y, especialmente, los ejemplos representativos de nuestro sistema natural, deben salvaguardarse en beneficio de las generaciones actuales y futuras mediante una esmerada planificación o gestión que sea adecuada... La conservación de la naturaleza, incluidas la flora y la fauna, debe, por tanto, ser atendida en la planificación del desarrollo económico”. Para terminar, también los sistemas jurídicos subrayan este concepto fundamental: “Los ríos, los bosques, los minerales y los demás recursos, forman la riqueza natural de las naciones. Estos recursos no pueden ser dilapidados ni agotados por una sola generación. Toda generación tiene el deber de desarrollar y conservar los recursos naturales de la nación, del mejor modo posible, para las generaciones venideras. Se trata de un deber en interés de la humanidad y de la nación...”⁵.

⁴ Cf. J. Azariah, “Bioethics for Enhanced Sustainability”, en J. Azariah, Hilda Azariah, D. R. J. Macer (eds.), *Bioethics in India*, Proceedings of the International Bioethics Workshop in India, Eubios Ethics Institute, 1998, p. 403.

⁵ Court case, *State of Tamil Nadu Versus M/S Hind Stone* (AIR 1981 SC 711).

El agua no es un recurso renovable. *Pero sí es un recurso reciclable* mediante su ciclo global. Además, la cantidad de agua (1.400 millones de km³) que hay en la biosfera es fija (finita). Esto quiere decir que si en los años cincuenta se necesitaba una cantidad “x” de agua para saciar la sed de mil millones de personas, esta misma cantidad debe compartirse ahora entre seis mil millones de personas. Lógicamente, el consumo per cápita de agua bajará proporcionalmente en 2030 cuando alcancemos la cantidad de ocho mil millones de habitantes. La escasez de un recurso natural incita a la violencia. El agua es un recurso que ha sido objeto de distribución o asignación desde antiguo. Cuando los recursos menguan, debe compensarse la justicia distributiva. La gente ha comenzado recientemente a decir que nos hallamos en una “guerra por el agua”. Este elemento se encuentra en cuatro lugares: (i) los cinco océanos y los mares (casi el 97,44%); (ii) los hielos polares (un 2%); (iii) los ríos y los lagos (0,6%, es decir, menos de un 1%) y (iv) bajo la superficie de la Tierra (8 millones de km³) (0,2%). En los ríos y los lagos solamente se encuentran 0,25 gramos de agua (0,0004%). Si el agua de los espacios del (i) al (iii) puede contenerse en un recipiente de 4,5 litros, el resto de agua potable cabe en una esponja⁶. El agua potable es un recurso natural muy escaso que requiere un tratamiento jurídico, bioético y espiritual.

Cultivos de plantas alimenticias: un restringido campo de elecciones

De un total aproximado de tres millones de plantas, sólo son comestibles entre 120 y 130. La elección se restringen aún más. Sólo 20 de ellas suministran el 80% de energía, mientras que solamente 10 son utilizadas por los seres humanos, y sólo tres (arroz, trigo y maíz) constituyen su alimento básico⁷. El escenario alimenticio global de los seres humanos se ubica, por tanto, en un contexto restringido de recursos alimentarios.

Desde su independencia en 1947, la India ha realizado un notable progreso en la producción de cereales. En 1947, producía unos 50 millones de toneladas para alimentar a sus 300 millones de habitantes, cuando la población mundial era de mil millones. En la actualidad (2007-2008) produce 230,67 millones de toneladas para alimen-

⁶ Cf. J. Azariah, “Emerging Biblical Insights in Bioethics”, *Dharma Deepika* 10(2006) 5-23.

