

¿MÁS ALLÁ DE LAUDATO SI'? DE LA ECOLOGÍA INTEGRAL A LA ECOLOGÍA PROFUNDA

BEYOND LAUDATO SI'? FROM INTEGRAL ECOLOGY TO DEEP ECOLOGY

VOICES

Geraldina Céspedes y Sinivaldo Tavares (coords.)

**L. Boff, C. Vélez, J. M. Vigil, V. Codina, S. Chipana, J. Castillo, G. Kerber, E. López, M. Barros,
P. Ribeiro de Oliveira, F. Bosch, A. Murad, M. Andraos, J. F. Roussell.**

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)
Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT)

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)

Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT)

Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT)

¿Más allá de Laudato Si'?
De la ecología integral a la ecología profunda

Beyond Laudato Si'?
From Integral Ecology to Deep Ecology

VOICES

Release 1.0

<http://eatwot.net/VOICES/>
eatwotglobal.com/eatwot-publications
<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

VOICES, EATWOT's Theological Journal

Ecumenical Association of Third World Theologians.

New Series, Volume XLII

Number 2020/1, January- June 2020.

Free Digital Printable Multilingual Edition

Release 1.0 of June 30 2020, ISSN: 2222-0763

Dossier's Editors for this VOICES issue:

Geraldina Céspedes and Sinivaldo Tavares

Dossier's Designers for this VOICES issue:

- Lay out by Humbelina del Caño and Geraldina Céspedes
- Cover page on original design for VOICES by Ana Yax Tiu

You can download VOICES freely, at:

- <http://eatwot.net/VOICES>
- eatwotglobal.com/eatwot-publications
- <https://eatwot.academia.edu/EATWOT>

*If you want to print this whole Journal on paper for a local edition,
please, contact EATWOT asking for full resolution printable originals.*

*All the articles of this issue can be reproduced freely,
since given the credit to the source.*



¿Más allá de Laudato Si'?

De la ecología integral a la ecología profunda

Beyond Laudato Si'?

From Integral Ecology to Deep Ecology

VOICES

Release 1.0

<http://eatwot.net/VOICES/>

eatwotglobal.com/eatwot-publications

<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>



Dossier

CONTENIDO - CONTENTS

Presentación/Presentation/Apresentação/Présentation	11
<i>Geraldina Céspedes y Sinivaldo Tavares</i>	
COVID-19: Algunos apuntes para orientarse en un terreno desconocido	19
<i>Jean-François Roussel</i>	
COVID-19: Quelques réflexions pour s'orienter dans un terrain inconnu	23
<i>Jean-François Roussel</i>	
Uma leitura de cego da encíclica ecológica <i>Laudato Si'</i>	27
<i>Leonardo Boff</i>	
A cinco años de <i>Laudato Si'</i>: necesidad de conversión y contemplación.....	29
<i>Olga Consuelo Vélez</i>	
<i>Laudato Si'</i>: punto también de partida. Apuntes de meta-pastoral para ir más allá.....	36
<i>José María Vigil</i>	
<i>Laudato Si'</i>: Also Starting Point. Meta-Pastoral Notes to Go Beyond <i>Laudato Si'</i>	42
<i>José María Vigil</i>	
De <i>LaudatoSi'</i> a Querida Amazonía	47
<i>Víctor Codina</i>	
Repensar la teología, a caballo entre la ecología integral y el holismo.....	55
<i>Jit Manuel Castillo de la Cruz</i>	
¿De la ecología integral a la ecología profunda? Una mirada crítica	62
<i>Guillermo Kerber</i>	
Ecología integral y ecología profunda: una mirada ecofeminista	69
<i>Geraldina Céspedes</i>	

Integral Ecology and Deep Ecology: An Ecofeminist Perspective	76
---	----

Geraldina Céspedes

Hacia una ecología profunda desde la perspectiva indígena	82
---	----

Eleazar López Hernández

Learning from Indigenous Resurgences: The Land as Deep Theology	89
---	----

Michel Andraos

O universo, encarnação do Espírito.....	94
---	----

Marcelo Barros

Haveria ainda lugar para a Ética em tempos de Tecnocracia?	104
--	-----

Sinivaldo S. Tavares

Uma rede planetária de comunidades	111
--	-----

Pedro A. Ribeiro de Oliveira

Somos una mezcla bendita: servicios mínimos para otro mundo posible	117
---	-----

Francisco Bosch

Despertemos humanidad, ya no hay tiempo.	126
---	-----

Sofía Chipana Quispe

Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia?	133
---	-----

Alfonso Murad

MISCELÁNEOS

O método histórico-crítico e a nova arqueologia: uma análise bíblico-arqueológica do contexto histórico do livro de Neemias	143
---	-----

José Ademar Kaefér y Suelly Xavier

“El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social. De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles del planeta: ‘Tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre’”

Laudato Si’ No. 48.



Presentación

El cambio climático constituye la urgencia mayor de nuestros tiempos y es uno de los grandes clamores frente al cual las teologías y las iglesias no pueden pasar de largo. Como un ejercicio de toma de postura frente al grito de la tierra, precisamente hace cinco años el papa Francisco publicaba la encíclica *Laudato Si'*, la primera encíclica que en toda la historia de la Doctrina Social de la Iglesia se dedica explícita y enteramente al tema de la ecología.

En todo el mundo son muchas las publicaciones y eventos que se han hecho a partir de esta encíclica, centrándose fundamentalmente en el tema ecológico, pero también abordando muchas otras cuestiones de nuestro mundo con las que la crisis socio-ambiental viene muy entrelazada: antropocentrismo, extractivismo, colonialismo, etnocentrismo, androcentrismo, fundamentalismo, racismo, militarismo y hasta el clericalismo.

Sin embargo, el abordaje de todas estas cuestiones, que están interconectadas con la crisis socio-ambiental, constituye aún una tarea en la que nuestras teologías necesitan profundizar más decidida y críticamente. Sentimos la urgencia de colocar la ecología como una cuestión capital en nuestra vida y nuestra reflexión teológica, pero abordándola no de forma aislada o cayendo en un ambientalismo que disocia la ecología ambiental de la ecología social, sino desde una mirada capaz de interconectar todos los hilos con los que se ha de tejer una trama que sostenga la vida de todo lo que existe en nuestro pluriverso, como le gustaba decir al recientemente fallecido poeta y teólogo Ernesto Cardenal.

La cuestión ecológica y la búsqueda de un nuevo paradigma relacional entre los seres humanos y el cosmos, ha sido para la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASET/EATWOT) un asunto crucial, que nos ha llevado a mantenerlo últimamente como un importante eje transversal de la reflexión teológica actual, pero al que también hemos dedicado números completos de nuestra revista teológica VOICES, tanto antes como después de la publicación de *Laudato Si'*.

Como constancia de ello, hacemos memoria de estos cuatro volúmenes en que hemos dedicado una atención monográfica al grito de la tierra: 1) *Ecología y Religión en esta hora de emergencia planetaria*, publicado en marzo 2011; 2) *Visión ecológica en un mundo que grita*, publicado en septiembre 2013; 3) *Ecología Profunda, Espiritualidad y Liberación*, publicado en septiembre 2014; 4) *Laudato Si' y la ecología*, publicado en diciembre 2016.

Siguiendo esta línea de pensamiento, pero procurando siempre avizorar nuevos horizontes y cavar más profundamente en los pozos que alimentarían una visión ético-ecoespiritual que nos salve con todo el planeta, ofrecemos este nuevo número de VOICES, el cual se publica en un año en que se cumple el quinto aniversario de la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco. Hemos incorporado también las conclusiones y el proceso del reciente Sínodo de la Amazonía, la exhortación apostólica post-sinodal “*Querida Amazonía*” y el contexto de pandemia del COVID-19.

Esta pandemia y otras epidemias emergentes, como por ejemplo la crisis climática y la injusticia económico-social, son antropogénicas. Es decir, son causadas por la intervención humana y su modo de

producir y de reproducir la vida. Hemos sido golpeados en las últimas décadas por plagas zoonóticas, como el VIH, ébola, gripe aviar, gripe porcina, MERS, SARS, fiebre del valle del Rift, virus del Nilo Occidental, virus del zika y, más recientemente, por el COVID-19. Datos confiables demuestran el surgimiento de una nueva zoonosis peligrosa cada cuatro meses.

En *Laudato Si'*, el Papa Francisco afirma reiteradamente que todo está conectado e insiste en que nos encontramos ante una única y profunda crisis socioambiental. La avaricia humana, que no respeta ni los derechos de otras especies ni los de la suya, se consolida en última instancia como la raíz tanto de injusticias y desigualdades sociales como también de pandemias, entre ellas el Covid-19. Estamos viviendo en desequilibrio con las otras especies del planeta hace ya décadas: devastando ecosistemas, emitiendo enormes cantidades de gases de efecto invernadero, aumentando la temperatura de la atmósfera y los océanos, perforando las entrañas de la tierra para extraer minerales y petróleos, saturando de venenos y agrotóxicos todos los biomas, desforestando en proporciones inauditas con consecuencias desastrosas para todo el planeta. Una economía global, fundada en la ilusión del crecimiento ilimitado, produce un apetito insaciable por recursos planetarios que, a su vez, se traduce en una ilimitada transgresión de los límites de nuestro planeta, con sus ecosistemas y especies.

Acogiendo todo esto como una provocación, y en unas circunstancias en las cuales la crisis socioambiental se está acercando a lo que se considera un punto de no retorno en el ecosistema, nos preguntamos si no tendríamos que ir más allá de *Laudato Si'*. Es decir, ir más allá del planteamiento de la ecología integral y adentrarnos en la ecología profunda, con todo lo que eso supondría de ruptura y renovación de algunos presupuestos clásicos, en los que históricamente hemos fundado nuestro senti-pensar y nuestro actuar como teólogas y teólogos.

Este número de nuestra publicación quisiera ayudar a ensanchar la tienda (Is 54, 2) de nuestros planteamientos eco-teológicos y eco-espirituales, entretejiendo los aportes que nos hacen tanto *Laudato Si'* como el documento final del sínodo *Amazonía: nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral* y la exhortación post-sinodal *Querida Amazonía*, incorporando los desafíos que nos trajo la crisis pandémica del COVID-19. Pero más importante que lo anterior será “estirar” nuestra mirada para vislumbrar nuevos caminos y apuntar otras cuestiones urgentes que quizá estos documentos todavía no se han atrevido a plantear o han hecho aproximaciones tímidas o insuficientes.

Geraldina Céspedes y Sinivaldo Tavares

Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT)

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)



Presentation

Climate change constitutes the greatest emergency in our times and is one of the great outcries which theologies and churches cannot avoid. Just as an exercise of taking a stand facing the cry from the earth, precisely five years ago, Pope Francis published the encyclical *Laudato Si'*, the first in the history of the Church's Social Doctrine which is dedicated explicitly and entirely to the theme of ecology.

This encyclical has given way to many publications and events centered fundamentally on ecology but also taking on many other problems in our world intertwined with the social and environmental crisis: anthropocentrism, extractivism, colonialism, ethnocentrism, androcentrism, fundamentalism, racism, militarism and even clericalism.

Nevertheless, addressing all these issues, which are interconnected with the socio-environmental crisis, is still a task in which our theologies need to go deeper and more critically. We feel the urgency of placing ecology as a capital issue in our life and our theological reflection, but addressing it not in isolation or falling into an environmentalism that dissociates environmental ecology from social ecology, but from a perspective capable of interconnecting all the threads with which we have to weave a plot that sustains the life of everything that exists in our pluriverse, as the recently deceased poet and theologian Ernesto Cardenal liked to say.

The ecological question and the search for a new relational paradigm between humans and the cosmos has been a crucial issue for the Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), and has led us to maintain it lately as an important transversal axis of current theological reflection. We have dedicated full issues of our theological journal VOICES, both before and after the publication of *Laudato Si'*.

As a reminder, these four volumes of monographs in which we have devoted attention to the cry of the earth are: 1) Religion and Ecology in this Hour of Planetary Emergency, published in March 2011; 2) Ecological Vision in a Groaning World, published in September 2013; 3) Deep Ecology, Spirituality and Liberation, published in September 2014; 4) *Laudato Si'* and Ecology, published in December 2016.

Following this line of thought, but always trying to view new horizons and dig more deeply into the wells that would feed the ethical-eco-spiritual vision to save us and the whole planet, we offer this new number of VOICES, which is published in the year in which we celebrate the fifth anniversary of the Pope Francis' encyclical *Laudato Si'*. We have also incorporated the conclusions and process of the recent Amazon Synod, the post-synodal apostolic exhortation "Querida Amazonia" and the context of the COVID-19 pandemic.

The COVID-19 pandemic and other emerging epidemics, such as climate crisis and economic-social injustice, are anthropogenic. That is, they are caused by human intervention by the way they produce and

reproduce life. In recent decades we have been hit by zoonotic diseases such as HIV, Ebola, Bird Flu, Swine Flu, MERS, SARS, Rift Valley Fever, West Nile virus, Zika virus and, more recently, COVID-19. Reliable data demonstrate the emergence of a new dangerous zoonosis every four months.

In *Laudato Si'*, Pope Francis repeatedly states that everything is connected and insists that we are facing a unique and profound socio-environmental crisis. Human greed, which respects neither the rights of other species nor its own, ultimately merges as the root of both social injustices and inequalities as well as pandemics, including COVID-19. For many decades, we have been living in imbalance with the other species on the planet: ravaged ecosystems emitting huge amounts of greenhouse gases raising the temperature of the atmosphere and oceans, drilling the bowels of the earth to extract minerals and oil, saturating all biomes with poisons and agro-toxins, deforestation to unprecedented proportions with disastrous consequences for the whole planet. A global economy, founded on the illusion of unlimited growth, produces an insatiable appetite for planetary resources which, in turn, translates into an unlimited transgression of the limits of our planet, with its ecosystems and species.

Embracing all this as a provocation, and in circumstances in which the socio-environmental crisis is approaching what is considered a point of no return in the ecosystem, we wondered if we should not go beyond *Laudato Si'*. In other words, to go beyond the approach of integral ecology and delve into deep ecology, with all that this would entail for breaking and renewing some classic assumptions, in which we have historically founded our way of feeling, thinking and acting as theologians.

This issue of our publication would like to help broaden the tent (Is 54, 2) of our eco-theological and eco-spiritual approaches, weaving the contributions made by both *Laudato Si'* and the final document of the Amazonian Synod: New Paths for the Church and for an Integral Ecology, and the Post-synodal Exhortation Querida Amazonia, incorporating the challenges brought by the COVID-19 pandemic crisis. But even more important will be to "stretching" our gaze to glimpse new paths and identify other urgent issues that perhaps these documents have not yet dared to raise or have made timid or insufficient approaches.

