Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhianmeghe Orobator (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Linda Hogan

378
NOVIEMBRE 2018
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

CONCILIUM

378

NOVIEMBRE • 2018

TEMA MONOGRÁFICO

ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhianmeghe Orobator (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Linda Hogan

evd

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

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

374	FEBRERO 2018	CRISTIANISMOS ASIÁTICOS
375	ABRIL 2018	SEGURIDAD HUMANA Y ORDEN INTERNACIONAL
376	JUNIO 2018	SABIDURÍAS Y TEOLOGÍA DEL PUEBLO
377	SEPTIEMBRE 2018	LA IGLESIA DEL FUTURO
378	NOVIEMBRE 2018	ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Thierry-Marie Courau – Presidente
Linda Hogan – Vicepresidenta
Daniel Franklin Pilario, C.M. – Vicepresidente

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng
Johann-Baptist Metz
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Los Angeles-EE.UU.
Michel Andraos	Chicago-EE.UU.
Mile Babić, O.F.M.	Sarajevo-Bosnia y Herzegovina
Antony John Baptist	Bangalore-India
Michelle Becka	Wurzburgo-Alemania
Bernardeth Caero Bustillos	Osnabrück/Alemania
Catherine Cornille	Boston/EE.UU.
Thierry-Marie Courau, O.P.	París-Francia
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Enrico Galavotti	Chieti-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar/Alemania
Linda Hogan	Dublín-Irlanda
Huang Po-Ho	Tainan-Taiwán
Stefanie Knauss	Villanova-EE.UU.
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	Ciudad de México-México
Gianluca Montaldi, F.N.	Brescia/Italia
Agbonkianmeghe Orobator S.J.	Nairobi-Kenia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Quezon City-Filipinas
Léonard Santedi Kinkupu	Kinshasa (R. D. Congo)
João J. Vila-Chã, S.J.	Roma-Italia

SECRETARÍA GENERAL

Couvent de l'Annonciation
222 rue du Faubourg Saint-Honoré
75008 París (Francia)

Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretario ejecutivo: Gianluca Montaldi, F.N.
www.concilium.in

COMITÉ CIENTÍFICO

Regina Ammicht Quinn	Alemania
María Pilar Aquino	Estados Unidos
José Óscar Beozzo	Brasil
Wim Beuken	Bélgica
Maria Clara Bingemer	Brasil
Leonardo Boff	Brasil
Erik Borgman, O.P.	Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Francia
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
John Coleman	Estados Unidos
Eamonn Conway	Irlanda
Mary Shaw Copeland	Estados Unidos
Dennis Gira	Francia
Norbert Greinacher	Alemania
Gustavo Gutiérrez, O.P.	Perú
Hille Haker	Estados Unidos
Hermann Häring	Alemania
Diego Irarrazaval, C.S.C.	Chile
Werner G. Jeanrond	Noruega
Jean-Pierre Jossua, O.P.	Francia
Maureen Junker-Kenny	Irlanda
François Kabasele Lumbala	Rep. Dem. del Congo
Hans Küng	Alemania
Karl-Joseph Kuschel	Alemania
Nicholas Lash	Reino Unido
Solange Lefebvre	Canadá
Mary-John Mananzan	Filipinas
Daniel Marguerat	Suiza
Alberto Melloni	Italia
Norbert Mette	Alemania
Johann-Baptist Metz	Alemania
Dietmar Mieth	Alemania
Jürgen Moltmann	Alemania
Paul D. Murray	Reino Unido
Sarojini Nadar	Sudáfrica
Teresa Okure	Nigeria
Aloysius Pieris, S.J.	Sri Lanka
Susan A. Ross	Estados Unidos
Giuseppe Ruggieri	Italia
Silvia Scatena	Italia
Paul Schotsmans	Bélgica
Elisabeth Schüssler Fiorenza	Estados Unidos
Jon Sobrino, S.J.	El Salvador
Janet Martin Soskice	Reino Unido
Luiz Carlos Susin, O.F.M.	Brasil
Elsa Tamez	Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	Francia
Andrés Torres Queiruga	España
David Tracy	Estados Unidos
Marciano Vidal	España
Marie-Theres Wacker	Alemania
Elain M. Wainwright	Nueva Zelanda
Felix Wilfred	India
Ellen van Wolde	Países Bajos
Christos Yannarás	Grecia
Johannes Zizioulas	Turquía

CONCILIUM

CONTENIDO

1. Tema monográfico: Ecología y teología de la naturaleza

Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhianmeghe Orobator: *Editorial* 7

Marco del desafío

1.1. Patriarca ecuménico Bartolomé I: *Eclesiología como ecología: Perspectivas ortodoxas* 13

1.2. Ottmar Edenhofer: *La lucha por los bienes comunes globales* 25

Fundamentos teológicos

1.3. Dianne Bergant: Imago Dei: *Imagen o divinidad. Interpretación de la Biblia hebrea* 37

1.4. Leonardo Boff y Mark Hathaway: *La ecología y la teología de la naturaleza* 49

1.5. Celia Deane-Drummond: *Naturaleza, Sofía y Espíritu: Interpretación de la creación y de la nueva creación bajo el signo de la sabiduría de la cruz y la resurrección* 63

1.6. Luiz Carlos Susin: *San Francisco de Asís:* Sine proprium *y hermano de las criaturas* 75

Desafíos medioambientales y respuestas teo-éticas

1.7. Roberto Tomichá Charupá: *El convivir ecológico-nomádico de los pueblos amerindios: Una narrativa profética, simbólica y mística* 87

1.8. Pampackal Thomas Mathew: *Conocimiento indígena y preocupaciones ecológicas: Estudio desde la India* 97

1.9. Wilfred Sumani: *Cambio climático e implicaciones para los medios de vida: Perspectiva desde el Sur global* 109

Praxis ecológica y testimonio cristiano

1.10. Card. Cláudio Hummes: *Protección de la Amazonia y de sus pueblos autóctonos* 123

1.11. Edward Osang Obi: *Minería y extracción de recursos en Nigeria: Justicia social y responsabilidad empresarial* 129

1.12. Isis Ibrahim: *Cuidar la casa común: Ciclo de conferencias sobre teología de la creación desde una perspectiva intercultural e interreligiosa* 135

1.13. Juan Pablo Espinosa Arce: *Para una pedagogía religiosa biófila: La inspiración de* Laudato si' 141

1.14. Felix Prinz zu Löwenstein: *La alimentación global y* Laudato si' 147

2. Foro teológico:

Linda Hogan: *Construir puentes para el futuro: Sarajevo 2018* ... 159

Nosotros, los seres humanos, y la llamada a proteger nuestra casa común

Cómo habitamos nuestra casa común es una cuestión teológica y ética de profunda relevancia y de gran urgencia. Impacta a individuos y comunidades de todo el mundo, poniendo de relieve las desigualdades y las vulnerabilidades que aumentan en cada década. *Laudato si'* ha inyectado un nuevo sentido de finalidad en el compromiso de la Iglesia con la ecología y la teología de la naturaleza, y ha situado nuestra forma de habitar la tierra como un hecho de justicia social, de ecología humana integral y de solidaridad intergeneracional. Este número de *Concilium* se inspira en la profunda y diversa tradición cristiana de respeto a la naturaleza y de cuidado de la tierra, reflexionando sobre la teología de la naturaleza y tratando los nuevos y complejos desafío ambientales que afronta la humanidad.

La tradición cristiana ha tenido una historia ambivalente con respecto a la consciencia ecológica. Por una parte, el respeto a la naturaleza es evidente en los textos fundacionales y las expresiones más antiguas del testimonio cristiano, y está entretejido en sus creencias y valores tradicionales, sus símbolos, su espiritualidad, sus normas éticas y sus compromisos políticos. Por otra parte, sin embargo, este respeto a la naturaleza ha sido a menudo soslayado o incluso violado con textos y tradiciones cristianas utilizados para saquear y destruir el mundo natural. Se trata, por tanto, de una tradición diversa y en ocasiones criticada, con énfasis variables y debates continuos sobre,

por ejemplo, el antropocentrismo, el servicio y la encarnación. Además, es una tradición que tiene mucho que aprender del testimonio de otras tradiciones religiosas y cosmovisiones, muchas de las cuales promueven un enfoque más armónico e integrado sobre la ecología y el mundo natural. Este número aborda la urgencia de los desafíos ecológicos que afronta la humanidad volviendo a centrar la atención en la teología de la naturaleza y resaltando, así, la contribución que puede hacer la teología y la praxis cristiana para tratar la crisis medioambiental global.

El número se abre con un artículo de Su Santidad, el Patriarca ecuménico. El profundo análisis teológico que hace Bartolomé y su llamada a la acción enmarcan todo el volumen, poniendo de relieve cómo la crisis ecológica exige una respuesta holística. Le sigue un análisis político de alto nivel sobre la naturaleza de los desafíos medioambientales que afronta actualmente la humanidad. Partiendo de este análisis, el número avanza hacia la exploración de temas bíblicos y teológicos fundamentales por teólogos de diferentes contextos culturales y socio-económicos, recurriendo a una gama de enfoques teológicos. En este marco se analiza el testimonio en la historia de una serie de conceptualizaciones religiosas y teológicas de la relación entre la humanidad y la naturaleza (en todas sus dimensiones) centrándose en las sinergias y los aprendizajes que pueden emerger. La tercera sección lleva a cabo un análisis político y ético global, centrándose en temas y perspectivas macroscópicos. La última sección reúne una serie de breves reflexiones sobre la praxis ecológica en la Iglesia y en el mundo, escritas por defensores y activistas que trabajan a favor de una responsabilidad ecológica y de una justicia climática en todo el mundo.

A lo largo de la encíclica *Laudato si'* se hace presente la convicción de que la humanidad no está afrontando una serie de múltiples crisis particulares, sino una sola que está interconectada. El análisis de Ottmar Edenhofer de los desafíos globales del cambio climático confirma y avanza esta convicción central de la encíclica papal. El autor comienza con una referencia incisiva a la insistencia del papa Francisco en que la atmósfera es un bien común de toda la familia humana, una idea que tiene un enorme potencial para lograr un efecto político extraordinario. En efecto, el hecho de reconocer legalmente

que la atmósfera y el clima son un bien global que pertenece a todos no puede sino tener consecuencias importantes en la legislación internacional. De ahí la reticencia que tienen ciertos Estados en el seno de la ONU a este tipo de alianza, ciertamente por temor a las consecuencias legales en caso de incumplimiento de los acuerdos. El artículo explica así la valentía del documento papal al sugerir que la atmósfera debe entenderse con toda seriedad: es una parte esencial del bien común global de toda la familia humana. El artículo reafirma en particular la importancia de la cooperación internacional para resolver los numerosos problemas del presente. En este sentido, el autor sugiere ideas importantes para asegurar que la cooperación internacional llegue a ser una realidad concreta que responda a los desafíos del cambio climático, un desafío que es inseparable, según el autor, de la opción preferencial por los pobres.

La gravedad de la crisis medioambiental da un ímpetu constante para evaluar la tradición teológica cristiana mediante una lente ecológica. Por supuesto, la preocupación cristiana por la ecología y la teología de la naturaleza no es nueva. A lo largo de la historia del cristianismo, oriental y occidental, grandes figuras teológicas y eclesiásticas han tratado de leer e interpretar las Escrituras de formas que reafirman la bondad de la creación, como también han desarrollado categorías teológicas, antropológicas, cristológicas y soteriológicas con la mirada puesta en el respeto a la integridad del mundo natural. En este número, Dianne Bergant, Leonardo Boff, Mark Hathaway y Celia Deane-Drummond tratan algunos de estos temas bíblicos y teológicos. Dianne Bergant reflexiona sobre la metáfora bíblica *imago Dei*, y corrobora y desarrolla el argumento, avanzado en *Laudato si'*, de que el antropocentrismo que ha caracterizado en gran medida a la interpretación teológica de la metáfora de la *imago Dei* ha sido erróneo y perjudicial, y por eso propone la necesidad de reinterpretar esta categoría. Leonardo Boff y Mark Hathaway proponen también repensar la relación humana con la naturaleza analizando otra metáfora bíblica, a saber, el Reino de Dios y sus vínculos con la sabiduría divina presente en la creación. La tradición sapiencial de la Sofía ocupa también el centro de la reflexión interdisciplinar de Celia Deane-Drummond sobre la fragilidad del mundo natural y la esperanza de un futuro ecológico alternativo.

Como santo patrón de los hombres y las mujeres dedicados a la lucha por un mundo mejor desde la perspectiva ecológica, la figura paradigmática de san Francisco de Asís ocupa un lugar especial en este número de *Concilium*. Más allá de cualquier forma de simple romanticismo o de cualquier forma de ingenuidad en el discurso político, san Francisco vino, de hecho, como alguien seriamente conmovido por los valores del Evangelio, para cumplir un papel fundamental en la configuración de la comprensión medieval y posmedieval de la naturaleza y la interacción humana con ella. El carisma franciscano ha enriquecido profundamente la espiritualidad cristiana con una dimensión ecológica de amplio espectro. En este número, Luiz Carlos Susin, como el cardenal Hummes, también franciscano, exalta la extraordinaria contribución del santo de Asís demostrando que la promoción que hace de una relación más fraternal entre los humanos y todas las criaturas, en la que los animales tenían una función especial, no estaba principalmente motivada por la urgencia de recuperar el paraíso perdido, sino que era consecuencia de una actitud kenótica radical de expropiación y de disponibilidad para desempeñar una forma de fraternidad nueva y más radical, un ideal basado más en la igualdad que en cualquier forma de jerarquía.

Evidentemente, los desafíos trazados por Ottmar Edenhofer siguen exigiendo una respuesta. Pero esta respuesta debe ser aquella en la que ocupe el primer plano la interconexión de las dimensiones económica, política, medioambiental y cultural de la crisis, como también la perspectiva de los individuos y las comunidades vulnerables. Después de todo, una respuesta ética no solo exige atender al sufrimiento humano provocado directa *e* indirectamente por la destrucción del medio ambiente, sino que también insiste en que cualquier intento de afrontar la crisis no se haga a expensas de los vulnerables.

Estos son los desafíos abordados en la parte tercera del número, centrada en los desafíos medioambientales y las respuestas teo-éticas. Roberto Tomichá escribe desde Bolivia, resaltando cómo la cosmovisión indígena de los amerindios puede ayudar a las comunidades a hacer frente a la destrucción del medio ambiente. Mathew recurre al conocimiento indígena de las comunidades pesqueras de la costa sur de la India, que está lleno también de sabiduría ecológica, y sostiene que puede desplegarse para mitigar los actuales desa-

fíos medioambientales, especialmente en su impacto sobre el océano y su hábitat. Desde Nairobi, Kenia, Wilfred Sumani hace una dura advertencia sobre el grave impacto que el cambio climático está teniendo ya en los medios de vida de las personas en el Sur global. Sumani destaca los desafíos políticos y relacionados con la gobernanza que dificultan la mitigación y la respuesta. Sin embargo, a pesar de los desafíos, propone un enfoque de dos niveles para el cambio climático: a corto plazo, el acceso a soluciones tecnológicas para hacer frente a amenazas inmediatas, y, a largo plazo, la restauración de la creación a su estado original.

La reflexión teológica sobre la ecología se complementa en todo el mundo con una importante praxis ambiental. En la sección final destacamos algunas de las actividades de promoción y activismo inspiradoras de todo el mundo. Así, el cardenal Hummes de Brasil habla sobre su trabajo para proteger la Amazonia y sus pueblos del asalto implacable a uno de los ecosistemas más importantes del mundo. Edward Osang Obi, director del Centro para la Responsabilidad Social y Corporativa en Port Harcourt, describe el activismo de la Iglesia en apoyo de la justicia social y la responsabilidad corporativa en relación con las industrias de extracción de recursos y minería en Nigeria. Además de la promoción y el activismo, la educación para la responsabilidad ecológica es clave, e Isis Ibrahim y Juan Pablo Espinosa analizan los programas educativos en los que han participado y que buscan hacer precisamente esto. La contribución de Ibrahim describe los aprendizajes obtenidos del programa multicultural y multirreligioso apoyado por Missio Aachen, mientras que la contribución de Juan Pablo Espinosa describe un programa chileno centrado en la juventud.

La contribución final en esta sección se debe a una persona profundamente comprometida en la agricultura y seriamente preocupada por las contradicciones y las paradojas de la agricultura intensiva contemporánea. Felix zu Löwenstein es un atento lector de la encíclica papal y va directamente al meollo del problema cuando afirma que el problema del deterioro creciente de nuestra *casa común* no se debe solo a la codicia personal y a la falta de responsabilidad, sino a una estructura mundial que sigue asegurando que *quienes tienen las mejores oportunidades en la economía global son los que logran cargar los cos-*

tos de producción al medio ambiente, a saber, a los pobres. Lo que está en cuestión, por consiguiente, en el caso de la agricultura, dimensión fundamental para nuestra vida y supervivencia en la tierra, son las verdaderas posibilidades y oportunidades para las generaciones futuras que garanticen el «pan de cada día» que pedimos en el Padrenuestro. Felix Löwenstein nos exhorta a todos, incluidos los que toman las decisiones, a usar la experiencia práctica de los agricultores tal y como es corroborada por las conquistas científicas recién adquiridas para promover en todo el mundo procesos sostenibles y ecológicamente sólidos exigidos por la producción de alimentos que nos mantenga vivos y aseguren el futuro de las generaciones humanas.

En el *Foro Teológico* se nos informa de la conferencia *Catholic Theological Ethics in the World Church* celebrada en Sarajevo en julio de 2018. La reunión de casi 500 especialistas en ética católica de todo el mundo se centró en la construcción de puentes para el futuro, abordando también las respuestas éticas a la crisis ecológica en sus reflexiones.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Patriarca ecuménico Bartolomé I *

ECLESIOLOGÍA COMO ECOLOGÍA

Durante las tres últimas décadas, el Patriarcado Ecuménico ha sido pionero en poner de relieve las dimensiones espiritual y ética del problema ecológico y en fomentar una consciencia ecológica. Este interés no se debe meramente a una reacción a la crisis ecológica contemporánea, sino que es principalmente una extensión de los valiosos principios y prácticas afines a la ecología en la vida de la Iglesia ortodoxa, especialmente su cosmovisión eucarística y su *ethos* ascético.

La Iglesia de Constantinopla es ampliamente conocida por sus iniciativas ecológicas. Fue la primera en resaltar las dimensiones espiritual y ética del problema ecológico, en acentuar la importancia de la contribución de la Iglesia a su tratamiento, en presentar las dimensiones ecológicas del *ethos* eucarístico y ascético de la Ortodoxia y en proponer formas de protección del medio ambiente.

Ya en 1989, mi predecesor Demetrio, en su encíclica con ocasión de la fiesta de la Indicción [1 de septiembre, inicio del nuevo año

* Su Santidad el Patriarca ecuménico Bartolomé I, arzobispo de Constantinopla-Nueva Roma (desde 1991), ocupa el primer trono de la Iglesia ortodoxa. Como Patriarca ecuménico se ha comprometido en el diálogo interreligioso e intercultural en todo el mundo, especialmente entre cristianos, judíos y musulmanes. Sus esfuerzos por promover la consciencia medioambiental en todo el planeta le han granjeado el título de «Patriarca verde». Estas iniciativas, unidas a su defensa de la libertad religiosa universal y de los derechos humanos, sitúan al Patriarca Bartolomé entre los líderes más preclaros para conseguir el respeto mutuo, la coexistencia pacífica y una cultura solidaria.

Dirección: His All-Holiness Bartholomew Archbishop of Constantinople-new Rome and Ecumenical Patriarch, Rum Patrikliği, 342 20, Fener-Haliç, Istanbul (Turquía). Correo electrónico: patriarchiate.office@gmail.com

litúrgico en la Iglesia Ortodoxa griega], enfatizó la magnitud del problema ecológico de nuestra época, remitió a sus raíces antropológicas y promovió la verdad de una relación eucarística con la creación. «El abuso del hombre contemporáneo de su posición en la creación y del mandato del Creador de «dominar la tierra» (Gn 1,28) ha llevado ya al mundo al límite de su destrucción apocalíptica… La Iglesia, en cada celebración litúrgica, proclama que la humanidad está destinada no a ejercer el poder sobre la creación, como si fuera su propiedad, sino a actuar como su administradora, cultivándola con amor y remitiéndola agradecidamente con respeto y reverencia a su Creador».

Desde entonces, el primer día de septiembre fue declarado por el Patriarcado Ecuménico como «Día para la Protección del Medio Ambiente», cuando «se elevan oraciones y súplicas por toda la creación en el centro sagrado de la Ortodoxia», al mismo tiempo que «el mundo ortodoxo y cristiano en su totalidad, junto con la Santa Iglesia de Cristo», es llamado a «elevar cada año en este día oraciones y súplicas al Hacedor de todo, dándole gracias por el gran don de la creación y pidiéndole su protección y salvación».

Durante mi pontificado se han llevado a cabo una serie de iniciativas y acciones ecológicas, encuentros y conferencias internacionales, reuniones y seminarios sobre teología y medio ambiente y nueve simposios internacionales, interdisciplinarios e interreligiosos, en los que han participado políticos, líderes religiosos, teólogos, especialistas en medio ambiente como también otros académicos y científicos. También se han hecho dos importantes declaraciones sobre el medio ambiente: la «Declaración común sobre ética y medio ambiente» (Roma-Venecia, 10 de junio de 2002), que firmé con el papa Juan Pablo II, y el Mensaje Conjunto emitido con el papa Francisco el 1 de septiembre de 2017, con ocasión de la «Jornada Mundial de Oración por la Creación».

Las iniciativas medioambientales del Patriarcado Ecuménico han contribuido al diálogo entre las iglesias ortodoxas y entre las iglesias cristianas como también al diálogo interreligioso e interdisciplinar sobre la protección del medio ambiente. Además, no solo hemos llegado a los fieles ortodoxos, a los cristianos y a otros creyentes,

sino también a toda persona de buena voluntad, expresando al mismo tiempo nuestra convicción en la responsabilidad del individuo y nuestra confianza en la contribución positiva de todos. Creemos que la generación más joven —que concibe un mundo que funcione como una verdadera casa (*οἶκος*) para toda la humanidad y lucha por este objetivo— mantiene este mensaje en el centro de su corazón.

I. Los «pecados modernos» de la humanidad

El siglo XX ha sido el siglo más violento de la historia, no solo por la violencia desatada entre los seres humanos, sino también por la crueldad con que la humanidad ha tratado a la naturaleza, los animales y las plantas, la atmósfera, los acuíferos, los ríos, los lagos y los océanos. Es muy difícil refutar que esta destrucción del entorno natural está conectada con la relación de dominio de la naturaleza por la humanidad que surgió como una dimensión de la civilización moderna. El hombre moderno, autodefinido como el sujeto de la historia y el dueño absoluto de su destino, ha transformado la naturaleza en un objeto que puede ser manipulado y explotado a su voluntad y antojo, conduciendo así a una destrucción ecológica mundial. Es verdad que la ciencia y la tecnología, los dos grandes poderes de nuestra época, han logrado muchos beneficios para el mundo, pero, por otra parte, han impulsado una actitud de arrogancia contra la naturaleza. Pues no parece que el conocimiento científico pueda alcanzar la profundidad del alma y de la mente. El ser humano la conoce y, aun así, sigue actuando en contra de su conocimiento. El conocimiento no ha desembocado en un arrepentimiento, sino que, en su lugar, ha dado origen al cinismo y otras obsesiones. La humanidad está pagando actualmente un enorme precio por todo lo que el desarrollo científico y tecnológico ha ofrecido y sigue ofreciendo al mundo.

El modelo de referencia del desarrollo económico actual está estrechamente unido con los avances de la ciencia y la tecnología. La globalización contemporánea intensifica los problemas ecológicos y funciona en contra del verdadero beneficio de la humanidad. En nombre de la maximización de ganancias y de beneficios a corto

plazo, se destruyen las condiciones de vida en esta tierra, se toman decisiones económicas y se eligen estrategias de desarrollo sin tener en cuenta su impacto ecológico, mientras que la ecología es sacrificada en el altar de la economía.

El eudemonismo contemporáneo, individual y social, funciona a expensas de la integridad de la creación. La satisfacción de tantas necesidades como sea posible por parte de individuos y de masas exige e impone la explotación extrema de los recursos naturales y diversas formas de cargas ambientales. El ser humano se ha convertido en un ser de tener. La crisis ecológica de nuestro tiempo, que no tiene precedentes, es una dimensión de la dominación de una civilización del «tener», que constituye el núcleo de esta civilización centrada en la economía y en el placer. La dominación de esta mentalidad posesiva y la persecución de lo que solo es útil o beneficioso agudiza aún más el problema ecológico. El medio ambiente corre así más peligro que nunca en la historia de la humanidad.

Es cierto que la crisis ecológica es una dimensión de la crisis generalizada de la civilización contemporánea. Por tanto, la solución de la crisis ecológica puede buscarse recurriendo a la misma lógica que la desencadenó. La destrucción de la naturaleza comienza en la mente del ser humano y es ahí donde debería comenzar la terapia también. La crisis que afrontamos no es meramente ecológica. Como hemos repetido numerosas veces, es una crisis relacionada con el modo en el que nos concebimos y nos imaginamos el mundo. Antes de abordar eficazmente los problemas de nuestro entorno, debemos cambiar, por consiguiente, nuestra autocomprensión y visión del mundo. Se necesita toda una revolución copernicana en nuestra jerarquía de valores, es decir, un *ethos* radicalmente nuevo.

Al igual que en todos los desafíos contemporáneos, estamos convencidos de que no puede abordarse y resolverse el problema ecológico sin la implicación y la contribución de las religiones, las antiguas y poderosas fuerzas del espíritu, que se centran en alimentar y desarrollar el núcleo existencial del ser humano. Por esta razón pensamos que la promoción de la protección del entorno natural ocupa un lugar central en el diálogo de las religiones y en la colaboración interreligiosa.

Las religiones y las iglesias pueden hacer una contribución importante al desarrollo de un *ethos* ecológico. En este sentido, habiendo mencionado ya brevemente las iniciativas del Patriarcado Ecuménico derivadas de la convicción institucional de nuestra iglesia, presentamos los principios teológicos sobre cuyo fundamento establece y amplía sus actividades ecológicas la Iglesia de Constantinopla.

II. Hacia una ecología eclesial

El estudio de la tradición ortodoxa pone de manifiesto que se trata de una fuente inagotable de verdades vitales para las personas y el mundo. Evidentemente, en los textos de los Santos Padres no podemos encontrar soluciones y respuestas concretas y específicas para afrontar los problemas contemporáneos. Para descubrir y articular adecuadamente una propuesta teológica se requiere un estudio diligente, un trabajo teológico riguroso, un corazón dedicado y una mente abierta. Además, estamos obligados a afrontar los malentendidos y distorsiones de la doctrina ortodoxa, surgidos en su seno o fuera de él. La observación más interesante en este sentido es que las mismas actitudes que postulan que la Ortodoxia es una entidad cerrada o introvertida, etnocéntrica o fundamentalista, reticente a involucrarse en el diálogo con otros cristianos o con el mundo contemporáneo, son consideradas con disposición crítica desde fuera de la Ortodoxia, mientras que los grupos conservadores de la Ortodoxia las ven como una forma de elogio, como el genio propio de la Ortodoxia y el auténtico enfoque sobre la tradición de los Padres de la Iglesia.

Desde un punto de vista teológico ortodoxo, la crisis ecológica es una consecuencia del «pecado», la crisis más grave de la libertad humana, que desconecta a los seres humanos de Dios con consecuencias devastadoras para la autoconciencia humana como también para las relaciones interpersonales y nuestra relación con la creación. Cuando Dios dijo a Adán y a Eva «sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y dominadla» (Gn 1,28), no les estaba concediendo la autoridad de subyugar, explotar y destruir la naturaleza, sino que más bien acentuaba la responsabilidad humana por la

creación, como se expresa en el segundo capítulo del Génesis, donde Dios exhorta a Adán a «cultivar y cuidar» su casa (Gn 2,15). La interpretación de la cita bíblica «sed fecundos y multiplicaos» como posición de dominación primordial y fundacional de la humanidad sobre la creación, constituye una interpretación errónea intencionada del mandamiento divino y contradice totalmente el espíritu de la Escritura como también las tradiciones del cristianismo que tratan favorablemente el medio ambiente.

En este espíritu, el Sagrado y Gran Sínodo de la Iglesia ortodoxa subrayó en su encíclica (par. 14) que «las raíces de la crisis ecológica son espirituales y éticas» y que «la ruptura en la relación entre el hombre y la creación es una perversión del auténtico uso de la creación de Dios». La respuesta a la crisis ecológica, al menos «según los principios de la tradición cristiana», exige un cambio radical de comportamiento con respecto a la creación y el «ascetismo como antídoto contra el consumismo, la deificación de las necesidades y la codicia», y presupone «nuestra enorme responsabilidad para que las generaciones futuras hereden un entorno natural viable». Para desarrollar un enfoque ortodoxo sobre el problema ecológico, «centramos nuestra atención en las dimensiones sociales y las consecuencias trágicas de la destrucción del entorno natural».

La identidad eclesial y la teología de Iglesia ortodoxa constituyen claramente el fundamento de su solicitud constante por el entorno natural. Es decir, que el interés de la Ortodoxia por la protección de la creación no ha sido solo una reacción a la crisis ecológica contemporánea. Ha sido, sobre todo, una oportunidad para que la Iglesia expresara, realzara y promoviera sus principios y prácticas eco-amistosas, como también su gratitud (como eucaristía) y glorificación (como doxología) por la creación «muy buena» de Dios (Gn 1,31). El actual problema ecológico es la ocasión, pero no la causa de actitud ecológica de la Iglesia ortodoxa.

La enseñanza bíblica sobre la creación y la doctrina de la encarnación del Hijo y Logos de Dios —que el difunto padre Georges Florovsky llamaba el misterio eterno y la base de nuestra fe y esperanza— establecen la afirmación de la creación en la Ortodoxia. Al asumir la naturaleza humana, el Hijo y la Palabra del Padre, también

asumió la creación material en su totalidad. Mediante la encarnación es salvada la humanidad y toda la creación.

La propia vida de la Iglesia es respeto y cuidado de la creación de forma tangible, como también la fuente de sus acciones ecológicas. En este sentido, la protección del entorno natural es una extensión de todo cuanto se experimenta en la Iglesia. La vida eclesial es ecología aplicada. La Iglesia, como comunión divina y humana, es una victoria sobre los poderes de los que procede la destrucción del medio ambiente, como también sobre el pecado, la autojustificación y la autocentralidad. La Iglesia es un evento de comunión, amor y solidaridad. Los santos y los mártires de nuestra fe, la vida litúrgica de la Iglesia, su ascetismo y monaquismo, ministerio pastoral y vida de piedad, como también el deseo perpetuo de eternidad, constituyen un modo de vivir en el que el cosmos natural no puede ser considerado como un objeto de explotación o material útil para las necesidades humanas, sino que es percibido, en cambio, como acción y creación de la Trinidad viva.

III. Un *ethos* eucarístico y ascético

En esta perspectiva, nosotros acentuamos que la respuesta de la Iglesia al problema ecológico contemporáneo es el desarrollo de su identidad eucarística y su *ethos* ascético. En la antigua tradición de la Iglesia encontramos dos fuentes inagotables y modos probados de una relación correcta con la creación. Nos referimos a la eucaristía, que ordena un modo de vida eucarístico, y al ascetismo.

La eucaristía constituye el centro de la vida eclesial. La Iglesia se realiza y se revela plenamente en la eucaristía, extendiéndose en cada aspecto y dimensión de la vida para el creyente en el mundo. El término griego *eucharistia* significa «gracias» y se entiende como la esencia más profunda de la liturgia. La Liturgia Divina es llamada también «Sagrada Eucaristía» en la Iglesia ortodoxa. En su exhortación a un «espíritu y un *ethos* eucarístico», la Iglesia ortodoxa nos recuerda que el mundo creado no es posesión o propiedad nuestra, sino un don de Dios, el Creador. Por consiguiente, la respuesta apropiada al don recibido es aceptarlo y recibirlo con gratitud. La acción

de gracias subraya la visión sacramental del mundo que tiene la Ortodoxia. Desde el instante de la creación, este mundo fue ofrecido por Dios como un don para ser transformado y devuelto a él con gratitud. De hecho, la acción de gracias es una característica específica de los seres humanos, que son criaturas eucarísticas, capaces de gratitud y dotadas de la fuerza de bendecir a Dios por el don de la creación, como también para dar gracias y alabar a Dios por el mundo con amor y alegría.

En el sacramento eucarístico devolvemos a Dios lo que es suyo, a saber, el pan y el vino, junto con toda la comunidad y mediante ella, que se ofrece en humilde agradecimiento al Creador. Como respuesta, Dios transforma el pan y el vino, es decir, el mundo entero, en un misterio de encuentro y comunión. Así podemos abrazar a todas las personas y todas las cosas con amor y alegría. Todo en el mundo natural, grande o pequeño, tiene una importancia única para la vida del mundo. Creación y humanidad se corresponden plenamente y cooperan entre sí. Todo llega a adquirir una forma de intercambio, según la visión y la finalidad original, es decir, según la intención de Dios.

En la tradición litúrgica y la vida sacramental de la Iglesia coexiste la expresión de una visión eucarística de la creación y la relación del creyente con ella. De nuevo, este principio es resaltado por el Sagrado y Gran Sínodo de la Iglesia ortodoxa:

> En los sacramentos de la Iglesia se afirma la creación y el hombre es alentado a actuar como administrador, protector y «sacerdote» de la creación, ofreciéndola mediante la doxología al Creador —«Te ofrecemos a ti en todo y para todos lo que es exclusivamente tuyo»— y cultivando una relación eucarística con la creación (par. 14).

Debería notarse, no obstante, que un espíritu gozoso es incompatible con toda forma de introversión e indiferencia hacia la creación o con la devaluación del mundo material.

El *ethos* ascético constituye un valioso aspecto de la tradición ortodoxa, que es especialmente relevante para el tema de la protección de la creación. Ascesis es otra forma de referirse a la plena participación del creyente en la vida de la Iglesia y a la experiencia comuni-

taria de su esencia eucarística. En este sentido, la ascesis no es un privilegio o un deber exclusivo de los monjes, sino que es una disciplina espiritual común a todos los fieles y es nutrida por la experiencia eucarística. En efecto, la ascesis es un suceso eclesial, no una empresa individualista. En la vida ascética, la autocentralidad y la autoafirmación constituyen una transgresión espiritual y un pecado.

El núcleo del espíritu ascético es el sacrificio, que pensamos que es una dimensión ausente en nuestro *ethos* medioambiental y en la acción ecológica. Los cristianos deben practicar la abstinencia, la moderación y la limitación voluntaria en su consumo de alimentos y recursos naturales. Tenemos que hacer una distinción fundamental entre lo que necesitamos y lo que queremos. El ayuno y otras prácticas ascéticas similares nos permiten comprender que todas las cosas que damos por supuestas nos son proporcionadas por Dios para satisfacer nuestras necesidades y para ser compartidas equitativamente entre todas las personas. No son nuestras, por lo que no podemos abusar de ellas y despilfarrarlas.

Después de todo, al igual que la verdadera naturaleza de Dios es el «amor» (1 Jn 4,8), también la humanidad está innatamente dotada con la tarea de amor. El ascetismo en la Iglesia ortodoxa tiene siempre una dimensión eucarística —se trata de compartir y de comunión—, no es una tarea individualista. El ascetismo cristiano no significa el rechazo del mundo o de la vida en el mundo, sino la afirmación y el uso eucarístico de ellos de una manera grata a Dios. El *ethos* eucarístico y ascético no es solo un desafío para nuestra época arrogante y racionalista, egoísta y autogratificante, sino que proporciona realmente un modelo alternativo de relación con la creación y del consumo de bienes, como también con nuestros semejantes.

Conclusión

Una de mis preocupaciones más vehementes durante mi ministerio como patriarca ha sido la protección del medio ambiente, suscitando la consciencia ecológica y sensibilizando a las personas sobre las consecuencias de una destrucción irreversible de la naturaleza.

Nuestro profundo compromiso con el cuidado de la creación surge de la misma esencia de nuestra fe. Nuestra eclesiología, nuestra fe y nuestra liturgia fortalecen este compromiso con la protección de la creación, promoviendo el *ethos* eucarístico y el uso del mundo como también el espíritu ascético en solidaridad con la creación y nuestros semejantes. Puede decirse que la ecología de la Iglesia ortodoxa está condensada en la visión eucarística del mundo, como también en su espíritu ascético.

Estamos convencidos de que la perspectiva teológica no solo ayuda a descubrir las dimensiones ocultas de la crisis ecológica, sino que también revela las posibilidades de afrontarla y superarla. Lo que nos exige es superar el modo en el que miramos a la creación en el pasado, es decir, la actitud de dominación y abuso del mundo natural. La solución del problema ecológico es fundamentalmente una cuestión de reconocimiento de este pasado y de adoptar un nuevo *ethos*.

El modo de crear una cultura ecológica tiene que ser ecológico. No hay futuro posible a expensas de la naturaleza. Es evidente que el medio ambiente no puede regenerarse continuamente a sí mismo o soportar la objetivación y la explotación extremas por parte de la humanidad. El problema ecológico ha dejado muy claro que nuestro mundo es una unidad integral, que nuestros problemas son comunes y universales, y que no existe iniciativa o institución, ni personas ni nación, ni ciencia ni técnica, que estén en condiciones de afrontar el problema sin cooperación y colaboración. Por esta misma razón se requieren la movilización múltiple, el esfuerzo conjunto, la convergencia y un camino común.