⁷ Cf. J. Azariah, “New Genetics: Food and Bioethics”, en M. Gabriel, K. Joshua y J. Azariah (eds.), *Bioethics and Environment*, Madras Christian College, Chennai 2001, pp. 121-131.

tar a sus más de mil millones de habitantes, lo que supone un incremento de 13,39 millones de toneladas con respecto a la cantidad producida durante 2006-2007 (217,28)⁸. Este aumento de producción se ha hecho a costa de la degradación de la tierra, y, así, la tierra fértil se ha llenado de sales⁹. En este punto crítico, la producción de cereales se ha estabilizado, es decir, el aumento es suficiente para satisfacer la demanda. En segundo lugar, existe un desajuste entre la tasa de crecimiento de la población (1,9%) y el porcentaje del aumento de la producción (1,2%). En tercer lugar, el informe del Programa Mundial de Alimentos estima que la India alberga más de un cuarto de la población mundial que pasa hambre, es decir, unos 230 millones de personas. Además, algunos estados de la India, como, por ejemplo, Madhya Pradesh, pueden plantear una situación de inseguridad alimentaria extremadamente grave, pues su tasa de hambrientos es semejante a la de Chad y Etiopía¹⁰. Las advertencias sobre la inseguridad alimentaria se han ido dando año tras año.

La producción de cereales aumentará el doble en 2025. Necesitamos, por tanto, una segunda revolución “verde”, es decir, “necesitamos romper el techo actual y escalar nuevas alturas”¹¹. La advertencia sobre la inseguridad alimentaria se ha ido comunicando año tras año. La FAO envió en 2007 un mensaje de alarma: “Con un giro ‘imprevisto y sin precedentes’, el suministro alimentario del mundo está disminuyendo y los precios de los alimentos se están disparando a niveles históricos...”. Esta situación puede provocar “el riesgo gravísimo de que sólo sean unos pocos los que puedan conseguir alimentos”¹². En este sentido, se ha pronosticado que cuando la población de India llegue a los 1.500 millones de habitantes en 2030/2050, habrá un déficit de unas 45 millones de toneladas de cereales¹³. ¡Son tantos los

⁸ Cf. Thaindian News, “India’s food grain output at 230 mn tonnes may moderate prices” (Lead), 9/07/2008; http://www.thaindian.com/newsportal/business/indias-foodgrain-output-at-230-mn-tonnes-may-moderate-prices-lead_10069688.html

⁹ Cf. The Hindu, “Call for soil research unit at TNAU”, 30/01/1998, p. 5.

¹⁰ Cf. S. Sengupta, “As Indian Growth Soars, Child Hunger persists”, *New York Times* 12/03/2009; <http://www.nytimes.com/2009/03/13/world/asia/13malnutrition.html>

¹¹ “Hindu Manmohan wants farm out put increased to match demands”, en *The Hindu* 24/09/2006, p 8.

¹² E. Rosenthal, “World Food Supply is shrinking, U.N. Agency warns”, *New York Times* 18/12/2007; <http://www.nytimes.com/2007/12/18/business/worldbusiness/18supply.html>

¹³ Cf. L. R. Brown, *Who will feed China?*, Worldwatch Institute, 1995, p. 163.

factores de riesgo que se desencadenan cuando se somete a la tierra a una producción que sobrepasa su capacidad! Un riesgo es un peligro que trata de lo que ocurre. Y aún nos acecha un riesgo mayor.

Riesgos colaterales

Para aumentar la producción se usa una amplia gama de insecticidas, herbicidas y fungicidas, que causan trastornos en el sistema endocrino debido a que contienen dioxinas, policlorobifenilos y DDT. El mejillón de agua dulce, el *elliptio complanata*, se ve afectado por el herbicida *atrazina* y el insecticida *bifenthrin*, iniciando la producción de la proteína de la yema de huevo, el vitellogenin, al igual que las hormonas femeninas o estrógenos¹⁴. En los estudios toxicológicos se designa a estos compuestos químicos con el nombre de “imitadores medioambientales” del estrógeno. Como consecuencia se produce una transformación sexual que provoca el incremento del número de hembras en las poblaciones que se ven afectadas por estos cambios. También se produce una feminización de los machos. En los machos de los bagres, los *clarias ganepinus* de los embalses de África del sur, se descubrió que los oocitos primarios estaban diseminados en los tejidos testiculares, iniciándose una transformación sexual mediante la intersexualidad de un sistema sexual intermedio¹⁵.