Geraldina Céspedes and Sinivaldo Tavares

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)

Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT)



A apresentação

A mudança climática constitui a maior urgência do nosso tempo e um dos grandes clamores que as teologias e igrejas não podem mais ignorar. Tomando posição face ao grito da terra, precisamente há cinco anos, o Papa Francisco publicou *Laudato Si'*, a primeira encíclica a se dedicar explícita e inteiramente ao tema da ecologia. A partir de então, publicações e eventos foram promovidos em todo o mundo, focando principalmente a questão ecológica, mas também abordando outras questões com as quais a crise socioambiental encontra-se entrelaçada: antropocentrismo, extrativismo, colonialismo, etnocentrismo, androcentrismo, fundamentalismo, racismo, militarismo e até clericalismo. Contudo, abordar essas questões que estão interligadas à crise socioambiental constitui tarefa a ser ainda assumida decidida e criticamente por nossas teologias. Sentimos a urgência de eleger a ecologia como tema capital em nossa vida e em nossa reflexão teológica e de considerá-la a partir de uma perspectiva capaz de interconectar todos os fios com os quais seja possível tecer uma trama que sustente a vida de tudo quanto existe em nosso pluriverso, como gostava de dizer o poeta e teólogo Ernesto Cardenal, recentemente falecido.

A questão ecológica e a busca de um novo paradigma relacional entre os seres humanos e outros seres do cosmos têm se tornado para a Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT) uma questão crucial. Como prova disso, dedicamos quatro edições completas de nossa revista teológica *VOICES* a esse tema por nós considerado eixo transversal da reflexão teológica atual: 1) *Ecología y Religión en esta hora de emergencia planetaria*, publicado em março de 2011; 2) *Visión ecológica en un mundo que grita*, publicado em setembro de 2013; 3) *Ecología Profunda, Espiritualidad y Liberación*, publicado em setembro de 2014; 4) *La Laudato Si' y la ecología*, publicado em dezembro de 2016.

Na tentativa de vislumbrar novos horizontes que propiciem nova visão ético-eco-espiritual, capaz de salvaguardar a vida no planeta, pretendemos oferecer mais uma edição de *VOICES*, por ocasião do quinto aniversário da encíclica *Laudato Si'*, no bojo do inteiro processo do Sínodo da Amazônia, assumido em seu “Documento Final” e na exortação apostólica pós-sinodal “*Querida Amazônia*” e ainda no contexto da pandemia de COVID-19.

A pandemia de COVID-19 e outras epidemias emergentes, como também a crise climática e a injustiça econômico-social, são antropogênicas, ou seja, causadas pela interferência humana em seu modo de produzir e de reproduzir a vida. Nas últimas décadas, temos sido acometidos por pragas zoonóticas tais como: HIV, Ebola, gripe aviária, gripe suína, MERS, SARS, febre do Rift Valley, vírus do Nilo Ocidental, vírus do zika e, mais recentemente, pela COVID-19. Dados confiáveis atestam a emergência de uma nova zoonose perigosa a cada quatro meses.

Na *Laudato Si'*, reiteradas vezes, o papa Francisco afirma que tudo está interligado e, portanto, insiste no fato de que nos encontramos diante de uma única e profunda crise socioambiental. A avareza

humana, que não respeita os direitos de outras espécies, nem os direitos dos membros de sua própria espécie, se torna, em última análise, a **raiz de injustiças e desigualdades sociais e ambientais e também de pandemias** como a do COVID-19. Estamos vivendo há décadas em desequilíbrio com as outras espécies do planeta: devastando ecossistemas; emitindo quantidade enorme de gases de efeito estufa; aquecendo a atmosfera e os oceanos; perfurando as entranhas da terra para extrair minérios e óleos; enchendo de venenos e agrotóxicos todos os biomas; desmatando em proporções inauditas com consequências desastrosas para todo o planeta. Uma economia global baseada na ilusão do crescimento ilimitado produz um apetite insaciável pelos recursos planetários que, por sua vez, se traduz em ilimitada transgressão dos limites do planeta, ecossistemas e espécies.

Acolhendo tudo isso como provocação, no momento em que a crise socioambiental atinge o que se tem considerado “ponto de não retorno”, formulamos a questão acerca da possibilidade de se ir além da *Laudato Si'*. Seria, de fato, possível ir além da abordagem da ecologia integral e adentrar na ecologia profunda, com tudo o que isso implicaria de ruptura e reformulação daqueles pressupostos clássicos sobre os quais temos fundamentado historicamente nosso *sentir-pensare* nosso agir como teólogas e teólogos?

Com a intenção, portanto, de alargar o espaço da tenda (Is 54, 2) de nossas abordagens eco-teológicas e eco-espirituais, entrelaçando as contribuições feitas por *Laudato Si'*, pelo “Documento final” do sínodo, *Amazônia: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*, pela exortação pós-sinodal *Querida Amazônia*, e ainda os desafios postos pela crise pandêmica da Covid-19, esta edição de *Voices* pretende, sobretudo, vislumbrar novos caminhos e apontar outras questões urgentes que talvez esses documentos ainda não tenham ousado levantar ou cujas aproximações tenham sido tímidas ou insuficientes.

Geraldina Céspedes e Sinivaldo Tavares

Associação Ecumênica de Teólogas e Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT)

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)



Présentation

Les changements climatiques représentent l'urgence majeure de notre époque et il s'agit d'une de ces grandes interpellations que la théologie et les Églises ne peuvent ignorer. Il y a exactement cinq ans, s'efforçant de développer une posture face au cri de la terre, le pape François publiait l'encyclique *Laudato Si'* : la première, dans toute l'histoire de la doctrine sociale de l'Église, à se consacrer explicitement et entièrement au thème de l'écologie.

Elles sont nombreuses à travers le monde, les publications et rencontres qui ont porté sur cette encyclique, en se centrant d'abord sur le thème écologique, mais aussi en abordant bien d'autres questions de notre monde qui s'entrecroisent avec la crise socio-environnementale : anthropocentrisme, extractivisme, colonialisme, ethnocentrisme, androcentrisme, fondamentalisme, racisme, militarisme et même cléricalisme.

Pourtant, nos théologies ont encore à étudier, de manière plus soutenue, approfondie et critique, toutes ces questions qui sont interconnectées dans la crise socio-environnementale. Nous ressentons l'urgence d'aborder l'écologie comme une question capitale de notre vie et de notre réflexion théologique. Non pas en l'abordant isolément, ni en tombant dans un environnementalisme qui dissocierait l'écologie environnementale de l'écologie sociale; mais plutôt à partir d'une perspective apte à assembler tous les fils en un tissage qui soutienne la vie de tout ce qui existe dans notre plurivers, comme se plaisait à le dire le poète et théologien récemment décédé Ernesto Cardenal.

La question écologique et la recherche d'un nouveau paradigme relationnel entre les êtres humains et le cosmos, ont constitué un sujet crucial pour l'Association Oecuménique des Théologues et Théologues du Tiers-Monde (ASETT/EATWOT). On peut le distinguer comme un important axe transversal dans l'ensemble de notre réflexion théologique actuelle, mais nous lui avons aussi consacré des numéros entiers de notre revue théologique VOICES, avant la publication de *Laudato Si'* et par la suite.

À l'appui de ce qui précède, mentionnons les 4 numéros dans lesquels nous avons porté une attention au cri de la terre : 1) *Écologie et religion à l'heure de l'urgence planétaire*, paru en mars 2011 ; 2) *Vision écologique et cri du monde*, en septembre 2013 ; 3) *Écologie profonde, spiritualité et libération*, publié en septembre 2014; *Laudato Si' et l'écologie*, de décembre 2016.

En poursuivant cette réflexion, quoique sans cesser de considérer de nouveaux horizons ; en puisant plus profondément dans les puits qui pourraient irriguer une vision éthico-spirituelle pour nous sauver ainsi que toute la planète ; nous offrons ce nouveau numéro de VOICES. Il paraît au cinquième anniversaire de

l'encyclique *Laudato Si'* du pape François. Nous avons aussi inclus des contributions sur les conclusions et le processus du récent synode sur l'Amazonie, ainsi que sur la pandémie de la COVID-19.

Cette pandémie et les autres épidémies émergentes, comme la crise climatique et l'injustice économique-sociale, sont anthropogéniques : c'est-à-dire qu'elles sont causées par l'intervention humaine et par sa façon de produire et de reproduire la vie. Au cours des dernières décennies, nous avons été frappés par des plaies zoonotiques comme le VIH, Ébola, la grippe aviaire, la grippe porcine, le coronavirus du syndrome respiratoire du Moyen-Orient, le syndrome respiratoire aigu sévère, la fièvre de la Vallée du Rift, le virus du Nil occidental, le virus Zika et plus récemment la COVID-19. Des données fiables démontrent l'apparition d'une zoonose dangereuse tous les quatre mois.

Dans *Laudato Si'*, le pape François affirme de manière répétée que tout est relié et insiste sur l'idée que nous affrontons une profonde crise socio-environnementale. L'avidité humaine, qui ne respecte ni les droits des autres espèces ni ceux des humains, se révèle ultimement comme la racine d'injustice et d'inégalités sociales tout autant que de pandémies, dont celle de COVID-19. Nous vivons en déséquilibre avec les autres espèces de la planète depuis plusieurs décennies : dévastant des écosystèmes, libérant d'immenses quantités de gaz à effet de serre, élevant la température de l'atmosphère et des océans, perforant les entrailles de la terre afin d'en extraire minerais et pétrole, saturant les milieux écologiques de poisons et de produits toxiques à usage agricole, pratiquant la déforestation à une échelle inédite et avec des conséquences désastreuses pour l'ensemble de la planète. Une économie mondialisée, fondée sur l'illusion d'une croissance illimitée, produit un appétit insatiable pour les ressources planétaires, qui se traduit par la transgression illimitée des limites de notre planète, de ses écosystèmes et de ses espèces.

En accueillant tout cela comme une provocation et alors que la crise socio-environnementale atteint ce qui est considéré comme un point de non-retour pour les écosystèmes, nous nous demandons s'il n'est pas temps d'aller plus loin que *Laudato Si'* : d'aller au-delà de l'approche de l'écologie intégrale, de nous immerger dans une écologie profonde, avec tout ce que cela supposerait en termes de rupture et de reprise à nouveau frais de divers présupposés classiques, dans lesquels nous avons historiquement fondé notre sentir-penser et notre agir, comme théologiennes et théologiens.

Avec ce numéro, nous souhaitons « élargir l'espace de la tente » (Es 54,2) de nos approches éco-théologiques et éco-spirituelles, en tissant ensemble les apports de *Laudato Si'*, ceux du document final du synode Amazonie : *nouvelles voies pour l'Église et pour une écologie intégrale*, et de l'exhortation post-synodale *Querida Amazonia*; en incorporant les défis que la crise de la COVID-19 nous apporte. Mais il sera plus important encore d'« étirer » notre regard au loin, pour apercevoir de nouveaux chemins et identifier d'autres questions urgentes que ces documents n'ont peut-être pas osé soulever, ou qu'ils ont évoqué de manière timide ou insuffisante.

Geraldina Céspedes et Sinivaldo Tavares

Association Oecuménique des Théologiens et Théologiennes du Tiers Monde

Asociación Ecueménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT)

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)



COVID-19: Algunos apuntes para orientarse en un terreno desconocido

Jean-François Roussel¹

En 2015, *Laudato Si'* fue aclamado de inmediato como la posible carta de un nuevo mundo (Edgar Morin). Varios intelectuales seculares comprometidos con la ecojusticia se sorprendieron al encontrarse del mismo lado que el Vaticano en la cuestión ecológica. Este Vaticano, ni qué decir. Grandes brechas continúan separando estos dos mundos, por ejemplo, en lo que respecta a ir más allá de una visión androcéntrica. La conclusión del Sínodo de la Amazonia reveló que sigue siendo difícil lograr una visión completamente ecológica y, por lo tanto, no jerárquica.

Sin embargo, apreciamos en *Laudato Si'* la articulación entre la crisis del "medio ambiente" y la ecología humana: dos caras de la misma moneda. También notamos la invitación a sentir la devastación de la casa común: François aplicó un senti-pensar aquí. ¿No es relevante sumergirse en él cuando la pandemia nos hace sentir en todas las dimensiones de nuestro ser que nuestro mundo está enfermo? Somos tomados de una arcilla viva donde circulan los nutrientes de la tierra. Pero esta tierra no solo es nutritiva: su placenta, atacada por la agresión permanente de una economía neoliberal, también nos transmite las patologías que la afligen. De repente, una insurrección de los vivos nos hace sentir el dolor de la tierra incluso en nuestros cuerpos y nuestros hogares.

¿Cómo nos sentimos acerca de la pandemia? No de la misma manera de un país a otro. Al vivir en un país del norte con uno de los niveles de vida más altos del mundo, miro con incredulidad la brecha entre los impactos de la pandemia en Canadá y en otros lugares. Canadá no es Brasil. Él no es la India. Ni siquiera es Estados Unidos, el país más rico del mundo, sino donde COVID-19 se prueba de manera diferente a Canadá debido a factores políticos, sociales y económicos. Sin embargo, es el mismo virus que golpea al planeta en un movimiento de onda única y nos hace sentir nuestra interdependencia.

En Canadá, Montreal fue la ciudad más afectada por COVID-19. Como en otros lugares, hemos obedecido la orden de volver a casa y dejarla solo por razones absolutamente convincentes. Atónitos y dóciles ante esta nueva situación, hemos confiado en nuestros gobiernos y autoridades de salud pública, no sin riesgo de renunciar a nuestro sentido crítico. Según los datos de geolocalización de Google, los quebequenses han sido los ciudadanos más obedientes en toda América del Norte, de cara a la directiva de contención.

Muchos en Canadá han perdido sus trabajos, o un negocio de larga data, o heredados de la familia. La precariedad económica es real para millones de personas y afectará las trayectorias de la vida durante varios años. Otras personas han perdido más: la vida o un ser querido. De hecho, las pérdidas apenas comienzan a aparecer. Después de la primera ola, la vida intenta reanudar su curso normal, pero ¿por cuánto tiempo?