Para terminar, enfatizamos una vez más la unidad de la protección del medio ambiente y del respeto a la dignidad humana. Los problemas ecológicos y sociales están interconectados y deben tratarse conjuntamente. Preservar la naturaleza y servir a nuestros semejantes —justicia medioambiental y justicia social— son inseparables. Además, nuestro compromiso solidario con la creación y los seres humanos tiene en su fundamento los mismos principios eclesiales y teológicos. Esta doble solidaridad es el «nuevo» *ethos* que se opone a nuestros «pecados modernos». Por esta razón, en nuestro discurso

al IX Simposio Ecológico del Patriarcado Ecuménico, titulado *Hacia una Ática más verde* y subtitulado *Preservación del planeta y protección de su gente* (Atenas, 5-8 de junio de 2018), declaramos que:

> La identidad de una verdadera sociedad y la medida de una verdadera cultura no deben juzgarse por el grado de desarrollo tecnológico, el crecimiento económico o las infraestructuras públicas. Nuestra vida civil y nuestra civilización deben definirse y juzgarse principalmente por el respeto a la dignidad de la humanidad y la integridad de la naturaleza.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Ottmar Edenhofer *

LA LUCHA POR LOS BIENES COMUNES GLOBALES

La cooperación internacional es necesaria para proteger la atmósfera de la sobreexplotación y limitar así el calentamiento global. La base para ello es la conciencia de que la atmósfera y los océanos y los bosques como sumideros de dióxido de carbono son bienes comunes mundiales. Por lo tanto, deben ser reconocidos como tales, como lo exige también el Papa en su encíclica medioambiental *Laudato si'*. El instrumento más eficaz de la política climática son unos precios suficientemente altos del CO_2 coordinados a nivel internacional. No solo protegen a los más pobres de las consecuencias de un cambio climático peligroso, sino que al mismo tiempo crean ingresos que se necesitan urgentemente para combatir la pobreza, por ejemplo, mediante la inversión pública en infraestructuras.

La atmósfera es un bien común global de la humanidad», afirma categóricamente la encíclica sobre el medio ambiente *Laudato si'* (= LS). Esta afirmación contiene, sin embargo, una poderosa fuerza explosiva, pues el reconocimiento jurídico de la atmósfera y del clima como un bien común global tiene

* Ottmar Edenhofer es uno de los principales expertos mundiales en el campo de la economía del cambio climático. Es director del Instituto de Potsdam para la Investigación del Impacto Climático (PIK, siglas en alemán), director fundador del Instituto de Investigación Mercator sobre el Patrimonio Mundial y el Cambio Climático (MCC, siglas en inglés) y profesor en la Universidad Tecnológica de Berlín (TU Berlin). De 2008 a 2015 fue copresidente del grupo de trabajo III sobre protección del clima del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, siglas en inglés).

Dirección: Potsdam Institute for Climate Impact, Telegraphenberg A 31, PO Box 60 12 03, D-14412 Potsdam (Alemania). Correo electrónico: Susanne.stundner@pik-potsdam.de

potencialmente consecuencias en el derecho internacional: en caso de peligrar habría que imponer la obligación de su protección. Algunos Estados participantes en la Convención Marco sobre el Clima de la ONU temen claramente este punto. En todo caso, en el Quinto Informe sobre el Cambio Climático del IPCC (siglas en inglés de Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático) se negaron a reconocer el problema del clima como un problema de «bien común». En la nota a pie de página correspondiente se indica explícitamente que el término como caracterización del problema climático no tiene implicaciones para los acuerdos internacionales ni para el reparto de la carga internacional para la protección del clima[1]. En cambio, con *Laudato si'*, el Papa tiene la valentía de elevar el estatus de la atmósfera como bien común global en la conciencia colectiva de la humanidad.

Lo revolucionario de la apuesta se encuentra en la exigencia de proteger los bienes comunes globales mediante las políticas normativas adecuadas (LS 174)[2]. Se aplica así por primera vez en la historia de la Doctrina Social de la Iglesia el principio de la dedicación universal de los bienes de la tierra a la reducción global de CO_2 en la atmósfera, los océanos y los bosques. Para proteger a los más pobres y evitar el peligroso cambio climático, deben protegerse estos ámbitos de una sobreexplotación.

Según el último informe del IPCC, el cumplimiento del límite de dos grados restringe la emisión de CO_2 mundial a una cantidad de entre 700 y 800 gigatoneladas (Gt). Con el nivel actual de emisiones

[1] La nota a pie de página dice: «En las ciencias sociales se habla del problema del clima como un "problema de los bienes comunes". Tal y como se usa esta expresión en las ciencias sociales, carece de implicaciones específicas para crear leyes o elaborar unos criterios propios sobre el reparto del esfuerzo». Cf. IPCC, «Summary for Policymakers», en O. Edenhofer et al., *Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge/Nueva York 2014, p. 5.

[2] La versión española de la encíclica es aquí conceptualmente precisa y habla de «bien común», mientras que en la traducción alemana se dice algo más impreciso: «Klima ist ein gemeinschaftliches Gut von allen für alle» [«El clima es un bien comunitario, de todos y para todos»] (LS 23).

de alrededor de 40 Gt por año, eso deja un máximo de veinte años hasta agotar el presupuesto. Los combustibles fósiles no escasearán hasta entonces, y se estima que hay todavía 15000 Gt de CO_2 en los yacimientos. Por lo tanto, la mayor parte no debe quemarse ni el dióxido de carbono resultante depositarse en la atmósfera. En comparación con un escenario «sin restricciones», sin una política global de cambio climático, al menos un 70% del carbón, 30% del gas y 30% del petróleo en el mundo debe permanecer en el suelo para cumplir con el objetivo de dos grados[3]. Sin embargo, si una gran parte de los recursos fósiles tiene que permanecer en el suelo, los activos de sus propietarios se devaluarán[4]. Algunos pueden interpretar esto como una injerencia en el derecho a la propiedad de los Estados y de los particulares.

Según LS, está justificada esta injerencia en el derecho a la propiedad de los propietarios de carbón, petróleo y gas, cuando evita los peligros del cambio climático[5]. Aquí aparece la contribución de la encíclica al desarrollo de doctrina católica sobre la propiedad. Se posiciona a favor de los bienes comunes globales con una claridad hasta ahora no habitual en la Doctrina Social. Esta acentúa, ciertamente, el principio «de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes» (LS 93)[6]. Pero LS precisa este prin-

[3] O. Edenhofer, C. Flachsland, M. Jakob y J. Hilaire, «Den Klimawandel stoppen. Es gibt nicht zu wenig, sondern zu viel fossile Ressourcen – sie müssen in der Erde bleiben», en *Le Monde diplomatique: Atlas der Globalisierung – Weniger wird mehr*, Berlín 2015, pp. 90-93.

[4] Cf. O. Edenhofer y M. Jakob, *Klimapolitik. Ziele, Konflikte, Lösungen*, Múnich 2017, pp. 44, 72s; M. Jakob, O. Edenhofer, U. Kornek, D. Lenzi y J. C. Minx, *Governing the Commons to Promote Global Justice – Climate Change Mitigation and Rent Taxation* (en preparación).

[5] Véase al respecto y sobre el siguiente punto, O. Edenhofer, C. Flachsland y K. Lessmann, «Wem gehört die Atmosphäre? Nach dem Klimagipfel in Cancún», *Stimmen der Zeit* 2 (2011) 75-88; más detalladamente en íd., «The Atmosphere as a Global Commons – Challenges for International Cooperation and Governance», en W. Semmler y L. Bernard. (eds.), *The Handbook on the Macroeconomics of Climate Change*, Oxford 2015, pp. 260-296.

[6] La postura fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia sobre estas cuestiones se encuentran en Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (ed.),

cipio en la medida en que se reconoce la sobreexplotación de los sumideros globales de CO_2 como justificación para restringir el derecho a la propiedad privada (LS 23-24 y especialmente 93-95). Esto cuestiona fundamentalmente el uso actual de la atmósfera bajo la ley del más fuerte.

I. La necesidad de la cooperación internacional

La encíclica deja abierta la cuestión sobre cómo podría organizarse institucionalmente la limitación del acceso a la atmósfera. Pero sí indica, acertadamente, el principio económico según el cual deben expresarse adecuadamente todos los costes sociales en los precios del mercado (LS 195). Precisamente, estos costes no se incluyen en la explotación del carbón, el petróleo y el gas. Puesto que hasta ahora no existe un gobierno mundial que pueda intervenir en el control del asunto, la única solución parecen ser las negociaciones internacionales entre Estados soberanos, que requieren mucho tiempo.

Todavía existe una esperanza generalizada en la política de que las negociaciones pueden salvarse gracias al progreso técnico en el ámbito de las energías renovables. El progreso reduciría sus costes hasta tal punto que ya no valdría la pena extraer carbón de la tierra. De hecho, en condiciones óptimas, los costes de la generación de electricidad de la energía eólica ya son inferiores a los del carbón. La situación es similar en el caso de la energía solar. Los nuevos desarrollos en las tecnologías de almacenamiento y la expansión de las redes eléctricas integradas compensarán incluso las fluctuaciones de la energía eólica y solar en el futuro. Sin embargo, es peligroso pensar que el progreso técnico es la única salvación del clima mundial.

La reducción de los costes en tecnologías libres de CO_2 conduce, ciertamente, a una demanda menor de fuentes de energías fósiles. Naturalmente, como consecuencia de la menor demanda caen los

Kompendium der Soziallehre der Kirch, Friburgo/Basilea/Viena 2006, pp. 137-146, 325-347 (versión española: *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*).

precios del carbón, el petróleo y el gas, lo que aumenta cada vez más su consumo. Esto se observa especialmente en aquellos países que no tienen unos objetivos contundentes con respecto al clima. El progreso técnico en las renovables tampoco provoca por sí solo la disminución de las energías fósiles. La promoción de las tecnologías que no emiten CO_2 no llevará unilateralmente a lograr el objetivo.

La solución al dilema reside en poner un precio a las emisiones nocivas. Esto significa que los causantes de los gases de efecto invernadero deben pagar si arrojan a la atmósfera sus emisiones. Un precio por CO_2 no solo favorece a las energías renovables, sino que también encarece el uso de combustibles fósiles. Esto elimina el incentivo de utilizar más carbón, petróleo y gas. Por lo tanto, para reducir las emisiones de forma sostenible, los políticos deben aumentar el precio del CO_2. Esto también ayudaría a hacer más justo el orden económico mundial, como exige LS. Para el Papa, un orden económico justo solo se justifica éticamente en el caso de que «los costes económicos y sociales que se derivan del uso de los recursos ambientales comunes se reconozcan de manera transparente y sean sufragados totalmente por aquellos que se benefician, y no por otros o por las futuras generaciones» (LS 195).

Alcanzar la meta de los dos grados requiere que los precios del CO_2 aumenten con el tiempo. El Banco Mundial ha calculado el nivel de precios correspondiente: para 2020, los precios por tonelada de CO_2 deberían estar entre 40 y 80 dólares. En 2030 deberían haber alcanzado un nivel entre 50 y 100[7].

Pero hasta ahora se ha promovido el uso de combustibles fósiles en lugar de castigarlo. Tomando como base los costes de los daños al medio ambiente y a la salud, la subvención media anual global para la tonelada de CO_2 es de 150 dólares. El reto para los próximos años es convertir los precios negativos del CO_2 (subvenciones) en precios positivos[8].

[7] J. E. Stiglitz et al., *Report of the High-Level Commission on Carbon Prices*, 2017.

[8] O. Edenhofer, «King Coal and the queen of subsidies», *Science* 349 (6254) 1286-1287 (2015).

II. Cómo puede tener éxito la cooperación

La petición de precios del CO_2 es sin duda fácil, pero su aplicación política es difícil. No solo existen obstáculos políticos internos, como el aumento de los precios de la electricidad. Los mercados interconectados a nivel mundial exigen que todos los Estados, o al menos una gran parte de ellos, tiren en la misma dirección cuando se trata de la política climática. Si un solo Estado introduce los precios del CO_2, pierde competitividad. Cuanto más integrados estén sus mercados de bienes, capitales y trabajo en la economía mundial, mayor será el impacto. De ahí que la cooperación internacional sea imperativa.

El Acuerdo de París es un paso adelante en este sentido. Sin embargo, se basa en compromisos voluntarios. Si los países encuentran que sus propios esfuerzos no son correspondidos por medidas apropiadas en otros países, la credibilidad y por lo tanto la cooperación desaparece. Ningún Estado cumplirá entonces sus obligaciones[9].

Una posible forma de lograr una cooperación fructífera sería que cada país introdujera un precio del CO_2 a escala nacional. Sin embargo, esto debería estar condicionado a que otros Estados sigan el ejemplo e introduzcan los correspondientes precios altos. Esta estrategia podría aliviar los temores de desventajas competitivas derivadas de la fijación de precios del CO_2. Si algunos países se retiraran del acuerdo, serían penalizados por otros países que también reducirían sus esfuerzos para reducir las emisiones. A largo plazo, esto conduce a un aumento de los daños climáticos y, por lo tanto, a un aumento de los costes.

Es alentador que muchos países y regiones hayan introducido ya un impuesto sobre el CO_2 o un régimen de comercio de derechos de emisión. Cerca del 15% de las emisiones mundiales están reguladas por los precios del CO_2. Sin embargo, en la mayoría de los sistemas

[9] O. Edenhofer y A. Ockenfels, «Ausweg aus der Klima-Sackgasse», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26 de octubre de 2015; O. Edenhofer y A. Ockenfels, «Climate Policy at an Impasse», en P. Cramton, D. MacKay, A. Ockenfels y S. Stoft (eds.), *Global Carbon Pricing. We Will if You Will*, Cambridge 2017, pp. 149-164.

de comercio de derechos de emisión, como el régimen europeo de comercio de derechos de emisión (RCDE UE), son demasiado bajos. Pero también hay excepciones positivas, como Suecia y la provincia canadiense de Columbia Británica, que han introducido un impuesto sobre las emisiones de CO_2 equivalente a unos 120 euros y 30 dólares por tonelada, respectivamente.

III. Justicia y financiación del problema del clima

La eficiencia de los países está desigualmente distribuida. Por lo tanto, la coordinación mundial y el aumento de los precios del CO_2 solo se producirán si existe un equilibrio de cargas entre ricos y pobres. Sin embargo, las transferencias a los países más pobres deberían estar vinculadas a la condición de que acepten un precio mínimo por las emisiones. Un pilar del financiamiento climático podría ser el Fondo Verde para el Clima (GCF, por sus siglas en inglés). Los países con costes relativamente altos para evitar las emisiones serían compensados con sus fondos. También tendrían un incentivo para llevar a cabo una política climática ambiciosa. Los países que proporcionan los fondos también se benefician porque los países más pobres contribuyen a la protección del clima mundial y, por lo tanto, reducen los costes de la protección del clima.

La mayoría de los Estados son muy reacios hasta ahora a introducir los precios del CO_2. Sin embargo, el Banco Mundial y algunos bancos privados, inversores institucionales y empresas ya utilizan un precio interno del CO_2. En su papel de inversores institucionales, las iglesias podrían hacer hincapié de manera aún más convincente en la importancia ética de la fijación de precios del CO_2. Los fondos de pensiones, los fondos de inversión ética, los bancos de desarrollo y las grandes compañías de reaseguros ya exigen cada vez más la introducción de sistemas de comercio de derechos de emisión o de impuestos sobre el CO_2. Hasta ahora, la voz de los actores del mercado financiero solo ha sido escuchada y comprendida por los expertos; en los ministerios de economía se entiende bien. Sin embargo, también es necesario que el público en general comprenda la demanda de precios respetuosos con el clima y exija su introducción a los políticos.

IV. Crecientes obstáculos debido a los combustibles fósiles baratos

El problema básico de la política climática internacional es el exceso de oferta de combustibles fósiles. Los precios del carbón, del petróleo y del gas permanecen en un nivel bajo y se mantendrán en ese nivel en un futuro previsible. Esto hace que el uso de carbón supuestamente barato sea particularmente atractivo para los países emergentes y en desarrollo. El carbón representa alrededor del 70% de la energía primaria en China. Aunque la construcción de nuevas centrales eléctricas de carbón en China se ha ralentizado recientemente, otros países quieren acelerar aún más la expansión del carbón. India, por ejemplo, ha anunciado que duplicará el uso de su carbón nacional para 2019 en comparación con 2013.

Países como Turquía, Indonesia, Vietnam, Sudáfrica, Corea, Japón y Bangladesh también están planificando nuevas centrales eléctricas de carbón. En todo el mundo se están construyendo o planificando casi 1400 nuevas centrales eléctricas de carbón. Si se añaden las centrales ya en funcionamiento y se basan las emisiones durante una vida útil media de 40 años, el carbón por sí solo ya contamina la atmósfera con unas 330 gigatoneladas de CO_2. Esto significa que ya consume casi la mitad del presupuesto de CO_2 para el límite superior de temperatura de dos grados centígrados[10].

Además, otros depósitos denominados no convencionales están adquiriendo cada vez más importancia. El desarrollo de depósitos de arena de alquitrán ha hecho de Canadá un importante exportador de petróleo. El proceso de fractura hidráulica —en el que el petróleo se extrae de la roca a alta presión con la ayuda de productos químicos especiales— también llevó a un rápido aumento de la producción de petróleo en los EE. UU., lo que redujo en gran medida la dependencia del país de las importaciones y contribuyó a la caída del precio del petróleo en el mercado mundial. Debido al bajo precio del petróleo, los automóviles eléctricos y de hidrógeno ya no son

[10] O. Edenhofer, J. C. Steckel, M. Jakob, C. Bertram, «Reports of coal's terminal decline may be exaggerated», *Environmental Research Letters* 13 (2018), n. 2, 024019.

competitivos con los motores de gasolina y diésel, al igual que los combustibles sintéticos con aceite mineral.

La fractura no solo aumenta el suministro de petróleo, sino también el de gas. Por lo tanto, en los EE. UU., el suministro de electricidad se sustituyó cada vez más por gas natural. Debido a que el precio del gas allí es más bajo que el precio del carbón, los Estados Unidos presumiblemente también optarán cada vez más por no participar en la generación nacional de electricidad a partir de carbón bajo la presidencia de Donald Trump, lo que reducirá las emisiones nacionales. Sin embargo, a escala mundial seguirán aumentando a pesar del aumento del suministro de gas, porque los Estados Unidos están exportando más carbón y el precio del gas fuera del país es más alto que el precio del carbón.

En contraste con el «Club de Roma», que predijo el inminente fin de los yacimientos fósiles en 1972, ahora lo sabemos mejor: no es la escasez de carbón, petróleo y gas lo que caracterizará al siglo XXI, sino la limitada capacidad de absorción de carbono de la atmósfera. Los responsables políticos ya no pueden esperar que la presión para actuar provenga de los mercados. Deben garantizar, mediante normas y acuerdos internacionales, que los recursos fósiles permanezcan en el suelo y que la atmósfera se proteja como el bien común de toda la humanidad. LS ve la solución a la crisis global en la interacción de la cooperación internacional, la política nacional-estatal, el compromiso local y el poder de una sociedad civil emergente.

La encíclica pide la creación de una «autoridad política mundial» (LS 175). Sin embargo, esto no significa un gobierno mundial, sino la necesidad de la cooperación internacional y la coordinación de los Estados nacionales para dar forma a la globalización en lugar de estar a su merced. LS ve los movimientos de la sociedad civil como una palanca para presionar a la política nacional. El Papa no está hablando solo de protesta política. Él enfatiza que los consumidores e inversores responsables pueden y deben ejercer presión sobre los mercados a través del boicot y la oposición (LS 206). La ética de la virtud y la reforma social no son mutuamente excluyentes, sino que se condicionan mutuamente. El aumento de poder en la modernidad, hecho

posible por la tecnología, requiere una conciencia individual más aguda y nuevas formas de responsabilidad institucional.

V. La política climática como opción por los pobres

Una política climática ambiciosa beneficiará sobre todo a las generaciones futuras y, por lo tanto, también a las personas que vivirán en el hemisferio sur en el futuro. Sin embargo, los políticos tienen el deber no solo de permitir que las generaciones futuras vivan bien, sino también de resolver los problemas actuales, como la lucha contra la pobreza. ¿Puede mitigarse el conflicto de objetivos entre la responsabilidad a largo plazo para el futuro y los apremiantes desafíos del presente?

De hecho, no existe necesariamente un conflicto entre la política climática, por un lado, y la reducción de la pobreza, por otro; al contrario, una política climática inteligente puede ayudar a resolver los problemas actuales. Los ingresos procedentes de la fijación de precios del CO_2 podrían utilizarse para proporcionar a los más pobres, en particular, acceso a los bienes básicos. Esta reforma fiscal del CO_2 puede ser implementada por los gobiernos nacionales si se coordinan a nivel internacional[11].

En muchos países, una gran proporción de la población sigue sin tener acceso a infraestructuras vitales como el agua potable, el saneamiento o la electricidad. Por esta razón, las Naciones Unidas han formulado los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Además de la lucha contra la pobreza, se trata de sentar las bases para mejorar la salud pública y el acceso a una energía limpia y asequible. La abolición de las subvenciones directas a las energías fósiles liberaría tanto dinero en muchos países que nos acercaría mucho más a la consecución de los ODS. El acceso universal al agua podría establecerse en unos 70 países para 2030, más de 60 estados podrían garantizar

[11] Sobre los desafíos y las posibilidades de una tarificación del CO_2, véase M. Jakob et al. (nota 4); O. Edenhofer, M. Jakob, F. Creutzig, C. Flachsland, S. Fuss, M. Kowarsch, K. Lessmann, L. Mattauch, J. Siegmeier y J. Steckel, «Closing the emission price gap», *Global Environmental Change* 31 (2015) 132-143.

el saneamiento en todo el país y más de 50 podrían tener acceso a la electricidad[12].

Con los correspondientes precios del CO_2, en un nivel compatible con el objetivo de dos grados del Acuerdo de París, también podrían lograrse mayores ingresos. Este dinero podría asegurar el acceso al agua, al saneamiento o a la electricidad para todas las personas en todo el mundo. Sin embargo, las personas del África subsahariana en particular difícilmente se beneficiarían de la fijación de precios del CO_2: por una parte, las emisiones siguen siendo muy bajas, mientras que, por otra, la necesidad de ampliar la infraestructura es particularmente elevada. Sin embargo, si los ingresos procedentes de los precios del CO_2 se distribuyeran equitativamente a escala internacional, estas personas también se beneficiarían de ello[13]. Por lo tanto, la fijación de precios del CO_2 puede utilizarse para combatir la pobreza y así satisfacer una demanda central del Papa: la lucha simultánea contra el cambio climático y la pobreza.

VI. El Antropoceno y los bienes comunes globales

La competencia y los derechos de propiedad privada desencadenaron el capitalismo de los siglos XIX y XX, permitiendo un crecimiento económico y demográfico sin precedentes. Este crecimiento se basó en un «premio de lotería»[14]: el descubrimiento del carbón, el petróleo y el gas y su utilización por empresas innovadoras. La quema desenfrenada de combustibles fósiles socava los cimientos de nuestra civilización. Los depósitos contienen carbono que las plan-

[12] M. Jakob, C. Chen, S. Fuss, S., A. Marxen, O. Edenhofer, «Development Incentives for Fossil Fuel Subsidy Reform», *Nature Climate Change* 5 (2015) 709-712.

[13] M. Jakob, C. Chen, S. Fuss, A. Marxen, N. Rao y O. Edenhofer, «Carbon Pricing Revenues Could Close Infrastructure Access Gaps», *World Development* 84 (2016) 254-265.

[14] W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart.* Vol. III: *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Múnich/Leipzig 1928.

tas y los animales han eliminado de la atmósfera durante millones de años. Esto hace que la temperatura media mundial y los daños climáticos aumenten hasta un punto sin precedentes históricos para la historia cultural de la humanidad hasta la fecha. Los enormes cambios ambientales de los que ha sido responsable la humanidad desde el comienzo de la Revolución Industrial han provocado, con razón, un debate en la ciencia sobre el comienzo de una nueva era de la Tierra: se llama el Antropoceno, la era del hombre que, como una fuerza geológica, cambia fundamentalmente el funcionamiento del sistema de la Tierra.

Los logros de la civilización solo perdurarán en el siglo XXI si los bienes comunes mundiales como la atmósfera, los océanos, la tierra y los bosques dejan de estar sobreexplotados. Esto requiere cooperación y coordinación internacional. Es parte de la tragedia del comienzo del siglo XXI que la supervivencia de la humanidad dependa de una cooperación internacional exitosa. Sin embargo, hoy en día en particular, las instituciones multilaterales no solo se ven debilitadas por el resurgimiento del nacionalismo, sino que también se ven amenazadas existencialmente.

La encíclica *Laudato si'* ha dado un poderoso ejemplo en este sentido. Como casi ningún otro documento de doctrina social, no solo ha hecho un llamamiento a la lucha contra la pobreza, a evitar un cambio climático peligroso y la necesidad de cooperación, sino que también ha desencadenado una resonancia inusual fuera de la Iglesia católica. Por lo tanto, se ha convertido en un hito en la Doctrina Social de la Iglesia, pero en particular también en un faro en la lucha por los bienes públicos mundiales.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

Dianne Bergant *

IMAGO DEI: ¿IMAGEN O DIVINIDAD?

La metáfora bíblica de la *imago Dei* (imagen de Dios) ha sido entendida de formas diferentes a lo largo de los siglos. En *Laudato si'*, el papa Francisco sostiene que el antropocentrismo que emana de muchas de estas comprensiones, que conceden un control autónomo e ilimitado sobre el resto del mundo natural, es «tiránico, deformado, excesivo y erróneo». En línea con esta posición, este artículo muestra que la *imago Dei*, tal como aparece en el primer relato de la creación del Génesis, debe entenderse en el marco de la tradición de la monarquía del antiguo Israel. Esta tradición afirma que el gobierno monárquico incluye una responsabilidad delegada y limitada de la que hay que rendir cuentas ante Dios. La pareja humana es «imagen» de Dios, pero no una divinidad.

La Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas»[1]. No hay ninguna ambigüedad aquí ni en otras declaraciones encontradas en la reciente encíclica del Papa que afirman la interconexión humana con los tesoros del mundo natural, su interdependencia y su

* Dianne Bergant, CSA, es profesora emérita de Estudios Bíblicos en el Catholic Theological Union en Chicago. Ha sido presidente de la Catholic Biblical Association of America (2000-2001) y miembro activa en el grupo de diálogo católico-judío de Chicago durante más de treinta años. Además de dictar conferencias a nivel nacional e internacional, ha sido profesora de Cultura Cristiana en Providence College, Providence, RI (2009-10). Trabaja actualmente en interpretación bíblica y teología bíblica, particularmente en temáticas relacionadas con la ecoteología y el feminismo.

Dirección: Catholic Theological Union, 5401 South Cornell Avenue, Chicago, IL 60615. Correo electrónico: dbergant@ctu.edu

[1] Papa Francisco, *Laudato si'*, 68.

responsabilidad[2]. No le preocupa el antropocentrismo en sí mismo, puesto que los seres humanos solo pueden percibirse o juzgarse desde un punto de vista humano. Él critica la perspectiva que es «tiránica»[3], «deformada»[4], «excesiva»[5] y «errónea»[6].

I. Antropocentrismo bíblico

El antropocentrismo radical (el centro de todo es el ser humano) sostiene que la humanidad es la medida según la cual debe juzgarse el valor y la importancia de todo lo demás. Mientras que algunas feministas afirman que la perspectiva predominante es más androcéntrica (centrada en el varón) que antropocéntrica[7], no obstante, el hecho es que al ser humano se le concede el lugar prioritario. No podemos negar que lo que se ha llamado el progreso moderno se debe en gran medida a la existencia y al desarrollo de esta perspectiva. Sin embargo, los críticos, sobre todo Lynn White[8], culpan a este punto de vista, o a una exageración de este, de gran parte del caos de la sociedad contemporánea como también de las actuales y acuciantes crisis medioambientales. Opina que «especialmente en su forma occidental, el cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo haya conocido»[9]. Mantiene que es difícil de derribarlo de su posición preminente porque goza de una validación religiosa, aludiendo al relato bíblico en el que Dios dice al hombre y a la mujer recién creados «someted [a la Tierra]… y dominadla» sobre todas las criaturas de la Tierra (Gn 1,28). Según él:

[2] 69, 115-119.

[3] 68.

[4] 69.

[5] 116.

[6] 118, 122.

[7] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins,* Crossroads, Nueva York 1998, pp. 43-64 (trad. esp.: *En memoria de ella,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1989).

[8] Lynn White, «The Religious Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 155 (1967) 1203-1207.

[9] Ibíd., p. 1205.

«Al destruir el animismo pagano, el cristianismo hizo posible explotar la naturaleza con indiferencia hacia los sentimientos de los objetos naturales»[10].

Sin embargo, la teoría interpretativa contemporánea y las lecturas actuales de varios textos bíblicos plantean una serie de cuestiones que desafían la solidez de esta comprensión de la tradición bíblica. En primer lugar, hemos caído en la cuenta de que no podemos acercarnos al texto bíblico con una objetividad libre de valores, sino con una cierta visión del mundo previa. En consecuencia, debemos preguntar: ¿Es posible que el lector de la Biblia haya impuesto una aparente cosmovisión antropocéntrica a un relato cuyo sentido no era ese según el autor original? Es muy posible que la estructura literaria de Gn 1 se preste a una interpretación jerárquica platónica, pero ¿se debería inmediatamente concluir que tal era de hecho el marco de referencia de la comunidad original de creyentes o que deba ser apoyada por los lectores actuales?

En segundo lugar, los análisis críticos contemporáneos nos han proporcionado perspectivas sobre nuevos modos de leer el texto bíblico como también sobre la función que la tradición particular pudiera haber tenido en el seno de una comunidad antigua completamente diferente de la nuestra. Estos análisis nos ayudan además a diferenciar, si es el caso, entre el objetivo principal de un pasaje determinado (por ejemplo, teocéntrico, etnocéntrico, cosmocéntrico) y la cosmovisión de fondo de las sociedades que produjeron el texto y lo transmitieron a lo largo del tiempo.

Estas perspectivas nos llevan a preguntar: ¿Es posible que el aparente énfasis antropocéntrico sea una simple expresión de las limitaciones de la cultura histórica y sirva realmente más bien a una finalidad teológica o social que a una ontológica? Por ejemplo, la evidente hostilidad contra las fuerzas de la naturaleza, que aparece en algunos textos bíblicos, ¿no sería más bien expresión de una polémica monoteísta contra las divinidades de la naturaleza que podrían ser concebidas como rivales a la soberanía de

[10] Ibíd., p. 1205.

YHWH?[11] Cuestionar el presunto antropocentrismo de Israel no es negar el hecho obvio de que los antiguos veían a la humanidad como privilegiada entre las otras criaturas. Sin embargo, lo fundamental no reside tanto en el puesto prominente de la humanidad en la creación, cuanto en el sentido de los encargos que se le dan en los relatos bíblicos. A los seres humanos se les dice que «sometan… y dominen» (Gn 1,8), que «cultiven… y cuiden» (Gn 2,15) el mundo y los seres vivos. Este encargo los coloca ciertamente en una posición de privilegio y control.

Este relato está en fuerte contraste con varios mitos mesopotámicos en los que los seres humanos son creados para soportar el yugo de los dioses, para estar a su servicio y para aliviarlos de la carga del trabajo diario[12]. En los mitos de Israel, los seres humanos son separados de la vida de los dioses en el reino de la divinidad y son dirigidos hacia su propia vida en el mundo de mujeres y hombres, incluso hacia el ejercicio de la autoridad y del control en este mundo. Pese a esta diferencia, ¿no significa este punto de vista antropocéntrico que la humanidad es considerada como la cima de todo cuanto se hace, como la medida de todo y como el medio mediante el que todo progreso llega a su cumplimiento?

Israel tenía ciertamente sus mitos de origen, pero ¿de qué origen? ¿De los dioses? ¿Del universo? ¿De la nación? ¿De la monarquía? ¿Del santuario? ¿De la ley? ¿Son verdaderas teogonías los mitos de origen de Israel o son relatos etiológicos que explican el origen de las realidades mencionadas anteriormente? Intentaremos mostrar que el relato de la creación de Gn 1, con su centro en el *anthropos*, es, de hecho, una tradición que legitima la monarquía y no valida en modo alguno la superioridad humana que lleva consigo el derecho a destruir las riquezas naturales del mundo creado.

[11] Tal es claramente el caso en el libro de Oseas, donde el profeta condena a los israelitas por adoptar prácticas cananeas de la fertilidad: «Ella [Israel] no sabía que era yo [YHWH] quien le daba el grano, el vino y el aceite» (Os 2,10).

[12] S. G. F. Bandon, *Creation Legends of the Ancient Near East*, Hodder and Stoughton, Londres 1963, p. 115.

II. Creación y monarquía en el mundo antiguo

Los principales centros de culto de Egipto fomentaban el culto a dioses diferentes y desarrollaban sus propias tradiciones cosmogónicas. Estas estaban influidas por importantes experiencias de la naturaleza y por eventos históricos que modelaban la existencia de los devotos en sus respectivos santuarios. La población alfarera de Elefantina veneraba a Khnum, el alfarero divino que hizo a la humanidad a partir de arcilla. Los menfitas, con una mentalidad más filosófica, sostenían que su dios Ptah había creado el mundo con el poder de la palabra, un mundo que previamente lo había concebido en su mente. En Heliópolis, los rasgos de los dioses Ra y Amón se solapaban en una fusión, y se pensaba que la humanidad tenía su origen en las lágrimas del nuevo dios. En un *Himno a Amón-Ra*, el dios tebano es representado en casi todas las tablillas como el creador y el sustentador de los animales, las plantas y la vida humana. Posteriormente, el dios Atón, venerado en Amarna, se apropia de esta representación.

Estos grandes mitos de origen respondían a la necesidad humana de asegurar la estabilidad del mundo y de la sociedad. Se veían tan interrelacionados el ámbito de los dioses y la realidad social que el monarca humano ejercía habitualmente una cierta función en el drama cósmico. Para los egipcios, cuya experiencia de vida estaba determinada por la regularidad del Nilo, la monarquía formaba parte esencial de la estructura de la creación. La actividad del creador encontraba su secuela natural en el gobierno absoluto del faraón. Y, viceversa, el poder absoluto del faraón era percibido como una ejemplificación de la actividad del creador. De hecho, el creador Ra, que se fusionó con Horus, encabezaba a menudo las listas de los reyes egipcios como el primer gobernante del país, y cada faraón posterior era considerado como reencarnación del divino Horus.

La literatura existente de Mesopotamia nos proporciona un cuadro muy diferente. Además del habitual ciclo estacional, Mesopotamia tenía que hacer frente a los elementos destructores de la naturaleza. Un ejemplo es la inundación que se producía a menudo en el punto de unión entre los ríos Éufrates y Tigris. Este hecho se refleja en sus tradiciones cosmogónicas. El agua era percibida como un

elemento turbulento y amenazador más bien que como elemento predecible y beneficioso. Se convirtió así en un símbolo del caos. Los principales mitos de creación describían la lucha violenta entre poderes divinos contrarios que concluía con la victoria del dios benéfico sobre el caos y el consiguiente establecimiento del orden en el universo. En estas tradiciones, el dios triunfante era representado como guerrero y designado rey, no creador. Solo después de la victoria cósmica se produce la creación. La actividad divina culmina con la construcción de un santuario celestial desde donde gobierna el dios victorioso[13]. Así pues, el mito constaba de tres movimientos principales: la batalla cósmica, los actos específicos de creación y la construcción del santuario.

Los pueblos mesopotámicos no parecían considerar la monarquía divina como un concomitante natural de un panteón ordenado. En su lugar, era vista como un modo de hacer frente a la confusión y la ansiedad entre los dioses. En correlación, las crisis naturales y sociopolíticas les forzaron a someterse a un rey humano. Aunque creían que la monarquía descendía de los cielos, no la percibían como una realidad divina. A diferencia de los egipcios, para quienes el faraón era un dios, los pueblos mesopotámicos consideraban a su rey como un ser mortal dotado de una responsabilidad singular. Puesto que eran los dioses los que otorgaban el cargo del gobierno, podían apartar a cualquier soberano del reinado y otorgarlo a otro. Evidentemente, la concepción israelita de la monarquía se parecía más a la mesopotámica que a la egipcia.

III. Creación y monarquía en Israel

Los primeros capítulos del Génesis contienen dos relatos independientes y muy diferentes de la creación. En realidad, solo el relato sacerdotal (Gn 1,1–2,4a) debería llamarse una cosmogonía. La versión yahvista (Gn 2,4b–3,25) carece de una descripción de la creación del universo y comienza con el surgimiento de varias formas de

[13] Hay vestigios de esta percepción en algunos salmos bíblicos: «¿Quién como el SEÑOR, Dios nuestro, que, entronizado en lo alto, mira a los cielos y la tierra?» (Sal 113,5-6).

vida en una tierra ya establecida. Si bien pueden haber recibido algunos préstamos de los relatos de creación egipcios, estas dos tradiciones de creación hebreas parecen haber sido más influidas por los mitos mesopotámicos. Pese a las semejanzas y los préstamos, las tradiciones cosmogónicas de Israel son significativamente diferentes de aquellas de las sociedades del Próximo Oriente antiguo, pues, entre otras características, carecen de mitos teogónicos, es decir, de historias sobre el origen de los dioses.

La tradición sacerdotal es considerada una reinterpretación israelita de la epopeya babilónica *Enuma elish.* Si bien conserva el tema fundamental del orden sobre el caos, muestra que el Dios de Israel llevó a cabo este ordenamiento con poco o nulo esfuerzo. En el fondo de este relato se encuentra la convicción claramente teocéntrica de que el poder creativo de Dios es incuestionable y exclusivo. A pesar de esta perspectiva fundamentalmente teocéntrica, la importancia de la humanidad en esta tradición sugiere un cierto carácter antropocéntrico. El hombre y la mujer son hechos a imagen[14] y semejanza de Dios. Solo ellos reciben el encargo de gobernar con responsabilidad para «someter» y «dominar» (v. 28). Este es precisamente el pasaje usado para justificar el antropocentrismo radical.