Alimentos genéticamente manipulados

Otra forma de aumentar la producción para combatir la inseguridad alimentaria consiste en la manipulación genética de los productos. Ahora bien, esto conlleva numerosos riesgos. Existe también la posibilidad de que la excesiva manipulación genética del arroz llegue finalmente a eliminarlo de nuestra lista de alimentos. El riesgo del hambre y la desnutrición llegará a ser más serio de lo que pensamos.

Para aumentar la producción, muchas compañías biotecnológicas se ven obligadas a desarrollar alimentos resistentes a los herbicidas

¹⁴ Cf. Katherine Flynn, The Free Library 16/12/2006 Science News - Pesticides mimic estrogen in shellfish (online). También en Science News 2/11/2002, p. 275, y Science News 4/02/2006, p 74. En Internet.

¹⁵ Cf. I. E. J. Barnhoorn, M. S. Bornman, G. M. Pieterse y J. H. J. van Vuren, “Histological evidence of intersex in feral sharptooth catfish (*Clarias gariepinus*) from an estrogen-polluted water source in Gauteng” South Africa, *Environ Toxicol* 19 (2004) 603-608,

que son genéticamente manipulados. Los alimentos transgénicos sólo provocarán que aumente el uso de herbicidas e insecticidas. Estos elementos químicos se encontrarán en la cadena alimentaria y en los desagües. Monsanto ha desarrollado unas semillas transgénicas denominadas "roundup-ready" de soja y legumbres que son resistentes a los pesticidas. Otras plantas que no sean de esta marca sucumbirán al pesticida, lo que incrementará el uso de éstos. En los alimentos transgénicos se aumenta la actividad genética para obtener el aminoácido tryptophan, lo que provoca la producción de bioproductos como los isoflavonoides. Éstos presentan una notable semejanza funcional con los estrógenos humanos, y por ello se les denomina fitoestrógenos¹⁶. Estos fitoestrógenos son "ecoestrógenos y xenoestrógenos" (de *xenos* = extraño), que poseen unos efectos semejantes a los espermicidas, la pubertad precoz y el cáncer de mama. La actividad altamente estrogénica provocará la disminución de la cantidad de esperma en el varón y el adelantamiento de la edad de la pubertad en la mujer.

¿Nos dirigimos hacia una sociedad unisex?

El creciente aumento de los imitadores de estrógenos en el ambiente se ha vinculado al fenómeno de la pubertad precoz de las chicas. La edad normal de su aparición oscila entre los 12 y los 13 años. El reciente estudio que se ha realizado en los Estados Unidos con una muestra de 17.000 chicas revela que el 7% de las chicas blancas y el 27% de las chicas negras exhibían los signos físicos de la pubertad con 7 años. En las niñas con 10 años el porcentaje aumentaba en un 68% y 95% respectivamente. Los estudios realizados en el Reino Unido, Canadá y Nueva Zelanda muestran unos resultados semejantes sobre el comienzo de la pubertad¹⁷.

Todo esto tiene impactos colaterales. Provoca esterilidad en los varones. Las parejas estériles acudirán a la tecnología de reproducción asistida (TRA, por su nombre en inglés). En una población unisex

¹⁶ Cf. M. Lappe y B. Bailey, *Against the Grain: Biotechnology and the Corporate takeover of your Food*, Common Courage Press, 1998, p. 164.

¹⁷ Cf. K. Morgan, "Wrong number: Plastic ingredient spurs chromosomal defects", *Science News* 163 (2003) 213; <http://www.sciencenews.org/articles/20030405/fob6.asp>.

HIN Poisons: Plastic. The Health Information Network Online, 2009

<http://72.14.235.132/search?q=cache:http://www.nzhealth.net.nz/poisons/plastics.shtml>

con parejas estériles existe la opción de engendrar un embrión tecnológicamente, lo que puede dar origen a numerosas consecuencias epigenéticas derivadas de la TRA.