¹ Jean-François Roussel es profesor en el Instituto de estudios religiosos de la Universidad de Montreal, miembro del Comité internacional del Foro Mundial Teología y Liberación y de la Red de Cristianismo Social en Québec. Enseña e investiga sobre las espiritualidades indígenas en Canadá desde una perspectiva de descolonización. Algunas de sus publicaciones: Roussel JF (dir.) *Decoloniality and justice: Theological perspectives*. Decolonialidad y justicia: perspectivas teológicas. Décolonialité et justice: perspectives théologiques. Sao Leopoldo, Brésil, Oikos Editora, 2018 ; «Rencontrer la spiritualité autochtone: une pratique de décolonisation». *Théologiques*. 26/2 (2018); *Churches and Theology in Canada after Residential Schools: The Difficult Path of Truth, Reparation and Decolonization*. Concilium, International Journal of Theology. 53/3 (2017); «Les réactions des Églises devant l'histoire des pensionnats autochtones (1969 – 2017): entre résistances et engagement pour la réconciliation». Helen K. Bousquet M., *La blessure qui dormait à poings fermés: l'héritage des pensionnats autochtones au Québec*. Montréal, Société Recherches amérindiennes au Québec (2020).

Por un tiempo, el silencio se ha establecido en nuestros vecindarios, en nuestra vida cotidiana. Nuestra conexión con el mundo exterior se ha reducido a la televisión, el teléfono y las redes sociales. La experiencia de confinamiento y soledad contradice nuestra necesidad de convivencia, tocar y ser tocado. Este dolor no es el mismo para todos, por supuesto. Para las personas que viven solas (y hay muchas en Canadá), el aislamiento resulta más difícil. La contención es más difícil para los ancianos. Pero este también es el caso, aunque de manera discreta, para las personas expuestas a la violencia doméstica: mujeres, niños, personas con discapacidad.

Al principio, nos preocupamos por reorganizar nuestra vida, cuidar a nuestras familias, apoyar a nuestros compañeros de viaje si es posible, poner nuestros proyectos y nuestras teorías en espera. Lejos de nuestros espacios de trabajo, volvimos a hacer gestos simples, a menudo disfrutando: preparar un jardín, hacer pan, acumular provisiones para la escasez, saborear la convivencia bajo nuestro techo. Esto compensó nuestra impresión de pérdida. ¿Qué pasa si la vida real nos espera al otro lado de la prueba?

La crisis no nos ha dejado mucha disponibilidad mental para analizar la situación; especialmente al principio, tuvimos problemas para comprender lo que ocurría, con información constantemente nueva. Intentamos continuar nuestro trabajo teológico a pesar del temor por nosotros mismos y por nuestros seres queridos, a pesar de la dificultad de concentrarnos. En una situación que evoluciona constantemente y que requiere una gran parte de nuestras energías simplemente para gestionarla de manera pragmática, todavía tengo dificultades para desarrollar un análisis, un "juzgar". Los últimos meses se han pasado en el silencio de una casa, oficina o dormitorio, escuchando la pequeña voz interior con más frecuencia de lo habitual y cómo podría sonar en el silencio. A menudo está muy tenue; también habla a través de la historia que está sucediendo en este momento. Aquí hay algunas ideas que surgen de esta alternancia entre retirarse a la cámara del corazón y escuchar la historia que se está viviendo.

Una crisis anunciada

No fuimos tomados completamente por sorpresa. Nos han advertido durante mucho tiempo que la crisis en el mundo vivo, una crisis multifacética, va a afectar nuestra vida, probablemente primero esporádicamente: aquí una sequía, una ola de calor sin fin... y en otros lugares una zoonosis. La destrucción de ecosistemas y monocultivos acerca animales salvajes a las ciudades. La circulación diaria de cientos de miles de viajeros en todo el mundo también permite que los virus circulen constantemente de un país a otro. Somos conscientes de que el derretimiento del permafrost, en el extremo norte de Canadá, podría liberar miles de microorganismos a los que la especie humana nunca ha estado expuesta, incluidos virus y bacterias más peligrosos y contagiosos que COVID-19. Estas son consecuencias de una devastación ecológica anunciada y documentada durante al menos 50 años.

También sabíamos que las crisis revelan desigualdades, como una inundación revela relieves, o cómo distingue viviendas bien construidas entre edificios frágiles. Desigualdades entre países: pocas personas en Canadá han temido morir de hambre si no pueden salir de sus hogares; muchas comunidades aborígenes en Canadá han entendido que la pandemia, si entra en sus hogares, sería más mortal allí que en Montreal u Toronto, pero ninguna está amenazada de genocidio debido a la indiferencia o el cinismo del gobierno. Desigualdades dentro de Canadá también hay. La pandemia golpeó duramente a las mujeres inmigrantes o afro, muchas de las cuales brindaron atención física a los enfermos en hospitales y hogares para los jubilados. Estas mujeres, a menudo madres, viven en pequeños departamentos, en áreas densamente pobladas, donde la infección se propaga más que en otros lugares. COVID-19 creará otras desigualdades, por ejemplo para la generación del milenio. Ya afectados por el colapso del mercado de valores de 2008, continúan ingresando al mundo del trabajo a medida que decenas de miles de empresas cierran sus puertas, despiden trabajadores o posponen la contratación.

Tomados por sorpresa

Sin embargo, la pandemia nos ha sorprendido de otras maneras. En pocas semanas, un capitalismo neoliberal que nada parecía sacudir demostró su completo fracaso para proteger la salud pública y el bien común. El sistema de salud pública, establecido en Quebec en 1970, fue descuidado gradualmente a partir de entonces a favor

de un sistema privado emergente, administrado gradualmente como una empresa privada con fines de lucro. Nos sorprendimos y nos avergonzamos cuando nos dimos cuenta de que una de las economías más ricas del mundo carecía de equipos de protección, descubriendo hogares de ancianos luchando con COVID 19, casi vacíos de personal de enfermería, y cuando tuvimos que llamar al ejército para alimentarnos y para cuidar a los ancianos, o acompañarlos hacia la muerte. Los empleados de primera línea, aquellos que reciben pacientes, los lavan, los alimentan y les brindan comodidad, fueron explotados por décadas hasta la renuncia. Estos empleados, ya escasos antes la pandemia, lo son aún más cuando los enfermos han aumentado. El sistema público se revela insustituible, las enfermeras y otros cuidadores una riqueza; ahora depende de los gobiernos reinvertir en ello.

Durante demasiado tiempo, hemos escuchado a defensores del capitalismo decir a los ambientalistas: "¡No vamos a cerrar la economía por el medio ambiente!" Otra sorpresa más: en pocos días, el Mercado tuvo que doblar las rodillas ante un ser vivo microscópico, indiferente a las ambiciones de nuestra Babilonia globalizada. Si la pandemia de COVID-19 anuncia otros trastornos aún más graves vinculados a la crisis ecológica, demuestra que sí, tarde o temprano tendremos que cerrar la economía cuando la vida humana se vea amenazada.

Sin embargo, esta conciencia no llenó a las calles de activistas porque el confinamiento condujo a la retirada de los activistas: Greta Thunberg se quedó en casa y la calle ya no pertenecía a nadie. Después de las grandes marchas por el clima de 2019, el Día de la Tierra ha sido casi olvidado. Lo que nos falta aquí también es la comunidad, la celebración y el rito. La Eucaristía se vuelve inaccesible y la Cena del Señor se convierte en una posible fuente de contaminación y de muerte. Fue en nuestros hogares donde tuvimos que celebrar la Resurrección, en el silencio de una Cuaresma prolongada: "No me toques". Incluso en la muerte y el luto, extrañamos a la familia, la comunidad y el rito. La solidaridad con hermano y hermana se puede ver en Zoom o FaceTime. ¿Cómo saborear la comunidad y el sabor del gesto que nos une? ¿Dónde encontrar la sacramentalidad de la vida cuando se borra el sacramento, al igual que el cuerpo del otro?

Orientarse

Ya sea en Brasil o en los Estados Unidos, la post-verdad, la guerra contra los hechos choca con una realidad implacable: los virus no escuchan a los demagogos. "¿Qué puede responder, señor Presidente, a los ciudadanos que están preocupados hoy? - Que eres un mal periodista ". "Quienes defienden la atención de salud pública son izquierdistas radicales". "COVID 19 no es más grave que un resfriado". La negación y la polarización no impresionan a los virus. Lo único que puede influir en ellos es una política basada en la ciencia y la protección del bien común. Los gobiernos cuya respetabilidad surgirá de la pandemia serán aquellos que hayan dejado de lado sus ideologías para enfrentar la realidad. Esta verdad sale a la luz: existen límites para manipular los hechos.

Entre los hechos que destacan, la pandemia nos muestra que la crisis ecológica se ha acercado, que nuestras sociedades sí han entrado en ella. También nos muestra que la globalización neoliberal, con su proyecto de desregulación y su apropiación de un Estado reducido a su parte más pequeña, es un gigante con los pies de arcilla: no nos ayuda más a cruzar la pandemia que enfrentarnos la crisis ecológica. El único "goteo" que se observa en este momento es lo de un coronavirus y la decrepitud de los ahorros que se supone que fomenta.

"Nada será igual que antes", nos dijeron al comienzo de la pandemia. Tendremos que reconstruir el mundo de manera diferente. Sin embargo, a medida que las economías vuelven a la normalidad, nuestros gobiernos no tienen prisa por volver al modelo del día, exactamente y lo más rápido posible. Otras crisis nos esperan. La crisis continúa sin que nadie sepa por cuánto tiempo, pero la pandemia de COVID-19, por su magnitud y gravedad, podría ser un kairós. Podría marcar un retorno a la razón, un comienzo colectivo, un límite para lo inaceptable, una movilización global.

Teología

Durante un período de tiempo indeterminado, la pandemia produce un replanteamiento de las preguntas que nuestras sociedades consideran prioritarias. También desplaza nuestros miedos y los lugares de nuestra

alienación. Alcanza todas las dimensiones de la vida. Desafía nuestras teologías y arroja otra luz sobre nuestras prioridades.

La pandemia de COVID-19, vinculada a la transformación del mundo viviente, nos invita a participar más en la deconstrucción del antropocentrismo. Este todavía tiñe el cristianismo y la teología. Cuando vemos la alianza entre el escepticismo climático y un cierto derecho cristiano, vemos que la crítica del fundamentalismo en nombre de la ciencia y de una fe autocrítica es también una tarea para el amor del mundo viviente. Vemos cuán afectados estamos por las formas básicas de vida, virus y bacterias: nosotros, tan admirables vertebrados superiores. En esta pandemia, como en otras, la existencia humana, tanto biológica como cultural, se ve sacudida. Estamos entrando en la era de Gaia, que está deconstruyendo nuestros paradigmas: más allá de una globalización que quiere estar libre de cualquier anclaje en un territorio dado, nos sentiremos más profundamente que antes de pertenecer a un mundo de "terrestres", donde la política debe repensarse urgentemente para integrar concretamente los derechos de los vivos (Bruno Latour).

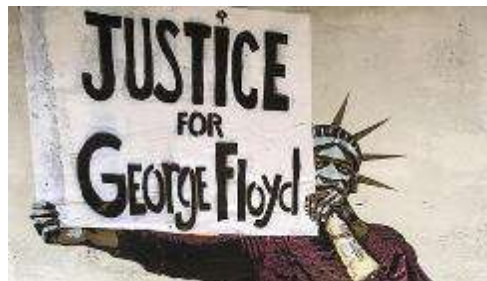
Leanne B. Simpson, pensadora Anishinabe de Canadá, presenta la forma tradicional de entender la política de Anishinabe. Presenta cuentos fundacionales en los que su gente hizo tratados con animales. Cansados de ver a los humanos desperdiciando su carne y destruyendo su entorno, los ciervos, los alces y los caribúes finalmente habían abandonado el territorio. Cuando los Anishinabek se quedaron sin comida, fueron a reunirse con los ciervos para discutir la situación. El venado solo acordó regresar si la avaricia y la falta de respeto ya no gobiernan el Anishinabek. Y así se concluyó este tratado. En varias cosmologías indígenas, los seres pasan fácilmente de una forma animal a una forma humana, y viceversa. Lo natural es político. Pensemos aquí en Adán, a quien cada animal se presenta y que le da un nombre a cada uno: es una historia de reconocimiento.

La pandemia también nos invita temporalmente a pensar en nuestro modo de hacer teología colectivamente a pesar de la distancia. No hay teología de la liberación sin un "nosotros". Sin sentimiento teológico sin el compromiso de los cuerpos, los sentidos, el símbolo: no hay teología contextual sin materialidad.

George Floyd, un deconfinamiento en solidaridad

A principios de junio, un evento imprevisto interrumpió la contención, sin que esto viniera de una directiva del gobierno. Un hombre murió lentamente asfixiado en la esquina de una calle de Minneapolis. "No puedo respirar": la queja de tantas personas gravemente afectadas por COVID-19. En los Estados Unidos, Canadá y varios países, este asesinato provocó la movilización popular. Los manifestantes no reclaman allí su libertad individual preferida a la protección del bien común, ni a conformarse o no a las medidas sanitarias, a moverse o no, ni a abrir o no su comercio. En las calles, enmascarados por sí mismos y por los demás, exigen justicia racial. El evento muestra que la sociedad civil todavía está lista para actuar en solidaridad, en el cuidado de los seres vivos.

Si bien hemos cruzado la Pascua en silencio y el vacío de la pérdida, anhelando a nuestras comunidades, es en un llamado a la justicia que reaparece el vínculo indispensable con el otro, y que celebramos la fuerza de la Resurrección. Esta movilización muestra que la sociedad civil todavía está lista para actuar en solidaridad, en el cuidado de los seres vivos.





COVID-19 – Quelques réflexions pour s’orienter dans un terrain inconnu

Jean François Roussel¹

En 2015, le pape François publiait *Laudato Si'*. Elle a été aussitôt saluée comme la possible charte d'un monde nouveau (Edgar Morin), et des intellectuels séculiers engagés pour l'écojustice s'étonnaient de se découvrir du même côté que le Vatican sur la question écologique. Ce Vatican, cela va sans dire. De grands fossés continuent de séparer ces deux mondes, par exemple en ce qui concerne le dépassement d'une vision androcentrique. La conclusion du synode d'Amazonie a révélé qu'il reste difficile de réaliser réellement une vision intégralement écologique, et donc non hiérarchique.

Nous avons cependant apprécié dans *Laudato Si'* l'articulation entre la crise de l'« environnement » et l'écologie humaine : deux faces d'une même médaille. Nous avons aussi noté l'invitation à ressentir la dévastation de la maison commune : François appliquait ici un senti-penser. N'est-il pas pertinent de s'y immerger alors que la pandémie nous fait ressentir dans toutes les dimensions de notre être que notre monde est malade ? Nous sommes tirés d'une glaise vivante où circulent les nutriments de la terre. Or cette terre n'est pas que nourricière : son placenta, attaqué par l'agression permanente d'une économie néolibérale, nous transmet aussi les pathologies qui l'affligent. Soudain, une insurrection du vivant nous fait ressentir jusque dans nos corps et nos maisons la douleur de la terre.