En el mundo antiguo, la gente hacía imágenes de sus dioses. Estas imágenes no se identificaban con las divinidades mismas, sino que eran simples representaciones del poder y la autoridad de los dioses[15]. Este poder y autoridad eran jurisdiccionales, es decir, si te encontrabas en Egipto estabas bajo la jurisdicción de los dioses egipcios, y en Mesopotamia bajo sus dioses, etc. Esto explica el

[14] Filósofos y teólogos han discutido la doctrina de la *imago dei* (imagen de Dios) tal como aparece articulada en el judaísmo, el cristianismo y el islam. Véase Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, Augsburg Publishing House, Minneapolis 1984, pp. 147-161. En 2004, la Comisión Teológica Internacional publicó un documento titulado *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*, en el que se estudia la interpretación de esta metáfora comenzando con su aparición en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y prosiguiendo por la patrística y la teología medieval hasta el presente.

[15] El dios cananeo Baal era representado como un toro joven, viril y de aspecto terrible.

trauma religioso experimentado por personas cuando eran exiliadas de su país, que era realmente el país de su dios. Su identidad religiosa se veía desafiada por esa conmoción. También pone de relieve la osada afirmación de Israel de que su Dios YHWH tenía el poder supremo incluso en Egipto, y por eso pudo liberar a su pueblo esclavo. Esta veneración de las imágenes no era diferente al modo en el que nosotros honramos las banderas nacionales, que son símbolos de la jurisdicción del poder y la autoridad de la nación. Si bien es verdad que en el mundo antiguo llegaron a verse las imágenes, símbolo de poder y autoridad, como ídolos, es decir, como entidades que poseían alguna forma de poder divino, no parece haber sido la intención original. Por lo tanto, decir que el hombre y la mujer fueron hechos a «imagen de Dios» quiere decir que estaban destinados a representar dónde y cómo realizaba Dios el poder y la autoridad, una responsabilidad ejercida por la monarquía. El Salmo 8 contiene muchos de los temas encontrados en Gn 1: la preeminencia de los humanos sobre los animales (vv. 7-9) y las referencias a la realeza. El salmista afirma explícitamente que la realeza humana es inferior a la divina (v. 6).

Los monarcas eran criaturas, habitantes del país que tenían que «ser fértiles y multiplicarse» para sobrevivir. No puede negarse que tenían que gobernar sobre el resto de la creación. Sin embargo, ¿cuál es el alcance y el carácter de su gobierno? ¿Sobre qué manda la pareja real y por qué? ¿Sugiere este texto bíblico que dominan el resto de la creación porque son criaturas superiores, la cima de todo lo creado, la medida de todo y el fin hacia el que tiende todo progreso? ¿O se trata más bien de la descripción de una disposición sociopolítica que les da la jurisdicción y la responsabilidad real sobre el territorio de su reino como también de su pueblo? No puede responderse adecuadamente a estas cuestiones sin analizar primero la historia que sigue al relato de la creación.

IV. ¿Imagen o divinidad?

Aunque los monarcas no eran seres divinos, existía siempre la gran tentación, como con las imágenes materiales de los dioses, de

que ellos y/o sus súbditos comenzaran a concebirlos como seres divinos de alguna manera. De hecho, el relato del pecado en Gn 3 indica que el antiguo Israel tuvo que afrontar esa tentación. Leemos allí que la primera mujer y el primer hombre no estaban satisfechos con ser «imagen de Dios», siguiendo sus directrices y representándolo dónde y cómo es Dios soberano. Fueron seducidos por las palabras de la serpiente: «Bien sabe Dios que en el momento en el que comáis de él [el árbol del conocimiento del bien y del mal] se abrirán vuestros ojos y seréis como los dioses que conocen el bien y el mal» (v. 5). Ser una mera «imagen de Dios» no era suficiente para ellos cuando podían tener la oportunidad de ser como un dios. La serpiente sugirió algo muy atractivo, y la pareja eligió seguir esa atracción. Fue ciertamente un pecado de desobediencia. Sin embargo, la razón de fondo de la desobediencia era la *hybris*, el orgullo excesivo ante los dioses o el desacato contra ellos.

Un pasaje del libro del profeta Ezequiel condena el mismo tipo de *hybris*. El profeta cuenta una historia similar en su condena del príncipe de la antigua y próspera ciudad de Tiro (Fenicia). El éxito del príncipe en el comercio lo condujo a tener una alta opinión de sí mismo. Este orgullo excesivo provocó violencia y explotación:

> Porque tu corazón es orgulloso,
> y hayas dicho; «¡Soy un dios!
> Me siento en la sede de los dioses
> en el corazón de los mares»,
> eres solo un mortal, no un dios,
> aunque compares tu mente
> con la mente de un dios (Ez 28,2).

Su *hybris* le llevó a la perdición:

> ¿Osarás decir «Soy un dios»
> delante de tus ejecutores?
> Un hombre, no un dios, serás
> en manos de quienes te traspasen (Ez 28,9).

Tanto el pasaje del Génesis como el de Ezequiel reflejan la tendencia humana a la *hybris* y al monopolio injustificado de los elementos del mundo natural.

Es evidente que el relato de la creación en Gn 1 presenta al primer hombre y la primera mujer bajo el aspecto del rey y de la reina. A los monarcas se les encarga someter o poner orden en las situaciones caóticas y ejercer el dominio sobre todo lo existente en su reino, que incluye todos los aspectos de la creación natural. Sin embargo, tenían que actuar como Dios, es decir, garantizando la prosperidad de la creación, no explotándola y provocando su destrucción. La monarquía tenía ciertamente una relación especial con Dios[16]; actuaba como agente de Dios en cierto modo. Sin embargo, esta relación no le confería una divinidad a la monarquía. Como imágenes de Dios, los reyes israelitas eran embajadores de la soberanía de Dios. De hecho, al rey de Israel se le llamaba el «hijo del dios», el que gobernaba en el país y sobre él en lugar de Dios[17]. Puesto que una imagen representaba la soberanía local de la divinidad y no la imagen misma, este tipo de autoridad real era provisional y dependía de la buena voluntad del dios. Finalmente, tenían que hacer todo recordando que «la tierra y cuanto contiene es del SEÑOR» (Sal 24,1) y que toda la creación era valiosa porque el creador vio que todo era «muy bueno» (Gn 1,31).

Cuando leemos de este modo este relato de creación descubrimos que los seres humanos no son soberanos autónomos del mundo natural a quienes se les dio permiso para explotar la tierra o tiranizar a otras criaturas, como ha afirmado a veces una lectura literalista. En su lugar, se les dio un mandato que incluía una seria responsabilidad del mundo del que formaban parte y de la que tenían que rendir cuentas ante Dios. Esta forma de leer el relato desafía todo tipo de antropocentrismo tiránico, distorsionado o erróneo. La ignorancia o la falta de voluntad para reconocer las limitaciones del poder humano sobre el mundo natural pueden estar en el centro de la arrogancia que muchas personas exhiben actualmente con sus actitudes sobre

[16] A través del profeta Natán, Dios le dice a David que sus herederos tendrán una relación especial con Dios, no diferente a la relación padre-hijo que se cree que existía en las monarquías reales/divinas de la época: «Yo seré para él un padre y él será un hijo para mí» (2 Sm 7,14).

[17] Aage Bentzen, *King and Messiah*, Lutterworth, Londres 1955, p. 43. Tal es la idea que se encuentra en la proclamación divina en el Salmo 2: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (v. 7).

el resto de la creación. Muchas quieren aún «ser como Dios», jactándose de una autoridad incondicional y de un control ilimitado sobre las demás personas y sobre el resto de la naturaleza. Siempre está presente la tentación de la *hybris*.

Conclusión

Por crítico contra la tradición judeocristiana que pueda parecer el artículo de Lynn White, ofrece un correctivo positivo. Creyendo que «las raíces de nuestros problemas son en gran medida religiosas», sostiene que «la solución debe ser esencialmente religiosa, tanto si la llamamos así o de otra forma»[18]. Además, hacia el final del artículo declara:

> Lo que hacemos sobre la ecología depende de nuestras ideas de la relación hombre [sic]-naturaleza. Más ciencia y más tecnología no van a sacarnos de la actual crisis ecológica hasta que no encontremos una nueva religión o repensemos la antigua[19].

En este sentido, presenta a Francisco de Asís con su visión radical de la comunidad de la Tierra como un modelo de eco-sensibilidad, interrelación e interdependencia. Este artículo se presenta como otro ejemplo de repensar nuestra tradición religiosa.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[18] White, p. 1207

[19] White, p. 1206.

Leonardo Boff y Mark Hathaway *

ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA NATURALEZA

La amenaza de un ecocidio plantea un desafío ético que llama a los seres humanos a repensar nuestra relación con la naturaleza, a percibir la sabiduría divina manifiesta en la creación, y a actuar cooperativa y co-creativamente con los demás seres vivos. Este artículo indaga en cómo Dios está presente en la creación y vincula la proclamación del Reino de Dios por Jesús con la sabiduría manifiesta en la creación. Se analizan las aportaciones de la ciencia moderna para comprender mejor los «temas dominantes y la intencionalidad básica» que se manifiestan en un cosmos en evolución. Finalmente, se sugiere que los seres humanos pueden desarrollar una sabiduría ecológica abriéndose a la alteridad de los demás seres y trabajando respetuosa y creativamente con ellos para buscar la sanación, la regeneración y la liberación integral de la comunidad de la Tierra.

* Leonardo Boff (1938) es profesor emérito de la Universidad de Río de Janeiro, miembro de la iniciativa Carta de la Tierra y corredactor. Fue premio Nobel Alternativo de la Paz en 2001, una distinción recibida por instancias diferentes al Parlamento sueco. Es autor de más de setenta libros sobre teología, ética, espiritualidad y ecología.

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

Mark Hathaway es ecofilósofo y pedagogo que estudia la naturaleza, la experiencia y la práctica de la sabiduría ecológica. Actualmente es investigador posdoctoral en el School of Environment, Resources and Sustainability de la Universidad de Waterloo (Canadá) y enseña aprendizaje ecológico transformador en el Centro Carta de la Tierra de Educación para el Desarrollo Sostenible (Universidad para la Paz, Costa Rica). Junto con Leonardo Boff escribió *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación* (Madrid 2014).

Dirección: School of Environment, Resources and Sustainability, University of Waterloo, 200 University Avenue West, Waterloo, ON, N2L3GI (Canadá). Correo electrónico: mark.hathaway@uwaterloo.ca

I. Apertura a la sabiduría y renovación de la Tierra: Una teología de la naturaleza

La humanidad se encuentra en una encrucijada. Podemos seguir por el camino del aumento de la explotación, la desigualdad y la destrucción —que amenaza tanto a la civilización humana como a toda la red de la vida de la que dependemos— o bien, como nos recuerda la Carta de la Tierra[1], podemos «crear una colaboración global para cuidar la Tierra y unos de otros».

Si bien esta crisis tiene dimensiones económicas, políticas y tecnológicas, la amenaza del ecocidio constituye, en el fondo, una crisis ética. Más específicamente, es una crisis *ecológica*, no una crisis medioambiental. En efecto, parte del problema es que percibimos el *medio ambiente* —o incluso la naturaleza— como algo *separado* de nosotros mismos, cuando en realidad «el mundo que nos rodea está también dentro de nosotros. Estamos hechos de él; lo comemos, lo bebemos y lo respiramos; es hueso de nuestros huesos y carne de nuestra carne»[2]. Como nos recuerda el papa Francisco, «no somos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla»[3], es más, estamos hechos de los elementos del planeta. Necesitamos aprender a experimentar esta realidad y vivir una auténtica eco-logía: el *logos* (o sabiduría) de nuestra *oikos*-casa común, la Tierra.

Casa implica tener un sentido de pertenencia, de formar «parte» de, más bien que estar «aparte de», de una comunidad de seres vivos. Una genuina concepción de la ecología no separa un «medio ambiente», sino que busca más bien una comprensión holística de las *relaciones* entre los fenómenos bióticos, sociales, mentales y culturales. Desde esta perspectiva, el modo en el que los seres humanos —en particular los más ricos y poderosos— dominan, explotan y

[1] Iniciativa Carta de la Tierra, «La Carta de la Tierra», San José, Costa Rica 2000. http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/.

[2] W. Berry, *Sex, economy, freedom, and community: Eight essays*, Pantheon Books, Nueva York 1993, p. 34 (trad. esp.: *Sexo, economía, libertad y comunidad*, Nuevo Inicio, Granada 2015)

[3] Francisco, *Laudato si'*, 2.

destruyen la comunidad viva de la Tierra, está estrechamente conectado con la explotación y el empobrecimiento de los más pobres y más marginados; el cambio climático, la contaminación y la escasez de agua afectan desproporcionadamente a la población más oprimida y vulnerable. El hecho de que este sistema patológico (el logos del sufrimiento) excluya en gran medida a dos tercios de la humanidad socavando las condiciones fundamentales para la vida pone de manifiesto su carácter antinatural. No puede tener futuro, porque se opone directamente al *logos* de nuestra casa, que se caracteriza por la conectividad, la solidaridad cósmica, la emersión creativa, la diversidad y la constante evolución de la vida.

Nuestra crisis es ecológica porque es una crisis de *relaciones*: la relación de los seres humanos entre sí, la relación entre estos y los demás seres vivos, y, en última instancia, nuestra relación con el Creador que ama y sostiene todo. Desde el punto de vista teológico, la crisis ecológica suscita varias preguntas. ¿Cómo está activamente presente Dios en la creación? ¿Dónde tiene su origen el *ethos* de la dominación y cómo choca con las nuevas ideas que emergen de la ciencia posmoderna? ¿Cómo puede la sabiduría del cosmos, la Tierra y sus miles y miles de seres, servirnos de guía para luchar por un modo de vivir más justo, sostenible y significativo? Y, finalmente, ¿cómo podríamos armonizarnos con esta sabiduría ecológica para promover la liberación integral y la sanación de la Tierra?

II. La sabiduría divina en la creación

Como afirma el papa Francisco, ««creación» es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado»[4]. Mientras que la creación evoca la imagen de un don divino que implica el cuidado, la naturaleza *(physis)* —una vez entendida como el *proceso* generativo de vida[5]— ha sido cada vez más percibida como algo independiente de lo humanos,

[4] Francisco, *Laudato si'*, 76.

[5] A. Fisher, *Radical ecopsychology: Psychology in the service of life*, SUNY Press, Albany 2002, p. 99.

incluso como recurso de uso y consumo. Sin embargo, en el cristianismo hay una gran tradición que concibe la creación como un libro vivo que revela la naturaleza de Dios. Escoto escribe que «la luz eterna» se manifiesta en el mundo «mediante la Escritura y a través de las criaturas»[6] y Eckhart dice que debemos «entender a Dios en todas las cosas, puesto que Dios está en todo. Cada criatura está llena de Dios y es un libro sobre Dios»[7]. San Bernardo afirma que «los árboles y las piedras te enseñarán lo que no puedes aprender de los maestros»[8], y, como nos recuerda *Laudato si'*, san Francisco habla de las demás criaturas como hermanas y hermanos nuestros, junto con el sol, la luna, el aire y el agua. En esta tradición teológica la creación está como infundida de la presencia divina. Cada criatura puede servir como un maestro de sabiduría divina.

En los evangelios es evidente la conexión de Jesús con el mundo no humano. Es presentado orando en espacios naturales —desde los cuarenta días pasados en el desierto hasta la noche antes de su muerte en Getsemaní— sugiriendo que experimentó la intimidad con Dios inmerso en la amplitud de la creación. Junto al mar de Galilea enseña con parábolas en las que aparecen animales, cosas que crecen y la fecundidad de la tierra.

El término arameo que Jesús utiliza para referirse al reino de Dios, *malkuta*, evoca la imagen del poder profusamente verde y regenerador de la tierra viva. Neil Douglas-Klotz comenta que «los antiguos veían en la tierra y en cuanto los rodeaba una cualidad divina que en todas partes asume la responsabilidad y dice «Yo puedo». Posteriormente, los que expresaban esta cualidad claramente fueron reconocidos como líderes naturales, que nosotros llamamos reyes y reinas»[9]. *Malkuta* no describe un lugar, sino los principios divinos de gobierno que se observan en el cosmos mismo, algo afín, quizá, a la ley natural, pero más precisamente un principio creativo que empo-

[6] G. Tanzella-Nitti, «The two books prior to the scientific revolution», *Perspectives on Science and Christian Faith* 57 (2005) 235-245.

[7] M. Fox, *Meditations with Meister Eckhart*, Bear, Santa Fe 1982, p. 14.

[8] E. Churton, *The early English Church*, James Burns, Londres 1840, p. 333.

[9] N. Douglas-Klotz. *Prayers of the cosmos: Meditations on the Aramaic words of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1990, p. 20.

dera a uno para actuar contra todo pronóstico. Esta dinámica *malkuta* sugiere que la sabiduría que sostiene la vida manifestada en la creación puede ser una fuente de energía que cura, de empoderamiento y de liberación regeneradora.

III. El *ethos* de la dominación

A lo largo de la Edad Media, los cristianos concebían, en general, la tierra como un ser, en cierto sentido, vivo y lleno de la presencia divina. De hecho, la idea del mundo con alma, el *anima mundi*, era corriente. Tomás de Aquino, inspirándose en Aristóteles, usó el concepto de ley natural para defender una base ética común enraizada, en última instancia, en la regularidad de la misma naturaleza. Pese a las ventajas de este enfoque, esta visión de la naturaleza tendía hacia un concepto metafísico fijo de moralidad que considera la naturaleza humana como inflexible, inmutable y reflejo del orden inviolable de la creación. También la naturaleza era vista en gran medida como una realidad estática y pasiva más bien que dinámica y creativa.

Con la primera ilustración y la revolución científica se fue perdiendo gradualmente la idea de un cosmos orgánico vivo. Para describir el movimiento de los planetas, Kepler afirmó inicialmente que se movían debido a la acción de sus «almas» *(animas)*, pero posteriormente reemplazó la palabra por «fuerza» *(vis)*. De manera similar, Newton, originalmente inspirado por la alquimia, llegó a presentar un universo como un mecanismo de relojería gobernado por leyes rígidas y movido por fuerzas impersonales. Descartes describió la naturaleza como mera *res extensa* (una «cosa extensiva»), comentando «Yo no entiendo la naturaleza como una especie de diosa o cualquier otro tipo de poder imaginario, sino que uso esa palabra para referirme a la materia misma»[10].

La materia —una vez entendida como *mater*, el cuerpo de la madre— se convirtió en una «cosa» sin vida que podía ser usada y

[10] R. Descartes. *Le monde ou le traité de la lumière: Nouvelle édition augmentée*, Arvensa Editions, París 2015, p. 38 (trad. esp.: *El mundo: Tratado de la luz*, Anthropos, Barcelona 1989).

consumida como los humanos quisieran. Incluso los animales eran considerados como meros *automata*, que ni sufrían ni razonaban. Francis Bacon usó la imagen de la tortura para describir el método científico, proclamando que la naturaleza revelaría más rápidamente sus «secretos» si era sometida y vejada, «reducida a su estado natural, exprimida y moldeada»[11] hasta esclavizarla. En esta concepción desaparecen todos los límites éticos sobre el uso, el consumo o la destrucción de la naturaleza, proporcionando prácticamente la licencia para explotar y destruir. Ahora bien, esta nueva visión de la naturaleza no surgió de la nada, sino que emergió en un contexto violento en el que las mujeres eran cazadas como brujas y Europa estaba inmersa en sus explotaciones coloniales. Como observa Enrique Dussel, las raíces de la modernidad y su filosofía, a raíz de las formulaciones ontológicas de Descartes, pueden estar realmente en el fondo de la brutal conquista de América y la praxis del «yo conquisto»[12]. Quienes dependen más directamente de la tierra —campesinos, indígenas y mujeres— eran también percibidos como seres más cercanos a la naturaleza y, por tanto, inferiores —justificando, una vez más, su explotación.

¿Qué papel tuvo el cristianismo, y la teología, en este proceso? Lynn White[13] afirmó, con cierta razón, que el cristianismo occidental ha sido la más antropocéntrica de todas las religiones. Ciertamente, el primer capítulo del Génesis se ha interpretado —erróneamente en nuestra opinión— como un texto que justifica la sumisión y la dominación de la naturaleza por parte de los seres humanos. Al mismo tiempo no pueden negarse la implicación de la Iglesia en la colonización, la violencia, el patriarcado y los actos imperialistas. Estas interpretaciones e implicaciones deberían entenderse como una traición al mensaje de Jesús y a su proclamación de la *malkuta*. Estos, sin embargo, subrayan la necesidad de articular teologías que respondan claramente al grito de los pobres y al grito de la Tierra, que

[11] F. Bacon, *La gran restauración (Novum Organum)*, Tecnos, Madrid 2011.

[12] E. Dussel y G. MacEoin, «1492: The discovery of an invasion», *CrossCurrents* 40 (1991) 437-452.

[13] L. White Jr, «The historical roots of our ecologic crisis», *Science* 155 (1967) 1203-1207.

busquen el cultivo de un respeto profundo por la creación y apoyen a quienes luchan por la liberación integral.

IV. De la máquina a la historia viva

Desde principios del siglo XX ha estado cambiando muy rápidamente la visión científica del cosmos debido a las nuevas aportaciones de la física, la teoría de la complejidad, la ecología y la cosmología. En lugar de un universo compuesto de partículas discretas —donde la complejidad puede entenderse rompiendo las cosas en elementos más pequeños y más simples—, el cosmos se ha ido comprendiendo cada vez más como una realidad interconectada, dinámica e incluso «consciente» —un todo que es mucho más que la mera suma de sus partes—. De hecho, la materia misma no es concebida como una «cosa» estática, muerta, sino como una danza dinámica de energía y relación. La simple observación de una entidad subatómica la afecta —en efecto, el animismo cuántico sugiere que la consciencia, en cierto sentido, construye la realidad.

Los dinamismos no lineales de los sistemas complejos iluminan cómo la creatividad está interconectada con el cosmos, es decir, que el futuro está siempre abierto a posibilidades novedosas. El universo mismo se comprende como un proceso continuo de afloramiento que comenzó hace 13700 millones de años con el gran destello que dio origen al espacio, la materia y la energía. Si la velocidad inicial de expansión hubiera sido más rápida o más lenta por el más mínimo de los márgenes (un factor de 10^{-59}), las estrellas nunca se habrían formado. Si las constantes físicas hubieran sido infinitesimalmente diferentes, nunca habría surgido la vida[14].

La hipótesis Gaia[15] afirma que nuestro planeta funciona como un sistema que se autorregula, parecido a un superorganismo gigante. El nivel de oxígeno en la atmósfera, la temperatura de la superficie del planeta y la salinidad de los océanos están todos regulados por

[14] Hawking, *Breve historia del tiempo*, Crítica, Barcelona 2013.

[15] J. Lovelock, *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Orbis, Barcelona 1985.

organismos que mantienen las condiciones necesarias para la vida. La evolución no solo implica dinamismos de competencia, sino que también depende de procesos de simbiogénesis. Los biólogos están descubriendo la «sentiencia» en los lugares más sorprendentes —no solo entre los mamíferos, sino en todas partes, desde el pulpo hasta las plantas—. La evolución también afirma que los seres humanos estamos estrechamente relacionados con todos los demás seres en nuestra comunidad planetaria. Si bien tenemos capacidades únicas y especiales, dependemos de las demás criaturas, incluso de las bacterias que viven dentro de nosotros, para mantener la vida. En efecto, sabemos que las condiciones para la vida son solo posibles gracias a la generosidad de innumerables seres vivos. Toda la creación, en particular la comunidad viviente de la Tierra, es una sinfonía de la que formamos parte. Por el contrario, la destrucción de una selva antigua, la eliminación de una montaña entera para sacar carbón, la contaminación de los océanos y el asesinato de campesinos para usurpar su tierra, pueden considerarse formas de profanación.

No vivimos en un mundo mecanicista de cosas muertas o «recursos naturales», sino en un cosmos emergente lleno de creatividad, mente y vida. Brian Swimme resume esta sorprendente historia del universo en una frase: «Tomas hidrógeno, lo dejas solo, y se transforma en rosales, jirafas y seres humanos»[16]. Con los ojos de la fe, podemos percibir esta historia como un milagro. El cosmos suscita asombro, reverencia y una sensación de posibilidad grávida que nos capacita para percibir el despliegue de la *malkuta* ya entre nosotros y su promesa de liberación integral.

La historia del universo no es fruto de la necesidad ni del azar, sino que está más bien marcada por la aparición creativa orientada por un tipo de atracción que, sin obedecer a un diseño o un plan fijados, puede revelar un sentido más profundo de significado o finalidad. Swimme y Berry se refieren a este con el término *principio cosmogénico*, a saber, la tendencia del cosmos a avanzar hacia una comunión, diferenciación y creatividad cada vez mayores, como los «temas dominantes y la intencionalidad básica de toda la existen-

[16] B. Swimme, «Comprehensive compassion», p. 40. *What is Enlightenment? Magazine*, 2001. http://thegreatstory.org/SwimmeWIE.pdf.

cia»[17]. Estas inclinaciones, evidentes en todos los sistemas complejos, pueden tal vez verse más claramente en ecosistemas maduros como una selva, donde al aumentar la biodiversidad también crece la interdependencia y la comunión aumentando la capacidad del sistema para crear y responder al cambio. Similarmente, podríamos entender el proceso de liberación como un proceso que avanza cada vez más hacia la comunión (viviendo en armonía y justicia con los demás, seres humanos y no humanos), la diversidad (respetando y celebrando los diferentes modos de percibir y de estar en el mundo) y la autoorganización (buscando sentido, finalidad, creatividad y profundidad).

V. Apertura a la sabiduría de la Tierra

Más allá de las aportaciones de la ciencia, ¿cómo podríamos encontrar modos para inspirarnos en la sabiduría divina presente en el cosmos, la Tierra y los miles de formas de vida? ¿Cómo podemos aprender a abrirnos a sus voces, a ser guiados por ellas y a trabajar con ellas para conseguir un modo de vida más justo, sostenible y significativo en la comunidad de la Tierra?

Aunque no existe un modo sencillo de definir la sabiduría, esta puede entenderse como una conocimiento profundo y experiencial (o cordial, del corazón) que capacita para discernir acciones, apropiadas en un determinado contexto, que fomentan el bien común de toda vida. Las personas sabias se caracterizan por la humildad, la apertura, la compasión, la generosidad y por una ecuanimidad que las capacita para afrontar la complejidad y discernir su potencial creativo. La sabiduría es particularmente importante en tiempos de crisis, cuando puede ser difícil percibir un camino claro hacia la regeneración ecológica y el bienestar colectivo. Como seres humanos debemos recordar que la sabiduría divina se manifiesta en toda la creación, no solo en las personas, y que necesitamos recurrir a la sabiduría de todos los seres (y a la diversidad

[17] B. Swimme y T. Berry, *La historia del universo: desde el destello primordial a la era ecozoica. Una celebración de la expansión del cosmos*, Uriel Satori, 2009.

de culturas humanas) para encontrar senderos que nos aparten de la destrucción de la vida.

En hebreo y arameo, el término *hochma*, es decir, sabiduría, implica «un conocimiento vivo de las formas y las fuerzas divinas» y expresa la idea de que los motivos, las energías o las intenciones de la divinidad están «ocultas debajo de las apariencias» que el sabio debe descubrir[18]. Similarmente, Panikkar escribe que debemos aprender de la sabiduría de la tierra «que se nos desvela una vez que nos abrimos a comprenderla [y] nos mantenemos bajo el encanto de lo que nos revela»[19]. Esto significa en concreto dedicar tiempo a *escuchar*, *observar* y *sentir* las «palabras» de los otros seres mediante incluso los gestos más sutiles, ya sea el del insecto más pequeño o el del más grande de los árboles. En última instancia, esto implica aprender el arte de la «percepción sim-pática»[20] basada en la identificación y la comunión amorosa donde «el yo y el no yo se identifican en el momento de la experiencia»[21] y permitimos que la alteridad del otro entre y nos transforme. Este tipo de comunión mística, en la que nos permitimos ser penetrados por otro ser, no implica fusión, sino un intercambio de ser profundamente intersubjetivo en el que llegamos a entretejernos con el otro sin perder nuestra singularidad.

Jesús puede haberse referido a algo así en la tercera bienaventuranza (Mt 5,5), que, partiendo del arameo, podría traducirse así: *Fructíferos son los que han suavizado todas las rigideces interiores; recibirán la fuerza física y la vitalidad de la tierra como herencia*. La palabra *l'makikhe*, traducida a menudo por «humilde», transmite la imagen de suavizar la dureza interior y dejar ir los deseos reprimidos. Podría entenderse como abandonar los comportamientos adictivos, inclui-

[18] M. Ferrari, A. Kahn, M. Benayon y J. Nero, «Phronesis, sophia, and hochma: Developing wisdom in Islam and Judaism», *Research in Human Development* 8 (2011) 128-148.

[19] R. Panikkar, «Ecosophy», *The New Gaia* 4 (1995) 2-7.

[20] L. Sewall, *Sight and sensibility: The ecopsychology of perception*, J. P. Tarcher/Putnam, Nueva York 1999.

[21] M. Berman, *The reenchantment of the world*, Cornell University Press, Ithaca 1981, p. 62 (trad. esp.: *El reencatamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile 1987).

do el deseo del consumo innecesario. La palabra *nertun* (heredar) implica recibir de una profunda fuente de fuerza recíproca. Suavizarnos nos abre a una fuente profunda de energía transformadora: «la acción de Dios mediante toda la naturaleza, todo cuanto habita en la tierra»[22]. Los que suavizan sus rigideces interiores serán renovados interiormente y llenados con la fuerza viva de la Tierra misma. Esta imagen sugiere reconectar en profundidad con la comunidad de la Tierra, sintonizar con la sabiduría y la energía presentes en otros seres y actuar conjuntamente para sanar.

El tipo de armonía, de acción fecunda que lo anterior implica puede verse concretamente en las prácticas de renovación ecológica como la restauración de la meseta de Loes en China[23], el Proyecto agroforestal Syntropic en el noreste de Brasil[24], la regeneración de tierra fértil en el Sahel por Yacouba Sawadogo[25] y el proyecto de permacultura Chikukwa en Zimbaue[26]. En todos estos casos, los seres humanos, trabajando con humildad, sensibilidad e inteligencia, y en colaboración con los microorganismos del suelo, los insectos, las plantas y los animales, han acelerado mucho los procesos de sanación ecológica, modificando incluso en algunos casos el clima local y recuperando el agua de lluvia perdida. Estos procesos han ayudado también a menudo a regenerar las comunidades humanas, estableciendo la solidaridad y creando unos medios de vida justos y sostenibles. Sin embargo, en todos estos casos, los seres humanos nunca podrían haber cumplido estas tareas sin la actividad de otros seres vivos.

[22] N. Douglas-Klotz. *Prayers of the cosmos: Meditations on the Aramaic words of Jesus*, Harper & Row, San Francisco 1990, p. 54.

[23] J. D. Liu, «Restoring the earth – Loess plateau», 2013, en https://www.youtube.com/watch?v=rf2WXYvlv0Y.

[24] E. Götsch, «Project». *Agenda Götsch*, 2015, en http://agendagotsch.com/project/.

[25] D. Ericksen, «"The man who stopped the desert": What Yacouba did next», en Worldwatch Institute (ed.), *Worldwatch Institute*. Washington, DC: Worldwatch Institute, 2013, en http://blogs.worldwatch.org/nourishingtheplanet/the-man-who-stopped-the-desert-what-yacouba-did-next/.

[26] T. Leahy, «The Chikukwa permaculture project (Zimbabwe) – the full story», *Permaculture News*, 2013, en http://permaculturenews.org/2013/08/15/the-chikukwa-permaculture-project-zimbabwe-the-full-story/.

Trabajando sensible y sabiamente *con* la comunidad más grande de la Tierra, puede llevarse a cabo lo que de otro modo parecería imposible.

VI. Hacia la regeneración y la liberación

En definitiva, estamos llamados a vivir según la afirmación de Thomas Berry, a saber, que el universo, y en particular la comunidad Tierra, es «una comunión de sujetos, no una colección de objetos»[27], y que el cosmos «es el modo en el que lo divino se nos revela actualmente… El universo mismo es la comunidad sagrada primaria»[28]. Evidentemente, esto no significa que *todo es Dios*. Pero Dios está *en* todo y todo está *en* Dios. Por el acto mismo de la creación, Dios deja una impronta en cada ser que manifiesta una presencia y una sabiduría divinas en cada criatura.

Dios y el mundo son diferentes —no son idénticos—, pero no están separados ni incomunicados entre sí. Cada uno está abierto al otro de tal modo que están inextricablemente unidos y compenetrados. Gracias a su diferencia pueden comunicarse entre sí y unirse mediante la comunión y la presencia mutua. Al mismo tiempo, cada ser puede comunicar y compenetrarse con otros seres, y actuando así puede tocar algo de la esencia y de la sabiduría divinas.

Si comenzamos como miembros y simples ciudadanos de la comunidad de la Tierra, intentando separarnos dolorosamente después, ahora regresamos de nuevo a esta comunidad, renunciando a nuestro sentido de separación mientras conservamos nuestro carácter distintivo, incluida nuestra capacidad de autorreflexión. Como otros organismos, no somos simples hilos en una red indiferenciada, sino que somos sujetos con nuestra propia vida interior y nuestro ecosistema. No solo estamos *en* la tierra, sino que formamos *parte* de

[27] T. Berry, *The great work: Our way into the future*, Bell Tower, Nueva York 1999, p. 82.

[28] T. Berry, T. E. Clarke, S. Dunn y A. Lonergan, *Befriending the Earth: A theology of reconciliation between humans and the Earth*, Twenty-Third Publications, Mystic 1991, p. 16.

la comunidad de la Tierra. Somos un aspecto de la Tierra que en esta fase de su evolución ha comenzado a sentir, pensar, amar, venerar y cuidar. En este sentido, recordemos que la palabra *humano* deriva de *humus*, es decir, tierra fértil. De igual modo, en hebreo la palabra *adam*, ser humano, procede de *adamah*, suelo. Somos fruto del suelo fecundo de la Tierra. Arthur Waskow dice que esta asociación explica que los seres humanos están entrelazados con el suelo de la Tierra de tal modo que el aliento divino (el sonido «ah» en la última sílaba de *adamah*) se interioriza y se hace inmanente[29]. Si bien los humanos poseemos dones únicos, capacidades y responsabilidades, somos de hecho en gran medida parte de la Tierra de la que somos formados.

Solo podemos esperar sanar la Tierra y avanzar hacia la visión liberalizadora de la *malkuta* de Dios si aprendemos a llevar a cabo una ética de amor, de cuidado y de compasión, una ética que respeta y venera la diversidad de voces y seres de la comunidad de la Tierra. Si podemos abrirnos a la sabiduría divina manifestada en los miles de criaturas vivas y en la diversidad de culturas, si aprendemos a participar conscientemente en el movimiento hacia una mayor diversidad, interioridad y comunión, nos acercaremos más a la promesa de liberación de Dios y a la sanación de la Tierra.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[29] A. O. Waskow, «Sacred earth, sacred earthling», *Gnosis* 1994, pp. 58-62.

Celia Deane-Drummond *

NATURALEZA, SOFÍA Y ESPÍRITU
Interpretación de la creación y de la nueva creación bajo el signo de la sabiduría de la cruz y de la resurrección

Este artículo parte del actual estado de fragilidad del mundo natural según la ciencia natural y lo pone en conversación con las nociones teológicas de sabiduría, sofía, entendidas en obras antiguas y contemporáneas como mediación entre la Sofía divina y la sofía creada o la *hochma* hebrea. La Sofía divina en cuanto característica de las tres personas de la Trinidad abre el camino para considerar el futuro de la creación e interpretar la esperanza de un modo que asume como su punto de partida la cruz y la resurrección de Jesús, la Sabiduría de Dios.

La cultura occidental global e impulsada por los medios de comunicación es mucho más consciente de vivir en un mundo que está lleno de sufrimiento, vulnerabilidad y muerte. La influencia de la biología evolutiva neodarwinista no se queda

* Celia Deane-Drummond es profesora de Teología y directora del Center for Theology, Science and Human Flourishing en la Universidad de Notre Dame. Ha sido presidenta del European Forum for the Study of Religion and Environment entre 2011 y 2018. Entre sus libros más recientes citamos *Religion in the Anthropocene,* editado con Sigurd Bergmann yMarkus Vogt (2017), *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth* (2017) y *Theology and Ecology Across the Disciplines: On Care for Our Common Home,* editado con Rebecca Artinian Kaiser (2018). Celia será la primera directora del *Laudato si'* Institute, Campion Hall, Universidad de Oxford, a partir del mes de julio de 2019.

Dirección: University of Notre dame, Department of Theology, 130 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556 (Estados Unidos). Correo electrónico: Celia.Deane-Drummond.1@nd.edu

atrás; la idea de la naturaleza «cruel y despiadada» ha dejado su huella en el paisaje social. El neodarwinismo contemporáneo ha proporcionado explicaciones sobre los comportamientos asociados con la violencia y toda clase de injusticias sociales. Teniendo en cuenta esto, muchos teólogos pueden evitar el tratamiento de la biología evolutiva y las ciencias ecológicas o recurrir a formas de romanticismo que se niegan a afrontar el sufrimiento natural. La finalidad de este artículo es mostrar cómo en este contexto puede aún tener sentido hablar con el lenguaje teológico de la sofía, de la sabiduría, tanto como realidad creada como realidad divina. Cuando se lee con los ojos del Nuevo Testamento, la sofiología[1] apunta a una nueva creación que proporciona un fundamento de esperanza llena de alegría más bien que a un falso optimismo que hace caso omiso a los problemas del presente.

I. Naturaleza

Puede resultar depresivo afrontar con honestidad lo que los ecologistas nos dicen sobre lo que está ocurriendo en nuestro mundo. En el siglo XIX, Charles Darwin describió el proceso evolutivo como «burdo, derrochador, torpe, vil y terriblemente cruel»[2]. ¿Cómo puede la depredación, el parasitismo, la indiferencia y el derroche encajar con la fe en un Dios amoroso que creó el mundo como algo bueno? La fe en la providencia divina aún se conmueve más con el paradigma propuesto por la geología en el siglo XIX, el del *Antropoceno*, según el cual los impactos de la influencia humana sobre la corteza terrestre y todos sus procesos son irreversibles e imborrables[3].