Pronóstico

Las contribuciones ecoteológicas de William Buckland (1784-1856), Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y Lynn White Jr. (1907-1987) han hecho que el cristianismo pudiera aceptar finalmente la teoría de la evolución. En septiembre de 2008, la Iglesia de Inglaterra pidió perdón póstumamente a Darwin por su “fervor anti-evolución”. En respuesta a la carta de perdón, el Vaticano reiteró su posición doctrinal anterior de que la “teoría de la evolución era compatible con la Biblia...”¹⁸.

Son numerosos y complejos los problemas morales que surgen por el rápido desarrollo de las ciencias altamente tecnológicas. Queda por ver cómo dará su orientación espiritual la Iglesia en las áreas de las biociencias ultramodernas y de las ciencias médicas que tan proclives son a llevar a cabo “avances inmorales”¹⁹.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁸ El Vaticano dice oficialmente que no debe disculpa alguna a Darwin, 17/09/2008, en *New Scientist staff and Reuters Online*. También citado en INSIGHT MAGAZINE 2009.

¹⁹ D. Jones, “Immoral advances: Is science out of control?”, *New Scientist* 9/01/2009; en Internet.

REFLEXIÓN DE UNA PEREGRINA
SOBRE LA JORNADA MUNDIAL
DE LA JUVENTUD 2008

No escribo esta reflexión como mera observadora, sino como alguien que participó en la Jornada Mundial de la Juventud en calidad de responsable de un grupo de veinticinco jóvenes empleados de nuestros colegios y comunidades del centro. También la escribo como madre que junto con su padre acompañamos a nuestro hijo de trece años, que compartió un precioso tiempo con nosotros y con un enorme contingente de italianos con quienes en cierto modo conectó (y aún sigue conectado).

Dados los numerosos modos de abordar esta experiencia particular, como toda experiencia, me he decidido por aplicar algunos niveles de reflexión, que a menudo utilizo al leer las Escrituras, a la hora de interpretar mi propia experiencia en esta Jornada Mundial, una reflexión que, a su vez, ofrezco para que puedan extraer sus propias

* JILL GOWDIE ha estudiado pedagogía, pedagogía religiosa, teología, espiritualidad, liturgia y periodismo. Hace converger todas estas áreas en sus actuales estudios de doctorado, que está centrando en un enfoque contemporáneo de la formación espiritual y que está terminando en la Universidad Católica de Australia. Ha impartido docencia en educación primaria, secundaria y bachillerato y en educación de adultos. Es famosa en Australia como orientadora, conferenciante y escritora en las áreas de sus intereses profesionales. Desde 2006, ha estado desarrollando una visión renovada y ha formado un nuevo equipo en la Delegación para la Educación Católica en la Archidiócesis de Brisbane con el objetivo puesto en la evangelización y la formación espiritual.

Dirección: Principal Education Officer, Evangelisation and Spiritual Formation, Catholic Education, Archdiocese of Brisbane, GPO Box 1201 Brisbane 4001 Qld (Australia). Correo electrónico: jgowdie@bne.catholic.edu.au

conclusiones sobre el fenómeno que fue la Jornada Mundial de la Juventud de 2008.

Lectura literal:

¿Qué ocurrió desde un punto de vista exterior?

Dicho muy simplemente, se informó y se animó a toda la comunidad católica a preparar un encuentro de jóvenes de todo el mundo que tendría lugar en Sidney (Australia) el mes de julio de 2008. En Brisbane se creó un secretariado especial tres años antes para coordinar tanto a los peregrinos que vendrían desde otros países e irían a Sidney para la Jornada como las actividades diocesanas que había que realizar, especialmente durante las “Jornadas diocesanas”. En Sidney comenzó al mismo tiempo una actividad mucho más febril. En todas las ciudades de la costa oriental de Australia se iniciaron negociaciones con los organismos gubernamentales a todos los niveles para pedirles ayuda económica y logística para las semanas que llevaría la organización de la Jornada Mundial, tanto su preparación como los acontecimientos posteriores.