Comment ressentons-nous la pandémie ? Pas de la même manière d'un pays à l'autre. Vivant dans un pays du Nord dont le niveau de vie est parmi les plus élevés au monde, je contemple avec incrédulité l'écart entre les impacts de la pandémie au Canada et ailleurs. Le Canada n'est pas le Brésil. Il n'est pas l'Inde. Il n'est même pas les États-Unis, pays le plus riche du monde mais où la COVID-19 est éprouvée différemment d'au Canada à cause de facteurs politiques, sociaux et économiques. C'est pourtant le même virus qui frappe la planète en un même mouvement ondulatoire et qui nous fait ressentir notre interdépendance.

Au Canada, Montréal a été la ville la plus touchée par la COVID-19. Comme ailleurs, nous avons obéi à l'ordre de rentrer chez nous et de n'en sortir que pour des raisons absolument contraignantes. Sidérés, dociles dans cette situation nouvelle, nous avons fait confiance à nos gouvernements et aux autorités de santé publique, au risque d'y renoncer à notre sens critique. Selon les données de géolocalisation de Google, les habitants du Québec auraient été les citoyens les plus obéissants de toute l'Amérique du Nord, face à la directive de confinement.

Plusieurs au Canada ont perdu leur emploi, ou une entreprise longuement construite, ou héritée de la famille. La précarité économique est réelle pour des millions de personnes et elle affectera des trajectoires de vie pour plusieurs années. D'autres personnes ont perdu davantage : la vie, ou un être cher. En fait, les pertes

¹ Jean-François Roussel est professeur à l'Institut d'études religieuses de l'Université de Montréal, membre du Comité international du Forum Mondial Théologie et Libération et du Réseau du Christianisme Social au Québec. Il enseigne et fait des recherches sur les spiritualités autochtones au Canada, dans une perspective de décolonisation. Certaines de ses publications : Roussel JF (dir.) *Decoloniality and justice: Theological perspectives. Decolonialidad y justicia: perspectivas teológicas. Décolonialité et justice: perspectives théologiques*. Sao Leopoldo, Brésil, Oikos Editora, 2018 ; « Rencontrer la spiritualité autochtone : une pratique de décolonisation ». *Théologiques*. 26/2 (2018); *Churches and Theology in Canada after Residential Schools: The Difficult Path of Truth, Reparation and Decolonization. Concilium, International Journal of Theology*. 53/3 (2017); « Les réactions des Églises devant l'histoire des pensionnats autochtones (1969 – 2017): entre résistances et engagement pour la réconciliation ». Helen K. Bousquet M., *La blessure qui dormait à poings fermés: l'héritage des pensionnats autochtones au Québec*, Montréal, Société Recherches Amérindiennes au Québec (2020).

commencent à peine à apparaître. Après la première vague, la vie tente de reprendre son cours normal mais pour combien de temps?

Le silence s'est installé dans nos quartiers, dans nos quotidiens. Notre lien avec le monde extérieur s'est réduit à la télévision, au téléphone et aux réseaux sociaux. L'expérience du confinement et de la solitude contredit notre besoin de convivialité, de toucher et d'être touché. Cette douleur n'est pas la même pour chacun, bien sûr. Pour les personnes vivant seules (et elles sont très nombreuses au Canada), l'isolement est plus difficile. C'est pour les personnes âgées que le confinement est le plus dur. Mais cela l'est aussi, quoique de manière encore discrète, pour les personnes exposées à la violence domestique: femmes, enfants, personnes handicapées.

Au début, nous avons été d'abord préoccupés de réorganiser nos vies, de veiller sur nos familles, de soutenir si possible nos compagnons de route, en mettant entre parenthèse nos projets et nos théories. Loin de nos espaces de travail, nous retournions aux gestes simples, souvent en y prenant plaisir : préparer un jardin, faire du pain, amasser des provisions pour cas de pénurie, goûter la convivialité sous notre toit. Cela compensait notre impression de perte. Et si la vraie vie nous attendait de l'autre côté de l'épreuve?

La crise ne nous a pas laissé beaucoup de disponibilité mentale pour analyser la situation; surtout au début, nous avions du mal à comprendre, avec sans cesse de nouvelles informations. Nous essayions de poursuivre notre travail théologique malgré la peur pour nous et pour nos proches, malgré la difficulté de nous concentrer. Dans une situation qui ne cesse d'évoluer et qui sollicite une grande part de nos énergies simplement pour la gérer de manière pragmatique, j'ai encore de la difficulté à développer une analyse, un « juger ». Les derniers mois ont été vécus dans le silence d'une maison, d'un bureau ou d'une chambre, en pratiquant plus souvent que d'habitude l'écoute de la petite voix intérieure, et de ce qu'elle pourrait laisser entendre au cœur du silence. Elle est souvent bien tenue; elle parle aussi à travers l'histoire qui se vit en ce moment. Voici quelques pistes qui émergent de cette alternance entre retrait dans la chambre du cœur et écoute de l'histoire qui se vit.

Une crise annoncée

Nous n'avons pas été pris totalement par surprise. Nous sommes prévenus depuis longtemps que la crise du monde vivant, crise multiforme, va affecter notre vie, probablement d'abord de manière sporadique: ici une sécheresse, là une canicule interminable... et ailleurs une zoonose. La destruction des écosystèmes et les monocultures rapprochent des villes les animaux sauvages. La circulation quotidienne de centaines de milliers de voyageurs à travers le globe permet aussi aux virus de circuler en permanence d'un pays à l'autre. Nous prenons conscience que la fonte du pergélisol, sur lequel repose le grand nord canadien, pourrait libérer des milliers de micro-organismes auxquels l'espèce humaine n'a jamais été exposée incluant des virus et bactéries plus dangereuses et contagieuses que la COVID-19. Ce sont des conséquences d'une dévastation écologique annoncée et documentée depuis au moins 50 ans.

Nous savions aussi que les crises révèlent les inégalités, comme une inondation révèle les reliefs, ou comme elle permet de distinguer les habitations bien construites parmi les édifices fragiles. Inégalités entre les pays: rares sont les personnes au Canada qui ont craint de mourir de faim si elles ne pouvaient plus sortir de chez elles; nombreuses sont les communautés autochtones du Canada qui ont compris que la pandémie, si elle pénétrait chez elles, y serait plus mortelle qu'à Montréal ou à Toronto, mais aucune n'est menacée de génocide à cause de l'indifférence ou du cynisme du gouvernement. Inégalités au sein du Canada aussi. La pandémie atteint durement les femmes immigrantes ou afro, qui sont nombreuses à donner des soins corporels aux malades dans les hôpitaux et les maisons de personnes retraitées. Ces femmes, souvent des mères de famille, habitent dans de petits appartements, dans des quartiers à grande densité de population, où l'infection se transmet plus qu'ailleurs. La COVID-19 créera d'autres inégalités, par exemple pour les milléniaux. Déjà éprouvés après le krach boursier de 2008, ils poursuivent leur entrée dans le monde du travail alors que des dizaines de milliers d'entreprises ferment leurs portes, font des mises à pied ou reportent des embauches.

Pris par surprise

Pourtant, la pandémie nous a surpris par d'autres côtés. En quelques semaines, un capitalisme néolibéral que rien ne semblait ébranler a démontré sa parfaite insuffisance à protéger la santé publique et le bien commun. Le système public de santé, créé au Québec en 1970, a été négligé progressivement par la suite au profit d'un système privé en émergence, géré lui-même progressivement comme une entreprise privée à but lucratif. Nous avons été pris de surprise et de honte en réalisant qu'une des économies les plus riches du monde manquait de matériel de protection, en découvrant des maisons de retraités contaminées, presque vides de personnel soignant, et quand il a fallu appeler l'armée pour nourrir et soigner des vieillards, ou pour les accompagner vers la mort. On avait exploité jusqu'à la démission les employés de première ligne, ceux qui accueillent les patients, qui les lavent, qui les nourrissent, qui leur procurent quelque confort. Ces employés, désormais en nombre insuffisant, le sont encore plus alors que les malades ont augmenté. Le système public se révèle irremplaçable, les infirmières et autres soignants une richesse; à charge pour les gouvernements d'y réinvestir maintenant.

Nous entendions depuis trop longtemps des défenseurs du capitalisme lancer aux écologistes : « On ne va quand même pas fermer l'économie pour l'environnement ! Or, autre surprise, en quelques jours le Marché a dû plier les genoux devant un être vivant microscopique, indifférent aux ambitions de notre Babylone globalisée. Si la pandémie de COVID-19 est annonciatrice d'autres bouleversements encore plus graves liés à la crise écologique, elle prouve que oui, tôt ou tard on va devoir fermer l'économie quand la vie humaine sera menacée.

Cette prise de conscience n'a pourtant pas rempli les rues de militants, car le confinement entraîne le repli des militances: Greta Thunberg reste à la maison et la rue n'appartient plus à personne. Après les grandes marches pour le climat de 2019, le Jour de la Terre a été pratiquement oublié. Ce qui nous fait défaut ici, c'est aussi la communauté, la célébration et le rite. L'Eucharistie devient inaccessible et le Repas du Seigneur devient une possible source de contamination et de mort. C'est dans nos demeures qu'il nous a fallu célébrer la Résurrection, dans le silence d'un Carême qui se prolonge: « Ne me touche pas ». Même dans la mort et le deuil, la famille, la communauté et le rite nous font défaut. La solidarité avec le frère et la sœur se vit sur Zoom ou FaceTime. Comment goûter la communauté et la saveur du geste qui nous lie? Où retrouver la sacramentalité de la vie quand le sacrement s'efface, tout comme le corps de l'autre?

S'orienter

Que ce soit au Brésil ou aux États-Unis, la post-vérité, la guerre contre les faits se heurte à une implacable réalité: les virus n'écourent pas les démagogues. « Que pouvez-vous répondre, Monsieur le Président, aux citoyens qui sont inquiets aujourd'hui ? – Que vous êtes un mauvais journaliste ». « Ceux qui prônent un régime de santé publique sont des gauchistes radicaux ». « la COVID 19 n'est rien de plus qu'un petit rhume ». Le déni et la polarisation n'impressionnent pas les virus ; la seule chose qui puisse les influencer, c'est une politique fondée sur la science et sur la protection du bien commun. Les gouvernements dont la respectabilité sortira grandie de la pandémie seront ceux qui auront mis de côté leurs idéologies pour affronter la réalité. Cette vérité apparaît au grand jour: il y a des limites à trafiquer les faits.

Parmi les faits qui s'imposent, la pandémie nous démontre que la crise écologique s'est rapprochée, que nos sociétés y sont bel et bien entrées. Elle nous montre aussi que la mondialisation néolibérale, avec son projet de dérégulation et son appropriation d'un État ramené à sa portion congrue, est un géant aux pieds d'argile : il ne nous aide pas plus à traverser la pandémie qu'à affronter la crise écologique. Tout ce qu'elle laisse « ruisseler », en ce moment, c'est un coronavirus et la décrépitude des économies qu'elle est supposée favoriser.

« Plus rien ne sera comme avant », nous disait-on au début de la pandémie, il faudra rebâtir le monde autrement. Pourtant, alors que les économies se remettent en marche, nos gouvernements n'ont rien de plus pressé à faire que de retrouver le modèle d'avant, exactement et le plus vite possible. D'autres crises nous attendent. La crise se poursuit sans qu'on sache pour combien de temps, mais la pandémie de COVID-19, par son ampleur et sa gravité,

pourrait être un *kairos*. Elle pourrait marquer un retour à la raison, un sursaut collectif, une limite posée à l'inacceptable, une mobilisation planétaire.

Théologie

Pour une période encore indéterminée, la pandémie produit un recadrage des questions que nos sociétés jugent prioritaires. Elle déplace aussi nos craintes et les lieux de notre aliénation. Elle atteint toutes les dimensions de la vie. Elle interpelle nos théologies et jette une autre lumière sur nos priorités.

La pandémie de COVID-19, en tant que liée à la mutation du monde vivant, nous invite à nous engager davantage dans la déconstruction de l'anthropocentrisme. Cet anthropocentrisme teinte encore le christianisme et la théologie; quand on voit l'alliance entre le climato-scepticisme et une certaine droite chrétienne, on voit que la critique du fondamentalisme au nom de la science et d'une foi autocritique est aussi une tâche pour l'amour du monde vivant. Nous voyons combien nous sommes affectés par les formes élémentaires de la vie, les virus et les bactéries: nous, si admirables vertébrés supérieurs. Dans cette pandémie comme dans d'autres, l'existence humaine, à la fois biologique et culturelle, est ébranlée. Nous entrons dans l'âge de Gaïa, qui déconstruit nos paradigmes: au-delà d'une globalisation qui se veut libre de tout ancrage à un territoire donné, nous ressentirons plus vivement qu'auparavant notre appartenance à un monde de « terrestres », où le politique doit être repensé de toute urgence pour y intégrer concrètement les droits du vivant (Bruno Latour).

Leanne B. Simpson, penseuse anishinabé du Canada, présente la manière anishinabé traditionnelle de comprendre le politique. Elle présente des récits fondateurs où son peuple fait des traités avec les animaux. Las de voir les humains gaspiller leur chair et détruire leur environnement, les chevreuils, les orignaux et les caribous avaient fini par quitter le territoire. Quand les Anishinabek vinrent à manquer de nourriture, ils allèrent rencontrer les cervidés pour discuter de la situation. Les cervidés n'acceptèrent de revenir qu'à condition que l'avidité et le manque de respect ne gouvernent plus les anishinabek. Et ainsi fut conclu ce traité. Dans diverses cosmologies autochtones, les êtres passent aisément d'une forme animale à une forme humaine, et vice versa. Le naturel est politique. Pensons ici à Adam, à qui chaque animal se présente et qui donne un nom à chacun : c'est un récit de reconnaissance.

La pandémie nous invite aussi, provisoirement, à penser notre mode de faire théologie collectivement malgré la distance. Pas de théologie de la libération sans un « nous ». Pas de sentir théologique sans l'engagement des corps, des sens, du symbole : pas de théologie contextuelle sans matérialité.

George Floyd, un déconfinement solidaire

En ce début de juin, un événement imprévu interrompt le confinement, sans que cela vienne d'une directive gouvernementale. Un homme est mort étouffé lentement au coin d'une rue de Minneapolis. «I can't breathe»: la plainte de tant de personnes gravement atteintes de la COVID-19. À travers les États-Unis, au Canada et dans divers pays, cette mise à mort provoque une mobilisation populaire. Les manifestants n'y réclament pas leur liberté individuelle préférée à la protection du bien commun, ni celle de se conformer ou non aux mesures sanitaires, de se déplacer ou non, ni celle d'ouvrir ou non leur commerce. Dans les rues, masqués par souci de soi et des autres, ils réclament la justice raciale. L'événement montre que la société civile est toujours prête à agir en solidarité, en prenant soin des êtres vivants.