[1] La *sofiología* puede definirse como un modo sistemático de conceptualizar el lenguaje sobre la sabiduría como sofía en términos filosóficos; cuando la sofía es presentada teológicamente, se convierte también en un modo de hacer teología. La teología es hablar sobre Dios, y la sofiología es hablar sobre la sabiduría. Pero cuando Dios es entendido en términos ontológicos como sofía, como en la obra de Sergio Bulgakov, desaparece la distinción entre teología y sofiología.

[2] Charles Darwin, «Letter to Joseph Dalton Hooker», citado en Gavin de Beer, *Reflections of a Darwinian*, Thomas Nelson & Sons, Londres 1962, p. 43.

[3] Paul Crutzen y Eugene Stoermer, «The «Anthropocene»», *Global Change Newsletter* 41 (2000) 17-18.

Por primera vez en la historia humana encontramos una ruptura impresionante en el sistema Tierra. La distinción entre lo humano y lo no humano se derrumba e irónicamente la naturaleza ya no está bajo el control de la acción humana, aun cuando son muchas las tendencias prometeicas que continúan insistiendo en ese control[4]. El lenguaje de los límites planetarios muestra que el cambio climático es solo uno de los límites que se están transgrediendo, junto con la pérdida de biodiversidad, la nitrificación, la disminución de la capa de ozono, etc. El grado de pérdida experimentado por las extinciones múltiples de otras especies como resultado indirecto o directo de las actividades humanas aumenta la sensación de vulnerabilidad de una manera abrumadora. En el siglo XX, la hipótesis de Gaia de Lovelock se hizo muy popular. Esta hipótesis proponía la creencia de que el sistema de la Tierra tiene un clima estable debido a las múltiples actividades de las diferentes formas de vida en la tierra, la biosfera. Teólogos prestigiosos, como Leonardo Boff, encontraron en Gaia la inspiración para una afirmación renovada de la eco-teología que acentuaba la importancia de la interconexión de las formas de vida[5]. Sin embargo, Gaia es mucho más ambigua; los microbios se encuentran en la cima de una jerarquía, pues son los responsables de generar oxígeno suficiente para la vida aeróbica. En esta visión, el ser humano es considerado un parásito del planeta. Una lectura positiva del Antropoceno es aún más difícil, sobre todo porque considerar el mundo natural como algo diferente al humano, sobre el cual descansa la ética ambiental secular, ya no parece viable[6]. Los eco-modernistas toman una estrategia arrogante alternativa y celebran el poder tecnológico creativo de los humanos en medio del Antropoceno.

Yo sugiero que existen riesgos teológicos en dar demasiado peso a las explicaciones científicas cuando abordamos el sentido de la creación. La naturaleza, el mundo descrito por la ciencia, es distinta de

[4] Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, Polity Press, Cambridge 2017.

[5] Leonardo Boff, «La Tierra como Gaia: un desafío ético y espiritual», *Concilium* 331 (2009) 27-36.

[6] Maria Antonaccio, «De-Moralizing and Re-Moralizing the Anthropocene», en Celia Deane-Drummond, Sigurd Bergmann y Markus Vogt (eds.), *Religion in the Anthropocene*, Wipf and Stock, Eugene 2017.

la creación, el mundo articulado teológicamente como el resultado de la creatividad y de la voluntad de un Dios creador. Christopher Southgate elimina esta diferencia e interpreta los desvíos negativos en el mundo natural como el único modo en el que Dios pudo realizar la creación, según la biología neodarwiniana estándar. Llega a la conclusión de que la gloria divina está atrapada con el sufrimiento en el mundo natural como una parte necesaria del mismo proceso evolutivo[7]. Las estudiosas ecofeministas pueden caer en la misma trampa. Heather Eaton, por ejemplo, cree que en un mundo en evolución ya no es posible pensar en una nueva creación sin caer en una concepción dualista inaceptable del modo como es el mundo[8].

La mayoría de los científicos se sienten atraídos a estudiar el mundo natural como un proyecto de vida, no por el dolor y el sufrimiento que reconocen como una parte integral de sus procesos, sino por su belleza intrínseca y su capacidad para provocar una maravilla profunda y tal vez asombro. Poetas como Gerard Manley Hopkins entendieron que el mundo natural en el que vivimos es capaz de suscitar perspectivas espirituales y un sentido de cercanía a Dios a través de una forma de misticismo de la naturaleza. Usó el término *inscape* para describir la «esteidad» *(thisness)* del mundo natural. Concebía el *inscape* como una categoría de mediación entre las particularidades del mundo natural y su propia tradición espiritual ignaciana[9]. Usaba el término *instress* para describir el impacto del *inscape* en nuestra sensación de lo que acontece. Ese cambio existencial interior o conversión ecológica es importante para la eco-teología si quiere tener una influencia positiva en la acción humana con respecto al mundo natural.

[7] Christopher Southgate, «Divine Glory in a Darwinian World», *Zygon* 49 (2014) 784-807.

[8] Heather Eaton, «An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity', en Grace Ji-Sun Kim y Hilda Koster (eds.), *Planetary Solidarity: Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Fortress Press, Minneapolis 2017.

[9] Compárese James Finn Cotter, *Inscape: The Christology and Poetry of Gerard Manley Hopkins*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1972, y Bernadette Ward, *World as Word: Philosophical Theology in Gerard Manley Hopkins*, Catholic University of America Press, Washington 2001.

II. Sofía

Atanasio de Alejandría, Basilio de Cesarea, Agustín de Hipona, Hugo de San Víctor, Buenaventura, Alberto Magno y Tomás de Aquino, se encuentran entre los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales que ensalzaban la belleza sacramental del mundo natural[10]. Todos ellos entendían que la belleza en la creación era una expresión de la sabiduría y la bondad del Creador. Además, comprendían el orden en el mundo natural como una manifestación física de la sabiduría y de la belleza. Una de las explicaciones más desarrolladas de estas ideas se encuentra en el monje agustino Hugo de San Víctor (1096-1141), quien se maravillaba de la «organización, movimiento, aspecto y calidad» de las criaturas encontrando en ellas «la extraordinaria luz de la sabiduría de Dios»[11]. La inspiración bíblica procedía en su mayor parte de las Escrituras hebreas, en particular de los salmos y de la literatura sapiencial.

Una comprensión, más bien compleja, de la función de la sabiduría en la creación se encuentra en la sofiología del sacerdote ortodoxo ruso Sergui Bulgákov (1871-1944). La sofía abarca para él toda la doctrina teológica desde el comienzo hasta el final[12]. Es interesante notar que Bulgákov escribía de un modo que manifestaba conocer los desafíos del pensamiento neodarwinista, y, aun así, estaba determinado a presentar una sólida comprensión teológica que no se doblegaba simplemente a sus exigencias epistemológicas. La sofía divina tal y como existe en las tres personas de la Trinidad es diferente de la sofía expresada en el mundo creado. Aunque sigue de cerca el pensamiento platónico, esta distinción es importante para preservar la bondad de Dios frente al mal y el sufrimiento del orden creado. Bulgákov no se extendió en los aspectos negativos consustanciales a los seres contingentes, pero entendía que el sufrimiento y el mal

[10] Como es analizado en Jame Schaefer, *Theological Foundations for Environmental Ethics: Reconstructing Patristic and Medieval Concepts*, Georgetown University Press, Washington 2009.

[11] Hugo de San Víctor, «Three Days of Invisible Light», trad. de Ronald J. Teske, citado en Schaefer, *Theological Foundations*, ibíd., p. 97, nota 61.

[12] Comentado en Celia Deane-Drummond, *Creation through Wisdom: Theology and the New Biology*, T & T Clark, Edimburgo 2000, pp. 84-92.

están inevitablemente presentes y operaban de forma opuesta a la sofía creada de una manera similar a la nada o *Nihil* al comienzo del primer acto de creación, *creatio ex nihilo*. Llamó a esta negatividad que revoloteaba en el amanecer de la creación y posteriormente, el lado oscuro de la sofía caída[13]. Dado que esta es ausencia de bien, puede concebirse filosóficamente como privación de bien.

La comprensión de la sabiduría en el Antiguo Testamento se inicia con su personificación y posteriormente se identifica con la Torá. En el Nuevo Testamento, especialmente en el evangelio de Juan, se asocia con Cristo[14]. El prólogo joánico presenta notables paralelos con los textos hebreos anteriores: primera obra de la creación de Dios, cooperadora preexistente con Dios en la creación, cercana a Dios, donadora de la luz y de la vida, separadora de quienes escuchan, es sujeto de rechazo y anticipa los ministerios similares a los de Jesús[15]. Sin embargo, una diferencia importante es que la divinidad *se hizo* realmente *carne* en el Logos de un modo no propio de sofía. Tal vez se utiliza el término *Logos* por la discordancia que se produce al aplicar el término femenino *sofía* al hombre Jesús. Puesto que no hay tradiciones anteriores del Logos que hablen de este modo, es razonable suponer que Jesús es la sofía encarnada, al igual que la Torá también se habían convertido en su expresión material[16].

Neils Gregersen ha estudiado la cristología desde una perspectiva cosmológica, especialmente el prólogo de Juan, hablando de una «encarnación en profundidad»[17]. Elisabeth Johnson defiende la im-

[13] Parece creer en una caída cósmica de la creación después del primer pecado de Adán. Si bien estoy de acuerdo en aceptar la importancia del origen del pecado, no me convence tanto la idea de una caída cósmica. Sobre la sofía caída, cf. Sergui Bulgákov, *The Comforter*, trad. de Boris Jokim, Eerdmans, Grand Rapids 2004, pp. 192-209 (trad. esp.: *El Paráclito*, Sígueme, Salamanca 2014).

[14] Deane-Drummond, *Creation Through Wisdom*, op. cit., pp. 134-136.

[15] Martin Scott, *Sophia and the Johannine Jesus,* Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, 71, JSOT/Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, pp. 94-100.

[16] Ibíd., p. 105.

[17] Niels Gregersen (ed.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press, Minneapolis 2015.

portancia ecológica de la encarnación en profundidad, acentuando los aspectos ministeriales de Jesús y lo que denomina resurrección en profundidad para contrarrestar las dificultades teológicas asociadas con los conceptos universales[18]. Según mi punto de vista, prestar atención al contexto hebreo en el que el Jesús joánico es presentado en el prólogo, incluida la sabiduría hebrea, la *hochma*, nos proporciona un modo de subrayar la particularidad vivida como complemento de la universalidad[19]. Pero, más precisamente, ¿cómo podría expresarse la sabiduría de Dios en la obra de la creación y a través de ella?

III. Espíritu

Ireneo fue uno de los primeros pensadores que asoció, en cristología, la sofía con la obra del Espíritu de Dios como también la manifestada mediante el Verbo. El Espíritu y el Verbo son como las «dos manos de Dios» trabajando conjuntamente para que la creación alcance su pleno potencial de florecimiento[20]. Bulgákov, sin embargo, dio el paso más audaz al asociar la sofía con la obra del Espíritu Santo, especialmente en *El Paráclito*[21]. Bulgákov da al Espíritu Santo su propio lugar en la divinidad acentuando la tri-unidad de las tres hipóstasis de la Trinidad, en lugar de asumir una sola unidad de una naturaleza que encuentra en los padres capadocios[22]. El alineamiento del Logos y del Espíritu Santo en paralelo con una comprensión antropológica de un principio de pensamiento masculino y un principio de recepción femenino, de cumplimiento creativo y de belleza, que se hace eco de las bodas de Cristo y la Iglesia, es, hasta cierto punto, inquietantemente esencialista[23]. Bulgákov

[18] Elisabeth Johnson, «Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology», en Gregersen, ibíd., pp. 133-156.

[19] Celia Deane-Drummond, «The Wisdom of Fools? A Theodramatic Interpretation of Deep Incarnation», en Gregersen, ibíd., pp. 177-202.

[20] Cf. Deane-Drummond, *Creation Through Wisdom*, op. cit., pp. 124-127.

[21] En la traducción inglesa, 2004. Bulgakov, *The Comforter*, op. cit.

[22] Ibíd., p. 32.

[23] Ibíd., p. 186.

quiere encontrar un modo de afirmar a Dios Padre como Creador y comprender además esa creación como un acontecimiento trinitario. Lo logra entendiendo la sofía como hipóstasis de las tres personas de la Trinidad, y en cuanto sofía la Segunda y la Tercera persona participan en la creación. La voluntad del Padre habla en la creación a través del Logos/Verbo de Sofía, mientras que la participación del espíritu se encuentra en la hipóstasis de realidad, está en la vida, la belleza y la gloria[24]. A veces, Bulgákov habla del Espíritu Santo como persona que actúa en la creación; otras veces, usa el más matizado espíritu de Dios. Aborda la relación específica entre ellos mediante una compleja especulación sobre el ocultamiento de las hipóstasis del Hijo y del Espíritu en la hipóstasis del Padre en donde la creación puede entenderse como existente en la Sofía divina. Sin embargo, dada la diferencia entre Dios y la creación, la manifestación de la Sofía divina en el mundo creado aparece como sofía creada. El Espíritu Santo en el pensamiento de Bulgákov es quien viste a la creación de belleza y gloria, anticipada en la tierra transfigurada del paraíso[25]. El dinamismo de la vida tiene una correspondencia con la vida del Espíritu Santo que actúa en la sofía creada, un *pan-en-teísmo* en el que la vida del Espíritu de Dios mora en el mundo sin identificarse con él.

IV. Nueva creación

¿Se aleja excesivamente la teología especulativa de Bulgákov del tipo de sofiología que hallamos en el Nuevo Testamento? Lo más cerca de un himno a la sabiduría que podemos encontrar en el Nuevo Testamento es el que se basa en una meditación sobre Cristo en Colosenses 1. Lo que resalta en este pasaje es que la frase «mediante la sangre de la cruz» es introducida en el himno de un modo que recuerda a los lectores la relevancia esencial de la cruz salvífica y específica de Cristo, la sabiduría de la cruz de 1 Cor 1,18. Esa sabiduría crucificada es un control deliberado de las formas de teología excesivamente especulativas y un rechazo a confiar exclusivamente

[24] Ibíd., p. 193.

[25] Ibíd., p. 193.

en los hábitos mentales seculares. También ha habido intentos de filósofos como Holmes Rolston III para introducir la idea de *naturaleza cruciforme*, es decir, la identificación cercana de la cruz con el sufrimiento y la merma en el mundo natural[26]. Es fácil ver la atracción de tal especulación, dada la aguda conciencia entre los biólogos de la inevitabilidad del dolor y el sufrimiento y las dificultades para llegar a una teodicea filosófica satisfactoria. Pero no es esta, en mi opinión, la sabiduría de la cruz, pues tal visión combinada con la necesidad del sufrimiento y del dolor en las relaciones evolutivas y ecológicas parece constituir un respaldo a ese sufrimiento en lugar de protestar contra él.

Es la luz de la resurrección la que apunta a la esperanza de una tierra renovada, y muchos eco-teólogos recurren a pasajes como Romanos 8,18-23 con el fin de tratar de entender la relación entre la expectativa de que el sufrimiento humano y el pecado serán superados y el gemido de toda la creación. El sufrimiento en la creación parece ser inútil (8,20), en lugar de tener una utilidad instrumental. Una lectura ecológica de este pasaje es que, a pesar de tales gemidos, al igual que una madre que está sufriendo y da a luz, hay esperanza para la redención de la tierra y su glorificación final[27]. Sigurd Bergmann, entre otros, ha usado este texto para entretejer una lectura ecológica de la liberación del mundo natural con la teología de la liberación y el pensamiento de Gregorio Nacianceno[28]. La comprensión que tiene él de la morada del Espíritu en la creación es similar a la de Bulgákov, aunque no desarrolló una sofiología. Lo social, el movimiento, el sufrimiento y el Espíritu constituyen los ejes del proyecto teológico de Gregorio, pero la importancia de lo social y de la interconectividad implica una forma de teología sapiencial, aunque no se explicita en estos términos.

[26] Holmes Rolston III, «Does Nature Need to be Redeemed», *Zygon* 29 (1994) 205-229.

[27] Cf. David Horrell, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, Routledge, Londres 2015.

[28] Sigurd Bergmann, *Creation Set Free: The Spirit as Liberator of Nature*, Eerdmans, Grand Rapids 2005.

Conclusiones: Nuevas direcciones

En este artículo sostenemos principalmente que en el siglo XXI la situación estará caracterizada por la vulnerabilidad cada vez mayor entre los seres humanos y entre las demás criaturas. En el contexto científico, la naturaleza se irá viendo probablemente más como una amenaza que como un consuelo. Es importante tener en cuenta lo que dice la ciencia, pero sin dejarse tragar por su reivindicación de ser la única autoridad epistémica. La reflexión teológica que afronta estos temores y comprende que Dios está presente en la incertidumbre es de vital importancia para generar la valentía necesaria y actuar con responsabilidad. La *sofía*, la sabiduría, la *hochma*, proporciona una manera importante de conectar a Dios, como Sofía divina, con el mundo creado. La sabiduría puede también hacer posible un enfoque honesto sobre el sufrimiento y la pérdida mediante la apreciación de la encarnación en profundidad, la sabiduría de la cruz, y, más especulativamente, la sofía *de la sombra*. La belleza y la sabiduría de la creación son aún visibles para quienes tienes ojos y ven.

La sabiduría, en cuanto categoría teológica omnicomprensiva y parte de la antigua doctrina cristiana, está presente en el mundo natural mediante una cercana comprensión de la ciencia y ofrece un medio por el que puede vislumbrarse una nueva creación. La sabiduría está también presente en otras culturas y existen importantes horizontes nuevos que deben ser explorados en la eco-teología, especialmente la atención más profunda a la sabiduría de las tradiciones indígenas y de los grupos marginados.

Entre las cuestiones más sistemáticas se requiere conocer rigurosamente la relación entre la comprensión sofiánica del espíritu en lo creado y el Espíritu Santo, responder a la cuestión de hasta qué punto están justificadas las comprensiones kenóticas del Espíritu Santo como Sofía divina y abordar el estudio de la relación entre la esperanza presente y la futura. Continúa siendo importante aportar claridad teológica sobre el mal y el sufrimiento en el mundo natural y en la vida humana. La visión de la esperanza basada en la resurrección necesita también replantearse qué significa la resurrección en una cultura que ha abandonado en gran medida su creencia en fuerzas sobrenaturales. Además, teniendo en cuenta los amplios recur-

sos que sobre la sabiduría se encuentran en la tradición cristiana y filosófica, como también los nuevos desarrollos en la hermenéutica ecológica bíblica, cabe preguntarse cuáles van a ser los más fecundos para trabajar en una comprensión más profunda del lugar específico de la Sofía en la reflexión sistemática y ética. ¿Hasta qué punto pueden recuperarse pertinentemente aquellas tradiciones cuyos presupuestos metafísicos son muy diferentes a los nuestros? ¿Debería la teología ser testigo de un imaginario social radicalmente diferente? No hay una respuesta directa o fácil a estas preguntas, y espero que no cesará de buscarse la sabiduría en relación con estos temas. Pues una vez que pensemos haberla encontrado, es casi seguro que aún nos quede mucho por hacer.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Luiz Carlos Susin *

SAN FRANCISCO DE ASÍS: *SINE PROPRIUM* Y HERMANO DE LAS CRIATURAS

San Francisco de Asís es patrón de los ecologistas y protector de los animales por razones rigurosamente evangélicas. Despojado de sentimientos románticos, la condición que le posibilitó una relación fraternal con los animales y con todas las criaturas no fue la obediencia jerárquica del paraíso recuperado, según sus biógrafos, sino una expropiación radical y la disponibilidad a una fraternidad sin jerarquías, según sus propios escritos.

Francisco de Asís, según el medievalista francés Jacques Le Goff, tuvo una función original en el paso del siglo XII al siglo XIII «enriqueciendo la espiritualidad con una dimensión ecológica, hasta el punto de aparecer como el inventor de un sentimiento medieval de la naturaleza que se expresó en la religión, en la literatura y en el arte»[1]. El cristianismo del primer milenio mantuvo una distancia prudente de la naturaleza cósmica y ecológica, con sus energías frecuentemente oscuras, pues en relación con la naturaleza se volvía a reactivar siempre una peligrosa divinización pagana. Este sentimiento de riesgo se calmó en los siglos XII y XIII, posibilitando una relación más amistosa con la naturaleza. Sin embargo, no duró mucho, pues ya en los siglos siguientes se hizo posi-

* LUIZ CARLOS SUSIN es capuchino, profesor en el Instituto Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana en Porto Alegre. Ha sido profesor invitado en la Universidad Antonianum de Roma. Entre sus escritos destacamos *A Regra de São Francisco de Assis. Apresentação e comentários* (Vozes, Petrópolis 2013) y *A vida dos outros. Ética e teologia da libertação animal*, Paulinas, São Paulo 2015.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171 Porto Alegre-RS 91520-100 (Brasil). Correo electrónico: lcsusin@pucrs.br

[1] Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Gallimard, París 1999, p. 7.

ble que la naturaleza, desprovista de sacralidad, se convirtiera en una «cosa», objeto de experimentación y exploración, que Francis Bacon, en 1627, expresó como violación, comparándola con una «mujer pública» que debe ser torturada para penetrarla y arrancarle sus secretos. La conclusión no es agradable: en dos mil años de cristianismo, salvo durante aquel breve período de tiempo, no ha sido posible una relación amistosa con la naturaleza bien por exceso de mistificación o por exceso de objetivación[2].

Con la irrupción de la modernidad, el mensaje de Francisco de Asís fue eclipsado. Voltaire despreció al santo mendigo, exaltación de una vida improductiva. Pero en el siglo XIX fue cooptado por el romanticismo y Francisco se convirtió en el «santo de los pajarillos»[3]. Esta reducción romántica tiene un gran riesgo; de hecho, la hagiografía y la iconografía de Francisco pueden darnos una impresión de intenso romanticismo. Su relación con los elementos de la naturaleza, especialmente con cada animal, se describe de forma tan fraternal y coloquial, tan tierna y compasiva, que tenemos la tentación de preguntarnos qué hay de verdad en toda esa poesía sobrecargada de afecto y admiraciones. En un contexto así, la propia declaración de san Francisco de Asís como patrón de los ecologistas, por parte de Juan Pablo II en 1979, podría reforzar los malentendidos.

Es necesario comenzar, por tanto, con una distinción ya consagrada de los textos que nos sirven de fuentes para proceder con una hermenéutica adecuada. Entre los especialistas es habitual, al abordar las «fuentes franciscanas», distinguir entre los escritos del propio Francisco y las biografías que fueron surgiendo a lo largo de más de un siglo. Además, aplicando a las fuentes franciscanas las mismas reglas que el método histórico-crítico de los estudios bíblicos, se ha

[2] Cf. Lázaro Iriarte, *Vocazione Francescana: Sintesi degli ideali de San Francesco e di Santa Chiara*, Piemme, Casale Monferrato 1987, p. 223; Margaret Wertheim, *Uma história do espaço, de Dante à Internet*, Zahar, Río de Janeiro 2001. Siguiendo las representaciones del espacio, categoría fundamental para entender la naturaliza, la autora subraya el paso de la representación simbólica a una representación «fisicista» con grandes consecuencias para el comienzo del Renacimiento.

[3] Cf. Laure Solignac, «François d'Assise, les animaux et l'obéissance», *Christus* 21, enero de 2014, p. 32.

llegado incluso a distinguir entre el «Francisco histórico» y el «Francisco de la fe»[4].

Francisco no era escritor, pero tenemos textos de su puño y letra o dictados por él, aunque sean pocos y breves: exhortaciones, notas, cartas, compilaciones litúrgicas, el *Testamento*, que es un memorial, y, sobre todo, las dos versiones de la Regla. Estas son el resultado de un proceso colectivo de elaboración y experimentación, pero en las que el verbo en singular hace resonar la voz del propio Francisco. Solo la segunda, más sobria, obtuvo la aprobación papal. Aun así, la primera está más cerca del proceso y la experimentación de la forma de vida franciscana, por lo que tiene, por consiguiente, autoridad hermenéutica[5].

Los escritos hagiográficos tienen una histórica dramática. Los autores se inclinan por un estilo «edificante», piadoso y poético, con cierto sabor heroico, para exaltar al santo y entusiasmar al lector, o bien por un carácter polémico, con la intención de legitimar las formas más radicales o más moderadas del seguimiento y la continuidad por parte de las generaciones de frailes que sucedieron a Francisco. De entre estos autores destacamos a dos. En primer lugar, Tomás de Celano, por haber sido contemporáneo de Francisco y su primer biógrafo. Y, en segundo lugar, san Buenaventura, encargado de poner fin a la polémica en la diseminación de biografías contrapuestas. Escribió, con toda su finura teológica, una biografía que tenía que ser única y definitiva. Al final, escribió dos, y las copias de las biografías anteriores fueron preservadas de la destrucción, de tal modo que hoy tenemos una variedad de autoridades documentales, con sus contextos, reunidas en las fuentes franciscanas.

¿Qué nos dicen las fuentes sobre nuestro tema —la relación con la «naturaleza»— cuando utilizamos los escritos de Francisco y cuando utilizamos los de los hagiógrafos del siglo XIII?

[4] Véanse la investigación y publicaciones de Caetano Esser, que se convirtieron en ejemplo de la nueva exégesis. Cf. especialmente *Origens e Espírito Primitivo da Ordem Franciscana*, Vozes, Petrópolis 1972.

[5] Cf. Aldir Crocoli y Luiz Carlos Susin, *A Regra de São Francisco de Assis*. Apresentação e comentários, Vozes, Petrópolis 2013.

I. Decepción y nueva mirada: *sine proprium*

Los votos de consagración religiosa tuvieron variantes hasta el siglo XIII. Y de los tres que conocemos hoy —castidad, obediencia, pobreza— el más variable en su enunciado fue el de pobreza voluntaria[6]. Ni siquiera hoy en día la fórmula de consagración franciscana incluye un voto de «pobreza» —y precisamente para los herederos del *Poverello* de Asís—. De hecho, desde la primera regla franciscana, según el texto de la aprobada, se dice textualmente *sine proprium*, que, aunque incluye la pobreza voluntaria, exige algo más profundo: el despojamiento interior, de mente y de afecto, la renuncia al «sentido de propiedad» que incluye la renuncia a la soberanía del sujeto y de la identidad. Si para los monjes del primer milenio era suficiente el propósito de abrazar la obediencia, en el caso franciscano basta con el *sine proprium*. No es algo tan simple como parece, pues es un gesto voluntario, pero no voluntarista. La profundidad del desarraigo que implica puede compararse a la *kénosis* del himno paulino de Filipenses 2, precedido, apropiadamente, por una exhortación a imitar los sentimientos de Cristo. Desde el punto de vista histórico, este proceso comienza en Francisco, pero también en Benito, Ignacio de Loyola, Chiara Lubich, etc., negativamente: con una enfermedad, una decepción, un choque, una guerra.

Francisco comienza con una grave, prolongada y agónica decepción. Ella lo alcanza en todos lados: el viejo ideal de nobleza y caballería lo lleva a la catástrofe de la prisión y la enfermedad. El ideal de la burguesía en ascenso, representada por los negocios de su padre, no cabe en su corazón generoso. El ideal religioso de la vida monacal que él buscó conocer de cerca le suena pesado. Las fiestas con el dinero de su padre, que él ofrecía a los compañeros de juventud y que prolongaron su adolescencia, se volvieron insípidas. Francisco yace completamente decepcionado, profundamente herido en su narcisismo y en su manía de grandeza[7]. En este contexto de vacío existencial Celano comenta un paseo del Francisco convaleciente:

[6] Cf. Jean-Marie Roger Tillard, *Diante de Deus e para os homens: O projeto dos religiosos*, Loyola, São Paulo 1975, pp. 118-119.

[7] Cf. Marc Charron, *De Narcisse à Jésus: La quête de l'identité chez François d'Assise*, Paulines/Cerf, Montreal/París 1992.

> Ni la belleza de los campos, ni el encanto de las viñas, ni nada que es agradable de ver, lograba satisfacerlo. Se admiraba por ello de su cambio repentino y empezó a juzgar locos a los que aman estas cosas[8].

En conclusión, hasta el encanto natural y el justo sentimiento romántico, con la devastación de sus ideales y de sus relaciones, se ausentan. Así comienza, mucho más allá de un voluntarismo, el *sine proprium*.

Pero a este lado negativo se une una nueva experiencia, que permite a Francisco recordar en su *Testamento* como una gracia de conversión, el inicio de una vida en penitencia:

> Así fue como el Señor me concedió a mí, fray Francisco, iniciar una vida de penitencia: como estaba en pecados, me parecía demasiado amargo mirar a leprosos. Y el Señor mismo me condujo entre ellos y yo tuve misericordia de ellos. Y mientras me retiraba de ellos, justamente lo que antes me parecía amargo se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo. Y después de eso tardé solo poco y abandoné el siglo[9].

La transformación de lo dulce en amargo y de lo amargo en dulce es una metáfora excelente de la conversión: expulsado por la acumulación de crisis de su espacio y relaciones anteriores, Francisco vaga por el exterior y comienza a encontrar nuevas relaciones y nuevos significados. Nada más vuelve a ser como antes: la *Vita Nova* se da en el *sine proprium*.

Esto tuvo su repercusión en la Regla. David Flood prestó especial atención a la relación con los bienes y al programa de sustento económico del movimiento franciscano, diseñado en los capítulos 7 a 9 de la Regla «no bulada»[10]. En síntesis: Como «menores», los frailes no asumen jefes y consideran el trabajo como una «gracia», pues hay quienes no pueden trabajar —entre ellos los leprosos—. El fruto del trabajo es la subsistencia para sí y para los que no tienen la gracia de trabajar. Pero no reclaman salario como un derecho. Si no hay pago, o si no es suficiente, que vayan a pedir limosnas. El capítulo 9, sobre la mendicidad, desarrolla lo que podemos llamar «teología de la Mesa del Señor», una práctica del bien común: todos son invitados a trabajar para la Mesa del Señor, y la limosna también es para la Mesa del

[8] Tomás de Celano, *Vita Prima,* II, 3.

[9] Testamento, I, 1-3.

[10] *Frei Francisco e o Movimento Franciscano*, Vozes, Petrópolis 1986.

Señor, que, además, dio ejemplo en su vida terrenal. Por tanto, la mendicidad es también una evangelización, el testimonio y la oportunidad de participar en la Mesa del Señor. Rompe la relación natural entre trabajo y fruto del trabajo o salario. Francisco y el movimiento franciscano anuncian una economía *sine proprium*, economía radical del don, lejos de la *meritocracia* del liberalismo moderno.

Entre las leyendas hagiográficas hay un relato que ilustra con buen humor el sentido del *sine proprium*. En síntesis: el inocente y excéntrico fray Junípero estaba cocinando para el grupo, y decidió hacer un guiso para un hermano que estaba enfermo. Atravesó la cerca de la casa del vecino, agarró al cerdo y le corto una pata, pues necesitaba solo una pata. El vecino, furioso, lo denunció al guardia y este le reprendió de tal forma a fray Junípero que perdió la voz. Al anochecer, el fraile le llevó un poco del guiso al guardia para que suavizara su garganta, pero este volvió a sermonearle y se negó a tomar el guiso. Entonces, Junípero le pidió cándidamente que asegurara la guardia que él comería el guiso. Este relato muestra no solo el *sine proprium* en hechos exagerados, sino la *pérdida del sentido de la propiedad*, y, con este, también la pérdida del sentido de la jerarquía. El *sine proprium* se consuma donde se produce la pérdida del sentido de la propiedad, y no solo de uno mismo sino de los demás.

II. La relación *sine proprium* en la alianza gratuita con los animales

Francisco no es solo patrón de los ecologistas, sino que, con anterioridad a la declaración de 1979, es el «protector de los animales». Es absolutamente necesario observar que la ecología no es igual que los animales. Pues estos no son parte del paisaje. Como nosotros, ellos se mueven en el paisaje, buscan su alimento, la convivencia, etc. Incluso en la Escritura los animales están al lado de los seres humanos, participan en la aventura común de la vida, de los infortunios y de la alegría del sábado.

Puede parecer extraño que el santo protector de los animales escribiera en la Regla, en primera persona, una contundente prohibición de criar animales y montar a caballo:

> Ordeno a todos mis hermanos, tanto clérigos como laicos, que vayan por el mundo o moren en lugar fijo, que de ningún modo críen cualquier animal, ni junto a sí mismos, ni con otra persona, ni de ninguna otra forma. Ni les es lícito montar a caballo, a menos que se vean obligados por enfermedad o por gran necesidad (Regla no bulada, 15,1-2).

En cuanto a la prohibición de no montar a caballo, la interpretación más habitual es que los «caballeros» tenían estatus de nobleza, lo que ya no era el caso para quien se convertía en un hermano menor, identificado con la población sencilla de los *minores*. Pero también se pueden interpretar las dos prohibiciones en un sentido único: evitar el dominio y la disponibilidad de animales para sí. Se trata de la renuncia a la posesión y uso indiscriminado de animales. El caso de enfermedad sería una excepción. Ambos interdictos y, por lo tanto, las renuncias exigidas suenan como una indisponibilidad del animal al arbitrio, al placer y hasta la comodidad humana de los frailes.

Tales interdictos pueden comprenderse mejor con una historia que repiten los biógrafos. Junto a la Porciúncula, lugar de referencia de los frailes itinerantes, vivía una cigarra que solía cantar con suavidad. Durante cierto tiempo, Francisco la llamaba, ella se posaba en su mano y, a la orden de Francisco, ella empezaba a cantar mientras el propio santo unía su canto de alabanza. Cantaban hasta que él la enviaba de vuelta a su lugar. Después de días en ese juego de juglares en el que —al decir de Celano— «ella estaba siempre lista para obedecerle», Francisco se dirigió a sus compañeros: «Vamos a despedir a nuestra hermana cigarra, que ya nos ha alegrado bastante aquí con su alabanza para que eso no sea causa de vanagloria para nosotros». Así, la despidió, ella se fue y no volvió[11].

El tono general de las narraciones pobladas de pájaros, de peces, de corderos, de rica variedad de animales, es de una relación completamente espontánea, casual y gratuita, aunque continua. Es decir, convivencia no programada, acontecimientos en pura gracia, en clima de libertad de quien no tiene deseo de posesión y por eso asegura libertad y confianza al animal. Los hagiógrafos insisten en que los animales corrían hacia Francisco, querían quedarse en su compañía,

[11] Tomás de Celano, *Vita Secunda*, XXX, 171.

y solo se iban cuando eran amonestados como por una «licencia» y «obediencia», dos palabras recurrentes de los hagiógrafos en las relaciones de los animales con Francisco que vamos a examinar enseguida. Hasta aquí lo más importante es comprender que, para Francisco, la relación con los animales se daba en la condición de *sine proprium*, sin apropiación, lo que le permitía una fraternidad creatural y una reciprocidad que trasciende el sentimiento romántico, con consistencia ontológica y pureza ética: él vivió como criatura entre las criaturas, en una alianza y fraternidad creatural.

La historia más detallada de esta alianza se encuentra en *Florecillas* XXI, sobre la mediación entre el lobo y los habitantes de la ciudad de Gubbio. Además de la belleza literaria, de la transparencia de la estructura narrativa, contiene una lección de validez permanente: su desinterés, expresado en el *sine proprium*, le da autoridad en la mediación de alianza y capacidad de ejercerla con justicia y sin humillación, produciendo la relación ventajosa para ambas partes, el ser humano y el animal.

III. La profundidad y la amplitud de la obediencia sin jerarquía con las criaturas

El clima de reciprocidad y alianza, de dones y servicios entre humanos y animales no significa que los animales están a disposición de los humanos. Sobre eso, hay una oposición frontal entre uno de los escritos de Francisco y los escritos de sus biógrafos. La jerarcología de la naturaleza, de fondo platónico-agustiniano, seguía presente en el siglo XIII a través de la Escuela de San Víctor, e influyó en la forma en que Celano y sobre todo san Buenaventura describen la relación de Francisco con los animales[12]. La argumentación de los biógrafos es la clásica: Francisco, en su santidad, es el hombre reconciliado del paraíso reconquistado. Es el Adán redivivo en la aurora paradisiaca del mundo, al que todas las criaturas *se someten* en obsequiosa *obediencia*. Por eso se repiten tanto las palabras «obediencia» y «licencia», con los animales felices y respetuo-

[12] Cf. Lázaro Iriarte, op. cit., p. 219.

sos siempre dispuestos a obedecer. En este sentido dice san Buenaventura:

> San Francisco, tan admirable y verdaderamente celestial, que ablandó la ferocidad de los animales feroces, domesticó a los animales silvestres, enseñó a los mansos y *redujo a su primitiva obediencia a la naturaleza animal* que a causa del pecado se rebeló contra el hombre. Esta es la verdadera piedad que hace amigas a las criaturas[13].

E incluso: «La compasión hacía de él otro Cristo, la amabilidad lo inclinaba hacia el prójimo, *y una amistad con cada una de las criaturas recordaba nuestro estado de inocencia primitiva*»[14].

Tanto para Buenaventura como para Celano, «los animales obedecen a Francisco porque Francisco obedece a Dios[15]. Para Tomás de Celano,

> El glorioso Padre Francisco, caminando en la vía de la obediencia y abrazando perfectamente el yugo de la sumisión a Dios, obtuvo una gran dignidad ante el Señor, de tal modo que las criaturas le obedecían [...] solo puede ser santa una persona a quien *las criaturas le obedecen*[16].

De forma más refinada, Buenaventura confirma:

> El santo llegó a tal pureza que unía la carne al espíritu y el espíritu a Dios en una maravillosa armonía, y *se veía obedecido*, a su vez, por orden de Dios, tan pronto como él expresaba un deseo o una voluntad, por las criaturas sumisas al Creador[17].

Pero prestando atención a los mismos hagiógrafos en otros relatos, y a diferencia de esa jerarcología en que el santo hombre ordena y los animales obedecen, son, en cambio, profusos en narrar la relación de Francisco con los animales en forma de *reciprocidad*, relaciones de *doble sentido*, con mutuo cariño y ternura, mutua atención y socorro, descripciones de una real fraternidad y sororidad como entre sujetos

[13] *Legenda Maior*, XIII, 11, cursiva nuestra.

[14] *Legenda Maior*, VIII, 1, cursiva nuestra.