En esta archidiócesis se movilizaron todas las vicarías para apoyar prioritariamente este evento, con todas sus implicaciones en los escasos recursos económicos de los que disponen los diferentes organismos diocesanos. Se llevó a cabo un replanteamiento de la pastoral juvenil con estrategias a largo plazo con la vista puesta no tanto en la Jornada en sí misma cuanto en la creación de oportunidades necesarias para el futuro. Las parroquias y los colegios invitaron a estudiantes y grupos juveniles a reflexionar sobre el sentido de una peregrinación y los preparativos prácticos para el encuentro de Sidney. El desembolso de dinero que exigía la organización de las actividades y de los grupos de peregrinación en torno a tan descomunal evento, conjuntamente con los enormes desafíos logísticos, pesaron enormemente sobre quienes estaban implicados. Además, existía el temor a que nos convirtiéramos en un importante objetivo terrorista, por lo que tuvieron que incrementarse las medidas de seguridad.

No obstante, aunamos todas nuestras energías y llevamos muy bien la preparación y la formación preliminares. Se realizaron las Jornadas diocesanas y la de Brisbane salió estupendamente. La peregrinación a Sidney y la Jornada Mundial transcurrieron sin incidentes. Fue un acontecimiento muy bien acogido en general por la ciudad y con gran entusiasmo por parte de los peregrinos. Los peregrinos inundaron Sidney, ondearon su banderas, la patearon de arriba abajo, llenaron

ron los trenes, los autobuses y los ferries con gran paciencia y buena voluntad. La policía y el ejército se vieron vencidos por la tranquilidad que se tradujo en la inexistencia de incidentes en los trenes y en los autobuses durante la semana de la Jornada Mundial, algo insólito en Sidney.

La estructura de las catequesis, las celebraciones eucarísticas y los encuentros de oración eran fáciles de seguir y contaban con la ayuda y la asistencia adecuadas. Algunos de los miembros más representativos de la jerarquía eclesial australiana afirmaron que asistíamos a una nueva era de aumento de las vocaciones. Conforme pasaban los días, el mismo Papa parecía verse transformado con esta experiencia. Fotografías e imágenes de obispos, sacerdotes y jóvenes con aspecto feliz llenaban los periódicos y las televisiones. Desde todos los puntos de vista, la Jornada Mundial de la Juventud de 2008 se consideró un éxito rotundo.

Lectura cristológica:

¿Qué comprendimos sobre Jesús que nos mostrara cómo ser más plenamente humanos?

A lo largo de estos eventos se nos mostró el rostro de Jesús. Uno de estos rostros, el más fotografiado, se hallaba en el cuerpo eclesiástico: el Papa, los obispos, los sacerdotes, los religiosos y las religiosas (quítenle sus vestimentas oficiales y verán la presencia de Jesús). Sin embargo, Jesús estaba también presente, con la misma fuerza, en los rostros de los jóvenes que estaban tan abiertos y aceptaban a todos los que se encontraban y a los compañeros que les servían: el grupo más amplio del cuerpo de Cristo. Lo vi en los grupos de jóvenes que no se conocían entre sí pero que espontáneamente se ponían a cantar unos con otros. Lo vi en los pequeños grupos que se sentaban dondequiera que encontraban un lugar: los australianos escuchando la realidad increíble y dolorosa compartida por un peregrino que acababan de conocer y que con ojos compasivos se miraban entre sí. Lo vi en uno de los obispos australianos que compartía las peripecias de su viaje con unos indígenas de nuestro país. Lo vi en una chica australiana vestida con unos vaqueros desgastados que bailaba con alegría por la calle con un sacerdote europeo vestido en riguroso negro clerical. Lo vi en dos chicos en cuclillas que compartían su comida y escuchaban atentamente a tres transeúntes durante la noche. Lo vi en el iluminado rostro de mi hijo, que había conectado con un grupo de italianos que había conocido en Brisbane en la Jornada diocesana, y

me di cuenta de que su corazón latía con un fuego como el de ellos. Lo vi en la diminuta mujer aborigen abrumada en el escenario por los dignatarios oficiales que tenía a miles de personas hipnotizadas con su historia sobre la experiencia del Espíritu Santo.