Alors que nous avons traversé Pâques dans le silence et le vide de la perte, en aspirant après nos communautés, c'est dans un appel à la justice que ressurgit l'indispensable lien à l'autre, et que nous célébrons la force de la Résurrection. Cette mobilisation montre que la société civile est encore prête à agir de manière solidaire, dans le soin des êtres vivants.



Uma leitura de cego da encíclica ecológica *Laudato Si'*

Leonardo Boff¹

Um cego capta com as mãos ou com seu bastão as coisas mais relevantes que encontra pela frente. Pois assim tentaremos fazer uma leitura de cego acerca da encíclica ecológica do Papa Francisco, *Laudato Si': sobre o cuidado da Casa Comum*, cujos 5 anos (24/05/2015) acabamos de celebrar. Quais são seus pontos relevantes?

Antes de tudo, não se trata de uma encíclica verde que se restringe ao ambiente, predominante nos debates atuais. Propõe uma ecologia integral que abarca o ambiental, o social, o político, o cultural, o cotidiano e o espiritual.

Quer ser uma resposta à generalizada crise ecológica mundial porque “*nunca maltratamos e ferimos a nossa Casa comum, como nos últimos dois séculos*” (n. 53); fizemos da Casa comum “*um imenso depósito de lixo*” (n. 21). Mais ainda: “*As previsões catastróficas já não se podem olhar com desprezo e ironia... nosso estilo de vida insustentável só pode desembocar em catástrofes*” (n. 161). A exigência é de “*uma conversão ecológica global*” (n. 5; 216)) que implica “*novos estilos de vida*” (repete 35 vezes) e “*converter o modelo de desenvolvimento global*” (n. 194).

Chegamos a esta emergência crítica por causa de nosso exacerbado antropocentrismo, pelo qual o ser humano “*se constitui um dominador absoluto*” (n. 117) sobre a natureza, desgarrado dela, esquecendo que “*tudo está interligado*” e por isso ele “*não pode se declarar autônomo da realidade*” (n. 117; 120). Utilizou a tecnociência como instrumento para forjar “*um crescimento infinito... o que supõe a mentira da disponibilidade infinita dos bens do planeta que leva a espremê-lo até ao limite para além dele*” (n. 106).

Na parte teórica, a encíclica incorpora um dado da nova cosmologia e da física quântica: que tudo no universo é relação. Como num *ritornello* insiste que “*todos somos interdependentes, tudo está interligado e tudo está relacionado com tudo*” (cf. nn. 16, 86, 117, 120) o que confere grande coerência ao texto.

Outra categoria que constitui um verdadeiro paradigma é o do cuidado. Este, na verdade, é o verdadeiro título da encíclica. O cuidado, por ser da essência da vida e do ser humano, segundo a fábula romana de Higino, tão bem explorada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, é recorrente em todo o texto da encíclica. Vê em São Francisco “*o exemplo por excelência do cuidado*” (n. 10). “*Coração universal... para ele qualquer criatura era uma irmã unida a ele por laços de carinho, sentindo-se chamado a cuidar de tudo o que existe*” (n. 11).

É interessante observar que o Papa Francisco une a inteligência intelectual, apoiado nos dados da ciência, à inteligência sensível ou cordial. Devemos ler com emoção os números e relacionarmos-nos com a natureza “*com admiração e encanto*” (n. 11) ... *prestar atenção à beleza e amá-la pois nos ajuda a sair do pragmatismo utilitarista*” (n. 215). Importa “*ouvir tanto o grito da Terra quanto o grito dos pobres*” (n. 49).

¹ Ecoteólogo mundialmente conhecido e autor de dezenas de livros sobre o tema.

Consideremos este texto, carregado de inteligência emocional: *“Tudo está relacionado e todos nós, seres humanos, caminhamos juntos, como irmãos e irmãs, numa peregrinação maravilhosa, entrelaçados pelo amor que Deus tem a cada uma de suas criaturas e que nos une também com terna afeição ao irmão Sol, à irmã Lua, ao irmão rio, e à Mãe Terra”* (n. 92). Importa *“incentivar uma cultura do cuidado que permeie toda a sociedade”* (n. 231), pois assim *“podemos falar de uma fraternidade universal”* (n. 228).

Por fim, é essencial à ecologia integral a espiritualidade. Não se trata de derivá-la de ideias, mas *“das motivações que dão origem a uma espiritualidade para alimentar a paixão pelo cuidado do mundo... Não é possível empenhar-se em coisas grandes, apenas com doutrinas sem uma mística que nos anima, sem uma moção interior que impele, motiva, encoraja e dá sentido à ação pessoal e comunitária”* (n. 216). Novamente evoca aqui a espiritualidade cósmica de São Francisco (cf. n. 218).

Concluindo, releva enfatizar que com esta encíclica, ampla e detalhada, o Papa Francisco se coloca, como notáveis ecologistas o reconheceram, na vanguarda da discussão ecológica mundial. Em muitas entrevistas, referiu-se aos riscos que corre nossa Casa comum. Mas sua mensagem é de esperança: *“caminhemos cantando, que as nossas lutas e a nossa preocupação por este planeta, não nos tirem a alegria da esperança”* (n. 244).





A cinco años de *Laudato Si'*: necesidad de conversión y contemplación

Olga Consuelo Vélez¹

Introducción

Hace cinco años el Papa Francisco publicó la Encíclica *Laudato Si'* trayendo a la Iglesia una preocupación que, aunque no había sido ajena a la vida eclesial, no se colocaba como tema prioritario. Fueron muy buenas las reacciones que suscitó esta Encíclica, aunque no faltaron las críticas, especialmente de los interesados en seguir explotando la naturaleza solo para el lucro y el beneficio inmediato. La Encíclica fue mucho más allá de lo ecológico. Propuso la *ecología integral* que supone una consideración más amplia de las consecuencias que para la *casa común* está trayendo la crisis ambiental y lo que esto influye en los seres humanos, especialmente, en los más pobres. Por eso el Papa habló de la crisis socioambiental.

Por otra parte, el año pasado se celebró el Sínodo de Amazonía, precedido por casi dos años² de preparación intensa en los cuales la Red Panamazónica (REPAM) jugó un papel decisivo en el proceso de consulta y consolidación de las respuestas³. De este acontecimiento quedaron dos documentos: el Documento Final del Sínodo (DF) -al que el Papa le dio valor y pidió se estudiara para implementarlo⁴- y la Exhortación Querida Amazonía (QA) en la que propuso cuatro sueños: social, cultural, ecológico y eclesial, mostrando así la complejidad que encierra la preocupación por la *casa común* y que excede lo estrictamente socioambiental.

Contamos con un camino ya iniciado, pero debemos seguir impulsándolo para que dé los frutos que se esperan. Por eso amerita una reflexión sobre cómo podríamos conseguir que la *ecología integral* se inserte en el corazón de las personas y en las políticas ambientales de los pueblos para que haya en verdad un compromiso con el cambio de rumbo de nuestro mundo, abocado a un desastre socioambiental.

Precisamente el acontecimiento⁵ del Sínodo de Amazonia nos aporta dos elementos -entre muchos otros- que podrían ayudar a que la *ecología integral* deje de ser un bonito término y llegue a ponerse en práctica. Nos referimos a la *contemplación* y a la *conversión*. Posiblemente estas actitudes nos permitan hablar de una *ecología profunda* como se propone en esta publicación.

Para abordar estas propuestas, partiremos de una presentación breve de la *ecología integral* propuesta por Francisco en la *Laudato Si'* para explicitar los aspectos que comporta. En segundo lugar, nos detendremos en la

¹ Teóloga, Profesora e investigadora de la Fundación Universitaria San Alfonso y la Universidad Javeriana en Bogotá, Colombia. Autora de numerosos libros y artículos.

² El Sínodo se inauguró en el viaje del Papa Francisco a la Amazonia el 19 de enero de 2018. El sínodo se realizó en Roma en octubre de 2019.

³ Se registró la participación activa de más de 87.000 personas, de las ciudades y culturas distintas, además de numerosos grupos de otros sectores eclesiales y los aportes de académicos, y organizaciones de la sociedad civil en los temas específicos centrales (Documento Final del Sínodo.3)

⁴ “Al mismo tiempo quiero presentar oficialmente este Documento, que nos ofrece las conclusiones del Sínodo en el cual han colaborado tantas personas que conocen mejor que yo y que la Curia romana la problemática de la Amazonia, porque viven en ella, la sufren y la aman con pasión” (Querida Amazonia n. 3)

⁵ Hablamos de *acontecimiento* porque esa experiencia excede lo consignado en los documentos oficiales que se desprenden del Sínodo y supone todos los sueños e iniciativas y todo lo vivido que, con creces, deja más fruto que lo consignado en un escrito.

categoría *contemplación* como actitud que parece atravesar la Exhortación Querida Amazonia. Finalmente, nos referiremos a la categoría *conversión* y los aportes que podría darnos para comprometernos con esta realidad.

1. La propuesta de una ecología integral

En el capítulo cuarto de la *Laudato Si'* el Papa Francisco desarrolla la propuesta de una ecología integral. Para Él dicha ecología es la que no separa creación de ser humano, en otras palabras, que mantiene la relación entre las dimensiones humanas y sociales (n.137). Por tanto, la ecología integral es una “ecología ambiental, económica y social” (n.138-142). En dicha ecología se mantiene la conexión intrínseca de todos los componentes del planeta – físicos, químicos y biológicos- y de todas las especies vivas. Esto lleva a plantear que no existen dos crisis: la ambiental y la social, sino una sola y compleja crisis socioambiental. Los ecosistemas nos hablan de esa interdependencia y la necesidad que tenemos de garantizar la supervivencia de estos. No se pueden analizar los problemas ambientales sin analizar simultáneamente los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos y las relaciones de las personas consigo mismas, con los demás y con el ambiente. Por tanto, la ecología social es necesariamente institucional y supone abarcar todas las dimensiones que van desde la familia a la comunidad local, nacional e internacional.

Precisamente por la complejidad de la ecología integral o socioambiental, se hace necesario hablar de la “ecología cultural” (n.143-146), porque ella no puede ser ajena al patrimonio histórico, artístico y cultural de cada pueblo ya que las políticas ambientales no se pueden imponer de manera uniforme, sino que requieren la intervención de los habitantes de cada lugar a partir de sus propias riquezas culturales. Ni siquiera la noción de *calidad de vida* puede imponerse porque esta sólo se entiende dentro del mundo de símbolos y hábitos propios de cada grupo humano. De ahí que sea tan importante prestar atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales y ha de velarse porque no se les presione a abandonar sus tierras a fin de implantar proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y la cultura.

Pero no solamente lo cultural -como patrimonio de los pueblos- es importante, sino también la “ecología de la vida cotidiana” (n. 148-162). Esta significa las relaciones humanas cercanas y cálidas que logran convertir un espacio precario en un contexto de vida digna. La consecución de una casa habitable, el uso de un transporte humano, la transformación del caos de las grandes ciudades que impide una vida digna y favorece trabajos esclavos, forman parte de una ecología humana que también acepta el propio cuerpo como don de Dios y se dispone al encuentro con lo diferente. En otras palabras, se impone el *principio del bien común* que busca velar por el bien de todos, especialmente de los más pobres, teniendo en cuenta el destino común de los bienes de la tierra y la *justicia entre las generaciones* que supone ser responsables del mundo que se está dejando a las futuras generaciones.

Este apretado resumen de lo que Francisco propone como ecología integral nos permite ver la importancia de lo humano en la consideración de lo ambiental y por eso nos queremos referir a dos actitudes propias del ser humano que lo disponen, lo comprometen, lo hacen actuar en coherencia, cuando en verdad las pone en práctica. Como ya dijimos, nos referimos a la *contemplación* y a la *conversión*. La primera, como la capacidad de asombrarse y afectarse emocionalmente y la segunda, como el compromiso que surge no de la norma externa sino de las opciones fundamentales, fruto de la libertad humana.

2. La contemplación como implicación existencial-afectiva

Hemos titulado así este apartado porque hay muchas maneras de abordar la vida dependiendo la finalidad que se pretenda. Pero previo a cualquier finalidad es importante indagar sobre la relación que el ser humano puede establecer con la realidad. En primer lugar, debería ser la actitud de asombro ante lo nuevo, de respeto ante lo desconocido, de contemplación a lo que sobrepasa las explicaciones racionales. Lamentablemente, la globalización

imperante y el deseo de lucro han llevado al ser humano a solo buscar resultados, evadiendo así la mirada de contemplación que toda realidad merece.

Es interesante notar que la *Laudato Si'* tiene contenidos profundos sobre la crisis socioambiental, pero en la Exhortación Querida Amazonía el Papa comienza expresando los *sueños* que él tiene sobre la Amazonía:

“Sueño con una Amazonia que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con una Amazonia que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonia que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante que llena sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y de encarnarse en la Amazonia, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos”. (n.7).

Podría entenderse esto como otra pedagogía que el Papa asume para seguir trabajando frente a esta realidad tan compleja como urgente. No basta describir el desastre ambiental al que estamos abocados, falta soñar y entusiasmarse con *otra manera de vivir posible*⁶. A esto le llamamos *contemplación* en este apartado. El Papa desarrolla en la Exhortación un apartado titulado “La Profecía de la contemplación” (n.53-57) a la que ahora nos referiremos.

Comienzan ese apartado denunciando cómo es de fácil cauterizar la conciencia y distraerse para no advertir la realidad del mundo limitado y finito en el que nos encontramos. En el fondo es una evasión de la realidad con el fin de seguir los estilos de vida consumistas y de producción acelerada, sin esforzarse por un cambio. El ser humano es capaz de no reconocer los daños causados y de postergar las decisiones importantes, actuando como si nada ocurriera.

Por eso el Papa invita a aprender de los pueblos originarios los cuales saben contemplar la Amazonía. Esta actitud es muy importante para no caer en el simple análisis que permite racionalizar las acciones, justificándolas, sino que lleva a reconocer “ese misterio precioso que nos supera. Podemos amarla y no sólo utilizarla, para que el amor despierte un interés hondo y sincero. Es más, podemos sentirnos íntimamente unidos a ella y no sólo defenderla, y entonces la Amazonía se volverá nuestra como una madre. Porque el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres” (n. 55).

Estas palabras ayudan a percibir la relación profunda que ha de establecerse con la creación para preservarla y cuidarla. Concretamente, los pueblos originarios tienen mucho que enseñarnos en este aspecto porque ellos la sienten como una madre a la cual le piden permiso para alimentarse de sus frutos. No es una actitud común para la mentalidad occidental, tan acostumbrada a ponerle precio a todo.