[15] Laure Solignac, op. cit., p. 41.

[16] *Vita I*, XXI, 61.

[17] *Legenda Maior,* V, 9.

de una gran familia. Los biógrafos emplean los mejores adjetivos para describir la compasión, el cuidado, la escucha y la comunicación no solo de Francisco para con los animales, sino también de los animales para con Francisco, con reciprocidad y sociabilidad profusas, lejos de la afirmación agustiniana de que no hay posibilidad de vida social y moral entre humanos y animales. Una de las narraciones más famosas, que se repite prolijamente y ejemplifica esta postura de convivencia y reciprocidad, es la «predicación a los pájaros»[18].

Para Francisco, los animales no son metáforas o evocaciones del psiquismo humano, ni simplemente especies, sino individualidades reales, con autonomía y capacidad de reciprocidad, y responden con su propio lenguaje a las palabras y los gestos que les dirigimos. La memoria edificante que nos legan los biógrafos de Francisco va mucho más lejos que la mera cacofonía con respecto a la teología escolástica que seguía el discurso aristotélico y la jerarcología platónico-agustiniana.

Pero, es más, lo principal, en este sentido, se encuentra en una sola frase que Francisco escribe de su puño y que rebasa la reciprocidad, aceptando la posibilidad de *invertir la jerarquía*: si los animales —y los animales feroces— dispusieran de nosotros como bien entendieran, reconociendo que eso sería voluntad de Dios, ¿acataríamos la obediencia debida a ellos —los animales— y a Dios? Este extraño desafío es igual a lo que Francisco cuenta en su parábola de la *Verdadera Alegría*. En esta parábola, dictada en un tiempo de verdadera dificultad con los caminos de la nueva orden, elaborada en forma de diálogo, él imagina: Y si él y fray León, frailes desde la primera hora, llegaran en plena noche de nieve a su lugar de origen, la Porciúncula, y fueran rechazados y expulsados, y se dieran cuenta de que era Dios mismo quien los había colocado en esa situación, ¿cómo reaccionarían? En la continuidad del diálogo concluye que la verdadera alegría es la paciencia que soporta ese absurdo en medio de la desolación, como Cristo en la cruz. En el caso de los animales, nos sorprende al final de su creativo *Elogio de las virtudes*, precisamente al hablar de la obediencia.

[18] Tomás de Celano, *Vita I,* XXI, 58. Los párrafos siguientes son también ilustrativos.

> La santa obediencia confunde todos los deseos sensuales y carnales y mantiene el cuerpo mortificado para obedecer al espíritu y obedecer a su hermano, y hace al hombre sumiso a todos los hombres de este mundo, y no solo a los hombres, sino también a todos los animales y fieras para que de él puedan disponer lo que quieran, hasta el punto que les sea *permitido de lo alto* por el Señor.

En este último elogio de las virtudes, en el que radicaliza la obediencia, Francisco añade al elemento conocido por la ascética de su tiempo —la mortificación del cuerpo, de los deseos sensuales y mundanos en obediencia al espíritu— la obediencia más allá de una obediencia jerárquica, la obediencia ampliada «del cuerpo al hermano» y «a todos los hombres de este mundo». La originalidad más grande, sin embargo, que aquí puede causar extrañeza es la obediencia «a todos los animales y fieras». Por lo tanto, en un orden cada vez más «*des*-jerarquizado», o cada vez más invertido.

La última prueba, después de todo, son los animales en su *bestialidad* y *ferocidad*, no en su belleza y mansedumbre doméstica. Como en el caso de la verdadera alegría, que reside en la paciencia, la verdadera y más radical obediencia no reside en obedecer jerárquicamente a quien está arriba, sino a lo que es considerado el más ínfimo, el animal feroz y peligroso —para que dispongan tanto como sea permitido de lo alto—. En este final hay una evocación del evangelio de Juan (cf. Jn 19,11), cuando Jesús está ante Pilato, sometido a un poder absurdo, pero por el cual él interpreta la voluntad del Padre: la invitación al amor que abraza la cruz. Los animales, como el hermano y como todos los humanos, pueden ser la cruz que debemos llevar como un designio de lo alto, vivido en la obediencia y en la paciencia amorosa. Por lo tanto, nada de complacencia estética o afectiva, sino una radical espiritualidad creatural.

IV. El juglar de la fraternidad de las criaturas

Solo al final de su vida, a los 44 años, después de renunciar al liderazgo de la nueva orden, muy enfermo, casi ciego, lleno de dolores, en la madrugada de una noche de tormento, Francisco compuso el *Cántico de las criaturas*. En las antípodas del posible romanticismo

de su juventud, canta con sobriedad de adjetivos la fraternidad del sol majestuoso, de la luna y de las estrellas preciosas, del agua casta y del fuego alegre, del viento y de las nubes y de la madre tierra que da el sustento. Une a la alabanza de las criaturas el perdón y la hermana muerte de la criatura humana. Es verdad que «todo paisaje amado es un estado del alma» (G. Bachelard), pero esta verdad indica una forma propia de ser del alma y de comunicarse con el paisaje. En el atardecer de su vida, Francisco tiene un alma absolutamente expropiada, sencilla y transparente, y de su alma surgen sencillamente los adjetivos que asocia a las criaturas. Su canto, marco inicial de la literatura italiana, es la plenitud de su camino de expropiación y de relaciones fraternales[19].

Podemos, pues, concluir diciendo: a) No un genio romántico, sino una decepción, una «expropiación» y una nueva mirada son la condición previa para el modo en el que Francisco se sitúa y se relaciona con la naturaleza. b) No la obediencia jerárquica, sugerida por Celano y Buenaventura, sino la renuncia a la apropiación es la que hace surgir una verdadera relación fraterna, recíproca, y de alianza con cada criatura, especialmente con cada animal. c) Su fe, como la perseverancia en la expropiación cada vez más radical, abre a la fraternidad universal no abstracta o genérica, sino con cada criatura, hasta la más distante —las estrellas—, y permite así que se convierta en «boca del universo», como afirma Agustín de los que salmodian. Así es como emerge, en el momento de máximo dolor, el «Cántico de las criaturas».

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

[19] Cf. Eloi Leclerc, *O Cântico das criaturas ou os símbolos da união*, Vozes, Petrópolis [2]1999, pp. 17ss.

Roberto Tomichá Charupá *

EL CONVIVIR ECOLÓGICO-NOMÁDICO DE LOS PUEBLOS AMERINDIOS
Una narrativa profética, simbólica y mística

Los diversos y variados pueblos originarios del Abya Yala han convivido desde milenios con el cosmos en interrelación cotidiana de mutua reciprocidad y aprendizaje. A partir de una profunda espiritualidad sentida, vivida y expresada en símbolos mítico-rituales en permanente transformación, como la Madre Tierra, han sabido superar situaciones difíciles luchando siempre por la Vida plena y auténtica. Se trata de una sabiduría nomádica, comunitaria y resiliente que la ecoteología amerindia cristiana intenta recoger y compartir en categorías occidentales para enriquecer la pluralidad teológica.

Para los diversos y variados pueblos originarios del Abya Yala, la «ecología» no es solo una temática, un proyecto o una preocupación urgente ante los acelerados cambios climáticos de estas últimas décadas; es, ante todo, una experiencia milenaria, una vivencia humano-cósmica o, mejor todavía, una con-

* Roberto Tomichá Charupá, de familia indígena chiquitana, es doctor en misionología, con estudios lenguas clásicas, historia eclesiástica y antropología cultural. Director del programa de posgrado en Misionología en la Facultad de Teología «San Pablo», Universidad Católica Boliviana, sede Cochabamba. Docente invitado en Roma, Bogotá y Petrópolis (Brasil). Fue miembro del Equipo de Teólogas/os de la CLAR y actual asesor teológico del CELAM. Ha publicado libros y artículos en revistas especializadas. Editor de la serie «Scripta autochtona: Historia indígena de las Tierras Bajas sudamericanas».

Dirección: Instituto de Misionología, Facultad de Teología «San Pablo», Calle Oruro E-492 esq. Av. Ramón Rivero, Cochabamba – zona centro (Bolivia). Correo electrónico: tomicha@ucbcba.edu.bo

vivencia de interrelación entre todo cuanto existe que, en última instancia, adquiere su sentido profundo en la espiritualidad, en la mística profética cotidiana, fundamento de toda la realidad. Esta espiritualidad es expresada, comunicada y recreada en símbolos mítico-rituales cambiantes que con diversos nombres intentan acercarse al Símbolo último, fuente y generador de Vida plena[1].

Por cierto, como expresa el teólogo kuna Aiban Wagua, «las reflexiones de nuestros pueblos originarios tienen profundas diferencias entre sí, no solo de lenguas o formas y giros de comunicación, sino también de contenido, enfoque, método, cosmovisión, coherencia interna»[2]; no obstante, se intenta señalar algunos rasgos comunes, entre ellos, la narración y la mística cotidiana, que a su vez dejan traslucir el profetismo indígena muy marcado por lo simbólico-celebrativo. En tal sentido, a partir de la experiencia o convivencia humano-cósmica de los diversos pueblos indígenas, es posible postular una «ecoteología india-cristiana» con sus acentos peculiares.

En el presente trabajo se considera en modo particular la vivencia de algunos pueblos del Abya Yala, muchos de los cuales «conquistados» por españoles y portugueses y, por tanto, «tocados» e incluso «cristianizados». En estos «encuentros», generalmente asimétricos y dramáticos, muchos indígenas han sabido conjugar con creatividad los saberes y las propias tradiciones ancestrales con el testimonio cristiano recibido, gracias a una espiritualidad ecológica, nomádica y regeneradora, aprendida del entorno cósmico. En otras palabras, los pueblos amerindios al contemplar «resiliencia ecológica» han incorporado en sus vidas una mística socio-ecológica también resiliente[3]. Es lo que se intenta insinuar en las páginas siguientes.

[1] Cf. Roberto Tomichá Charupá, «Espiritualidades amerindias relacionales. Aproximaciones preliminares», *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2 (2017) pp. 329-351.

[2] Aiban Wagua, «Rasgos esenciales de una fe indígena inculturada. Visión indígena», en *Hacia una Teología India Inculturada*, Simposio, Santafé de Bogotá, 21-25 abril de 1997; texto inédito; ponencia, p. 16.

[3] Se entiende por resiliencia socio-ecológica «la propensidad de un sistema de retener su estructura organizacional y su productividad tras una perturbación. La resiliencia tiene dos dimensiones: resistencia a los *shocks* (eventos ex-

I. El ser humano, «simplemente uno de los hilos del tejido de la vida»: una profunda sensibilidad a las biodiversidades

Los principios de convivencia del ser humano con su entorno fueron muy bien señalados en 1855 por el jefe Seattle de los nativos pieles rojas en su carta-respuesta al presidente de los Estados Unidos de América, Franklin Pierce. Más allá de las diversas versiones del texto, quedaba clara la estrecha vinculación e interdependencia del indígena con la tierra-madre: «la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra. […] la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra»[4]. Por cierto, ser humano «no tejió el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos», de allí que debe cuidar la vida, pues «todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo»[5]. En definitiva, toda persona humana al cuidar el espacio de vida de su entorno, simbolizado por la tierra, se cuida a sí misma. Para ello se requiere una profunda sensibilidad afectiva y contemplativa, que permite acoger y reconocer las biodiversidades, a veces minúsculas o escondidas.

El jefe Seattle expresaba además un rasgo común a los pueblos amerindios: «todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia. Hay una unión en todo». Este principio de relacionalidad o de conectividad entre todo cuanto existe permite evitar todo dualismo antropocéntrico o dialéctica de la contraposición excluyente o de poder androcéntrico hacia las/os demás y todo el ecosistema. Según la experiencia indígena, todo está relacionado con todo, desde el microcosmos al macrocosmos: seres humanos, seres vivientes, naturaleza (ríos, montañas, bosques, piedras…). Todo tiene vida. El fundamento de esta vivencia amerindia radica en la «sacralidad» simbólica de la realidad cotidiana, experimentada como manifestación de lo divino, que no excluye modos, formas, tiempos o espacios para darse a cono-

tremos) y la capacidad de recuperación del sistema». Miguel A. Altieri y Clara Inés Nicholls, «Agroecología y resiliencia al cambio climático: principios y consideraciones metodológicas», *Agroecología* 8 (2013) 7-20, esp. p. 9.

[4] Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos, 1855, en http://ciudadseva.com/texto/carta […], 01.05.18.

[5] Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos, 1855, en http://ciudadseva.com/texto/carta […], 01.05.18.

cer o revelarse. En efecto, la tierra y todo cuanto la contiene —y está a ella vinculada (mares, ríos, vientos, espíritus, «dueños», ancestras/os…)— es sagrada y, por tanto, requiere el cuidado de todos. De allí que la idea de vender la tierra, los cerros, el agua, los ríos, los bosques… sea completamente ajena a la vivencia indígena tradicional.

Al respecto, la teología cristiana y el mismo magisterio católico están recuperando en los últimos tiempos esta sensibilidad contemplativa del cosmos, para un encuentro más armónico y fraterno-sororal con todas las creaturas, siguiendo la propuesta de Francisco de Asís (1191-1226), quien «predicaba a las flores, a los bosques, a los árboles y a las piedras, como si estuvieran dotados de razón»[6]. También el paleontólogo Teilhard de Chardin (1881-1955) concebía el universo formado por «hilos», como «trama cósmica» y en «inter-relación de convergencia»[7]. A propósito, esta dimensión relacional, recíproca y complementaria ha sido recuperada por el mismo papa Francisco en su encíclica *Laudato si'* (24.05.2015), según el cual «todo está conectado» (LS 16, 91, 117, 138, 240), «todo está relacionado» (LS 70, 120, 142): ser humano-creación, masculino-femenino, varón-mujer, persona-comunidad, razón-corazón, vida-muerte, día-noche, encarnación-escatología, uno-múltiple, teoría-práctica, fiesta-trabajo, palabra-gesto…[8] De igual manera, «el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones […], un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente» (LS 240). Por consiguiente, es necesaria una mirada contemplativa para experimentar aquella íntima conexión entre Dios y sus creaturas, pues un místico —como, por ejemplo, Juan de la Cruz— «siente ser todas las cosas Dios» (LS 234).

[6] «Floribus certe, silvis, lignis et lapidibus, ac si ratione vigerent, predicabat», Jacques Dalarun, «Thome Celanensis Vita B. Patris Nostri Francisci», *Analecta Bollandiana* 133 (2015) p. 48, r. 29-31 y p. 57, r. 8-9; versión italiana, Jacques Dalarun, *La Vita ritrovata del beatissimo Francesco*, EBF, Milán 2015, pp. 66 y 88, nn. 36 y 65.

[7] Más detalles en: Roberto Tomichá Charupá, «Teilhard de Chardin y los pueblos indígenas. Una lectura preliminar», en *Voices*, New Series, vol. XXXVIII (2015-2) pp. 155-166; pdf en la red.

[8] Cf. Roberto Tomichá Charupá, «Trinidad y Buen con-vivir. Presupuestos para una lectura teológica amerindia», *Spiritus* (edición hispanoamericana) año 57/2, n. 223 (2016) pp. 102-120.

En definitiva, en términos cristianos tradicionales, el fundamento último de la vivencia ecológica indígena se podría decir con las palabras de Francisco de Roma, siguiendo al teólogo Buenaventura de Bagnoreggio (1217-1274): «toda criatura lleva en sí una estructura propiamente trinitaria» (LS 239).

II. «La Madre Tierra está viva, llora, camina»: Una cosmovivencia integradora, profética y martirial

Esta experiencia de profunda identidad y reciprocidad del indígena con la tierra-madre fue ya percibida por los misioneros del siglo XVI. En el mundo andino, el jesuita Ludovico Bertonio escribía en 1612 a propósito de la *Pachamama* (lit. «madre tierra» en aymara y quechua): «la tierra de pan llenar y acerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les daba de comer. Y así decían *Pachamama wawamaja*: ¡oh! tierra, yo seré tu hijo o tómame o tenme por hijo»[9]. Aunque para los religiosos *Pachamama* era sinónimo de idolatría[10], no obstante, percibieron la íntima conexión entre Tierra y Madre articuladas estrechamente por la Vida.

Según los aymaras actuales, la *Pachamama* no se refiere solo «a la tierra física donde caminamos, cultivamos y vivimos, sino […] a esa fuerza vital y misteriosa que abarca la globalidad de la existencia», una fuerza que se objetiva «en la *uraqi, jallp'a* (tierra)»; ella «sacraliza la tierra», por tal razón no se la puede profanar, ni «comercializar ni explotarla desmesuradamente»[11]. Para Vicenta Mamani, *todo tiene vida*

[9] Ludovico Bertonio [1612], *Vocabulario de la lengua aymara*, Impreso en la casa de la Compañía de Jesús de Juli, pueblo en la Provincia de Chucuito; versión digital por el Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas-Amazónicas (ILLA-A), La Paz, 2011, 420; pdf en la red.

[10] «También adoran […] a la Tierra Pachamama y al mar Mamacocha», José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, libro V,IX,10; Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXIV, Luciano Pereña (ed.), CSIC, Madrid 1987 [1588], p. 254.

[11] Martín Mamani Yujra, «*Pachamamaru Qhispiyapxañani* (Salvemos a la Madre Tierra)», en Vicenta Mamani Bernabé et al., Pacha: *Pachamamampi suma qamasiñani*-Convivimos bien con la naturaleza, Espiritualidades originarias 5, ILAMIS-EVD, Cochabamba 2009, p. 49.

y las creaturas son sujetos: «Todo cuanto existe en la naturaleza tiene vida, tiene espíritu y, por lo tanto, convivimos como hermanos y hermanas de la naturaleza, si se quiere como hijos e hijas de la naturaleza. […] nosotros somos una parte de esos seres que existen como sujetos en la naturaleza»[12]. Del mismo modo, Sofía Chipana, en sintonía con Seattle, concibe también al ser humano «como una hebra más dentro del tejido de la vida […] donde se establece la integridad de la creación, del cosmos»[13]. Por su parte, Calixto Quispe reafirma el Símbolo generador de Vida, es decir, la *Pacha* que sostiene todo, «el *eterno misterio*, el nido donde creemos existir dentro del universo vital cósmico. […] *casa grande*, el *nido de vida* donde el espíritu nos hace vivir en armonía […] *nido de los espíritus protectores*»[14]. Es muy interesante la imagen de casa, nido, que acoge todo cuanto existe, tiene vida y genera vida, incluyendo por supuesto a quienes ya pasaron por este mundo: las/os abuelas/os y ancestras/os. Es una imagen que expresa también lo femenino en el cosmos.

Desde el Caribe, el teólogo kuna Aiban Wagua, al reflexionar su propia experiencia, señala también aquella profunda relación e interconexión entre el ser humano y la tierra, entre toda persona humana y su entorno. El ser humano «viene de la tierra y en ella encuentra su hominización definitiva», la cual «no se da separada de la maternidad permanente de la tierra, se da gracias a ella»; por tanto, «la Madre Tierra está viva, llora, camina; no solamente estamos ante un cuadro simbólico de ideas, sino que la estamos sintiendo así, viva e influyendo en todas nuestras acciones»[15]. En otras palabras, existe mutua convivialidad, influencia recíproca e incluso, en cierta medida, mutua interpenetración entre el ser humano y su entorno simbolizado por la tierra viviente, cual expresión dinámica del Ser supremo, Creador o Hacedor, que acompaña y da Vida al cosmos. De allí

[12] Religión digital, 28.01.2016, en: http://www.periodistadigital.com […], 13.03.2016.

[13] Sofía Chipana, *Una lectura teológico-pastoral de la justicia, paz e integridad de la creación desde una «perspectiva bíblica del Buen Vivir»*, Seminario JPIC-CLAR, Lima 3-5.11.2014; texto inédito.

[14] Calixto Quispe Huanca et al., *Pacha*, Espiritualidades originarias 1, ILAMIS-EVD, Cochabamba 2007, 10-12.

[15] Aiban Wagua, *Rasgos esenciales de una fe indígena inculturada*, ponencia p. 4.

la estrecha interrelación entre Ser Supremo y Madre Tierra, que tiene a la *Vida* como núcleo transversal común en sus variadas dimensiones: abiertas e integradoras; intrapersonales y relacionales; comunitarias y cósmicas…

Por cierto, tal concepción de la vida está avalada por la tradición de muchas/os abuelas/os o sabias/os originarias/os. En el caso del pueblo kuna, «el saila Iguanabiginia diría plásticamente que nuestras raíces, nuestra mente, nuestras fuerzas, nuestra vida estaban ya insertas en el seno de la madre Tierra cuando ella nacía»[16]. Por tanto, la relación con la Tierra constituye una parte de la misma identidad del ser indígena, pues «si llega[ra] a separarse de la Madre Tierra (un absurdo), perdería su identidad, dejaría de ser hombre, perdería su relación, su categoría en el universo. Se trata de una superrelación: tanto en la vida como en la muerte nos acompaña la Madre Tierra»[17]. Por eso, en general, desde la vivencia indígena, más que ver o comprender, el cosmos se «siente» y con él se convive: «más que hablar de cosmovisión se debía hablar de cosmosentimiento o cosmosensación o experiencia cósmica de la vida»[18].

Desde el magisterio católico, el papa Francisco reconoce las sabidurías ancestrales indígenas cuando afirma: «Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores» (LS 146). Más explícitamente, la IV Conferencia de obispos de América Latina y el Caribe reunida en Santo Domingo (1992) había expresado que para las/os indígenas la tierra «es vida, lugar sagrado, centro integrador de la vida de la comunidad. En ella viven y con ella conviven, a través de ella se sienten en comunión con sus antepasados y en armonía con Dios» (DSD 171). En tal sentido, la Tierra-Madre-Símbolo permite articular y fundamentar una profunda experiencia religiosa ecológica en estrecha sintonía con el «propio proyecto histórico» indígena de cuidado de la casa común. No se trata solo de «pedir permiso para sembrar y no maltratarla» (DSD 171), sino de luchar e incluso

[16] Ibíd., p. 13.

[17] Ibíd., p. 13.

[18] Ibíd., pp. 4-5.

dar la vida por defender la creación, como es el caso de muchas hermanas y hermanos. De este modo, la espiritualidad indígena puede desembocar en el martirio por la defensa de la «casa común», un martirio ecológico. Así la narrativa cotidiana indígena eminentemente simbólica, profética y mística confluye en la donación de la propia vida. Para ello, sin embargo, se requiere estar siempre en movimiento.

III. «Vivir en cuevas era un privilegio»: La memoria nomádica como «estar siempre en camino»

Como se ha expresado, la Tierra es experimentada por los indígenas como una Madre que vive, llora y camina y, por tanto, se mueve, se traslada y cambia. Esto comporta para las hijas e hijos una actitud o postura dinámica, siempre abierta a lo nuevo que pueda aparecer o al dejarse sorprender en el camino. A propósito, según el teólogo mesoamericano del pueblo zapoteca, Eleazar López, «el nomadismo es el punto de partida y la referencia obligada de todos los pueblos indígenas de América»; así vivieron durante «más del 70% de [su] caminar histórico»[19], cuando «vivir en cuevas no era una deshonra, sino un privilegio»[20]. De este tiempo dataría el sentido ecoteológico mesoamericano de estrecha vinculación y mutua afectación persona-naturaleza, denominado *nagualismo*, según el cual «cada ser humano tiene su contraparte animal en la naturaleza. Lo que le pasa al *nagual* o *tona* le pasa automáticamente a su *cuate* humano»[21]. De allí la necesidad de cuidar la casa común, pues, al dañarla o matarla, se daña y muere la propia persona.

En otras palabras, el principio ecológico de convivencia armónica con la creación, sin dominio ni explotación, habría surgido de aquella milenaria experiencia errante, donde la naturaleza era la manifestación privilegiada —e incluso «sacramento», en términos cristia-

[19] Eleazar López Hernández, *Teología india. Antología*, EVD, Cochabamba 2000, p. 32.

[20] Ibíd., p. 34.

[21] Ibíd., p. 35.

nos— de lo Divino[22]. En cuanto a la relación o percepción de lo Divino, según López, «más que Padre o Madre, Dios es ahora un *Hermano*, un *Compañero* de camino, un *Cuate*»; así la persona sería en cierta medida «co-creadora» y la naturaleza «el resultado de la obra creadora de Dios y del ser humano»[23].

En el caso del pueblo guaraní, «el verdadero Padre Ñamandú […] con su saber que se va abriendo, hizo que se reprodujesen las llamas y la neblina […] Nuestro Padre hizo que se abriese la palabra fundamental y que se hiciese como él, divinamente celeste»[24]. Por tanto, como en la Biblia cristiana, todo cuanto existe fue hecho por la palabra, por la sabiduría creadora. Así la tierra «es comparada con un cuerpo murmurante» y el cosmos es la «corporificación sacramental del Dios invisible»[25]. En el cosmos-tierra existen «dueños» de la naturaleza, que «representan las creencias religiosas más arcaicas»[26], nomádicas. Tales «dueños» o cuidantes garantizan el equilibrio y son al mismo tiempo temidos e invocados con frecuencia, incluso por indígenas cristianos. En esta actitud reverente es posible comprender el «estar en camino» hacia la «tierra sin males» *(yvy marãne'y)* como expresión de búsqueda permanente, de libertad creativa, sobre todo en momentos de contrastes, exilio y destierro, que requieren no poca «resiliencia ecológica».

Por todo lo expuesto, se podría decir que existe una *memoria nomádica* en la vivencia cotidiana amerindia, que se manifiesta, por supuesto, en los mitos y ritos propios y, por tanto, ha de ser tenida muy en cuenta como dimensión fundamental y estructurante en la

[22] «En el nomadismo la naturaleza aparece como la mediación más importante de Dios», *Teología india*, p. 33.

[23] Eleazar López Hernández, «Caminos de Teología India», en *Hacia una Teología India Inculturada*, ponencia inédita, p. 6; publicada en parte en el libro antes citado.

[24] León Cadogan, *Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, USP, São Paulo 1959, p. 29; cf. Bartomeu Melià, «La experiencia religiosa guaraní», en Manuel Marzal et al. (eds.), *Rostros indios de Dios. Los amerindios cristianos*, Abya Yala, Quito 1991, pp. 267-322, esp. p. 279.

[25] Graciela Chamorro, *Teología guaraní*, Abya Yala, Quito 2004, p. 26.

[26] Bartomeu Melià, *La experiencia religiosa guaraní*, p. 299.

ecoteología amerindia cristiana. Esta sería constitutivamente nomádica en el sentido de *estar siempre en camino*, no siempre en lo físico-geográfico, pero seguramente en lo psíquico-espiritual, toda vez que la mística cotidiana es constitutivamente movimiento interior, profecía de vida plena, martirio reconciliador de armonía. En el caso del nomadismo histórico, tiene mucha relación con el simbolismo cotidiano y vivencial, cuya convergencia celebrativa es, por supuesto, la Madre Tierra, pero como una de las expresiones simbólicas de lo Divino Último donde confluyen –como hilos o hebras de una red o tejido– otros nombres semánticamente parecidos[27], que están presente en la «Morada Divina» o «Casa Grande» de la gran familia humano-cósmica.

Para concluir, a partir de la sabiduría de los pueblos amerindios, queda mucho trabajo para la ecoteología contemporánea, especialmente «recuperar los paradigmas cosmológicos» perdidos para asumir, por una parte, el reto urgente de «una espiritualidad que valore el cuerpo de los seres humanos y el cuerpo terrestre»[28], y, por otra, recuperar aquel «principio dinámico del universo, muchas veces identificado con la mujer», como sucede en el pueblo guaraní, donde *Jasuka* es el «símbolo más arcaico heredado del período pre-neolítico y su vínculo con el sexo sugiere que en tiempos pasados la mujer era reverenciada como madre y fuente de vida»[29].

[27] Así, por ejemplo, «el *Fuego Nuevo*, el *Viento Huracanado*, el *Manantial de Agua* o la *Cascada*, el *Cerro Proveedor* de vida o *Protector* de la comunidad». Eleazar López Hernández, *Teología india*, p. 33.

[28] Graciela Chamorro, *Teología guaraní*, p. 26.

[29] Ibíd., p. 25.

Pampackal Thomas Mathew *

CONOCIMIENTO INDÍGENA Y CUESTIONES ECOLÓGICAS
Estudio de caso en la India

Los pueblos indígenas de todo el mundo se encuentran en una coyuntura crítica, pues se ven presionados por una ideología del desarrollo frente a su sabiduría autóctona. Este artículo explora la lucha de una comunidad pesquera a lo largo de la costa sur de la India y resalta los elementos clave de su conocimiento indígena y lo que aporta al mundo contemporáneo que se enfrenta a una crisis ecológica.

El océano, que cubre un 71 por ciento del planeta Tierra, está significativamente ausente en el discurso cristiano, en particular en los escritos teológicos. Una razón puede ser el hecho de que los seres humanos son criaturas que viven principalmente en la tierra. También es probable que el contexto geo-social de los teólogos influya en el modo como ven el mundo y

* Pampackal Thomas Mathew, S.J., sacerdote jesuita, inicialmente se formó en el Vidyajyoti College of Theology, Delhi. Se doctoró en Estudios Cristianos por la Universidad de Madrás, y realizó investigaciones de posdoctorado en la JSTB, Berkeley, Estados Unidos. Después de un período de docencia en el Loyola College of Social Sciences, Trivandrum, pasó muchos años trabajando con la población pesquera y estudiando de cerca su vida y su cultura. Es autor de *We Dare the Waters – the World and the Worldview of Mukkuvar* (University of Madras, Chennai 2001), *Human Persons in the World – Explorations in Christian Anthropology* (Gujarat Sahitya Prakash, Anand 2017), y coautor de *Baptism and Confirmation* (Theological Publications in India, Bangalore 2006). En la actualidad es asistente ejecutivo de la provincia jesuita de Kerala y continúa enseñando en diferentes centros teológicos.

Dirección: Kerala Jesuit Province Christ Hall, Malaparamba Calicut – 673009 Kerala (India). Correo electrónico: matpampa@gmail.com.

en los escritos que producen. Los documentos oficiales de la Iglesia han ignorado también a los océanos durante mucho tiempo, y la elogiada *Laudato si'* del papa Francisco apenas les hace justicia; se contenta con unas breves referencias (nn. 24, 40, 41 y 74)[1]. Sin embargo, el interés por los océanos está aumentando, y un evidente referente de esto es el simposio sobre el océano y la teología celebrado en Seúl los días 1-3 de diciembre de 2015[2].

Escribo este artículo sentado cerca del ángulo suroccidental de la península índica. Es el punto de encuentro de tres mares: el océano Índico, el mar de Arabia y la bahía de Bengala. Vigorosas comunidades de pescadores han hecho del mar y las costas su hogar durante generaciones. Pertenecen a diferentes castas y denominaciones religiosas, pero les une a todos su vínculo vital con el océano y su oficio tradicional de pescadores. A lo largo de las generaciones esto ha ido evolucionando hacia lo que puede denominarse «cultura *neithal*». Pienso que el conocimiento indígena de la población *neithal* contribuye de forma importante a la búsqueda de soluciones para la crisis ecológica contemporánea. En nuestro artículo nos centramos solamente en un segmento de la población costera, a saber, la *mukkuvar*, que reside principalmente en la costa suroccidental de la península coincidiendo en la actualidad con los estados de Kerala y Tamil Nadu. El puerto pesquero de Vizhinjam es el centro neurálgico de las actividades pesqueras de esta zona. La experiencia y las ideas de estos pescadores, sin embargo, tienen mucho en común con las poblaciones pesqueras de cualquier lugar[3].

Este artículo se divide en dos partes. En la primera presentamos el sorprendente mundo de la sabiduría indígena de los pescadores, indagando en su pertinencia para dar respuestas a la crisis ecológica. En la segunda reflexionamos teológicamente sobre el tema a la luz de la sabiduría indígena de la zona costera.

[1] Papa Francisco, *Laudato si'*.

[2] Pat Mcmullan, «The Ocean & Theology Symposium», en https://www.koreannewsletter.org/ocean-symposium.html (visitada 16.05.2018).

[3] Este artículo se basa en gran medida en mi estudio sobre la comunidad de pescadores del sur de la India. Véase mi libro *We Dare the Waters: The World and Worldview of Mukkuvar*, University of Madras, Chennai 2001.

I. Una mirada al mundo costero: rasgos relevantes

El mundo costero, tal y como es visto por los pescadores, presentaría una cosmovisión única, que por sí sola puede hacer inteligible ese mundo. Proporciona sentido y significado a los acontecimientos y a los elementos dispares en su vida de cada día. Estos elementos perderían importancia si se toman de forma aislada, en cambio, de forma acumulativa, proporcionan esquemas interpretativos y orientaciones para la conducta de individuos y grupos.

1. Cultura neithal *como marco interpretativo*

El término *neithal*, con numerosos significados, se enraíza en la historia antigua del sur de la India. *Neithal tiṇai* se refiere a la zona costera en la división geográfica en cinco zonas del territorio *(ain-tiṇai),* como cantan los poetas del período Sangam[4]. El término *tiṇai* se refería principalmente a una zona geográfica y cada *tiṇai* tenía sus propios rasgos. Cada *tiṇai* estaba formado por creencias y prácticas religiosas específicas que daban forma a lo que podría llamarse *religión neithal*. El culto a «Devi», la diosa madre, y a Murugan de la tradición religiosa dravídica coexistía con las divinidades *neithal* como Varuna, el dios del océano, y Kumari, la diosa virgen del mar.

La historia cristiana de la población de la costa comienza en el siglo XVI con la llegada de Francisco Javier y otros misioneros. Francisco Javier desempeñó un papel decisivo en la conversión masiva de los pescadores de la costa de Travancore, que para Javier se refería al tramo desde el cabo Vizhinjam, donde comenzaba el territorio del rajá de Travancore, hasta el cabo Comorín (Kanyaku-

[4] El período *Sangam* (Academia) se extiende desde el 500 a.C. hasta el 200 d.C. en el sur de la India. *Ain-tiṇai* procede de la rica literatura de este período. La gente que vivía en la montaña *(kuṛiñji)* era identificada como cazadora; los habitantes de la zona boscosa *(mullai)* eran pastores; los de las llanuras fértiles *(marutam)* eran agricultores; los que vivían en zonas desérticas o áridas *(pālai)* eran guerreros, y los habitantes de la zona costera *(neithal)* eran descritos como pescadores.

mari), el extremo sur de la península. El catolicismo costero que surgió como resultado ha sobrevivido durante cuatro siglos y medio, como prueban las vibrantes comunidades católicas actuales. Se trata de un catolicismo *neithal*, pues la población costera integró con éxito elementos del sistema de creencias *neithal* en la fe católica recibida.

2. Kadalamma: la madre divina

La costa es el punto de encuentro entre la tierra y el mar. Pero el pescador pasa la mayor parte de su vida en el mar. Difícilmente puede sobrevivir lejos del océano, que es la realidad primordial para él. El término local usado para referirse al mar es *kadal*, pero los pescadores lo llaman cariñosamente *Kadalamma* (madre océano). Ella es su madre, la proveedora eterna. «También nos proveerá mañana», es un refrán que se oye a menudo en la costa. Esta convicción los libera de la común urgencia humana de acumular para mañana o para la posteridad. La palabra *amma* en este contexto costero es ricamente sugerente, y puede ser traducida por «madre», «señora» o «virgen». Expresa respeto y puede aplicarse a cualquier persona de sexo femenino, ya sea humana o divina. El mar es más que una madre que nutre, es la madre divina. Las cualidades que atribuyen a *Kadalamma* son las mismas que las de Devi (la diosa madre).

Cuando se aventuran a la pesca, los pescadores rinden primero homenaje a la madre océano tocando sus «pies» de manera reverente. La madre que nutre, en cambio, necesita ser venerada. Lo que caracteriza su experiencia de *Kadalamma* es su ambivalencia inherente: aparece como madre que alimenta y protege a veces y otras se revela como una diosa terrible que estalla en furia. Esta ambivalencia forma parte de su naturaleza, y los pescadores no lo consideran un problema. Es paralela a la naturaleza ambivalente de Devi (la diosa madre) en su perspectiva religioso-cultural; las dimensiones benigna y terrible se encuentran en la misma imagen. La larga tradición del culto a la diosa madre ha dejado intensas huellas en la conciencia de la población pescadora. No solo han sobrevivido, sino que siguen influyendo profundamente en su pensamiento y práctica cristiana actual.

3. La pesca como ritual

Pescar es más que simplemente capturar peces para el autoconsumo o para la venta. Para la población de la costa es la actividad decisiva que expresa sus creencias y preocupaciones esenciales, su propia identidad y su orientación en la vida. El océano y cuanto contiene deben ser venerados y los instrumentos usados para pescar son también «tecnologías reverenciales». La pesca es una actividad sagrada para los pescadores tradicionales. Una serie de ritos acompañan toda expedición de pesca, y esos funcionan como hilo que interconecta cada aspecto de la vida en la costa. En este sentido, la pesca puede denominarse legítimamente como «ritual».

Podemos mencionar dos ritos de pesca que manifiestan el mundo ritual de los pescadores. Se tratan del *eilamidal* y del *cēluparachi. Eilamidal* forma parte de la operación *kampavala* (pesca con jábega) que involucra a un gran número de personas e implica cantar rítmicamente mitos e historias y balancearse al unísono mientras se trabaja. Toda expedición termina con el *cēluparachil,* una evaluación ritual de la jornada, del modo de trabajar, del tiempo, del lugar, de la coordinación, etc. A alguien ajeno puede sonarle como una disputa ruidosa, pero el *cēluparachil* tiene una enorme función psico-social, pues proporciona un foro ritual para la catarsis, especialmente cuando la pesca ha sido pobre. «*Mukkuvanu meen pattāl muthappayil kaṇṇu*» (mientras se pesca el pescador solo ve el barco) es un dicho popular. Las personas y las relaciones desaparecen mientras la pesca lo absorbe por completo. Pero con el *cēluparachil* se restablecen las relaciones.