La visión evangélica de Jesús y los frutos del Espíritu eran tan tangibles que casi podías tocarlos. El amor, el perdón, la compasión, la alegría, la paz... resplandecían auténticamente en los peregrinos y se desparabamaban en el público en general. La transformación de los ciudadanos de Sidney y del mismo Papa era algo que podía palpase. Los habitantes de Sidney cambiaron sus reticencias e incluso, tal vez, su "tolerancia" hostil hacia la imposición de la Jornada Mundial en su vida diaria, por la sonrisa e incluso por el entusiasmo del apoyo al verse arroyados por la alegría y la apertura tan transparentes del mar de jóvenes. El mismo Papa parecía transformarse desde la leve reticencia y el rostro reservado del principio hacia una presencia más patentemente sonriente en los últimos días de la semana. También él se vio arroyado por la fuerza de los jóvenes. Este sentido de conexión humana, de auténtica comunión, es fruto del Espíritu de Jesús: una humanidad tan en sintonía con Dios que cambia las relaciones a nuestro alrededor.

Lectura mística:

¿Qué nos enseña esta experiencia acerca del corazón de Dios y del impulso del Espíritu?

Comprendemos de forma novedosa lo que está en el núcleo de la comunión, es decir, que aprendemos a saber cómo somos a través de los ojos de los demás; que seguimos mejor a Jesús cuando nos encontramos unos y otros allí donde estamos cada uno, no donde nos gustaría estar; que la escucha del relato de la vida de cada uno es el acto más poderoso, respetuoso y transformador de solidaridad humana y un camino seguro que nos conduce al corazón de Dios. Recuerdo una vez más el toque de rebato que dio Karl Rahner al decir que la Iglesia del futuro sería mística o no sería nada. En mi trabajo y mi experiencia resuena constantemente la verdad de esta afirmación, y la Jornada Mundial de la Juventud de 2008 confirma su veracidad.

Comprendemos de nuevo que el Espíritu sopla donde quiere; el profundo éxito de la Jornada no puede medirse según un paradigma clerical, pues fue un profundo brote de energía del corazón que no se detendrá. Tampoco se trata de un superficial arrebatado de grandes masas de jóvenes a la que se le ha dado excesiva publicidad. Fue un

extraordinario sentido de unidad que se vivió por debajo del programa y que se vio y se sintió en miles de momentos que los medios de comunicación no recogieron. Es una realidad que vive y fructifica aun a pesar de los intentos por acordonarla, determinarla y manejarla; una realidad que crece por debajo y más allá de la adherencia respectiva a las particulares idiosincrasias eclesiales de la época.

Reconocemos en todo esto la realidad mística del amor de Dios. Una comunión que es verdadera, honesta y que absorbe todo a su paso. Esto es lo que ha sido para mí la inefable historia de la Jornada Mundial de la Juventud. A pesar de los perturbadores desencuentros con unos pocos clérigos de otros países, este evento ha hecho que mi esperanza y alegría por el futuro de la Iglesia sean más fuertes que nunca antes.

**Acción transformadora:
¿Qué cambio se produce al comprometernos con el mundo?**

Me ha dejado una sensación de confianza en el Espíritu. Me siento como Sara, que se rió al escuchar con sorpresa las cosas que Dios puede hacer.

Me he quedado con una sensación de orgullo y de firme convicción de que el servicio de la Iglesia mediante la educación católica está en buenas manos entre nuestros empleados. Sus propios itinerarios de fe a lo largo de la semana han sido una compañía privilegiada. Ellos vivirán la Buena Noticia con integridad y con energía. ¡De hecho, ya la viven!

Me quedo con la sensación de que los jóvenes son realmente la esperanza del mundo.

Estas realidades cambian el pesado sentido de la responsabilidad que muchos de nosotros sentimos por el futuro y la vida de la Iglesia. Es bueno que recordemos que, en realidad, no depende únicamente de nosotros. Como sabían nuestros antepasados celtas, Dios está presente, sea invitado o no.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)