La actitud de contemplación no es exclusiva de los pueblos amazónicos. Es don de Dios que puso en todo ser humano y que permite vivir la experiencia estética de lo bello, de lo gratuito, del don. Sin embargo, es fácil dejar atrofiar esta actitud o nunca ponerla en práctica y caer así en convertir todo en objeto de uso y abuso inescrupuloso.

Los frutos de esa actitud nacen de la misma interioridad humana: “Si entramos en comunión con la selva, fácilmente nuestra voz se unirá a la de ella y se convertirá en oración: ‘Recostados a la sombra de un viejo eucalipto

⁶ Esta expresión rememora la conocida expresión *Otro mundo es posible* de los Foros Sociales Mundiales que tantas expectativas despertaron y movilizaron energías a lo largo del Continente. Estos foros se iniciaron en 2001 y reunieron a movimientos y organizaciones sociales críticos del neoliberalismo. Para profundizar en estos foros, ver: <https://fsm2016.org/es/sinformer/a-propos-du-forum-social-mondial/> (Consultado 10-05-2020)

nuestra plegaria de luz se sumerge en el canto del follaje eterno'. Esta conversión interior es lo que podrá permitirnos llorar por la Amazonía y gritar con ella ante el Señor" (n. 56).

Precisamente la contemplación permite hacer de la Amazonia un lugar teológico desde el cual Dios habla con fuerza e interpela la conciencia humana para responder al grito de la creación. Desde una llamada así, del mismo Creador, no queda otra actitud que acudir "ante ese clamor desgarrador y mostrar que las creaturas de la Amazonia no han sido olvidadas por el Padre del cielo (...) Las mismas flores del campo y las aves que Él contempló admirado con sus ojos humanos, ahora están llenas de su presencia luminosa" (n. 57).

Detenernos en la actitud de la contemplación es adentrarnos en el mundo de aquellos valores que constituyen la propia vida y mueven a acciones fundadas no en la lógica de la razón sino en la profundidad del corazón. Entre esos valores está el del amor que cuando habita el corazón humano es capaz de compromisos profundos y mantenidos en el tiempo, como lo expresa B. Lonergan: "Existen también sentimientos de los cuales somos plenamente conscientes, y que son tan profundos y fuertes, especialmente, cuando los reforzamos deliberadamente, que canalizan nuestra atención, configuran nuestro horizonte y dirigen la vida de una persona. El ejemplo supremo es aquí el amor"⁷.

Y si a esa experiencia humana le damos la dimensión creyente toda la actividad humana adquiere un valor trascendente: "A la luz de la fe, el valor originante es la luz y el amor divino, mientras que el valor terminal es todo el universo. Así el bien es absorbido por un bien que lo envuelve todo. Mientras que antes una explicación del bien humano relacionaba a los hombres entre sí y con la naturaleza, ahora el interés humano llega más allá del mundo del hombre: llega a Dios y al mundo de Dios (...). El poder del amor de Dios produce una nueva energía y una nueva eficacia para la realización de todo lo bueno y el límite de la expectación humana deja de ser la sepultura"⁸.

Desde esta experiencia de contemplación del valor absoluto que es Dios mismo presente en toda la creación, el Papa Francisco puede afirmar: "las mismas flores del campo y las aves que Él contempló admirado con sus ojos humanos, ahora están llenas de su presencia luminosa. Por estas razones, los creyentes encontramos en la Amazonia un lugar teológico, un espacio donde Dios mismo se muestra y convoca a sus hijos" (n.57).

3. La necesaria *conversión* para un compromiso con la ecología integral

La actitud de contemplación puede originar en los seres humanos una experiencia profunda de encuentro con Dios en la creación y, por tanto, hacer de su compromiso con la casa común algo ético y también religioso; es decir, algo que compromete toda la vida y la experiencia de fe.

En ese contexto nos referimos al otro término que nos parece puede consolidar una ecología profunda, capaz de un compromiso libre pero permanente con el cuidado de la casa común. Nos referimos al término *conversión* que suponen la acción concreta a la que la contemplación llama y que exige un nuevo comienzo para emprender la marcha en otra dirección.

Precisamente el Documento final del Sínodo, titulado *Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral* se articula en base a una conversión integral que supone cuatro conversiones: pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

Antes de introducirnos en lo que supone cada una de estas conversiones, detengámonos en esta categoría. Siguiendo a Lonergan, la conversión "es el cambio de dirección y, sin duda, un cambio hacia lo mejor. Uno se libera de sí mismo de lo inauténtico. Crece en autenticidad. Se abandonan las satisfacciones nocivas, peligrosas y engañosas. Los temores frente a las molestias, al dolor, a la privación, tienen menos poder para apartarlo a uno de

⁷ Lonergan, Bernard. *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 4ª. Ed., 2006, 38

⁸ Lonergan, *Método*, 137

sus propios planes. Se perciben los valores que antes eran desapercibidos. Las escalas de preferencia se transforman. Los errores, las racionalizaciones, las ideologías caen y se destruyen para dejarlo a uno abierto a las cosas como son y al ser humano como debe ser”⁹.

En otras palabras, la conversión es una transformación del sujeto y de su mundo. Por supuesto no es algo que sucede de un momento para otro, ni se hace de una vez para siempre. Es la suma de varias decisiones y opciones personales que se van consolidando y fortaleciendo. Pero la conversión “no es precisamente un desarrollo, ni tampoco una serie de desarrollos. Es más bien un cambio -sin duda preparado- de marcha y de dirección. Es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Surge algo nuevo que fructifica en una secuencia acumulativa de desarrollos engranados, a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana. La conversión es una experiencia existencial, intensamente personal y totalmente íntima. Pero no es tan privada que sea solitaria. Puede ocurrir a muchos, los cuales pueden constituir una comunidad para sostenerse mutuamente en su autotransformación y ayudarse mutuamente en la explicitación de sus implicaciones y en el cumplimiento de vida nueva”¹⁰.

Desde el horizonte de la conversión podemos adentrarnos en lo que el Documento final del Sínodo propone. Si la *Laudato Si'* presentó la realidad socio ambiental con esa palabra profética de denuncia y anuncio, en la experiencia sinodal se propone la conversión como actitud a partir de la cual es posible un compromiso duradero.

Inicia el Documento final con el planteamiento de la conversión integral que es el fruto de *ver* la realidad de la Amazonía, pero no solamente con datos científicos sino con el amor de quien vive en ella, la trabaja, la cuida, la reconoce, como son los pueblos amazónicos que participaron activamente en el Sínodo.

Se destaca la experiencia del “Buen vivir” de estos pueblos originarios, que implica “vivir en armonía consigo mismo, con la naturaleza, con los seres humanos y con el ser supremo, ya que hay una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes, ni excluidos y donde podamos forjar un proyecto de vida plena para todos (...) el buen vivir (...) supone un “buen hacer” (n. 9).

Es muy importante el reconocimiento que el documento hace de la historia de la colonización donde no se puede negar la entrega de muchos misioneros, pero tampoco la colonización militar, política y cultural que se llevó a cabo, de la que la iglesia no estuvo totalmente ajena. Por eso se le llama a que en este momento la iglesia “tiene la oportunidad histórica de diferenciarse de las nuevas presencias colonizadoras escuchando a los pueblos amazónicos para poder ejercer con transparencia su actividad profética” (n.15). Por ese ver atento y sin negar la historia vivida y las consecuencias actuales, se propone la conversión integral que supone “una vida simple y sobria, todo ello alimentado por una espiritualidad mística al estilo de San Francisco de Asís, ejemplo de conversión integral vivida con alegría y gozo cristiano” (n.17). “Una conversión personal y comunitaria que nos compromete a relacionarnos armónicamente con la obra creadora de Dios, que es la ‘casa común’; una conversión que promueva la creación de estructuras en armonía con el cuidado de la creación; una conversión pastoral basada en la sinodalidad, que reconozca la interacción de todo lo creado. Conversión que nos lleve a ser una Iglesia en salida que entre en el corazón de todos los pueblos amazónicos” (n.18).

Esa conversión integral supone acciones concretas que muestren cómo llevar a la práctica el cambio de perspectiva para un cuidado responsable de la creación. Por eso, a nivel pastoral se propone el caminar con la gente y escucharla (n.20). Esto no se puede hacer si la iglesia no asume unos rasgos específicos que la hagan capaz de acercarse a las personas. La iglesia ha de ser samaritana, encarnada como el Hijo de Dios que se hizo pobre, lo que lleva a que los primeros destinatarios de toda acción pastoral sean los más pobres, los excluidos de la sociedad. El encuentro con los más pobres ayuda a la conversión en la acción pastoral de manera que se haga anunciando el kerigma y se realice la inculturación en medio del pueblo donde anuncia la buena noticia, buscando servirlos integralmente (n.22).

⁹ Lonergan, *Método*, 56-57

¹⁰ Lonergan, *Método*, 130

La conversión pastoral no es posible sin una conversión cultural porque acercarse a los más pobres es también hacerse con el otro, aprender del otro. Es “estar presentes, respetar y reconocer sus valores, vivir y practicar la inculturación y la interculturalidad” (n.41). Supone también tratar al otro como un interlocutor válido para el diálogo y el encuentro” (n.42).

Es muy interesante que el documento final del Sínodo habla de la teología india y de la teología con rostro amazónico (n.54). Por años la teología india ha sido perseguida y se le ha exigido que se llame sabiduría indígena y no teología. Es difícil romper los moldes de la teología occidental y aceptar un nuevo teologizar capaz de reflexionar desde otros presupuestos que no sean los filosóficos occidentales, sino que incorpore otras maneras de comprender la realidad. El documento no profundiza en dicha teología, pero deja la puerta abierta -como en tantos otros temas- para seguir reflexionando y llevando adelante los desafíos presentes.

El tema de la inculturación y el diálogo intercultural es una exigencia inaplazable porque ya se reconoce el colonialismo que se ha vivido a lo largo de los siglos donde lo autóctono no ha sido en verdad reconocido. No es una tarea nueva sino un desafío pendiente. Ya el documento de Puebla (n. 400) llamaba a la inculturación por una razón evidente dentro de la tradición cristiana: “lo que no es asumido, no es redimido” (San Ireneo) y es la misma llamada del Documento final para que se dé una auténtica conversión pastoral (n.51). Fue muy importante que el Papa Francisco en la Exhortación Querida Amazonia abriera el camino para pensar en una Liturgia inculturada.

La conversión integral supone la conversión ecológica que supera el plano del deber político o la tarea social y es, ante todo, “una exigencia de fe” (n.70). El nuevo paradigma del desarrollo sostenible debe ser socialmente inclusivo, combinando conocimientos científicos y tradicionales para empoderar a las comunidades tradicionales e indígenas, en su mayoría mujeres, y hacer que esas tecnologías sirvan al bienestar y la protección de los bosques (n.71). En este horizonte, el Sínodo propuso la definición del pecado ecológico como una acción u omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente. Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente, transgresiones contra los principios de interdependencia y la ruptura de las redes de solidaridad entre las criaturas (n.82). Una conversión ecológica necesita entender la radicalidad del compromiso que se ha de asumir con la casa común, de manera que incluso se le puede llamar pecado, no por una connotación moralista de la realidad sino por la profundidad del compromiso al que se está llamado.

Finalmente, el Documento Final se remite a la conversión sinodal porque la iglesia ha de dar testimonio del camino que también ella es capaz de dar en orden a vivir la corresponsabilidad y la inclusión de todos y todas. En el Sínodo se hizo un llamado a “reconocer un efectivo ejercicio del *sensus fidei* de todo el Pueblo de Dios” (n.88) y se pidió el diaconado para las mujeres (n.103) y la ordenación de presbíteros casados para responder a la urgencia de la celebración eucarística en la vasta Amazonía (n.111). Lamentablemente el Papa en Querida Amazonia no abrió el camino para esas peticiones del pueblo de Dios, sino que al contrario les puso ciertos obstáculos. En lo referente al diaconado para las mujeres, aunque el Papa reconoce que las mujeres han sido fundamentales en el trabajo pastoral de la Amazonia, le parece que otorgarles ese ministerio ordenado sería clericalizarlas e impedirles que aporten lo propio de su ser femenino (n.100). Sobre el presbiterado para varones casados, se remite a una teología del orden sagrado, centrada en el sacerdocio (n.87), teología que no va acorde con los planteamientos sobre el ministerio ordenado a partir del Vaticano II.

Esta respuesta en realidad no viene acorde con una conversión sinodal y tal vez explicaría lo que hemos querido mostrar hasta aquí: sin una conversión que parte no solamente de los argumentos lógicos sino de esa apertura existencial no hay argumentos suficientes para dar un cambio. El tema de la participación plena de las mujeres en la iglesia es algo estudiado, fundamentado, solicitado y no hay argumentos teológicos para no dar el paso. Pero se necesita una conversión profunda que sea capaz de ampliar horizontes para dar pasos audaces.

Conclusión

Hemos querido profundizar sobre la preocupación ecológica que la iglesia ha trabajado en estos últimos años y que se ha expresado magisterialmente a través de la Encíclica *Laudato Si'* y de la Exhortación Querida Amazonia. Además, hemos recogido el *sensus fidei* consignado en el Documento final del Sínodo de Amazonia, al que el Papa le dio valor de documento para seguir profundizando. Contando con estos elementos, nos quisimos detener en dos categorías básicas: la contemplación y la conversión, como experiencias que pueden llevarnos más allá de una ecología integral a una ecología profunda. Es decir, una ecología que parte de lo más íntimo de los seres humanos y logre abrir caminos existenciales que de otra manera parecen no ser posibles. Invitamos, por tanto, a continuar esta reflexión buscando aprender a contemplar, confiando que de allí surja la conversión y, a partir de estas actitudes, contribuir decididamente con el diseño de Dios sobre su creación: “Y vio Dios cuanto había hecho y todo estaba muy bien” (Gén 1, 11).





***Laudato Si'*: punto también de partida**

Apuntes de meta-pastoral para ir más allá de la *Laudato Si'*

José María Vigil¹

Hasta dónde «hemos llegado» con la *Laudato Si'*

A los cinco años de su publicación, la *Laudato Si'* (en adelante LS), es ya un hito importante en la historia de la Iglesia Católica, muy importante. Es un logro, un «punto de llegada» ante todo. Mirando hacia atrás, se comprende comparativamente la magnitud del «milagro» que la LS ha producido, en una Iglesia que, como casi todo el cristianismo, ha vivido con una praxis cristiana y espiritual de espaldas a lo ecológico. Como suelo recordar, ni el Credo, ni los Mandamientos, ni los Sacramentos, ni la Liturgia, ni la Moral, ni... ni siquiera las Obras de Misericordia, han hecho referencia a lo ecológico. Ha sido una sorpresa primaveral realmente imprevisible.

Pero expresemos desglosadamente este «punto de llegada» que la LS significa: qué es concretamente lo positivo que la LS nos ha traído.