4. Kaniyam es la guía segura

A lo largo de los siglos, los seres humanos han usado las estrellas y los planetas para orientarse por los océanos. Los pescadores usaban su conocimiento de los cuerpos celestes para determinar el tiempo adecuado de la pesca y para controlar sus movimientos por el mar. La sabiduría astrológica de la ciencia marítima, popularmente conocida como *kaṇiyam nokkal,* es impresionante. *Kaṇiyam* es la ciencia marítima tradicional para establecer la configuración

del espacio-tiempo, e implica cálculos y mediciones que ayudan a los pescadores a localizar un punto o fijar un tiempo o medir una profundidad en el mar exterior. Más allá de una distancia, la costa desaparece de la vista, y los instrumentos como la «brújula» y el GPS no son de uso común. Las estrellas, los planetas y las constelaciones siguen siendo guías seguras. Los pescadores no están meramente a merced de los elementos de la naturaleza; más bien, han logrado hacerse amigos de ellos usando su conocimiento y tecnología tradicionales.

El océano está lleno de movimiento, casi siempre en agitación. El fenómeno de las mareas con su frecuencia diaria de dos flujos y dos reflujos dura un período de 24 horas y 50 minutos. Por lo tanto, el día de un pescador es más largo que el día solar, y su año es más corto que el año solar. Ser pescador es vivir en sincronía con este ritmo del océano que cambia constantemente. Sin embargo, hay un orden en este cambio; un pescador sabe cuándo ocurrirá la próxima marea y cuándo desaparecerá la luz de la luna. Los pescadores tienen que cambiar constantemente entre un ritmo lunar (en el océano) y un ritmo solar (en tierra). Pueden vivir en desacuerdo con la sociedad dominante, pero viven en armonía con el ritmo del océano.

II. Reflexiones teológicas

1. Incluso en el caos hay orden

El océano está casi siempre agitado; su carácter no es la estabilidad, sino el movimiento. Pero no es caótico. El Génesis narra cómo el Espíritu divino agitaba las aguas primordiales como un preludio del proceso de creación (Gn 1,1-2). Él/Ella separó primero las aguas del firmamento el segundo día, y, después, las aguas de la tierra seca el día tercero (Gn 1,6-10). ¿No son verdad las palabras de un pescador: «Al principio solo existían el mar y Dios Padre»? El movimiento incesante y el caos aparente forman parte de cada acto de creación, y el Señor «agita el mar y las olas rugen» (Jr 31,35).

Sin embargo, el credo cristiano y la teología posterior soslayaron este dinamismo del océano, debido en parte a la mentalidad de los autores sagrados que estaban más seguros en la tierra firme. Isaías habla del mar como la morada de Leviatán el dragón (Is 27,1). Jesús afirma claramente que el que induce a pecar a uno de los pequeños, más le valdría ser arrojado a las profundidades del mar con una rueda de molino colgada del cuello (Mt 18,6). El libro del Apocalipsis parece presentar «los nuevos cielos y la nueva tierra» sin la presencia del mar, pues «el mar ya no existe» (Ap 21,1). A quienes viven en la tierra, el mar les parece caótico, peligroso y misterioso, a menudo como causa de los desastres naturales. De hecho, el desastre natural es un nombre erróneo. Lo que a los seres humanos les parece un desastre forma parte del ritmo inherente del océano, que se convierte en desastre para los humanos por la arrogancia de estos o por su incapacidad de adaptarse al ritmo de la naturaleza. Las pruebas nucleares bajo el océano o en el desierto violan el ritmo de la naturaleza. La actual crisis ecológica es una invitación a respetar este ritmo y armonizar la actividad humana. La sabiduría *neithal* nos recuerda que el caos no tiene que ser irracional y que es inevitable aproximarse a él con actitud reverencial.

2. El océano como mediación de la divinidad

La concepción del océano como «madre océano» *(Kadalamma)* ilustra la personificación del mar con atributos divinos. La veneración de una diosa madre estaba generalizada en todas las comunidades costeras del Estado. Es natural que la población *neithal* usara el mismo término polisémico *amma* para referirse al océano, su soporte vital. Ella es su madre divina, la mediadora de la vida y del amor. Los *neithal* contemplan el océano como símbolo de revelación de la presencia divina y de su cuidado providencial. Cada mar es el mar de Galilea y sus costas el lugar donde Jesús se encontró con muchedumbres a las que enseñaba. Se desplazó a lo largo de la ribera. Fue allí donde reunió a sus discípulos, les enseñó a pescar, habló a la gente sentado en una barca junto a orilla, calmó una tempestad y caminó sobre el agua (Mt 4,18-23; Jn 21,5-6; Mt 13,1-3; 14,25-32; 8,24-27). Mediante la celebración de la madre divina, los pescadores celebran a Dios, el hacedor de las profundidades del mar y de la tierra seca y de todo cuanto existe bajo el firmamento.

La sabiduría de la costa nos despierta a la revelación divina, a la propia revelación de Dios en la extensión del océano y a través de él. Recordemos que los sabios upanisádicos de la India cantaban hace muchos siglos: «*Isvasyam Idam Sarvam*» (este universo está penetrado por lo divino; *Isopanisad*, 1). El océano está penetrado por lo divino; esta es la «sagrada escritura original» de la población costera, podríamos decir, que nos habla con su luz, sonido y color. Nos enseña el propio testimonio de Dios como Padre y Madre. Esta mística del océano da fuerza para afrontar el peligro y la muerte, el secreto de su resiliencia. La creencia de que los que mueren en el mar regresarán como curanderos ambulantes *(lata guru)* aumenta la valentía y la esperanza en una vida llena de riesgos.

3. El océano defiende «el derecho a la propiedad común»

La madre océano pertenece a todos sus hijos. Durante siglos, los pescadores trataban el océano como su propiedad común. Encontramos aquí un eco de la visión bíblica: ¡la tierra es del Señor! Es un tema recurrente en los libros del AT (Ex 19,5; Lc 25,23; Dt 10,14). La población costera ha traducido esta verdad fundamental al contexto marino mediante el concepto de «derecho a la propiedad común». Es consciente del peligro de la privatización y comercialización de esta propiedad común. La sabiduría indígena es incapaz de hacer frente a la fuerza de la tecnología que cuenta con las bendiciones del poder del Estado.

Laudato si' tiene por subtítulo «El cuidado de nuestra casa común». La metáfora de la «casa común» es ciertamente evocadora. La pregunta «común ¿para quién» es soslayada a menudo por una teología antropocéntrica. El derecho de propiedad en la casa común se extiende, por supuesto, a todos sus habitantes, incluyendo los animales y los peces, y la madre océano. El sentido de casa común está naturalmente arraigado en la cultura *neithal*. El descanso semanal del domingo tiene un significado que trasciende lo religioso; es un tiempo de descanso también para *Kadalamma*, los peces e incluso los equipos de pesca. Saben que el mar tiene límites de producción y que necesita tiempo para volver a llenarse. El desafío actual consiste en recuperar el sentido de «casa común» e incorporar las tecnologías reverenciales en la conciencia contemporánea.

4. La pesca como ritual sacramental

Los sacramentos son momentos privilegiados que hacen tangible en la vida de cada día la experiencia de la presencia de lo divino. La pesca para el pescador tradicional no es una mera «profesión» ni una actividad comercial para conseguir dinero. Es un ritual sagrado al que se entrega con alma, vida y corazón, considerándolo como *dharma* o deber sagrado y gozándolo espiritual y estéticamente. La pesca es una actividad gozosa, aunque físicamente agotadora. Saben por experiencia que no pueden sobrevivir solos en el mar, y la pesca es una empresa colectiva, causa de camaradería y compañerismo. Esta solidaridad se expresa en todas las fases de la operación, a saber, al lanzar la barca, al arrojar la red, al limpiar y reparar la red, etc.

Esta solidaridad no se limita a los compañeros de la pesca; parte del pescado se da a todo el que eche una mano, y otra parte se pone aparte para la iglesia. Ofrecen el «fruto del océano y del trabajo de sus manos» para alimentar a la familia humana y continuar la obra del Creador. Pescar es un ritual sacramental que les permite experimentar el misterio divino en profundidad y nutrir la comunión —entre ellos, con la madre océano y con el Creador—. El seno de *Kadalamma* es siempre un misterio que debe venerarse y ante el que asombrarse, un misterio que es benigno y terrible al mismo tiempo. El océano y sus recursos son signos sagrados y medios de contemplación, y desafían a la «sabiduría» unidimensional de la tecnología moderna.

5. Una alianza escrita en los corazones humanos

El libro del Génesis nos cuenta la historia de la alianza de Dios con Noé después del diluvio. Fue una alianza con la familia de Noé, su posteridad y con todas las criaturas de la tierra (Gn 9,8-17). El arcoíris que aparece en el cielo («el arco de Dios entre las nubes») es un recordatorio de esa alianza. Algunos consideran la alianza con Noé como un correctivo de las pretensiones humanas de superioridad y dominación sin responsabilidad. Como pueblo de la alianza, la población de pescadores parece decir: ¡Nunca más destruiremos el mar! Es una alianza escrita en sus corazones la que hace de ellos

servidores y cuidadores del mar y de toda su riqueza valiosa. Este sentimiento les impide capturar peces jóvenes o pescar en la época de crianza. Este mismo sentimiento les hizo protestar a favor de una legislación que prohibiera pescar en los meses de cría. Pero las medidas legales tienen un alcance limitado para evitar acciones humanas dañinas. El espíritu de la alianza tiene que escribirse en los corazones humanos, en un corazón de carne en lugar de en un corazón de piedra o de ley (Ez 36,26).

Muchos lamentan que la teología cristiana, al ser demasiado antropocéntrica, no haya logrado elaborar una rica teología del océano o, para el caso, una teología de la naturaleza. Necesitamos releer los relatos del Génesis y el credo cristiano con los ojos de la población costera para entenderlos profundamente. Los especialistas indican que la palabra hebrea traducida habitualmente por «dominar» puede también traducirse por «servir», cambiando así totalmente el perfil del discurso teológico (Gn 1,28). Jesús parece darle más sentido cuando señala las aves del cielo y los lirios del campo; son alimentados y criados por el Padre celestial, y «ni Salomón en todo su esplendor estaba vestido como estos» (Mt 6,26-29). Samuel Rayan escribe: «Es hora de que nos demos cuenta de que, al tratar con los árboles, los animales y la tierra, estamos relacionándolos con realidades queridas por Dios, realidades que Dios respeta y ama, hijas, hijos y amigos de Dios. ¿Es posible recordar esta verdad sin sentir asombro y maravilla ante los pájaros, los animales, los peces y la hierba?»[5].

Conclusión

Las comunidades de pescadores conocen mejor que nadie el valor del océano y la necesidad de su protección para mantener la vida en el planeta Tierra. Es este tesoro de conocimiento indígena el que nos impulsará a reflexionar más radical y teológicamente sobre el estado actual de la ecología y sus preocupaciones vitales. No llamamos a regresar a la etapa primitiva de los pescadores ignorando el progreso

[5] Samuel Rayan, «Theological Perspectives on the Environmental Crisis», en K. Kunnumpuram (ed.), *Nature, Woman and the Church – Indian Christian Reflections on Ecology, Feminism and Ecclesiology*, ISPCK, Delhi 2013, p. 32.

tecnológico reciente. Lo que se pretende es un cambio de perspectiva, un cambio en la forma en que vemos el océano y toda la creación. Los pescadores, con sus conocimientos heredados sobre la madre océano, podrán iluminar a la sociedad en general sobre la crisis ecológica actual. La religión y la teología tienen un papel aquí: hacer posible que la generación actual de humanos mire al océano y al universo a través de unos ojos místicos. Las personas de la costa nos muestran concretamente cómo ser místicos y también prácticos. En última instancia, la crisis ecológica es una crisis de la mente y el corazón, no del medio ambiente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Wilfred Sumani *

EL CAMBIO CLIMÁTICO Y SUS IMPLICACIONES PARA LOS MEDIOS DE SUBSISTENCIA
Una perspectiva desde el Sur global

El cambio climático ha tenido efectos adversos en los medios de subsistencia de las personas en el Sur global. La sequía, los patrones climáticos irregulares y las inundaciones han conducido a bajos rendimientos agrícolas, pérdida de vidas y propiedades, y migraciones masivas desde áreas vulnerables. Desafortunadamente, no muchos gobiernos en el mundo en desarrollo han implementado medidas para ayudar a las personas a adaptarse a los cambios climáticos. Los países en desarrollo deben adoptar un enfoque a dos niveles sobre el cambio climático: a corto plazo, deben ponerse en marcha las tecnologías que ayuden a las personas a afrontar los problemas asociados con el cambio climático. A largo plazo, deben hacerse esfuerzos concertados para restaurar la creación a su estado original de gracia antes de que las intervenciones antropogénicas deformen la faz de la tierra.

Hace muchas lunas, el desierto del Sahara era un exuberante cinturón poblado por una frondosa vegetación de sabana con árboles altos bailando en el frío viento del monzón que anunciaba las lluvias. Los bosques rebosaban de animales rápidos y lentos. Durante el día, el Sahara se llenaba con las dulces melodías de los pájaros vestidos de majestuoso plumaje, el confiado zumbido de las abejas melíferas y el resoplido

* Wilfred Sumani, S.J., sacerdote jesuita, es natural de Malawi y actualmente enseña en el Hekima Jesuit School of Theology, Nairobi. Se doctoró en Sagrada Liturgia por el Pontificio Instituto de Liturgia San Anselmo en 2015.

Dirección: School of Theology, Hekima University College, P. O. Box 21215-00505 NRB (Kenia). Correo electrónico: Wilfred.sumani@hekima.ac.ke

de los antílopes. Por la noche, el silencio reparador del Sahara estaba marcado por el chillido de los murciélagos, el chirrido de las cigarras y el rugir de los leones. Hace ocho mil años, el lago Chad, que hoy cubre 1350 km^2, se extendía a lo largo de 330000 km^2.

Vivían personas en el desierto: gente bien alimentada, expertos en las intrincadas artes de la arquitectura y la agricultura. Algunos vinieron del sur, algunos de la costa mediterránea y otros del este, todos ansiosos por las ricas bendiciones del agua, la tierra y la caza en el Sahara. Trajeron consigo habilidades de caza y economías pastoriles. Algunos de ellos se distinguieron en el arte del dibujo. Los «Frescos Tassili» —imágenes de antílopes, elefantes, jirafas, hipopótamos, avestruces, rinocerontes y de un estilo de vida pastoril— que aún se pueden ver hoy en el Sahara central dan fe de la vibrante civilización que existió en la zona ahora árida. La población era gobernada por reyes sabios y fuertes. El legendario rey Escorpión destaca entre todos ellos.

Todo transcurría tranquilamente en paz hasta que cambió el clima. Hace unos 5500 años, las lluvias empezaron a escasear y la tierra se fue haciendo cada vez más árida y polvorienta. La vida estaba cambiando. El Sahara estaba comenzando a convertirse en un desierto. Las comunidades trataron de hacer frente a este cambio de diversos modos. Los garamantes, por ejemplo, intensificaron la horticultural y desarrollaron un comercio a gran distancia por el Sahara en un esfuerzo por sobrevivir en un entorno desfavorable. El reino garamante perseveró en estas condiciones inhóspitas hasta hace 1600 años. Pero no todos fueron tan resilientes como los garamantes. Los que no pudieron hacer frente a las nuevas condiciones climáticas se fueron hacia el norte o hacia el sur. Los que se desplazaron hacia el norte crearon la civilización egipcia a lo largo del Nilo, mientras que los bantúes se fueron al sur, llevando consigo sus conocimientos agrícolas (cultivo del mijo y del sorgo) y el arte de fabricar útiles y armas de hierro. Así se desertizó el Sahara[1].

[1] Cf. William J. Burroughs, *Climate Change in Prehistory: The End of the Reign of Chaos*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 223-233.

La historia del desierto del Sahara ilustra de manera dramática el impacto del cambio climático sobre los medios de subsistencia en diferentes partes del mundo. En este artículo analizamos los diversos modos mediante los que el cambio climático afecta a la vida de la gente en el Sur global, también conocido como mundo en vías de desarrollo o «Tercer Mundo». A partir de este análisis, sugerimos cómo puede empoderarse a las comunidades para adaptarse o revertir el cambio climático.

I. El impacto del cambio climático en los medios de subsistencia

Los efectos del cambio climático sobre la vida de las personas en los países en vías de desarrollo pueden sintetizarse en los siguientes aspectos: crianza, habitación, calor y salud. La crianza se refiere a la actividad agrícola y ganadera, mientras que la habitación remite al modo como el cambio climático afecta a la inhabitabilidad de los lugares. El calor representa las necesidades energéticas, y la salud, en cambio, remite a las diversas enfermedades que surgen de los fenómenos asociados con el cambio climático.

1. Crianza

La agricultura constituye la mayor parte de los medios de subsistencia en muchos países en vías de desarrollo. En el África subsahariana, por ejemplo, la agricultura representa un promedio del 15% del PIB total, desde el 3% de Botsuana y Sudáfrica hasta el 50% en Chad. Emplea a más de la mitad de la fuerza laboral africana total. Se estima que los pequeños agricultores del África subsahariana constituyen aproximadamente el 80% de la actividad agrícola y dan empleo a unos 175 millones de personas[2]. La agricultura en esta región tiene un enorme potencial de expansión,

[2] Organization for Economic Co-operation and Development & Food and Agriculture Organisation, *Agriculture Outlook 2016-2025*, OECD-FAO, 2016, p. 60, en http://www.fao.org/3/a-BO092E.pdf.

dado que África cuenta con el 60% de la tierra cultivable no cultivada del mundo[3].

América del Sur, donde vive el 5,7% de la población mundial, produce el 8,6% (491 millones de toneladas) de la alimentación mundial y el 21% de la producción de carne (355 millones de toneladas)[4]. En 2014, Brasil solo produjo el 7,3% de las exportaciones agrícolas mundiales; la mayor exportación agrícola fue la soja. Las fincas familiares representaban el 84% de las fincas del país y aportaban el 38% del valor bruto de la producción agrícola[5].

India, en cambio, cuya población se eleva a 1250 millones, tiene la segunda área más grande de tierra cultivable del mundo. Más del 70% de los hogares rurales de la India dependen de la agricultura para ganarse la vida. La producción de grano en la democracia más grande del mundo aumentó de unos 50 millones de toneladas en 1950-1951 a unos 250 millones de toneladas en 2014-2015[6]. En el cambio de siglo, India superó a Estados Unidos como el mayor productor mundial de leche[7].

Sin embargo, la agricultura en el Sur global depende en gran medida de la lluvia. En África, por ejemplo, el 98% de la producción agrícola de las fincas pequeñas se nutre del agua de la lluvia[8]. El cambio climá-

[3] Adam Jezard, «2 Truths About Africa's Agriculture», *World Economic Forum*, 22 January, 2016. Retrieved from https://www.weforum.org/agenda/2016/01/how-africa-can-feed-the-world/.

[4] João Carlos de Moraes Sá, Rattan Lal, Carlos Clemente Cerri, Klaus Lorenz, Mariangela Hungria y Paulo Cesar de Faccio Carvalho, «Low-Carbon Agriculture in South America to Mitigate Global Climate Change and Advance Food Security», *Environmental International* 98 (2017) 102-112, p. 102.

[5] Food and Agriculture Organisation, *Brazil: Country Fact Sheet on Food and Agriculture Policy Trends* (FAO, 2014), p. 1, en http://www.fao.org/docrep/field/009/i3759e/i3759e.pdf.

[6] Food and Agriculture Organisation, *India: FAO Country Programming Framework 2015 – 2017* (FAO), p. 6, en http://www.fao.org/3/a-bp575e.pdf.

[7] Adam Cagliarini y Anthony Rush, «Economic Development and Agriculture in India», *Reserve Bank of Australia Bulletin* (junio de 2011) 15-22, p. 15.

[8] Mark Kinver, «Africa's farmers face 'failed seasons' risks», *BBC News* (2 de septiembre de 2014), en http://www.bbc.com/news/science-environment-29015418.

tico, por consiguiente, amenaza con dar la vuelta a estos beneficios. Una de las manifestaciones del cambio climático se observa en los patrones bajos y variables de lluvia. Entre 1990 y 2013, casi un 43% de los fenómenos de sequía, recogidos en la Emergency Events Database (EM-DAT), se produjeron en el África subsahariana. Debido a las condiciones climáticas adversas, África Oriental y del Sur registraron una bajada en la producción de cereales del 10% en 2015[9]. En Etiopía, entre 1980 y 2014, el fenómeno del Niño provocó una reducción en la producción de cereales en la Cuenta Alta del Awash. El Niño y La Niña provocaron una reducción del 10,1% y del 9,1%, respectivamente[10]. Un estudio advierte de un aumento de la malnutrición en África, que pasaría de los 223 millones actuales a 355 millones en 2050, de no encontrarse soluciones viables para el cambio climático[11].

En India, los extremos climáticos como la sequía y las inundaciones tienen un impacto severo en la producción agrícola. El arroz, alimento básico del subcontinente, es particularmente sensible a las fluctuaciones climáticas. Se estima que un aumento de 1° C en las temperaturas máximas puede provocar una disminución del 11,9% en el rendimiento de los cultivos de arroz. Sobre la base de las tendencias climáticas actuales, la producción de arroz de la India puede disminuir entre un 5,9 y un 15,4% en 2100. La disminución de la producción de arroz en una población en crecimiento se traducirá en una crisis alimentaria y aumentará el precio de mercado del alimento básico[12]. Un estudio realizado en Assam (India) en 2015 mostró que el arroz cultivado durante la estación *kharif* (dependiente de las lluvias mon-

[9] OECD-FAO, p. 73.

[10] Abdisa Alemu, Dirba Korecha y Muktar Mohamod, «Impacts of Various ENSO Phases on Cereal Crop Productivity in the Upper Awash Basin, Central High Land of Ethiopia», en W. D. Sintayehu et al. (eds.), *The Impact of El Niño on Biodiversity, Agriculture and Food Security. Proceedings of the International Conference, 23-24 February 2017. Haramaya University, Ethiopia*, Haramaya University, Dire Dawa 2017, pp. 3-17, esp. p. 15.

[11] Mark Kinver, «Africa's farmers face 'failed seasons' risks», *BBC News* (2 de septiembre de 2014), en http://www.bbc.com/news/science-environment-29015418.

[12] J. M. A. Duncan, J. Dash y E. L. Tompkins, «Observing Adaptive Capacity in Indian Rice Production Systems», *AIMS Agriculture and Food* 2 (2017) 165-182, p. 182.

zónicas) se vio muy afectado por las inundaciones, lo que provocó una reducción de la cosecha del 63%. Además, las inundaciones afectaron a la calidad del cultivo. En general, el estudio descubrió que, durante un año de inundación, el ingreso per cápita de la población de Assam disminuyó en un 31,37%[13].

2. Habitación

El aumento de la temperatura atmosférica no ha conducido siempre a desarrollos desastrosos. El Holoceno (hace 10000 años), por ejemplo, surgió como resultado de un aumento importante en la temperatura mediante el que llegó a su fin la caótica Edad de Hielo conocida como Dryas Reciente. El aumento de la temperatura, a pesar de las fluctuaciones climáticas periódicas, favoreció el desarrollo de la vegetación[14]. Pero también el incremento de la temperatura atmosférica está detrás del aumento del nivel del mar que, a su vez, provoca inundaciones que destruyen casas y propiedades. El calentamiento global ha provocado la pérdida de zonas habitables debido a las inundaciones y desecaciones. Por ejemplo, una grave inundación en febrero de 2000 en la provincia de Limpopo (Sudáfrica) destruyó 45000 viviendas tradicionales[15]. En las zonas urbanas de África son las comunidades pobres las que se ven gravemente afectadas por las condiciones climáticas adversas, sobre todo por los diluvios, porque muchas construyen las casas en áreas inseguras. Los asentamientos informales obstruyen el drenaje del agua, así que cuando llueve se inundan[16]. Aproximadamente un 50% de los 4,3 millones de habi-

[13] Sanjay Kumar Chetia, Tomizuddin Ahmed, Ram Singh y S. M. Feroze, «Impact of Floods on Rice Based Farming in Assam: A Gender Study», *Journal of Eco-friendly Agriculture* 10 (2015) 43-46, pp. 44-45.

[14] Burroughs, *Climate Change in Prehistory*, p. 47.

[15] Masingita Khandlhela y Julian May, «Poverty, vulnerability and the impact of flooding in the Limpopo Province, South Africa», *Nat Hazards* 39 (2006) 275-287, esp. p. 275.

[16] Ian Douglas, Kurshid Alam, Maryanne Meghenda, Yasmin McDonnell, Louise McLean y Jack Campbell, «Unjust Waters: Climate Change, Flooding and the Urban Poor in Africa», *Environment & Urbanization* 20 (2008) 187-205, pp. 187-189.

tantes de Nairobi vive en barrios marginales que son en gran parte llanuras de inundación adyacentes a los principales ríos. El suburbio de Kibera sufre a menudo las inundaciones del río Ngong[17].

3. Salud

Las condiciones climáticas extremas causadas por el cambio climático pueden tener efectos negativos en la salud humana, como los calambres térmicos, los desmayos, el agotamiento por calor y las enfermedades transmitidas por el agua. En África, por ejemplo, las condiciones de sequía se han relacionado con enfermedades como la diarrea, la sarna, la conjuntivitis y el tracoma. Por su influencia en la productividad agrícola, el cambio climático también puede conducir a la desnutrición. Se calcula que, con un calentamiento de 1,2-1,7°C para 2050, la proporción de la población desnutrida en África aumentará en un 25-90% en comparación con el presente[18].

La malaria parece estar extendiéndose a las zonas altas como Etiopía, Kenia, Ruanda y Burundi, donde antes no se producía. En general, se espera que la incidencia de la malaria en África oriental, central y meridional aumente entre 40 y 80 millones con un calentamiento de 2°C, y entre 70 y 170 millones con 4°C[19].

4. Calor

La interacción entre cambio climático y energía es pluridimensional. Según los casos, la energía es una variable independiente o de-

[17] Benard Juma, «Flood Inundation, Risk and Impact in Kibera Slums of Nairobi-Kenya», *Multi-Hazard Early Warning Conference (22-23 May 2017, Cancún, Mexico) and Global Platform for Disaster Risk Reduction (24-26 May 2017, Cancun Mexico)*, en https://www.wmo.int/pages/prog/drr/documents/mhews-ref/posters-pdfs/1.11%20-%20Juma%20B%20Floods%20slums%20MHEWC%202017%20poster.pdf.

[18] Olivia Serdeczny et al., «Climate change impacts in Sub-Saharan Africa: from physical changes to their social repercussions», *Regional Environmental Change*, 17 (2017) 1585-1600, pp. 1593-1594.

[19] Olivia Serdeczny et al., «Climate change impacts», p. 1594.

pendiente. Muchos países del Sur global dependen de la lluvia para generar hidroelectricidad. Por lo tanto, un déficit pluviométrico afecta a la capacidad de las centrales de producir tanta energía eléctrica como cada vez más requiere el mercado. Los problemas energéticos de Zambia se han visto agravados por la insuficiencia de los niveles de agua en la presa de Kariba, donde se genera electricidad. En 2016, el nivel del agua era del 12% y se necesitarían tres años de lluvia para llenar la presa. La escasez de agua ha reducido el rendimiento de Kariba de su capacidad inicial de 1080 megavatios a unos míseros 380 megavatios[20]. Asimismo, la presa Masinga de Kenia corre el riesgo de ser cerrada si el país no recibe lluvias suficientes en 2018[21]. El 95% de la electricidad de Malawi se produce en las presas del río Shire. En los últimos años, la producción de electricidad ha descendido al 40% debido a la disminución del caudal del río. En lugar de una capacidad máxima de 351 megavatios, la Comisión de Energía Eléctrica de Malawi genera una media de 200 megavatios[22]. Esta baja producción ha tenido consecuencias desastrosas en la economía del país, especialmente en su atractivo para la inversión extranjera.

Muchas personas en el Sur global dependen de la madera. Se calcula que un 81% de los hogares del África subsahariana usan combustibles sólidos, el porcentaje más elevado del mundo[23]. Lamentablemente, la madera se está convirtiendo cada vez más en un bien difícil de conseguir. Detrás de la creciente escasez de madera hay una serie de factores. El primero es que cada vez se dedica más tierra a la agricultura, dejando poco espacio para que crezcan los árboles.

[20] Nkombo Kachemba, «Kariba Dam Water Level Still Low – Siliya», *Zambia Daily Mail* (10 de marzo de 2016), en https://www.daily-mail.co.zm/kariba-dam-water-level-still-low-siliya/.

[21] Winnie Otieno y Neville Otuki, «Kenya Banks on Rains to Ease Cost of Power», *Daily Nation* (22 de marzo de 2018), p. 38.

[22] Electricity Supply Commission of Malawi, «An Update on the Current Water Levels and the Energy Situation in Malawi», en http://www.escom.mw/waterlevels-energysituation-malawi.php.

[23] G. Abigaba, G. Niyibizi, Y. Turinayo y S. Nansereko, «Implications of Fuel Wood Scarcity on Livelihoods of Rural Communities of Nyarubuye Sub-County in Kisoro District, South Western Uganda», *Uganda Journal of Agricultural Sciences* 17 (2016) 43-50, p. 44.

El segundo es que, en un esfuerzo por mitigar el cambio climático, los gobiernos se dedican a proteger los bosques y selvas naturales prohibiendo que se corten árboles[24]. La búsqueda de madera se ha convertido, en consecuencia, en una actividad que consume tiempo, obligando a menudo a que las mujeres y las niñas tenga que caminar largas distancias para encontrarla. Esto, a su vez, aumenta el nivel de absentismo escolar entre las niñas de las zonas rurales[25].

II. Adaptación al cambio climático

Los problemas antes mencionados relacionados con el cambio climático requieren soluciones. Las comunidades deben estar facultadas para adaptarse y mejorar su resiliencia al cambio climático. La adaptación se define como «el proceso de producción de resultados en formas de actividades y decisiones tomadas por sectores públicos y privados a diferentes niveles administrativos y en diferentes sectores, que se ocupan fundamentalmente de los impactos del cambio climático y cuyos resultados intentan sustancialmente impactar a grupos de actores o áreas geográficas que son vulnerables al cambio climático»[26]. Una de las características deseadas de la adaptación es la acción multinivel, es decir, que las decisiones y las acciones tienen que ser tomadas en varios niveles del gobierno para involucrar a tanto actores como sea posible[27].

[24] W. Gitonga, «Government bans logging», *Citizen Digital* (24 de febrero de 2018), en https://citizentv.co.ke/news/government-bans-logging-191860/.

[25] Abigaba et al., «Implications of Fuel Wood Scarcity on Livelihoods of Rural Communities», p. 47. Sobre la vulnerabilidad de las mujeres en el cambio climático en India, véase S. S. Yadav y R. Lal, «Vulnerability of women to climate change in arid and semi-arid regions: The case of India and South Asia», *Journal of Arid Environments* 149 (2018) 4-17.

[26] J. Dupuis y R. Biesbroek, «Comparing Apples and Oranges: The Dependent Variable Problem in Comparing and Evaluating Climate Change Adaptation Policies», *Global Environmental Change* 23 (2013) 1476-1487, p. 1480.

[27] M. Araos, J. Ford, L. Berrang-Ford, R. Biesbroek y S. Moser, «Climate Change Adaptation Planning for Global South Megacities: The Case of Dhaka», *Journal for Environmental Policy & Planning* 19 (2017) 682-696, esp. p. 684.

Muchos países del sur tienen alguna forma de política nacional sobre el cambio climático. No es este el lugar para hacer una exposición de estas políticas. El problema, sin embargo, es cómo hacer operativas estas políticas. Documentos perfectamente elaborados acaban llenos de polvo en las estanterías. Un problema relacionado es que estas políticas carecen de un contexto específico y prefieren abordar el problema del cambio climático en términos generales. Pocos países del mundo en desarrollo recopilan sistemáticamente datos sobre el cambio climático en relación con contextos específicos. Las políticas que no están respaldadas por estudios longitudinales no son suficientemente persuasivas; están repletas de clichés que no reflejan la realidad sobre el terreno. Tales políticas no pueden guiar una acción concreta y mensurable[28].

Las políticas efectivas de cambio climático deben ser específicas, mensurables, alcanzables, realistas y oportunas (en inglés: «specific, measurable, achievable, realistic and timely» = SMART = inteligente).

Tampoco es raro que los gobiernos en el mundo en desarrollo respondan al cambio climático con prohibiciones más que con medidas para empoderar a las comunidades para resistir o revertir la tendencia negativa. Por ejemplo, a las comunidades se les ordena detener la tala, pero no se les proporcionan fuentes alternativas de energía. Dado que aquellos que emiten tales prohibiciones tienen acceso a la electricidad y al gas, la acusación de injusticia puede plantearse legítimamente. Como dice un proverbio africano, un niño es destetado cuando su estómago es lo suficientemente fuerte como para digerir alimentos más duros. Las comunidades pobres pueden ser destetadas de manera más efectiva de los combustibles de biomasa cuando se hayan establecido fuentes alternativas de energía.

Los países en desarrollo necesitan tomar prestada una hoja del mundo desarrollado en lo que respecta a la inversión en investigación y desarrollo (I + D) relacionados con el cambio climático. Se deben explorar métodos agrícolas más sostenibles para responder a las lluvias erráticas y a la disminución de las tierras agrícolas, por un

[28] Araos et al., «Climate Change Adaptation Planning for Global South Megacities», p. 688.

lado, y a la creciente población, por el otro. Las tecnologías energéticas indígenas deben ser desarrolladas para que la adaptación al cambio climático no afiance la dependencia tecnológica del mundo en desarrollo del Norte Global.

Hablando de tecnologías, es necesario realizar una evaluación exhaustiva del impacto climático a largo plazo de lo que se cree que es energía verde ahora. Cuando se inventó el plástico se celebró como una adición beneficiosa a la civilización humana. Hoy, sin embargo, comprobamos sus efectos negativos, ya que el mismo plástico se ha convertido en un desastre ambiental. A medida que la comunidad humana busca tecnologías respetuosas con el medio ambiente, es necesario realizar evaluaciones meticulosas de sus impactos a largo plazo. Por ejemplo, ¿cuán ambientalmente sostenibles son los componentes de la energía solar, especialmente cuando se los considera a gran escala? ¿Cuál será el impacto ambiental de los paneles solares desechados en el futuro? A medida que crezca la demanda de energía renovable, habrá una oleada de innovación que buscará sacar provecho de la demanda de tecnologías climáticamente inteligentes. Algunas de las nuevas tecnologías serán buenas, pero otras pueden ser perjudiciales para la salud y el medio ambiente. Los países pobres son particularmente propensos a innovaciones baratas e insalubres. En otras palabras, se debe tener cuidado de que el cambio climático no se convierta en otra narrativa colonizadora, en la que el mundo en desarrollo se utilice como campo de pruebas para tecnologías potencialmente peligrosas.

III. Restauración ecológica como empresa teológica

Una de las concepciones de una reforma es la idea de un retorno a un *status pristinus*, un momento perdido de dicha, una recuperación del paraíso perdido. Aunque esta visión de la reforma es a veces culpable de un arqueologismo árido, un anhelo nostálgico de un pasado idealizado, hay algo valioso en la recuperación de algo que se ha perdido. En las reflexiones pascuales de los Padres, Cristo tuvo que morir y resucitar en la estación de la primavera porque se cree que el mundo fue creado en primavera. Esta idea se remonta al simbolismo judío de la fecha de la Pascua. Filón de Alejandría escribe:

> El equinoccio de primavera es una imitación y representación de ese comienzo de acuerdo con el cual este mundo fue creado. En consecuencia, cada año, Dios les recuerda a los hombres la creación del mundo, y con esta visión presenta la primavera, en cuyo tiempo crecen y florecen todas las plantas; por lo cual se establece muy correctamente en la ley como el primer mes del año, ya que puede decirse que es una impresión del primer principio de todo, siendo sellado por este como por un sello arquetípico[29].

La imaginación cristiana ha asociado el equinoccio de primavera con la resurrección de Cristo. Al resucitar en la estación en que Dios creó el mundo, Cristo restaura toda la creación en su estado original de armonía y comunión con Dios. Además, los Padres explican que, cuando Dios creó el mundo, había equilibrio en el universo. Sin embargo, cuando el universo se puso en movimiento, el universo perdió su equilibrio original[30].

La restauración del medio ambiente es, por lo tanto, una expresión de la fe de Pascua. Al plantar árboles, uno contribuye a la restauración de la biodiversidad que existía en el momento de la creación. La «Gran Obra» ecológica a la que Thomas Berry invita a todos —esencialmente, a redescubrir la antigua forma de vida en armonía con la naturaleza, cuando los animales y los humanos eran parientes[31]— es una empresa profundamente teológica.

Conclusión

Existe un consenso creciente de que el cambio climático está sucediendo realmente. Desafortunadamente, la reciente retirada de los Estados Unidos del Acuerdo de París envía señales confusas al mundo en desarrollo. Si un país tan rico como los Estados Unidos siente

[29] Filón de Alejandría, *On Special Laws* II, 151-152, en *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trad. de C.D. Yonge, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1993, p. 582 (versión esp.: *Leyes especiales*, en *Obras Completas*, trad., intr. y notas de J. M. Triviño, Acervo Cultural, Buenos Aires 1976).

[30] A. Chupungco, *Shaping the Easter Feast,* The Pastoral Press, Washington 1992.

[31] T. Berry, *The Great Work: Our Way into the Future*, Bell Tower, Nueva York 1999, p. 22.

la necesidad de continuar siguiendo caminos ambientalmente adversos hacia el desarrollo, ¿qué pasa con las naciones pobres que aún luchan por satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de sus ciudadanos? Para tomar prestada la pregunta retórica de Jesús, si hacen estas cosas con un árbol económicamente verde, ¿qué se hará con uno económicamente seco?[32] Hay mucho escepticismo sobre el cambio climático, en parte debido a los fenómenos contradictorios atribuidos a la misma realidad: muy poca lluvia y demasiada lluvia, por ejemplo. Estas atribuciones aparentemente contradictorias hacen que el discurso sobre el cambio climático parezca ser una narración totalizante que se presenta como una explicación de cada problema emergente. Para dar credibilidad a la realidad del cambio climático es importante registrar y estudiar datos específicos del contexto. Además, los países en desarrollo deben ser proactivos para encontrar soluciones a los problemas asociados con el cambio climático.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

[32] Cf. Lucas 23,31.

Card. Claudio Hummes *

LA PROTECCIÓN DE LA AMAZONIA Y DE SUS PUEBLOS ORIGINARIOS

Este artículo presenta la protección de la región amazónica y sus pueblos nativos como un gran desafío para nuestro tiempo. El autor establece una fuerte conexión entre la crisis actual asociada con el cambio climático y la destrucción de ecosistemas en todo el mundo, en particular de la biodiversidad, con el problema histórico lastrado desde siglos de afirmar y defender los derechos humanos fundamentales de los pueblos nativos supervivientes del Amazonas.

La grave y urgente crisis climática y ecológica, que hoy desafía a la sociedad global, ha situado en el centro de sus preocupaciones la protección de la Amazonia. Unida ineludiblemente con esta cuestión, se replantea la histórica cuestión de la defensa de los derechos de sus pueblos originarios.

La Amazonia es un vasto territorio de selva tropical, compartido por 9 países: Brasil, Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Venezuela, Guyana, Surinam y Guayana Francesa. La mayor parte pertenece a Brasil: el 67%. El conjunto es también llamado Panamazonia. Suma 7,8 millones de km² de superficie, 34 millones de habitantes, de los cuales cerca de 2 millones 800 mil son indígenas. Estos están formados por 390 pueblos, de los cuales 137 no son contactados, y suman 240 lenguas habladas pertenecientes a 49 familias lingüísticas.

* El cardenal Claudio Hummes, OFM, es arzobispo emérito de São Paulo y prefecto emérito de la Congregación para el Clero. Actualmente es el presidentes de la REPAM (Red Eclesial Panamazónica).

Correo electrónico: Claudio.hummes@terra.com.br

En la Amazonia, el agua de los ríos cuida del bosque y este cuida del agua. Simple, pero esencial. Los indígenas son los guardianes milenarios de este sistema y de él disfrutan sabiamente. Pero, desde la llegada de los colonizadores europeos, esta historia ha sido atropellada, los pueblos originarios perseguidos, cazados, esclavizados, expropiados de sus territorios, marginados y no respetados en sus derechos más fundamentales. Pueblos enteros fueron masacrados, diezmados y exterminados. Relativamente pocos sobrevivieron. La naturaleza, a su vez, fue agredida y el bosque comenzó a ser talado. El resultado hoy presenta inmensas áreas devastadas y degradadas, cerca del 20% de la selva tropical originaria destruida, una población indígena sobreviviente reducida, generalmente, a una situación de gran abandono por parte del poder público, empobrecida, marginada, rechazada, sin esperanzas reales, sin posibilidad de sueños de futuro a largo plazo. El gobierno instituyó, sin embargo, algunas tierras demarcadas para los pueblos indígenas, pero hasta ahora obviamente insuficientes. Uno de los frutos de las tierras demarcadas es un nuevo crecimiento poblacional de los pueblos indígenas, aunque todavía lento e inseguro.

En el contexto de la actual crisis global, climática y ecológica, se destacan dos acontecimientos recientes: la encíclica *Laudato si'* (LS) del papa Francisco en mayo de 2015 y, siete meses después, el Acuerdo Climático de París.

Laudato si' habla del planeta Tierra como de «nuestra casa común». Con esta expresión alude ya a una ecología integral que reconoce la creación como una realidad en la que «todo está conectado». La humanidad debe «cuidar» de esta casa común.

En esta «casa común», en grave riesgo climático y ecológico, la Amazonia, junto con otros ecosistemas, ocupa un lugar insustituible, un territorio de importancia determinante para el futuro del planeta. El papa Francisco lo dice en LS: «Mencionemos, por ejemplo, esos pulmones del planeta repletos de biodiversidad que son la Amazonia y la cuenca fluvial del Congo, o los grandes acuíferos y los glaciares. No se ignora la importancia de esos lugares para la totalidad del planeta y para el futuro de la humanidad. Los ecosistemas de las selvas tropicales tienen una biodiversidad con una enorme

complejidad, casi imposible de reconocer integralmente, pero cuando esas selvas son quemadas o arrasadas para desarrollar cultivos, en pocos años se pierden innumerables especies, cuando no se convierten en áridos desiertos» (LS 38).

Aun así, afirma el Papa: «Cuando se analiza el impacto ambiental de algún emprendimiento, se suele atender a los efectos en el suelo, en el agua y en el aire, pero no siempre se incluye un estudio cuidadoso sobre el impacto en la biodiversidad, como si la pérdida de algunas especies o de grupos animales o vegetales fuera algo de poca relevancia» (LS 35). Este descuido se origina por la «negligencia egoísta» de obtener «beneficios económicos rápidos y fáciles» (LS 36). «Las carreteras, los nuevos cultivos, los alambrados, los embalses y otras construcciones van tomando posesión de los hábitats y a veces los fragmentan de tal manera que las poblaciones de animales ya no pueden migrar ni desplazarse libremente, de modo que algunas especies entran en riesgo de extinción. Existen alternativas que al menos mitigan el impacto de estas obras» (LS 35). Sabemos que en todo el planeta se está produciendo una creciente pérdida de biodiversidad que provocará un enorme impacto nocivo en la vida de las generaciones humanas futuras. La Amazonia presenta aún una riquísima biodiversidad, pero ¿hasta cuándo?

La Amazonia está siendo destruida y degradada hoy sobre todo por una deforestación brutal e incesante para el aprovechamiento de sus ricas maderas, para la minería, la agricultura y la actividad agropecuaria, con fines de exportación.

La inmensidad singular de sus aguas (ríos, lagos e igarapés) es otra característica del territorio. La cuenca amazónica constituye la mayor cuenca hidrográfica del mundo. Pero sus aguas hoy están todavía más amenazadas por la deforestación, la minería y la producción agrícola a gran escala. La ciencia demuestra que la deforestación origina un descenso constante del volumen de agua, sea por la disminución pluviométrica o por la extinción de manantiales y otros factores. Por su parte, los residuos de la minería y los agrotóxicos contaminan gravemente las aguas. «El agua potable y limpia representa una cuestión de primera importancia, porque es indispensable para la vida humana y para sostener los ecosistemas terrestres

y acuáticos. Las fuentes de agua dulce abastecen a sectores sanitarios, agropecuarios e industriales. La provisión de agua permaneció relativamente constante durante mucho tiempo, pero ahora en muchos lugares la demanda supera a la oferta sostenible, con graves consecuencias a corto y largo término [...]. Un problema particularmente serio es el de la calidad del agua disponible para los pobres, que diariamente siega muchas vidas» (LS, 28 y 29). «El acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos» (LS 30).

Además, la selva amazónica ejerce una importante función planetaria en la solución de los problemas climáticos actuales porque combate la acumulación nociva de CO_2 (anhídrido de carbono) en la atmósfera. Este gas es uno de los más intensos factores del calentamiento climático global, a través del efecto invernadero, como fue reconocido por el Acuerdo Climático de París. La excesiva acumulación actual de CO_2 en la atmósfera proviene principalmente del uso de materiales fósiles (petróleo, carbón mineral, gas natural) para producir energía.

La Iglesia no puede quedarse ajena a estos graves y urgentes problemas. Son urgentes, aunque todavía hay tiempo para revertir la situación. Pero será necesario que los países se unan en este esfuerzo y comiencen ya. En la COP21, de París, el entonces ministro de Exteriores de Francia, coordinadora del evento, Laurent Fabius, expresó bien esta urgencia diciendo: «Plus tard, trop tard» (Más tarde, demasiado tarde).

En la Amazonia, la Iglesia pretende prioritariamente la protección de la población local, especialmente de los pueblos indígenas y otras capas populares empobrecidas y no respetadas en sus derechos fundamentales, como ribereños y habitantes de las periferias urbanas. Pero la protección de la población implica necesariamente la protección del medio ambiente, la naturaleza, la «casa común». En una visión más amplia, proteger la Amazonia es proteger al planeta y a las generaciones futuras. Representa una inmensa y sabia obra de misericordia que la Iglesia realizará en el nombre de Jesucristo para

el bien del mundo. En verdad, Jesucristo, muerto y resucitado, ya constituye en sí «la nueva creación». En él ya se realiza el anhelo de la creación, expresado por el apóstol Pablo, cuando dice que «la creación entera gime y sufre como en dolores del parto», «con la esperanza de que también sea liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios» (Rom 9,20-25). En LS, el papa Francisco afirma: «El fin de la marcha del universo está en la plenitud de Dios, que ya ha sido alcanzada por Cristo resucitado, eje de la maduración universal. Así añadimos un argumento más para rechazar todo dominio despótico e irresponsable del ser humano sobre las demás criaturas. El fin último de las demás criaturas no somos nosotros. Pero todas avanzan, junto con nosotros y a través de nosotros, hacia el término común, que es Dios, en una plenitud trascendente donde Cristo resucitado abraza e ilumina todo. Porque el ser humano, dotado de inteligencia y de amor, y atraído por la plenitud de Cristo, está llamado a reconducir todas las criaturas a su Creador» (LS 83). Por consiguiente, la misión de la Iglesia está totalmente relacionada con esta compleja y amenazada realidad de la Amazonia. La evangelización se ve desafiada a encontrar caminos, y actualmente «caminos nuevos», para esta misión urgente y fascinante. El sínodo especial para la Amazonia, anunciado por el papa Francisco para 2019, tiene como objetivo precisamente buscar «nuevos caminos».

La Iglesia está presente en la Amazonia desde los tiempos coloniales. En Río de Janeiro, durante la Jornada Mundial de la Juventud, en 2013, el papa Francisco, afirmando que la Amazonia es una «prueba decisiva, un banco de pruebas para la Iglesia y la sociedad brasileña», dijo a los obispos brasileños: «La Iglesia está en la Amazonia no como aquellos que tienen las maletas en la mano para partir después de haber explotado todo lo que pudieron. Desde el inicio, la Iglesia está presente en la Amazonia con misioneros, congregaciones religiosas, sacerdotes, laicos y obispos, y allí sigue presente y determinante en el futuro de esa área» (*Discurso del papa Francisco a los obispos de Brasil*, *Río de Janeiro 2013*).

El próximo Sínodo Especial de los Obispos para la Amazonia, que se celebrará en Roma en octubre de 2019, deberá dar forma a un marco nuevo de la presencia de la Iglesia en la zona, en un esfuerzo

de promover una Iglesia misionera, en salida, misericordiosa, pobre para los pobres, que cuida de la naturaleza, inculturada y con «rostro amazónico», cercana a las comunidades, conviviendo con ellas en lo cotidiano, con mayor presencia de ministros ordenados.

(Traducido del portugués por José Pérez Escobar)

Edward Osang Obi *

MINERÍA Y EXTRACCIÓN DE RECURSOS EN NIGERIA
Justicia social y responsabilidad empresarial

La defensa cristiana del desarrollo y de la justicia social está impulsada por los valores evangélicos. La acción a favor de la justicia en Nigeria requiere imaginación, confianza y resiliencia, tal como muestra el trabajo del Foro de Obispos y las ONG cristianas.

Bienvenidos a Bodo Creek, área del gobierno local de Gokana, Estado de Rivers, Nigeria! En algún momento de agosto de 2008, la vida cambió drásticamente para los 49000 residentes de esta comunidad del estuario. Cuando los pescadores notaron un brillo grasiento en lo profundo de los manglares, sospecharon algo siniestro. Una soldadura, de hecho, se había roto en el oleoducto Trans-Niger (TNP). El derrame no se cerró hasta el 7 de noviembre de 2008. En ese momento, ¡hasta 2000 barriles diarios pudieron haberse derramado directamente en la ensenada! Un mes después, en diciembre de 2008, el mismo oleoducto volvió a romperse. Esta vez, Royal Dutch Shell, propietaria del TNP y operadores de este consorcio, no envió a nadie a inspeccionarlo ni repararlo hasta el 19 de febrero de 2009. La respuesta de Shell oscilaba entre la nega-

* Edward Osang Obi, MSP, es doctor en Ética Social y trabaja a favor de la buena gobernanza, el medio ambiente seguro y la seguridad de los bienes de subsistencia. Enseña Teología Moral en el Instituto Católico de África Occidental y es el coordinador nacional de una coalición de ONG dedicada a luchar por la paz y reducir la violencia en la región del Delta del Níger. Dirige también la oficina técnica del Foro de los Obispos Católicos, dedicada a implementar desarrollos en el sector del gas en Nigeria.

Dirección: No. 19 Okomoko Street, D/Line, Port Harcourt, Rivers State (Nigeria). Correo electrónico: edyobi@gmail.com

ción absoluta de responsabilidad y el desentendimiento de su personal. Según las imágenes obtenidas por satélite por Amnistía Internacional y analizadas por la Geospatial Technologies and Human Rights Project of the American Association for the Advancement of Science (AAAS), la cantidad del petróleo vertido era tan voluminosa como la provocada por el Exxon Valdez en Alaska en 1989[1].

En marzo de 2012, la comunidad de Bodo demandó a Shell en un tribunal de Londres y exigió la limpieza y la compensación por la pérdida de sus medios de subsistencia. Mediante la intervención de organizaciones de la sociedad civil que colaboraron con el Foro de Obispos Católicos del Delta del Níger (NDCBF, por sus siglas en inglés), se llegó a un acuerdo extrajudicial en diciembre de 2014. Shell pagó una indemnización de 55 millones de libras esterlinas en enero de 2015, de los que 35 fueron distribuidos entre más de 15000 pescadores y personas que se considera que perdieron sus medios de subsistencia debido a los vertidos. Los otros 20 millones se guardaron en una cuenta de depósito en garantía para el desarrollo de la comunidad[2].

I. Mentalidad mercantilista versus justicia social

Mi objetivo aquí es resaltar la injusticia del compromiso empresarial en las realidades que afectan y, en ocasiones, determinan el sustento de las personas, incluidos los ecosistemas en los que están inmersas. Los cálculos económicos que surgen de una mentalidad de mercado pierden una parte esencial de lo que significa ser humano. La persona humana requiere seguridad en los medios de subsistencia, sostenibilidad ambiental y, sobre todo, la dignidad de controlar las circunstancias de su vida. Por ejemplo, el dinero otorgado y compartido entre tantas personas afectadas en Bodo es insignificante en comparación con las cantidades que sabemos que se pagaron por

[1] Amnesty International, *The True 'Tragedy': Delays and Failures in Tackling Oil Spills in the Niger Delta*, Amnesty International, Londres 2011, p. 5.

[2] Véase Centre for Environment Human Rights and Development, *Pecuniary Compensations for Oil Spills and Environmental Justice Claims in the Niger Delta: Lessons from Bodo Community and the Payment of 55 Million Pounds by Shell*, CEHRD, Port Hacourt 2016.

eventos catastróficos similares en otras partes del mundo. Pero aún más que eso, comprometer la ecología con la búsqueda imprudente de ganancias, por su propia naturaleza, crea una especie de doble riesgo, que impide hacer justicia social y ecológica a individuos y comunidades pobres. La tragedia es que el llamado «espíritu emprendedor» de estas empresas se ha centrado principalmente en la creación de riqueza y en el ejercicio de los derechos de propiedad privada a expensas de las necesidades sociales y ambientales de las personas directa e indirectamente afectadas por estos procesos.

Los datos sugieren que estos dos eventos de contaminación del TPN y las consiguientes pérdidas de los medios de subsistencia y los alivios del ecosistema podrían haberse evitado o mejorado si los gerentes de Shell hubieran realizado inversiones apropiadas y oportunas para permitirles ser más proactivos y precavidos, en línea con estándares internacionales[3]. Sin embargo, debido a consideraciones de ganancias, esto no sucedió. Como resultado, el déficit de agotamiento está ocurriendo en el mundo natural, que se sigue expandiendo y fomentando la brecha entre nosotros y el resto de los habitantes de la Tierra.

II. La Iglesia, testigo de la justicia y de la paz

La Iglesia en África, como en otras partes, está llamada a ser testigo de la justicia y agente de paz en el mundo. Aunque no puede involucrarse directamente en las políticas de los partidos, fracasaría en su misión si renuncia a un compromiso activo. La Iglesia debe ser *profética* en su respuesta a la injusticia y *vigilar* para evitar las situaciones opresivas. Además, la Iglesia debe identificarse y mantenerse *comprometida* con los organismos del Estado en todos los niveles, puesto que son estos los que con sus decisiones influyen en la vida de las personas para bien o mal. ¡No es un signo de debilidad! Al contrario, supone un esfuerzo consciente por parte de la Iglesia trabajar con sus propios agentes bien formados y con otros organismos bien intencionados para construir la paz, influir en la política, en la

[3] Cf. Amnesty International.

policía y los sistemas de justicia. Esto es lo que el Foro de los Obispos trata de hacer.

Como especialista en ética social, estoy preparado para comprometerme con el mundo y desafiar sus sistemas, en particular en la medida en que estos afectan al delicado equilibrio entre el bien común y el propio engrandecimiento de individuos y empresas. Debería existir un equilibrio entre crecimiento económico y desarrollo humano, que incluya la responsabilidad por el medio ambiente y el bienestar de los más vulnerables de la sociedad. Trabajar para los obispos del Delta del Níger me exige recurrir a varios agentes para fomentar la paz entre interlocutores aparentemente contradictorios como las empresas de petróleo y gas y las comunidades locales. En muchos casos, estas relaciones se han roto por incidentes como el de los vertidos de Bodo. Según mi experiencia, la gran deficiencia que encontramos aquí es la lógica desconfianza, resultado del reiterado abuso del medio ambiente por la parte de las empresas y el igualmente persistente ataque de los jóvenes contra las infraestructuras de petróleo y gas.

Construir la paz en estas circunstancias es un intrincado arte que exige paciencia, tenacidad y resiliencia. Los desafíos que afronto diariamente me obligan a desarrollar la capacidad de ver las numerosas perspectivas de un caso al mismo tiempo. A veces me exigen mitigar el choque y evitar la ira al mismo tiempo, y estar preparado para hacer frente a falsedades evidentes, a ambiciones descaradas y a abiertas oposiciones a puntos de vista alternativos. Como he podido advertir, los pobres no son inocentes. Con tantos puntos de vista divergentes, en su mayor parte egoístas e interesados como para conseguir un equilibrio, el proceso de construcción de la paz es muy abrumador y emocionalmente agotador. A medida que el conflicto se desarrolla constantemente, los actores, agitadores y sus ubicaciones son tan diversos como la extensión y el contenido de su descontento. Pero, como agente de paz, estoy obligado a seguir siendo flexible incluso ante las frustraciones de las débiles instituciones estatales y la casi ausencia o completo fracaso de la gobernanza, que a menudo conspira para crear un estado de anarquía total o mayor caudillismo. Pero ¿cuál es mi inspiración y poder de resistencia?

III. La encarnación como fundamento de la justicia y de la ecología integral

No estoy en contra del capital ni de la tecnología. ¡Ni mucho menos! De hecho, anhelo ver que todo lo relacionado con la persona humana y su cultura y con la ecología se integran entre sí y cooperan recíprocamente. Por tanto, la idea rectora de una ecología integral la encuentro en la encarnación, por la que «la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14).

La llamada que hace el papa Francisco a favor de una ecología integral tiene su base en la ley natural, que valora la conexión entre la persona humana, la sociedad, la cultura y el equilibrio biofísico en el que existe la persona. Estas conexiones y la interconectividad de todo son para el Papa un *sine qua non* para «las condiciones requeridas para la vida y la supervivencia de una sociedad, [y la base] para poner con honestidad en duda modelos de desarrollo, producción y consumo» (LS 138). Además, puesto que la creación en su totalidad y cada criatura posee su bondad particular y propia perfección, «todas las cosas están dotadas de firmeza, verdad y bondad propias y de un orden y leyes propias. Las distintas criaturas, queridas en su ser propio, reflejan, cada una a su manera, un rayo de la sabiduría y de la bondad infinitas de Dios» (*Catecismo de la Iglesia Católica* 339). La participación del Foro de Obispos Católicos en el intenso contexto del Delta del Níger no es más que un pequeño paso en el reconocimiento de estos principios básicos de autocomprensión y disposición de la Iglesia en relación con este mundo. Su compromiso profético y vigilante con las estructuras bien intencionadas de la sociedad civil y el gobierno dentro de la región e internacionalmente es replicable en otras partes de Nigeria (y, tal vez también, en el mundo) que tienen problemas únicos: Boko Haram en el nordeste, precaria minería artesanal en el noroeste, ataques de pastores en el norte-centro, etc. Mirando hacia atrás, puedo decir que, aunque mis compromisos socavan la energía y son emocionalmente desalentadores, ¡soy un mejor ser humano para ellos!

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Isis Ibrahim *

CUIDAR LA CASA COMÚN
Ciclo de conferencias sobre teología de la creación desde una perspectiva intercultural e interreligiosa

Las ideas religiosas de la gente en el área cultural heterogénea de América Latina están formadas por cosmologías tanto autóctonas como importadas. Se relacionan en esta contribución las perspectivas teológicas de la creación de las tradiciones indígenas, afrolatinoamericanas, judías y cristianas de este continente, que fueron presentadas en un simposio en Salta, Argentina. Queda claro que la universalidad salvífica de la fe en la creación se manifiesta en contextos locales concretos o se ubica repetidamente en dichos contextos. En términos ecológicos, la espiritualidad indígena de la región andina en particular ofrece recursos para enriquecer el cristianismo poscolonial, que busca entrar en un proceso sinérgico con otras tradiciones culturales y religiosas para preservar la tierra como hábitat.

Bajo el título «Solo somos huéspedes en la Tierra. En memoria de Berta Cáceres (1971-2016)»[1], en enero de 2017 se celebró en Salta, Argentina, la primera de las tres conferencias continentales que *missio* Aachen está llevando a cabo en América

* Isis Ibrahim estudió Teología Católica y Lengua y Literatura Inglesa en Münster, Alemania, y actualmente enseña estas materias en Linz, Austria. Su tesis doctoral se titula «Creación para la vida». Actualmente está trabajando en el proyecto *missio* descrito aquí sobre el tema de las espiritualidades de la creación e investiga el significado de la fe en la creación para la identidad religiosa en este contexto.

Dirección: Buchenweg 7, 4040 Linz (Austria). Correo electrónico: i.ibrahim@A1.net

[1] *Solo somos huéspedes en la tierra. En memoria de Berta Cáceres (1971-2016). Seminario Internacional en Abia Yala-Latinoamérica, Salta, Argentina, 3 al 5 de enero de 2017.* El seminario fue organizado en colaboración con el Instituto Orco Huasi Investigaciones Interculturales en Salta, Argentina, y con la Universidad de Quin-

Latina, Asia y África para discutir temas teológicos de la creación desde una perspectiva interreligiosa e intercultural[2]. El objetivo es presentar y comparar los mitos de la creación y las espiritualidades de las diferentes culturas que conforman su comprensión de la realidad y los patrones de acción, y así entrar en un intercambio intercultural e interreligioso sobre cuestiones de justicia en la creación. La intención de este ciclo de conferencias es promover la cooperación de los representantes de todas las tradiciones religiosas hacia un objetivo común: la preservación de la tierra como hábitat para las personas y las criaturas.

En este sentido, responde a la llamada del papa Francisco, que en su encíclica *Laudato si'* —«Sobre el cuidado de la casa común»[3]— llama a las religiones del mundo —y, en general, a todas las personas que viven en este planeta[4]— a trabajar conjuntamente desde una perspectiva social y ecológica[5]. A continuación, se presenta un breve panorama de las perspectivas teológicas sobre la creación de las tradiciones indígenas, afroamericanas, judías y cristianas en América Latina, que fueron presentadas en la conferencia de Salta, y se evalúa su potencial ético para el medio ambiente. En las contribuciones de los miembros de la conferencia, sin embargo, surgió otro tema: el de la identidad cultural-religiosa. Dado que este tema es particularmente explosivo en un contexto poscolonial, debería tenerse en cuenta aquí.

En la cultura heterogénea de los países andinos, las tradiciones indígenas se han mezclado con las influencias ibéricas, que se superponen en la mayoría de las regiones. Desde hace algún tiempo, los representantes de las culturas indígenas se esfuerzan por fortalecer

tana Roo de Chetumal, México. En este marco se hizo memoria de la activista medioambiental hondureña Berta Cáceres, que fue asesinada en marzo de 2016. Las intervenciones realizadas en el seminario serán publicadas en Carlos María Pagano, Elisabeth Steffens y Klaus Vellguth (eds.), *Wir sind nur Gast auf Erden. Lateinamerikanische Schöpfungsspiritualitäten im Dialog,* Ostfildern 2018. De no indicarse lo contrario, las citas de este artículo proceden de esta publicación.

[2] Cf. Klaus Vellguth, «Wir sind nur Gast auf Erden. Indigene Perspektiven für eine christliche Schöpfungstheologie», *Stimmen der Zeit* 142 (2017) 467-478.

[3] Papa Francisco, *Laudato si'*.

[4] LS 3.

[5] LS 201.

su modo de vida original siguiendo las tradiciones americanas originales, como la de los mayas. Desde un punto de vista ético-ambiental, estos intentos de revitalización encierran un valioso potencial. Así lo demuestra la conferencia de Víctor Bascopé Caero sobre el Pacha andino, el espíritu cósmico de los Andes, que el teólogo boliviano Fernando Díez de Medina describe de la siguiente manera: «Pacha es la semilla original, arcilla original, estructura universal. Cuando llegó el momento de comprenderlo, el Espíritu pronunció la palabra *Pacha* y todo se resumió en la palabra mágica. Desde la palabra inicial, todos los gérmenes estallan. En ella los seres vivos se ocultan y se transforman para renacer. Porque Pacha, el Señor del mundo, lo engendra todo y lo transforma todo»[6]. Las explicaciones de Bascopé muestran que Pacha abarca y produce todo lo que es, fue y será, nombrando diferentes aspectos de este ser omnímodo de manera diferente. En un contexto ecológico, hay que destacar el concepto de la Pachamama, nombre bajo el cual se venera la tierra personificada, de cuyo «corazón» o «útero» emerge una y otra vez toda la vida. De esta espiritualidad andina pueden derivarse los siguientes principios éticos: el principio de la vitalidad universal, el de la igualdad fundamental, el de la unidad completa, el de la reciprocidad complementaria y el de la armonía universal. El mantenimiento del orden de Pacha y por lo tanto la armonía entre todos los elementos es la tarea ética de las personas que fortalecen o restauran la armonía de Pacha mediante la realización de ritos.

De acuerdo con esta visión cosmológica, Surimana Montalvo Chuma[7] comienza su conferencia sobre la espiritualidad de la creación en el pueblo quechua[8] de Ecuador con las siguientes palabras: «Como espíritu temporal de la Allpamama[9], pido a la Pachamama permiso e iluminación, y pido a nuestros ancestros y

[6] Fernando Díez de Medina, *La Teogonía Andina*, La Paz 1973, p. 28.

[7] Surimana fue bautizada con el nombre de Emperatriz Montalvo Chuma. Sin embargo, se quitó este nombre de la alta burguesía y se lo cambió por el nombre quechua Surimana.

[8] Grupo étnico indígena en la región andina, también conocido como «quechua» en Bolivia.

[9] Palabra quechua para tierra o polvo o el lugar donde se vive.

a Apus[10] que escuchen no solo mi propia voz, sino también el eco del espíritu que da vida a todos». Sus palabras muestran, por un lado, lo doloroso que debe ser para su pueblo estar alejado de las tradiciones de sus antepasados, en las que la misión cristiana desempeñó un papel nada desdeñable. Por otra parte, en su conferencia describe cómo los representantes de la Iglesia católica ayudaron a los pueblos indígenas y mestizos a construir una espiritualidad andina autóctona. Esto incluye el renacimiento de lugares sagrados (montañas, manantiales, árboles), calendarios y ritos, como, por ejemplo, el establecimiento de un centro ceremonial en honor del árbol de leche de lobo adorado por la población quechua en la montaña sagrada Imbabura en Ecuador, un lugar que también representa un destino de peregrinación para la población cristiana. En estos proyectos, según Surimana, «la gente no tiene ningún problema en practicar el catolicismo, por un lado, y al mismo tiempo cultivar y profundizar su propia espiritualidad».

A pesar de estos desarrollos social y ecológicamente positivos, el testimonio de los representantes indígenas muestra lo difícil que es reconstruir tradiciones «auténticas» para fortalecer la identidad étnica y religiosa después de la ruptura causada por la colonización. Surimana dice: «Sentimos los sabios mensajes del pueblo maya como propios. Uno de ellos dice: "Nos han quitado las ramas, nos han quitado el fruto, nos han quemado el tronco, pero no han podido cortar nuestras raíces"». Estas palabras expresan el intento de retomar algo perdido con la esperanza de recuperar algo propio. Este proceso de reconstrucción es probablemente aún más difícil para la población afroamericana.

Esto lo ilustra la contribución de la teóloga colombiana Aura Dalia Caicedo Valencia, que es un testimonio de los complejos procesos de sincretización de la religiosidad católica indígena con elementos de la espiritualidad africana (re)construida. Según Caicedo, la religiosidad de un afrodescendiente incluye sus «pensamientos y sueños en relación con su territorio, la madre naturaleza, en el que todo habla: el mar, el río, el bosque». Por consiguiente, esta religiosidad requiere una base local concreta. Intentar trasplantar los elementos de la espiritualidad africana en suelo americano es laborioso y aparentemente no reduce

[10] Término quechua que significa «jefe, autoridad, líder, señor».

suficientemente el sentimiento de pérdida: «Recurrimos a nuestra memoria histórica para recordar a la Madre Tierra, cuna de la humanidad: África, tan lejana y tan cercana, nos permite seguir soñando con el amanecer de los nuevos tiempos». En vista de las dificultades que plantea la búsqueda de las propias raíces, el modelo del teórico de la diáspora de Paul Gilroy puede ser útil: la búsqueda de las raíces *(roots)* crea menos identidad que la observación de las rutas que toma la gente *(routes)*[11]. Según este concepto, los hebreos siempre se han guiado por sus «caminos» de identidad y tuvieron que desarrollar una comprensión universalizable y exportable de la creación que podían llevar consigo en sus sagradas escrituras. Esto se puede ver en las dos contribuciones de Daniel Fainstain, que muestran cómo la comprensión de la creación de Génesis 1 y 2 fue continuada en la literatura rabínica y mística del judaísmo y finalmente desemboca en el trabajo de importantes pensadores del siglo XX. Un ejemplo de esto es la ética de la responsabilidad del filósofo judío Hans Jonas, que representa una extensión ecológica del imperativo categórico de Kant y que ha tenido una influencia duradera en la cultura política y filosófica de Alemania, el país de origen de Jonas[12]. Obviamente, por lo tanto, la concepción judía tradicional de la creación también tiene recursos que pueden activarse en vista de la crisis ecológica. En este sentido, es ejemplar el «concepto eco-kosher» descrito por el rabino Ari Bursztein, que añade una dimensión moral al significado técnico del término *kosher*. Según Bursztein, este concepto ya se ha establecido institucionalmente en Israel y los EE.UU. añadiendo un «certificado ecológico» al certificado «kosher» habitual.

Según el rabino Heschel, a quien se refiere Fainstain, existen actitudes humanas básicas divergentes hacia el medio ambiente que resultan de diferentes motivos: «Los griegos investigaron para saber. Los hebreos investigaron para respetar y adorar. El hombre moderno investiga para usar»[13]. Desafortunadamente, el cristianismo, tal como se

[11] Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity und Double Consciousness*, Londres 1993, p. 19.

[12] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Fráncfort 1979 (trad. esp.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995).

[13] Abraham Joshua Heschel, *Dios en busca del hombre: Una Filosofía de la Religión*, Seminario Rabínico Latinoamericano, 1984.

presentó en el curso de la expansión colonial, está asociado con esta última actitud hacia el mundo humano y no humano. ¿Qué papel positivo puede desempeñar hoy el cristianismo, la religión mayoritaria del mundo, en un proceso sinérgico para la preservación de la creación? Ante los agravios sociales y ecológicos que han surgido desde una actitud utilitarista, el teólogo chileno de la liberación Diego Irarrázaval aboga por la superación del «colonialismo interiorizado» y por la adquisición de una «perspectiva descolonizadora». En el sentido de la teoría poscolonial, esta demanda también incluye el desmantelamiento de las relaciones imperiales en términos epistemológicos. Esta inversión debe reflejarse en el paradigma de la crisis ecológica social cuando se trata de todas las criaturas. Pues, como dice Leonardo Boff, «porque somos tierra, no habrá cielo para nosotros sin tierra»[14].

Como quedó claro en el encuentro de Salta, la teología cristiana puede aprender de la espiritualidad de las comunidades andinas y afro-latinoamericanas a centrar la atención en lo que no fue suficientemente valorado en tiempos de la conquista colonial, de la industrialización y de la tecnificación: el respeto por lo anímico y la interdependencia de todo lo creado y el significado de los elementos más pequeños para la armonía cósmica. Dentro de los parámetros cristianos tradicionales, la relevancia teológica de la creación como lugar del conocimiento de Dios se hizo clara. Además, la universalidad de la salvación era perceptible en la creación, que se expresa de manera diferente en las lenguas y culturas de la humanidad, pero con muchas analogías. Finalmente —y aquí en particular entra en juego la tradición mesiánica del judaísmo— se compartió la opinión de que es responsabilidad humana participar en el plan divino de salvación para dar forma al mundo. A este respecto, el intercambio intercultural e interreligioso que tuvo lugar durante el simposio contribuyó a activar los recursos religiosos y las reservas de *ethos*, que, cabe esperar, se fortalecerán mutuamente en el futuro y darán lugar a muchos proyectos conjuntos para la protección de la Tierra.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

[14] Leonardo Boff, *Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität*, Kevelaer 2010, p. 14.

Juan Pablo Espinosa Arce *

PARA UNA PEDAGOGÍA RELIGIOSA BIÓFILA: LA INSPIRACIÓN DE *LAUDATO SI'*

La ecología integral, tal y como es presentada por papa Francisco en *Laudato si'* asume una clara perspectiva educativa. En vistas a los desafíos actuales, el objetivo del presente artículo es ofrecer perspectivas en torno a lo que puede entenderse como una pedagogía religiosa biófila, es decir, amante de la vida y promotora de relaciones sustentables entre los seres humanos y entre los seres humanos y la creación. La educación que evangeliza y muestra el rostro del Dios creador permitirá, en última instancia, pensar una nueva racionalidad y lógica más humana y más respetuosa de la diversidad creacional.

El capítulo VI de *Laudato si'*[1] lleva por título «Educación y espiritualidad ecológica». El objetivo de dicho apartado es mostrar cómo se educa para vivir otro estilo de vida que permita una renovada alianza entre la humanidad y el ambiente a partir de lo que papa Francisco denomina una «conversión

* Juan Pablo Espinosa Arce. Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Licenciado (Magíster) en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico en la Pontificia Universidad Católica de Chile y en la Universidad Alberto Hurtado. Ha impartido cursos de Antropología Teológica Fundamental, Diálogo Interreligioso y Ética. Es miembro del Centro Teológico Manuel Larraín (UC-UAH). Sus áreas de investigación y producción teológica están referidas a la Teología Fundamental, Teología Latinoamericana y Educación.

Dirección: Pontificia Universidad Católica de Chile, Avenida Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago de Chile. Correo electrónico: juanpablo.231190@gmail.com

[1] En adelante LS.

ecológica» (LS 216). Esta alianza que se sustenta en una nueva racionalidad, ya no tecnocéntrica ni egocéntrica, pero de corte ecohumano, debe comunicarse y posicionarse en el quehacer educativo. La educación ambiental, en palabras del Papa, «debería disponernos a dar ese salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo. Por otra parte, hay educadores capaces de replantear los itinerarios pedagógicos de una ética ecológica, de manera que ayuden efectivamente a crecer en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión» (LS 210). Estamos, por tanto, en presencia de una pedagogía profundamente holística, basada en las llamadas habilidades blandas (liderazgo, tolerancia, respeto por la diferencia, etc.) y que supone nuevas formas de acercarse al medio ambiente natural y al sustentado en las prácticas intersubjetivas.

I. *Laudato si'* y las pedagogías críticas latinoamericanas

Las orientaciones propuestas en LS para la educación ecológica han sido trabajadas también por las llamadas pedagogías críticas latinoamericanas. Estas teorías educativas están emparentadas con la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y por otras formas de reflexión latinoamericana. De hecho, autores como Fabián Cabaluz sostienen que una de las condiciones sin las cuales es imposible pensar una educación auténticamente humana es replantear el tema ecológico. Por ello este autor habla de una «pedagogía biófila y eco-pedagogía»[2]. En sus palabras, «para desarrollar proyectos político-pedagógicos coherentes con procesos de transformación radical, las mismas deben ser biófilas, es decir, promotoras, creadoras y comprometidas con la vida de los sujetos y de las comunidades. Las pedagogías biófilas se oponen a aquellas teorías y prácticas pedagógicas de carácter necrófilo, es decir, que generan la muerte en vida»[3].

[2] Fabián Cabaluz, *Entramando pedagogías críticas latinoamericanas,* Quimantú, Santiago de Chile 2015, p. 134.

[3] Ibídem.

Una auténtica pedagogía amante de la vida y promotora de la justicia y la fraternidad es aquella que ha superado el paradigma y al mito del progreso instaurado por la modernidad que ve a la tierra como medio olvidando que es un sujeto vivo, y que como tal se le cometen daños o «pecados ecológicos» (LS 8). Es una educación armónica, con sensibilidad y con apertura a la otredad de la Tierra y de sus procesos naturales. Es una praxis pedagógica que no disocia lo humano de lo natural. Esta conciencia planetaria, de sabernos inmersos en un sistema creado y bendecido por Dios desde su primer momento, debe ubicarse como el sustento de una educación religiosa que promueva lógicas de protección del medio ambiente. Esto responde al llamado de papa Francisco por el establecimiento de una «nueva sensibilidad» (LS 209) que no es otra cosa que un «desafío educativo» (LS 209).