La LS como punto de llegada

Nos ha hecho llegar a un conocimiento mayor y a una difusión generalizada de la nueva visión científico-ecológica actual. Por primera vez hemos oído en el ámbito eclesial términos, ideas, planteamientos, categorías... de las ciencias ecológicas, que nunca se habían escuchado bajo las bóvedas de los templos ni en las aulas teológicas eclesásticas. La ecología ha irrumpido en la vida de la Iglesia.

La comunidad cristiana se ha hecho consciente por primera vez de la limitación de nuestro planeta. Nunca hablábamos de ello. Parecía una afirmación profana, «de ciencias», no religiosa. Ahora, la finitud del planeta, la toma de conciencia de que es limitado, y de que lo tenemos prácticamente invadido, ocupado en el 85% de su superficie, parece que nos ha hecho redescubrir a Magallanes-Elcano, en su viaje de 1522: ellos fueron los que con su aventura demostraron por primera vez, fácticamente, la finitud del planeta; pero parecería que no nos hemos convencido hasta que nos lo ha dicho la LS.

Lo mismo ocurre con la conciencia sobre el daño que estamos haciendo al planeta. Fue en 1972 cuando surgió el primer grito moderno sobre Los límites del crecimiento (Meadows), pero ello no entró para nada en la conciencia de la Iglesia. Y lo mismo habría que decir sobre la gravedad del cambio climático; los científicos de la ONU llevaban más de una década advirtiéndolo, pero sólo la LS ha disparado las alarmas en la conciencia de la base del pueblo de Dios católico. Los observadores externos están perplejos, preguntándose de dónde saca la Iglesia esta capacidad para recuperarse y reinventarse.

Nuestra Casa, la Casa Común... es una categoría simplemente de sentido común, de ética mínima... pero que, también, sólo ha entrado de lleno en el imaginario ecológico católico con la LS, y parece ha venido para quedarse.

¹ Perfil en: eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL en “VOICES”, EATWOT's Theological Journal, 2020-1

Nos ha introducido también la LS en muchas de las dimensiones de la visión ecológica científica actual. En cualquier fiel cristiano sencillo, en cualquier reunión parroquial, en la muchas homilías, y hasta en las comunicaciones episcopales –y por supuesto, en las homilías de Santa Marta–, se puede encontrar ese lenguaje científico-popular, bien actual: sobre la inter-relación de todo con todo, las maravillas de la vida, el nuevo concepto de materia, la superación de la cosmovisión newtoniana, el sentido nuevo de la Comunidad de Vida que forman –formamos– todos los seres vivos de este planeta, la convicción y el sentimiento de que somos mucho más cercanos a los animales y las plantas de lo que nunca hasta ahora habíamos pensado, nuestra comunión con el cosmos de cuya materia estelar ahora sabemos atónitos que procedemos... Prácticamente, todo lo que forma parte de la nueva cosmología, ha entrado de lleno en la conciencia incluso popular de los cristianos católicos de todos los niveles. Hay observadores que afirman que se trata de una de las encíclicas que ha experimentado más rápida e intensamente una excelente «recepción» (es un concepto teológico técnico, evidente por otra parte).

Realmente, hacía tiempo que no se hacía un balance tan positivo y tan eficiente (¡en sólo cinco años hasta ahora!) de un «punto de llegada» tan conseguido.

LS: ¿punto de llegada y final de trayecto?

Pero, ¿será que, desde el punto de vista ecológico, desde la tan invocada «ecología integral» como dimensión profunda de la LS, ya hemos llegado a donde debíamos llegar? ¿Podemos bajarnos a descansar en el punto de llegada? ¿O en realidad sólo hemos llegado, por ahora, a una estación intermedia, a un nuevo punto de partida? ¿Será que la LS arrastra todavía viejos paradigmas –en realidad antiecológicos– que hacen que, en realidad, no hayamos llegado tan exitosamente como creemos a la tan celebrada «ecología integral»?

Lo sabemos: en el mundo del pensamiento, en nuestra comprensión de la realidad, no basta cambiar «un» paradigma. Los paradigmas también están todos inter-relacionados, y cada uno, lleva en sí referencias a todos los demás, de forma que la persistencia de paradigmas envejecidos dificulta que los paradigmas nuevos puedan funcionar debidamente. Como ocurre con la realidad, si alguno de los ángulos desde los que la miramos está deformado, la distorsión acaba afectando a nuestra visión de la realidad entera.

Aplicándonoslo: paradigma de ecología integral que vehicula la LS, ¿es en sí mismo suficiente, completo, no le falta nada? ¿Será que una visión de ecología, que además llamamos «integral», podrá resultar adecuada, suficiente, completa, cuando coexiste con paradigmas antiguos incompatibles con esa «integralidad»?

LS como punto de partida:

Aun agradeciendo inmensamente la renovación ecológica de la visión cristiana que la LS ha provocado, es necesario afirmar que no es una estación de llegada, que hay nuevas estaciones, dentro incluso de esa misma visión ecológica que la LS significa.

Pienso que la invocada «ecología integral», precisamente por pretender que como su adjetivo indica, «integral», necesita continuar el camino; no ha llegado al punto de llegada definitivo. Como Ranher dijo del Vaticano II, la LS no es tampoco un punto sólo de llegada, sino también de partida. Para ser realmente integral (deep ecology), la visión y la conciencia ecológicas que la LS ha ayudado a introducir en la Iglesia, deben avanzar hacia lo que podemos llamar el «oiko-centrismo» (oiko como explicitación de eco, con el mismo sentido, profundizado).

Creo que oikocentrismo es un nuevo nombre, justificadamente correcto, expresivo y adecuado para una auténtica ecología integral, verdaderamente coherente y profunda (deep). ¿A qué «centrismo» podríamos apuntar hoy? Pensemos en... ¿teocentrismo?, ¿antropocentrismo?, ¿eclesiocentrismo?, incluso ¿reinocentrismo? Pienso modestamente que lo único que, cada vez más claramente, podrá centrarlo todo, será, precisamente, el Todo, la

realidad misma, que no tiene centro, sino que ella misma lo es. Centrarlo todo en la realidad... ¿De qué palabra echaríamos mano para expresarlo? ¿Qué es la realidad sino el Universo, el cosmos... Pero si el cosmos lo miramos como oikos, nuestro oikos, nuestro hogar, el Universo-cosmos total como hogar nuestro y de todos los seres vivos que necesitan hogar, ¿no estaríamos pensando/practicando un oiko-centrismo? ¿Qué sería la ecología integral sino un global oikocentrismo? Una visión oikocentrada, centrada en «la Realidad» (con mayúscula, como John Hick hacía notar al principio de sus libros que la escribía así, con mayúscula, para referirse a la Realidad Última, Suprema, Total, porque lo consideraba mucho más adecuado que llamarla theos, God, Dios). Una espiritualidad oikocentrada, centrada en la Realidad profunda, y por tanto también en la realidad cósmica; una religión de la Tierra y de los hombres, no del cielo y de las almas (Teilhard); no en un segundo piso, sino en este piso térreo, telúrico, cósmico y espiritual, único y total. Una religión oikocentrada, centrada en la Realidad, en el Misterio de la Realidad total, del (divino) Universo.

Todo esto podríamos haberlo escrito como «ecocentrismo», pero casi todos hubiéramos entendido algo referente al ambientalismo. La raíz «eco» está ocupada ya hace tiempo, y la única manera de evitar esa confusión, es remontarnos a la palabra original, tan bella: oikos, morada, hogar de acogida y pertenencia, nuestro universo...

En todo caso, pido permiso para utilizar aquí la palabra como designadora de una ecología profundamente integral, sin concesiones, sin medias tintas, sin confundirla con un simple cristianismo ambientalista, «cuidadoso» con la vida y con la tierra. Eso es para mí el oikocentrismo, un nuevo paradigma hacia el que caminamos.

Apuntada esa meta, hagamos un esfuerzo para concretarla. Vamos allá.

Oikocentrismo: ¿por dónde continúa el camino?

Veámoslo detalladamente, y a contraluz. No hay, no puede haber una ecología verdaderamente «integral», un oikocentrismo, mientras sigamos siendo deudores de varios paradigmas contrarios, por ejemplo:

- Teocentrismo:

Todo teísmo es, por necesidad, teocentrismo. Dios no puede sino ocupar el centro. Mientras haya teísmo (y teocentrismo pues) en nuestra visión y espiritualidad, el oikos (¡la Realidad!), será algo inferior, secundario, creado, y como tal, contingente –y sabemos que, penosamente, también negativo–. Con teísmo, no puede haber oikocentrismo. Theos es, y lo ha sido siempre, el límite de choque contra la Naturaleza. Donde hay theos, la naturaleza no es Dios, ni siquiera es divina. «Donde nadie es sagrado, todo es sagrado» (María López Vigil). Donde nadie es Dios, todo puede ser divino. Si se aquilatan bien los conceptos, donde hay teísmo, no puede haber ecología integral profunda, a no ser que Dios deje de ser theos, porque theos no puede ser integralmente ecológico. En definitiva, donde hay teocentrismo, no puede haber oikocentrismo.

Nótese que no estamos hablando de «imágenes de dios», sino de theos, o sea, de teísmo y teocentrismo. De hecho, en cuanto superamos el teísmo se despejan muchos obstáculos para caminar hacia una ecología profundamente integral.

Escribió Einstein que pensar en theos le parecía algo infantil, que se consideraba ateo ante theos; pero reconocía que, sin teísmo, ante el Misterio sobrecogedor de la Realidad cósmica, se sentía profundamente religioso; dejando el caso personal de Einstein a un lado, eso mismo es lo que experimenta una multitud de (ex)cristianos hoy día, personas cultas, incluso espiritualmente cultivadas, que se sienten infantilizadas cuando se presupone el paradigma teísta, y que por el contrario se sienten hondamente espirituales ante la experiencia de la Naturaleza («Mi espiritualidad es la naturaleza», Jennifer Ackerman, The New York Times). ¿Cuándo el cristianismo, incluso las tres religiones «mono-teístas», se concienciarán de que, paradójicamente, el modelo theos no es, ni puede ser hoy, un contenido esencial de la fe de los mono-teísmos? ¿Cuándo, la profundización de la ecología integral de la LS nos

llevará a intuir que mientras permanezcamos encerrados en el fanal teísta, no será posible una ecología verdaderamente integral?

- Sobrenaturalismo:

Tillich definió bien el sobrenaturalismo, ese espejismo tan connatural a la cultura occidental, especialmente en su versión popular (Lenaers), por el que este mundo que vemos, está recubierto por un segundo piso, el hogar de Dios, de los ángeles, de los santos, de los espíritus... que sobrevuelan el nuestro, lo vigilan, y eventualmente lo intervienen. Dicho así suena a mítico y no goza de aprobación fácil, pero en la cabeza y en la conciencia de las masas cristianas (y de la mayor parte de sus jerarquías), es así como funciona, como un claro dualismo (metafísico, ontológico, espiritual...). No tenemos por qué hacer creer a nadie en la metafísica platónica, ni en la ontología aristotélica, ni en las sustancias ni los accidentes, mucho menos en la materia y la forma (hilemorfismo), ni siquiera en la transubstanciación. El mundo es sólo uno, no existe el mundo sobrenatural ni los milagros.

El fin del paradigma sobrenaturalista, el fin de «los dos pisos», la acogida del paradigma simplemente «moderno», de la Modernidad, de la Realidad única, sin nada «fuera de la realidad», ni nada «más allá de la realidad», o up there, out there... es imprescindible para una ecología integral. Mientras haya «segundo piso», no hay ecología verdaderamente integral, ni oikocentrismo, sino, quizá, uranocentrismo y sobrenaturalismo

Este dualismo aleja a muchísimas personas cultas, que reconocen no tener «oído musical» para la mística, ni para la mítica, ni para la metafísica, ni para la ontología, ni para «segundos pisos»... sino que se sienten y se reclaman «integralmente ecológicos», o mejor, oikocentrados. Estimo que el lenguaje de la LS no es inmune a este problema.

- Neumatocentrismo

Llamaría así a un cierto espíritu-centrismo: algo muy relacionado –si no derivado– del dualismo clásico, o, para ser más preciso, derivado del carácter jerárquico de los «dos pisos»: son dos, pero no son iguales; uno es mejor que otro. Lo espiritual es lo bueno, lo material es profano, o malo (y carnal, impuro, pecaminoso... en otros lenguajes). Más: no es que, de los dos pisos, uno sea mejor, sino que el otro parece ser un error de la realidad, algo que no encaja, que estorba... o que hay simplemente que aguantar con paciencia hasta que llegue la hora de quemar la cizaña. Hay que considerarlo, como si ya no existiera, etsi mundus non daretur.

Es decir, se da un dualismo, pero está tan extremosamente jerarquizado, que en realidad es un dualismo «monista», valga la paradoja. Sólo existe plenamente lo espiritual; lo material existe como por accidente, y sólo por un tiempo, luego desaparecerá (Ap 21,1). Si lo espiritual es lo bueno, y la naturaleza no es espiritual, sino más bien el hogar de las pulsiones del mal: ¿qué «ecología integral» cabe allá donde no se ha erradicado ese neumatocentrismo que ha dominado señorialmente por milenios el subconsciente religioso colectivo?

Tampoco basta hacer entrar a la naturaleza por la puerta de atrás, como siendo una realidad de segunda categoría, misericordiosamente beneficiaria de nuestro «cuidado» generoso, contingentemente invitada a la existencia, y siempre peligrosa, siempre menos segura que lo espiritual, que lo inmaterial, que lo intelectual... Mientras sigamos pensando así en el subconsciente filosófico de nuestra teología, de nuestra espiritualidad o de nuestra religiosidad, nunca éstas podrán acoger una ecología verdaderamente «integral». Sería una contradicción, por los paradigmas implicados, que son incompatibles.

Me llama la atención la enorme longevidad, milenaria, de estas preguntas fundamentales que afectan tan profundamente a este ser humano actual, el subsiguiente al tiempo axial del primer milenio aec. No resolvieron las preguntas los sabios griegos que las plantearon, ni los teólogos de la Edad Media, ni el propio Teilhard de Chardin, que ya parecía estar en capacidad de desprenderse de los condicionamientos filosóficos griegos y dar el salto a los brazos de las intuiciones de la ciencia... No lo consiguió. Todavía quedó prendido en aquellas redes: «No somos

seres terrestres viviendo una experiencia espiritual, sino seres espirituales viviendo una experiencia material», dicen que dijo (incluso en el portal de la asociación teilhardiana principal, sin que nadie aporte la cita concluyente); y eso que Teilhard dio pasos de gigante en la reconsideración del concepto de «materia», que la nueva cosmología y la nueva física está confirmando. Materia-espíritu, naturaleza, historia, Dios... mientras no aceptemos la provisional pero progresiva intuición de la ciencia al respecto, seguiremos planteando el problema fundamental de la entidad de lo real en coordenadas filosóficas viejas (del viejo paradigma), que llevan milenios demostrándonos que no ofrecen salida.