II. Aprender del Maestro de Nazaret y de su respeto por la Creación

Un tal desafío educativo lo entendemos, necesariamente, desde Jesús de Nazaret y desde su conciencia respetuosa de lo creado. Esta viene referenciada por el papa Francisco en LS cuando sostiene que «en los diálogos con sus discípulos, Jesús los invitaba a reconocer la relación paterna que Dios tiene con todas las criaturas y les recordaba con una conmovedora ternura cómo cada una de ellas es importante a sus ojos […] Jesús vivía en armonía plena con la creación» (LS 96-98).

La mirada del maestro de Nazaret es integral e integradora. No actúa de manera arrogante, sino que trabaja con sus manos y anuncia que Dios es Padre amoroso con los lirios del campo y con las aves del cielo (cf. Mt 6). Una educación religiosa en este cambio de época en el cual vemos cómo la Casa Común sufre los daños que el mismo ser humano le provoca —y se provoca a sí mismo— debe asumir el mandato divino de hacer crecer, responsablemente, los recursos y la vida en la tierra. Así lo ha recordado el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) cuando en su llamado a renovar la catequesis en el cambio de época sostiene: «la toma de conciencia mundial de que

somos los primeros responsables de cuidar los recursos naturales nos ha recordado el mandato divino de proteger lo creado. La catequesis no puede quedarse ajena a esta realidad y debe pasar de los contenidos a las acciones. El cuidado de la tierra, de plantas y animales va unido al cuidado de la salud física, emocional, mental y espiritual de las personas como un conjunto armónico»[4].

La educación religiosa tiene la gran particularidad de establecer itinerarios pedagógicos de carácter transversal. No es solo la transmisión de un contenido, sino que debe provocar resonancia en la vida del educando en vistas a la transformación y humanización del medio en el cual este vive. La comunión universal enseñada por Jesús de Nazaret debe estar en la base de esta respuesta, la cual, entre otros aspectos, debe trabajarse como espiritualidad. Ahora bien, dicha espiritualidad debe ser humildemente ofrecida como posibilidad de sentido frente al problema ecológico actual. La educación religiosa posee su espiritualidad propia, pero ella no puede ser impuesta a los niños, jóvenes o familias. Por ende, la educación religiosa y sus propuestas para entender el sentido de lo humano y de lo natural han de pensarse siempre en perspectiva de diálogo que humanice y valore la dignidad de toda creatura.

III. Educación dialógica en apertura al Misterio y a la Trascendencia

No hay educación sin diálogo. De hecho, el diálogo es la condición de posibilidad de una auténtica praxis pedagógica. LS se presenta como un gran espacio de diálogo. Francisco ha reconocido tradiciones cristianas diversas y también ha recurrido a autores y a pensadores, no solo del campo teológico, para entender la cuestión ecológica actual. La protección del medio ambiente es, por tanto, tarea de todos. Y al ser tarea de todos esta debe posicionarse como una búsqueda dialogante y respetuosa de la diferencia connatural

[4] CELAM, *La alegría de iniciar discípulos misioneros en el cambio de época. Nuevas perspectivas para la catequesis en América Latina y El Caribe*, Ed. Universidad Finis Terrae, Santiago de Chile 2017, pp. 33-34.

que nos caracteriza. Por ello el educador español José Asensio, al considerar el diálogo como camino de humanización, asume que «sin la tierra abonada que permita su desarrollo (el desarrollo del diálogo), sin el clima social que lo facilite y lo promueva, ese medio de humanización no puede tampoco dar sus frutos»[5].

La educación religiosa que ama la vida dada por Dios como regalo debe ser como la tierra buena en la cual cae la semilla y da fruto abundante (cf. Mt 13,8). La educación debe humanizar y permitir que el hombre abra su vida al Misterio y a la trascendencia. La educación ecológica debe apostar por prácticas de felicidad, de bienestar y armonía. Debe reconocer la riqueza multicultural de los pueblos y de las comunidades para rescatar lo mejor de cada una. No es, por tanto, una educación heterogénea y finalizada. Es una experiencia educativa dialogante y dispuesta a la novedad de los otros. Es una educación que aprende también de la Tierra que se define, esencialmente, como diversidad. Es, en definitiva, un diálogo de vida y para la vida. Como sostiene Martínez Gordo, «se da tal forma de diálogo cuando las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y sus penas, sus problemas y preocupaciones humanas»[6].

Este sentido de apertura, de trascendencia y de convivialidad, de justicia y de ética intergeneracional, es decir, de que nos preocupamos también de los que nos sucederán en el tiempo y en nuestro hábitat, permitirá que vayamos superando las lógicas de la depredación de los recursos naturales y de la consecuente violación de la dignidad de los seres humanos, sobre todo de los más pobres. Solo así estaremos provocando una verdadera conversión ecológica de carácter educativo. Sin esta conversión, sostiene el papa Francisco, «la educación será ineficaz y sus esfuerzos serán estériles si no procura también difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza» (LS 215).

[5] José Asensio, *Una educación para el diálogo*, Paidós, Barcelona 2004, p. 64.

[6] Jesús Martínez Gordo, «El diálogo interreligioso y la justicia: algunas reflexiones», en Cristianisme i Justícia (ed.), *Religiones de la tierra y sacralidad del pobre. Aportación al diálogo interreligioso*, Sal Terrae, Santander 1997, pp. 135-166, esp. p. 138.

Felix Prinz zu Löwenstein *

LA ALIMENTACIÓN GLOBAL Y *LAUDATO SI'*

En su encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco aborda la base natural de la vida y el valor intrínseco de la creación como también el modo en el que la usamos para nuestras necesidades. Este artículo muestra que, si bien la agricultura produce nuestro pan diario, lo hace cada vez más a expensas de la condición previa de esta misma producción. La agricultura moderna contribuye tanto al cambio climático como a la disminución de la biodiversidad, colocándose en la situación paradójica de no mantener en circulación la cadena de los nutrientes, una situación que sobrecarga gravemente a los ecosistemas y a la capacidad funcional de la tierra dedicada a la actividad agrícola. El autor muestra que los erróneos métodos de la actividad agrícola son autodestructivos y gravemente injustos. De ahí la importancia de prestar atención a la enseñanza del Papa sobre el cuidado de «casa común», que en el caso de la agricultura implica la necesidad de recurrir a la experiencia de los agricultores de todo el mundo y a la creatividad científica para configurar e implementar métodos de producción sostenibles y ecológicamente viables para nuestra alimentación diaria.

Si pedimos en el Padrenuestro el cumplimiento de nuestras necesidades diarias, inmediatas y muy concretas, entonces el pan es representativo de muchas otras cosas. Pero también es fundamental en sí mismo, porque no hay más nece-

* Felix Prinz zu Löwenstein es agricultor y agrónomo. Como presidente de la federación «Bund Ökologische Lebensmittelwirtschaft», representa a la industria alemana de alimentos orgánicos. Su experiencia práctica en agricultura y ayuda al desarrollo lo llevó a la convicción: «O comemos ecológicamente o ya no comeremos más». Este es también el título de su libro *Food Crash*, publicado en 2011.

Dirección: Schlossgasse 7, D-64853 Otzberg (Alemania). Correo electrónico: felix.loewenstein@t-online.de

sidad esencial que la comida diaria. En realidad, es algo que no vemos directamente porque vivimos en la abundancia. Pero por cada ocho personas hay una para quien las cosas son diferentes: su preocupación más apremiante es el pan de cada día. El papa Francisco sitúa este tema en el centro de su encíclica *Laudato si'*.

Elige de subtítulo una imagen muy expresiva relacionada con el planeta en el que vivimos. Lo llama «nuestra casa común». Y él identifica esta casa como *un lugar de vida para todas las personas —y aún más: para todos los seres vivos —en el que todos tienen el mismo derecho a vivir bien—* (n. 23). En el centro de la preocupación del Papa está la más importante de todas las condiciones para vivir bien: la alimentación.

Por eso debería haber pedido una intensificación mundial de nuestro modelo altamente productivo de agricultura industrializada. En su lugar, utiliza repetidamente formulaciones contundentes. Se habla del «gemido de la hermana tierra», que «se une al gemido de los abandonados del mundo, con un lamento que nos exige un cambio de rumbo». Y, inmediatamente después, se dice: «Nunca hemos tratado y dañado tan mal a nuestra casa común como en los últimos dos siglos» (n. 53). Todo el primer capítulo está dedicado a esta descripción del estado de la tierra y habla de lo que «sucede en nuestra casa» (nn. 17-61).

Algunas de las palabras de este capítulo suenan drásticas, pero desafortunadamente no nos preocupa que el estado de la casa se describa de manera bastante realista de esta manera, especialmente en términos de las consecuencias de cómo la humanidad usa su tierra agrícola, produce alimentos y, directamente relacionado con ellos, cómo se alimenta.

I. La destrucción del suelo

Cada año, la Tierra pierde más de 12 millones de hectáreas de tierras fértiles, tanto como la República Federal de Alemania tiene en tierras de cultivo. Eso no nos sucede a nosotros, pero tiene que ver con nosotros. Por ejemplo, a través del cambio climático, que impulsa dichos procesos. Y aún más directamente cuando se trata de áreas en las que se cultivan materias primas para nosotros: la alimentación de proteínas para nuestros comederos o el petróleo y el etanol para nuestro biocombustible.

Francisco nos considera ladrones de la propiedad de Dios a los seres humanos cuando abusamos de las tierras fértiles, y cita, en este sentido, a los obispos brasileños: «Quiero recordar que Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo que nos rodea, que la desertización del suelo es como una enfermedad para cada uno, y podemos lamentar la extinción de una especie como si fuera una mutilación» (n. 89).

II. Diversidad biológica

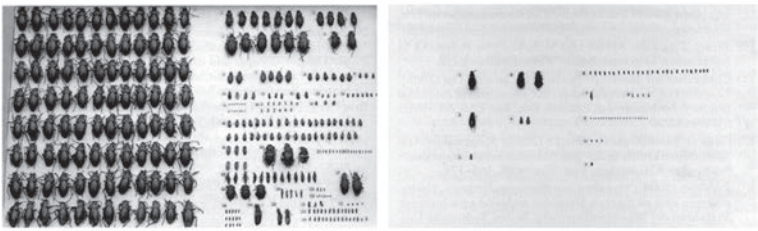
En varios pasajes habla el Papa de la pérdida de la diversidad biológica. Contempla en primer lugar el valor propio de lo creado, cuando lamenta: «Por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia» (n. 33). Pero enseguida dirige su mirada a las consecuencias para el funcionamiento de los ecosistemas: «... muchos pájaros e insectos que desaparecen a causa de los agrotóxicos creados por la tecnología son útiles a la misma agricultura, y su desaparición deberá ser sustituida con otra intervención tecnológica, que posiblemente traerá nuevos efectos nocivos» (n. 34).

Hace 60 años, la Universidad de Kiel comenzó a investigar el desarrollo de la población de carábidos en los cultivos de cereales. Los resultados de 1951 en comparación con 1981 son alarmantes: el número de individuos y de las especies se ha reducido a una décima parte en este período de tiempo.

El colapso de la población de insectos voladores también es dramático; cada vez disponemos de más datos científicamente sólidos. Y no representa nada más que el colapso de cadenas alimentarias enteras.

No es erróneo llamar a la biodiversidad el sistema inmunitario de nuestro planeta porque la diversidad es muy importante, por ejemplo, para amortiguar los efectos de las epidemias o la intensificación de las fluctuaciones meteorológicas, y porque es el requisito previo para la resistencia de los ecosistemas. Por muy productivo que sea nuestro sistema de producción de alimentos, si contribuye a un deterioro tan dramático de nuestras necesidades de supervivencia, no es lo suficientemente eficiente como para continuarlo.

Biodiversidad en los cultivos
Disminución de la biodiversidad como resultado de la agricultura intensiva incluyendo el uso de pesticidas



1 de julio de 1951 1 de julio de 1981

Poblaciones de escarabajos en cultivos de trigo de invierno cerca de Kiel (Heydemann y Meyer, *Landespflege und Landwirtschaft* 1983). Se muestran las especies y el número de individuos típicos de una trampa de tierra con una vida útil de cuatro semanas.

III. Cambio climático

Hay que sacar una imagen igualmente dramática de las consecuencias del cambio climático, y aquí también el Papa nos lo advierte con insistencia. Una Iglesia que quiere ponerse del lado de los pobres no puede permanecer callada ante esta amenaza a los pobres en particular. En vista de la experiencia que estamos teniendo actualmente, a saber, que las personas ya no pueden vivir donde viven, también tenemos un motivo muy egoísta para limitar la causa de la migración: el «cambio climático».

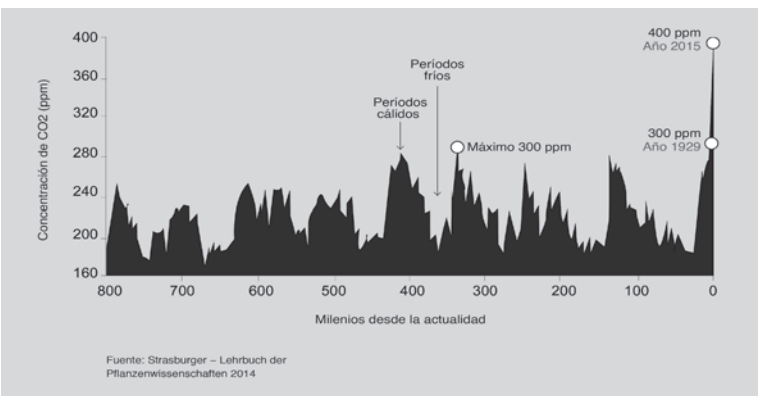
La agricultura no solo es la víctima más prominente, sino también la perpetradora del cambio climático. Es culpable, porque la agricultura y la alimentación —desde la conversión de zonas forestales en tierras agrícolas hasta la desgasificación de los óxidos de nitrógeno por los fertilizantes o desde el metano de los estómagos de los rumiantes a las cadenas de refrigeración del comercio— representan entre el 20% y el 30% de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero. Por lo tanto, es esencial reducir el uso excesivo de fertilizantes minerales, las poblaciones animales o el consumo de ener-

gía, como ocurre casi en todas partes en nuestra agricultura industrialmente organizada.

Pero lo más interesante es que la agricultura también podría ser una parte esencial de la solución. Esto se debe al hecho de que nuestros suelos contienen y pueden seguir almacenando cantidades considerables de carbono. Es parte de la materia orgánica del suelo, el humus. Este enorme depósito de carbono en el suelo puede ser repuesto mediante la acumulación de humus en los suelos agrícolas y, de este modo, eliminar el carbono de la atmósfera y fijarlo.

Y necesitamos hacerlo urgentemente. Para explicarlo tengo que clarificar unos datos. Conocemos la composición de la atmósfera durante los últimos 800000 años gracias a las burbujas de aire encontradas en los núcleos de la capa de hielo del Ártico, de 3000 m de espesor. Durante estos 800 milenios, el contenido de CO_2 ha fluctuado fuertemente —en una banda entre 160 y 300 ppm (partes por millón)—. Por primera vez en este período enormemente largo, se rompió la franja de 300 ppm en 1920. ¡Y el año pasado aumentó a 400 ppm! Desafortunadamente, esto significa que, aunque pudiéramos detener las emisiones de gases de efecto invernadero inmediatamente —y no parece que pueda hacerse en este momento—, el aumento de tifones en el sudeste asiático y todas las demás consecuencias del calentamiento global se mantendrían.

Contenido de CO_2 en la atmósfera en los últimos 800000 años



En la agricultura tenemos un método que es barato y ha sido probado durante milenios: la determinación del carbono a través de la formación de humus.

Gracias a un estudio realizado durante años bajo la dirección de la Universidad Técnica de Múnich, sabemos cuánto es posible, siempre que uno esté dispuesto a pensar más allá de los sistemas de cultivo habituales. Las pioneras —todas las plantaciones orgánicas— absorben 1000 kg adicionales de carbono cada año. Estaríamos locos si no empezáramos a usar este método ampliamente. La formación de humus tiene muchos efectos secundarios positivos. El agua de precipitación penetra más fácilmente y se retiene mejor, los nutrientes se almacenan mejor, los contaminantes se amortiguan mejor e incluso el microclima se ve influenciado positivamente. Las plantaciones orgánicas están en mejor posición para hacer esto porque tienen rotaciones de cultivos más diversas, usan fertilizantes que se adaptan mejor a la formación de humus y no usan pesticidas que afectan a la vida del suelo.

IV. El despilfarro de los recursos

Un último ejemplo de por qué nuestra producción de alimentos no puede continuar según el «business as usual» es también abordado por el Papa, aunque de ninguna manera se centra solo en la agricultura cuando escribe: «Todavía no se ha logrado adoptar un modelo circular de producción» (n. 22). Se alude así al tratamiento irresponsable de los recursos de esta tierra por nuestra generación, que los saqueamos en lugar de organizarlos en ciclos. Lamentablemente, esto también es cierto en el caso de nuestra producción de alimentos, aun cuando se realizan en sistemas naturales de regeneración. Es particularmente problemático cuando se utiliza el componente más importante de los organismos vivos, el nitrógeno. Es el átomo central de los aminoácidos y por lo tanto el componente más importante de la vida. En Alemania fertilizamos con unos 160 kg de este nutriente cada hectárea. Sin embargo, la mayor parte de él, es decir, unos 90 de 160 kg, no termina en la planta. El excedente no se disuelve en nada. Se desperdicia como nitrato en las aguas subterráneas, razón por la que, por ejemplo, el 60% de todos los pozos de Baja Sajonia ya no suministran

agua potable y por la que el Tribunal de Justicia de la Unión Europea inició ayer un procedimiento contra Alemania. O bien se evapora como óxido de nitrógeno en la atmósfera, donde actúa como un gas de efecto invernadero (320 veces más fuerte que el CO_2 por kg).

O es arrastrado por aguas superficiales hasta los océanos, donde hace lo que se supone que debe hacer: actúa como fertilizante y promueve el crecimiento de algas. El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) enumera 169 zonas de muerte en todo el mundo en las que ecosistemas marinos enteros se han visto alterados por la sobrefertilización de las regiones costeras de los océanos del mundo. Así pues, una cuarta parte del fondo del mar Báltico está muerta biológicamente y, con ella, toda una cadena alimentaria hasta el bacalao.

El Papa deja claro repetidamente qué piensa de esta forma de tratar los recursos de la tierra. En un pasaje cita a los obispos de Nueva Zelanda, que se habían preguntado: «qué significa el mandamiento "no matarás" cuando un veinte por ciento de la población mundial consume recursos en tal medida que roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones lo que necesitan para sobrevivir» (n. 95).

V. Los verdaderos costos

Lo que digo aquí y lo que el Papa aborda en su carta no es nuevo. Se ha dicho durante 50 años que el crecimiento basado en el consumo de recursos y la degradación de los ecosistemas tiene límites que ya hemos superado. Entonces, ¿por qué la dirección todavía no ha cambiado?

Francisco también se refiere a esto: «El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente» (n. 190). Esto significa que todos operamos en un sistema en el que los que tienen mayores oportunidades económicas son los que transfieren la mayor parte de sus costos de producción al medio ambiente, a los socialmente desfavorecidos y a las oportunidades de las generaciones futuras. Si hacemos gemir a la «hermana tierra» y a todos nuestros semejantes que son víctimas de sus daños, entonces, según el Papa, esta es la consecuen-

cia de la «lógica interna de quien dice que la mano invisible del mercado regule la economía, ya que sus efectos sobre la sociedad y la naturaleza son daños inevitables» (n. 123).

Bastantes estudios han abordado la «externalización» de los costes de producción agrícola. Pero sus cifras finales son impugnables, dadas las numerosas hipótesis inciertas en las que se basan. Sin embargo, hay un estudio del Ministerio de Agricultura francés de 2011 que trabaja con cifras completamente reales. Quería saber qué están haciendo las empresas de agua francesas para purificar los nitratos y los pesticidas del agua potable hasta el punto de que se cumplan los valores límite europeos. Por lo tanto, se trata de dinero que los clientes franceses de agua potable ya tienen que pagar en efectivo. ¡El total es de 1500 millones de euros al año! A continuación, se realiza otro cálculo hipotético: a partir de los puntos de medición de toda la zona, se sabe qué cantidades totales de nitratos y pesticidas se introducen en la masa de agua subterránea de Francia. Puesto que también se conocen los costes de depuración por kilogramo, sería posible calcular los costes a partir de esto, con el fin de eliminar completamente toda el agua subterránea que procede de la agricultura. Esta cifra es de 50000 millones de euros. Esto corresponde exactamente al valor añadido bruto de toda la agricultura francesa. El estudio señala que habría que añadir muchos otros costes externos, por ejemplo, para la industria marisquera o el turismo. En una palabra: si se incluyeran los costos de la sobrecarga de nutrientes en los precios de los alimentos, solo las personas muy ricas podrían permitirse los productos convencionales.

Una consecuencia de esta deficiencia del mercado es el despilfarro de recursos. El otro es el consumo mal dirigido. Por ejemplo, comemos carne barata en grandes cantidades, incluso hasta el punto de dañar nuestra salud, porque su precio no incluye el verdadero costo de su producción.

VI. Las consecuencias

Debemos extraer las consecuencias de todo esto. Aunque el Papa considera ingenuo creer que «la economía y la tecnología actuales resolverán

todos los problemas medioambientales» (n. 109), también escribe: «Nadie pretende volver a la época de las cavernas, pero sí es indispensable aminorar la marcha para mirar la realidad de otra manera, recoger los avances positivos y sostenibles, y a la vez recuperar los valores y los grandes fines arrasados por un desenfreno megalómano» (n. 114).

Cuando considero inevitable cambiar el paradigma de nuestra utilización de la tierra para pasar a una agricultura ecológica, me refiero exactamente a lo mismo, es decir, no a un regreso a los tiempos preindustriales, sino al resurgimiento de un sistema agrícola moderno basado en el conocimiento, pero que se tome en serio las experiencias de los campesinos tradicionales. Un sistema que, como dice el Papa, «incluya la capacidad de regenerar todos los ecosistemas» (n. 140). Una agricultura que sigue un principio que, en otro lugar, describe de forma conmovedoramente bella con las siguientes palabras: «La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano» (n. 106).

Por supuesto, necesitamos un mayor progreso en la agricultura. Y para ello necesitamos invertir en investigación y también en formación. Es urgente. Pero, en palabras del Papa, tenemos que redefinir el progreso (n. 194). Esto requiere un marco político, ciertamente, y también es el factor decisivo para un cambio sostenible. Pero aquí también cabe aplicar lo que la Madre Teresa le dijo a un periodista que quería saber qué pensaba que debía cambiar en la Iglesia católica. Después de una breve pausa, respondió escuetamente: «Tú. ¡Y yo!».

El papa Francisco, con su refrescante modo de formular las cosas en términos prácticos, aconseja a quien «la propia economía le permita consumir y gastar más» que «habitualmente se abrigue un poco en lugar de encender la calefacción» (n. 211). La exigencia del Papa es clara y sin ambages: En el Norte rico e industrializado tenemos una mayor responsabilidad. No solo con los formularios de transferencia bancaria para las donaciones en la mano, sino también con nuestras acciones. Cómo comemos, qué comemos. La importancia que damos a nuestras costosas actividades de ocio en países lejanos y a la potencia de nuestro coche.

Rara vez rezo el Padrenuestro sin mi petición de perdón de nuestros pecados inmediatamente después de la petición de pan. Espero que la encíclica del Santo Padre nos ayude a reconocer la culpabilidad que surge de la repercusión de nuestro uso de los bienes en el pan de nuestros semejantes. Y que extraigamos de ella la energía para un cambio efectivo.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

FORO TEOLÓGICO

Linda Hogan *

CONSTRUIR PUENTES PARA EL FUTURO: SARAJEVO 2018

En julio de 2018, especialistas en ética teológica de todo el mundo se reunieron en la histórica y bella ciudad de Sarajevo. El título de la conferencia fue *Bridge Building for the Future.* An initiative of *Catholic Theological Ethics in the World Church* network *(CTEWC)* (Construir puentes para el futuro. Una iniciativa de Especialistas en Ética Teológica Católica en la Iglesia Mundial). Participaron 500 especialistas de 85 países, con una proporción de 100 participantes por cada una de las cinco regiones continentales. El contexto político global que enmarcó las reflexiones es radicalmente desafiante: el problema del medio ambiente, la amenaza que se cierne sobre migrantes, refugiados y pobres, y la escasez de líderes nacionales comprometidos en una mayor cooperación a escala mundial. Estos tiempos, se comentó, llaman a hacer más profundas las redes de resistencia y al compromiso de construir puentes de solidaridad entre las comunidades y los individuos de todo el mundo.

La conferencia de Sarajevo era la tercera conferencia intercultural organizada por la CTEWC. La red se inauguró con la conferencia de Padua en 2006, seguida por la de Trento en 2010. También ha celebrado cinco conferencias regionales/continentales: Nairobi en 2012,

* Linda Hogan es profesora de Ecumenismo en el Trinity College de Dublín, donde fue vicerrectora entre 2011 y 2016. La profesora Hogan tiene grados académicos de la Pontificia Universidad Maynooth y del Trinity College de Dublín, donde obtuvo su doctorado. Sus principales intereses de investigación se encuentran en los campos de la ética teológica, los derechos humanos y el género. Entre sus publicaciones más recientes destacamos *Keeping Faith with Human Rights*, Georgetown University Press, 2015.

Berlín en 2013, Cracovia en 2014, Bangalore en 2015 y Bogotá en 2016. En cada caso el objetivo era desarrollar la misión de CTEWC en contextos diferentes. Esta misión se ha convertido en la fuerza rectora de todas las interacciones. La misión se sintetiza en la siguiente declaración: «La CTEWC reconoce la necesidad de apreciar el desafío del pluralismo, de dialogar desde la cultura local y más allá de ella, y de interconectarse en una Iglesia mundial no dominada exclusivamente por el paradigma del Norte». La misión avanza, no solo a través de conferencias sino también mediante una serie de libros publicados por Orbis Press, intercambios académicos de profesores entre instituciones del Norte y del Sur, un programa de doctorado para mujeres africanas y oportunidades de posdoctorado y orientación para nuevos especialistas.

La conferencia de Sarajevo fue estructurada con el objetivo principal del compromiso. Se reconoció que este es un momento para la acción, para compartir perspectivas y estrategias, un tiempo para apoyar y promover el bien común. En la inauguración se leyó una carta del papa Francisco en la que elogiaba el trabajo de la organización. Los miembros ya habían sido recibidos en el Vaticano por el Papa en marzo de 2017 para analizar su actividad. El Papa comentó que el enfoque de la CTEWC puede hacer su propia contribución a los desafíos que afrontamos. Escribió: «Os aliento a vosotros, hombres y mujeres que trabajáis en el campo de la ética teológica, a que os apasionéis por el diálogo que fomentáis y a seguir trabajando en red. Este enfoque puede inspirar análisis que serán más perspicaces y atentos a la complejidad de la realidad humana». Los tres días de la conferencia se estructuraron alrededor de tres ejes: 1) Nuestros orígenes y contextos; 2) Los desafíos que afrentamos hoy; 3) Nuestra llamada para seguir adelante.

La primera sesión plenaria se centró en clarificar por qué trabajamos en red, y los participantes escucharon voces de miembros veteranos, como las de Antonio Autiero (Alemania/Italia) y Paul Schotsmans (Bélgica), de miembros emergentes, como las de Vimala Chenginimattam, CMC (India), Gusztáv Kovács (Hungría) y Margaret Ssebunya (Sudáfrica/Uganda), y las voces aisladas de Zorica Maros (Bosnia y Herzegovina) y Nhu Y Lan Tran, CND, MD (Vietnam). Las sesiones plenarias adicionales a lo largo de la conferencia pro-

porcionaron oportunidades para el análisis de la teología contextual, el diálogo interreligioso, los derechos humanos, la teología del pueblo y la ética de la virtud. Se exploraron las crisis climáticas y políticas, al igual que las cuestiones de ética y el discurso público, y la creación de redes para el impacto social. Los paneles siempre fueron intercontinentales, y los especialistas jóvenes y veteranos compartieron sus perspectivas y enfoques. Por ejemplo, en una discusión muy atractiva, Teresa Forcades de España, Alexandre Martens de Brasil y Eric Genilo de Filipinas hablaron sobre los valores que guían su compromiso ético-político. Joshua McElwee, corresponsal en Roma del National Catholic Reporter, dirigió un taller sobre el trabajo con los medios de comunicación. Más de 120 carteles capturaron la investigación actual y pasada de los participantes, con temas que van desde la ciberética, la ética del emprendimiento social, la ética de la apología en Ruanda después del conflicto, hasta la violencia sexual como cultura del pecado.

La perspectiva global siempre se tuvo en cuenta, pero el contexto bosnio también tuvo su relevancia como un microcosmos de los actuales desafíos políticos, económicos y ambientales, y como una metáfora de la solidaridad y la esperanza. Las imágenes de los puentes de Sarajevo sirvieron como un recordatorio, no solo de la larga tradición de diálogo interreligioso de Sarajevo, sino también del caos y la brutalidad que se produce cuando las instituciones que apoyan esta cooperación se desmoronan. La *Juventud por la Paz* de Bosnia habló conmovedoramente sobre su determinación de garantizar que su futuro no esté determinado por los agravios del pasado y de trabajar por una cultura de justicia y paz, y los cardenales Cupich y Turkson, cada uno en diferentes etapas del programa, reflexionaron sobre la contribución que puede hacer la ética teológica.

Con la presentación de la nueva dirección de la CTEWC, formada por Kristin Heyer (Estados Unidos), Shaji George Kochuthara (India) y Andrea Vicini (Italia/Estados Unidos), se inauguró una nueva fase de la red en Sarajevo, asegurando que la visión de la asociación seguirá impactando en la ética teológica.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

ÍNDICE DE LOS ARTÍCULOS APARECIDOS EN *CONCILIUM* 2018 AÑO LIV Nos 374–378

374 Cristianismos asiáticos
(Daniel Franklin Pilario, Felix Wilfred y Po Ho Huang, eds.)

Daniel Franklin Pilario, Felix Wilfred y Po Ho Huang: *Editorial* ... 7
Felix Wilfred: *Cristianismos y teologías asiáticas a través de la lente del poscolonialismo* ... 15
Jose Mario C. Francisco: *El cristianismo es asiático: una reivindicación* ... 29
Pablo Virgilio S. David: *Una lectura poscolonial de Gálatas 3,28* ... 41
Marie-Theres Wacker: *Aproximaciones poscoloniales a Gal 3,27-28 para una diversidad del cristianismo en Asia* ... 51
Diego Irarrazaval: *Liberación en América del Sur nutrida por el cristianismo asiático* ... 61
José M. de Mesa: *Dominación lingüística en teología* ... 71
Linda Hogan: *Ética intercultural feminista: conversaciones con Asia* . 81
Agnes Brazal: *Imagen femenina de Dios y liderazgo de las mujeres en Ciudad Mistica de Dios* ... 91
Stefanie Knauss: *Sentir el otro y lo divino en experiencias corporeizadas* ... 101
Po Ho Huang: *Diálogo entre formas de fe en los contextos religiosos asiáticos* ... 111
Thierry-Marie Courau: *La mano que escucha. Dialogar con las tradiciones asiáticas* ... 121
Jojo Fung: *Encuentros poscoloniales con religiones indígenas para la paz y la armonía ecológica* ... 131
Ramon Echica: *Profetizar o no profetizar: ¿Es la cuestión?* ... 145

Eliseo Mercado: *Sopla un nuevo viento que da forma a nuevas plataformas para el diálogo interreligioso* 153

375 Seguridad humana y orden internacional
(Michelle Becka, Felix Wilfred y Mile Babić, eds.)

Michelle Becka, Felix Wilfred y Mile Babić: *Editorial* 167
Erny Gillen: *Cargar de sentido ético y hacer políticamente utilizable la seguridad humana* 175
Regina Ammicht-Quinn: *«Castillo fuerte es nuestro Dios». Exigencias y límites de la seguridad* 187
Knut Wenzel: *Entre el miedo y la plenitud. Notas para una teología de la necesidad de seguridad* 201
Rainer Kessler: *«El resultado de la justicia será tranquilidad y seguridad eternas» (Isaías 32,17). La seguridad individual y colectiva a la luz de la Biblia hebrea* 211
Matías Omar Ruz: *Iglesia y seguridad en Argentina. Vaivenes de un vínculo controvertido* 223
Jojo M. Fung: *Teología emergente de la seguridad humana: El contexto de Filipinas* 231
Pilar Mendoza: *El desplazamiento forzado en Colombia: la pérdida de todas las seguridades* 241
Elias Omondi Opongo: *Inseguridad y violencia, y su impacto en la seguridad humana* 251
Michal Kaplánek: *De la seguridad modesta a la libertad insegura* 261
Jude Lal Fernando: *Repensar la seguridad humana en la península de Corea: Practicar la paz justa* 273
Harald Meyer-Porzky: *En memoria de Ruth Pfau* 287
Bruno Demers: *Claude Geffré O.P. (1926-2017). Profesor emérito del Instituto Católico de París, teólogo hermeneuta y teólogo del pluralismo religioso* 293
Solange Lefebvre y David Seljak: *Gregory Baum (1923-2017). Pionero del ecumenismo y del diálogo* 299

376 Sabidurías y teología del pueblo
(Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang, eds.)

Carlos Mendoza-Álvarez y Po-Ho Huang: *Editorial* 311
Serena Noceti: *Pueblo de Dios: un reconocimiento inacabado de identidad* 315

Nancy Pineda-Madrid: *Hacer teología hoy desde la perspectiva del «pueblo»* 331
Cesar Kuzma: *Misión e identidad del Pueblo de Dios: una Iglesia en salida y llamada al Reino* 343
Luiz Carlos Susin: *El Pueblo, Cordero de Dios* 353
Raúl Fornet-Betancourt: *Interculturalidad y «pueblo». Para continuar la conversación con la teología latinoamericana de la liberación* 365
Michael Amaladoss: *Teología de los pueblos en comunidades plurirreligiosas* 375
Rafael Luciani: *La centralidad del pueblo en la teología sociocultural del papa Francisco* 387
Wati Longchar: *Poder e impotencia. Involucrar a los pueblos marginados en la misión* 401
Margot Bremer: *¿Inventar o descubrir el Orden de nuestro Mundo? Lectura de un texto bíblico desde una cosmovisión indígena* 415
Karl Gaspar: *Recurrir a las fuentes indígenas. Respuestas pastorales a los pueblos/personas que son víctimas de la violencia global* 431
Dave Brauer-Rieke: *Caminar con* 437
Marlene Perera: *Comunión interreligiosa para una vida que fomente la cultura* 443

377 La Iglesia del futuro
(Thierry-Marie Courau, Stefanie Knauss y Enrico Galavotti, eds.)

Thierry-Marie Courau, Stefanie Knauss y Enrico Galavotti: *Editorial* 455
Christoph Theobald: *La osadía de anticipar el futuro de la Iglesia* ... 459
Massimo Faggioli: *La Iglesia del futuro: perspectivas históricas y sociológicas* 471
Jayeel Cornelio: *Los desafíos globales de la Iglesia del futuro* 485
Virginia R. Azcuy: *La situación «tensionada» de la Iglesia actual: cuatro retos fundamentales* 497
Stan Chu Ilo: *La Iglesia del futuro en África. Un camino hacia la praxis de la eclesiología iluminativa del papa Francisco en el catolicismo africano* 511
Mike van Treek Nilsson: *Imaginación y fantasía: el aporte de la Biblia a la Iglesia del futuro* 525
Serena Noceti: *Estructuras para una Iglesia en reforma* 537
Daniella Zsupan-Jerome: *La comunidad de la Iglesia. Caminar al paso del Espíritu con la cultura digital* 555

Thierry-Marie Courau: *La escucha, camino de salvación y de* metanoia *de la Iglesia* 567
Gerard Mannion: *La teología y la Academia Americana de Religión* ... 581
Pier Luigi Cabri y Gianluca Montaldi: *Teología pública y publicada. Una perspectiva desde Europa continental occidental* 589
Antonio Autiero: *Cincuenta años después de la* Humanae vitae. *El sentido de un aniversario* 597

378 Ecología y teología de la naturaleza
(Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhianmeghe Orobatori, eds.)

Linda Hogan, João Vila-Chã y Agbonkhianmeghe Orobatori: *Editorial* 615
Patriarca ecuménico Bartolomé I: *Eclesiología como ecología: Perspectivas ortodoxas* 621
Ottmar Edenhofer: *La lucha por los bienes comunes globales* 633
Dianne Bergant: Imago Dei: *Imagen o divinidad. Interpretación de la Biblia hebrea* 645
Leonardo Boff y Mark Hathaway: *La ecología y la teología de la naturaleza* 657
Celia Deane-Drummond: *Naturaleza, Sofía y Espíritu: Interpretación de la creación y de la nueva creación bajo el signo de la sabiduría de la cruz y la resurrección*..... 671
Luiz Carlos Susin: *San Francisco de Asís:* Sine proprium *y hermano de las criaturas*..... 683
Roberto Tomichá Charupá: *El convivir ecológico-nomádico de los pueblos amerindios: Una narrativa profética, simbólica y mística* 695
Pampackal Thomas Mathew: *Conocimiento indígena y preocupaciones ecológicas: Estudio desde la India* 705
Wilfred Sumani: *Cambio climático e implicaciones para los medios de vida: Perspectiva desde el Sur global* 717
Card. Cláudio Hummes: *Protección de la Amazonia y de sus pueblos autóctonos* 731
Edward Osang Obi: *Minería y extracción de recursos en Nigeria: Justicia social y responsabilidad empresarial* 737
Isis Ibrahim: *Cuidar la casa común: Ciclo de conferencias sobre teología de la creación desde una perspectiva intercultural e interreligiosa* ... 743
Juan Pablo Espinosa Arce: *Para una pedagogía religiosa biófila: La inspiración de* Laudato si' 749
Felix Prinz zu Löwenstein: *La alimentación global y* Laudato si' 755
Linda Hogan: *Construir puentes para el futuro: Sarajevo 2018* 767