- Epistemología mítica:

Mientras gran parte de nuestra religiosidad continúe cautiva de la epistemología mítica, que toma las elaboraciones míticas, aunque sea sólo en algún sentido, como descripción de la realidad, no es posible una ecología profunda integral. Mientras sigamos razonando con la Biblia, manteniendo los andamios veterotestamentarios, echando mano de versículos de aquí y de allá, y razonando dentro de la epistemología bíblica, no puede pensarse en una ecología integral. Es como pretenderla a partir de la conocida «cosmología bíblica», la del Hades, la de las columnas que cimientan el orbe, y los depósitos de lluvia, granizo y rayos en la esfera superior. Mientras sigamos utilizando mitos bíblicos (creación del mundo, creación del ser humano, creación de la mujer, pecado original, castigo, encomienda del dominio del mundo, diluvio, milagros desde el segundo piso...) no es posible una ecología «integral», sencillamente porque será una ecología parcialmente mítica.

Sacar la cabeza de la caja bíblica, ser capaces de pensar y de repensar «fuera de la caja», es una urgencia a todos los niveles.

No es posible una ecología integral sin no nos centramos en la Revelación de la Realidad, en «el primer libro» (que es el único «libro» verdadero, porque el otro no lo es, no es realmente un libro; es simplemente un «comentario nuestro», al primer libro, elaborado por nosotros precisamente cuando todavía casi no sabíamos leer el libro, y de hecho lo leímos con gravísimos errores). Hoy estamos a una distancia infinita de aquella ignorancia; hoy ya podemos leer la Realidad, el oikos, con la Ciencia. Por eso, no habrá ecología verdaderamente integral si no admitimos el «valor revelatorio» (Berry) del conocimiento científico, si no hacemos de las ciencias de la Naturaleza una lectura espiritual, desde una espiritualidad oicocentrada.

- Historia de la Salvación:

Siendo tan antigua como es, muchos todavía recordamos cómo fue el Vaticano II quien la rescató esta categoría y la puso en primera línea del lenguaje teológico. Pero ocurrió algo como con el intentado diálogo con el mundo moderno: lo intentó el Concilio, después de varios siglos de darle la espalda, y en menos de un lustro después del Concilio el mundo moderno desapareció: nos quedamos sin interlocutor, sin saber dialogar con el mundo posmoderno.

Con la Historia de la Salvación ocurrió otro tanto: mi curso de graduación de teología estrenó aquellos libros posconciliares escritos con ejemplar diligencia, apenas dos años después del Concilio, con un flamante título novedoso: «Historia de la Salvación». Han bastado unas décadas para que los nuevos paradigmas desmoronen esa Historia (en realidad, una «Historia espiritual, divino-antropocéntrica de la salvación humana», sin entrar ahora a detallarlo); fue un esfuerzo teológico digno de mejor suerte.

La teología de la liberación se quejó muy pronto: «No hay dos historias», dijo ya al final de la década de los 70 (Gutiérrez, La fuerza histórica de los pobres). Era una descalificación indirecta de la Historia de la Salvación recién teologizada en el Concilio. La teología de la liberación postulaba la superación de los dos pisos en esa historia de la Salvación. Pero treinta años después, el marco de la Historia de la Salvación se revelaba incapaz de acoger la «ecología profunda e integral» que nos sobreviniera. Se hacía necesaria una Historia de una talla infinitamente mayor, como la de la Big History (David Christian), y aún estamos sólo empezando a plantearnos su desafío: dejar los mitos, abandonar el creacionismo, desempacar la Historia divino-antropocéntrica de la salvación humana, descansar por un

tiempo de los aspectos bíblico-vetero-testamentarios milenariamente acostumbrados, y asumir la Gran Historia, la «Gracia Ancestral» al decir de Diarmuid O'Murchu.

Termino.

Hay, obviamente, otros condicionamientos teológicos importantes, realmente fuertes, para completar la construcción de esa «profunda ecología integral» de la que nos habla la LS. Pensemos en Trinidad, creación, cristología, redención, liturgia, inclusivismo, antropología... pero me había propuesto simplemente mostrar la importancia continuar caminando, de no quedarnos en la LS como punto de llegada, y de animarnos a continuar el camino hacia la ecología profundamente integral, oikocéntrica. Ojalá haya servido. Reflexionémoslo, animémonos y pongámoslo en práctica.





Laudato Si'*: Also Starting Point. Meta-Pastoral Notes to Go Beyond *Laudato Si'

José María Vigil¹

How far have we come with *Laudato Si'*

Five years after its publication, *Laudato Si'* (hereinafter LS), is already an important milestone in the history of the Catholic Church, very important. It is an achievement, a "arrival point", above all. Looking back, the magnitude of the "miracle" that LS has produced, is comparatively understood, in a Church that, like almost all Christianity, has lived with a Christian and spiritual praxis with its back to the ecological. As I usually remember, neither the Creed, nor the Commandments, nor the Sacraments, nor Liturgy, nor Morals, nor ... not even the Works of Mercy, have made reference to the ecological. It has been a really unpredictable spring surprise.

But let us express in detail this "arrival point" that the LS means: what specifically is the positive that the LS has brought us.

LS as arrival point

It has brought us to a greater knowledge and to a widespread dissemination of the current new scientific-ecological vision. For the first time, we have heard in the ecclesial field terms, ideas, approaches, categories ... from the ecological sciences, which had never been heard under the vaults of the temples or in the ecclesiastical theological classrooms. Ecology has broken into the life of the Church.

The Christian community has become aware, for the first time, of the limitation of our planet. We never talked about it. It seemed like a profane, "science" statement, not a religious one. Now, the finiteness of the planet, the awareness that it is limited, and that we have it practically invaded, occupying 85% of its surface ... seems to have made us rediscover the Magallanes-Elcano feat, on his journey of 1522: they were the ones who demonstrated, factually, for the first time, the finiteness of the planet; but it would seem that we have not been convinced ... until the LS has told us.

The same is true of the awareness of the damage we are doing to the planet. It was in 1972 when the first modern cry on *The limits of growth* (Meadows) arose, but it did not enter the Church's consciousness at all. And the same should be said about the severity of climate change; UN scientists had been warning for more than a decade, but only the LS has set off alarms in the consciousness of the base of the Catholic people of God. Outside observers are puzzled, wondering where the Church gets this ability to recover and reinvent itself ...

Our House, the Common House ... is simply a category of common sense, of minimal ethics ... but that, too, has only entered fully into the Catholic ecological imagery with the LS, and seems to have come to stay.

LS has also introduced us to many of the dimensions of today's scientific ecological vision. In any simple Christian faithful, in any parish meeting, in the many homilies, and even in the episcopal communications –and of

¹ Profile in eatwot.academia.edu/JoséMaríaVIGIL in "VOICES", EATWOT's Theological Journal, 2020-1

course, in the homilies of Santa Marta—, you can find that scientific-popular language, very current: on the inter - relation of everything with everything, the wonders of life, the new concept of matter, the overcoming of the Newtonian worldview, the new meaning of the Community of Life that form - we form - all living beings on this planet, the conviction and the feeling that we are much closer to animals and plants than we have ever thought before, our communion with the cosmos from whose star matter we now know astonished that we come ... Practically, everything that is part of the new Cosmology has entered fully into the popular consciousness of Catholic Christians of all levels. There are observers who affirm that it is one of the encyclicals that has experienced more quickly and intensely an excellent "reception" (it is a technical theological concept, evident on the other hand).

Actually, it had been a long time since such a positive and efficient balance was made (in only five years so far!) of such a successful "point of arrival".

LS: point of arrival and end of the journey?

But, could it be that, from the ecological point of view, from the much invoked «integral ecology» as a deep dimension of the LS, we have already reached where we should have arrived? Can we get off to rest at the arrival point? Or have we really only arrived, for now, at an intermediate station, at a new starting point? Could it be that the LS still carries old paradigms - in fact anti-ecological - that make it possible that, in reality, we have not arrived as successfully as we believe in the much celebrated "integral ecology"?

We know it: in the world of thought, in our understanding of reality, it is not enough to change "one" paradigm. The paradigms are also all interrelated, and each carries references to all the others, so that the persistence of aging paradigms makes it difficult for new paradigms to function properly. As with reality, if any of the angles from which we look at it is deformed, the distortion ends up affecting our vision of the entire reality.

Applying it to us: integral ecology paradigm that drives the LS, is it in itself sufficient, complete, lacks nothing? Could it be that a vision of ecology, which we also call "integral", may be adequate, sufficient, complete, when it coexists with ancient paradigms incompatible with that "integrality"?

LS as starting point

Even than immensely appreciating the ecological renewal of the Christian vision that LS has brought about, it is necessary to affirm that it is not an arrival station, that there are new steps, even within that same ecological vision that LS means.

I think that the invoked «integral ecology», precisely for pretending that as its adjective indicates, «integral», needs to continue the way; has not reached the final arrival point. As Ranher said of Vatican II, also LS it is not just a point of arrival, but also a point of departure. In order to be truly integral (deep) ecology, the ecological consciousness that LS has helped introduce into the Church, must move towards what we can call "oiko-centrism" (*oiko* as an explication of *eco*, with the same deep meaning).

I believe that oikocentrism is a new name, justifiably correct, expressive and suitable for a true integral ecology, truly coherent and deep (as the so called deep ecology). What "centrism" could we be targeting today? Let's think about ... theocentrism?, anthropocentrism?, ecclesiocentrism?, even reign-centrism? I think modestly that the only one that, more and more clearly, will be able to center everything, will be, precisely, the All, the Reality itself, which has no center, but is itself. Focusing everything on Reality ... What word would we use to express it? What is reality but the Universe, the cosmos ... But if we look at the cosmos as *oikos*, our *oikos*, our home, the total Universe-cosmos as our home, and home of all living beings, would we not be thinking/practicing oiko-centrism? What would integral ecology be if not a global oikocentrism? A vision focused on "Reality" (capitalized, as John

Hick noted at the beginning of his books that he wrote it this way, capitalized, to refer to the Ultimate, Supreme, Total Reality, because he considered it much more suitable than calling it theos, God, *Dios*...). An oiko-centered spirituality, centered on deep Reality, and therefore also on cosmic reality; a religion of the Earth and of men, not of heaven and of souls (Teilhard); not on a second floor, but on this earthly, telluric, cosmic and spiritual floor, unique and total. An oiko-centered religion, centered on Reality, on the Mystery of total Reality, of the divine Universe.

We could have written all this as "ecocentrism", but almost all of us would have understood something about environmentalism. The root "eco" has been occupied for a long time, and the only way to avoid this confusion is to go back to the original word, so beautiful: *oikos*, dwelling, home of reception and belonging, our universe...

In any case, I ask permission to use the word here as a designator of a deeply integral ecology, without concessions, without half measures, without confusing it with a simple environmentalist Christianity, "careful" with life and with the earth. This is *oikocentrism* for me, a new paradigm towards which we are moving.

With that goal in mind, let's make an effort to specify it. Let's go there.

Oikocentrism: where does the path continue?

Let's see it in detail, and against the light. There is not, there cannot be a truly "integral" ecology, an *oikocentrism*, as long as we continue to be indebted to various contrary paradigms, for example:

- Theocentrism:

All theism is, of necessity, theocentrism. God cannot but occupy the center. As long as there is theism (and theocentrism, then) in our vision and spirituality, the *oikos* (the Reality!) will be something inferior, secondary, created, and as such, contingent - and we know that, painfully, also negative. With theism, there can be no oikocentrism. *Theos* is, and always has been, the limit for the collision with Nature. Where there are *theos*, nature is not God, it is not even divine. "Where no one is sacred, everything is sacred" (María López Vigil). Where no one is God, everything can be divine. If the concepts are properly considered, where there is theism, there can be no deep integral ecology, unless God ceases to be *theos*, because *theos* cannot be integrally ecological. In short, where there is theocentrism, there cannot be oikocentrism.

Note that we are not speaking of "images of God", but of *theos* itself, that is, of theism and theocentrism. In fact, once we overcome theism, many obstacles to walk towards a deeply integral ecology are cleared.

Einstein wrote that thinking about theos seemed childish to him, that he considered himself an atheist; but he recognized that, without theism, before the overwhelming Mystery of cosmic Reality, he felt deeply religious; leaving Einstein's personal case aside, that is exactly what is experienced by a multitude of (ex) Christians today, educated people, even spiritually cultivated, who feel infantilized when the theistic paradigm is presupposed, and who, on the contrary, they feel deeply spiritual before the experience of Nature ("My spirituality is nature", Jennifer Ackerman, *The New York Times*). When will the Christianity, or even the three "mono-theistic" religions, become aware that, paradoxically, the *theos* model is not, and it can't be today, an essential content of their faiths? When, the deepening of the integral ecology of the LS will lead us to intuit that while we remain locked in the theistic lantern, a truly integral ecology will not be possible?

- Supernaturalism:

Tillich defined *supernaturalism* well, that mirage so natural to western culture, especially in its popular version (Lenaers), by which this world we see is covered by a second floor, the home of God, of angels, of the saints, of the spirits ... that fly over ours, watch over it, and eventually intervene. Said this, it sounds mythical and does not enjoy easy approval, but in the head and in the conscience of the Christian masses (and most of their hierarchies), this is how it works, as a clear dualism (metaphysical, ontological, spiritual ...). We do not have to make anyone

believe in Platonic metaphysics, nor in Aristotelian ontology, nor in substances nor accidents, much less in matter and form (hilemorphism), not even in transubstantiation. The world is only one, there is no supernatural world or miracles.

The end of the supernaturalist paradigm, the end of "the two floors", the acceptance of the simply "modern" paradigm, of Modernity, of the single Reality, with nothing "outside reality" or anything "beyond reality", or "up there, out there" ... is essential for a integral ecology. As long as there is a "second floor", there is no truly integral ecology, nor oikocentrism, but, perhaps, uranocentrism and supernaturalism.

This dualism alienates many educated people, who acknowledge that they have no "musical ear" for mysticism, nor for mythical, nor for metaphysics, nor for ontology, nor for "second floors" ... but they feel and sit they claim "integrally ecological", or better, oikocentrated. I consider that the language of the LS is not immune to this problem.

- Pneumatocentrism:

Thus I would call a certain spirit-centrism: something very related –if not derived– from classical dualism, or, to be more precise, derived from the hierarchical character of the “two floors”: they are two, but they are not the same; one is better than the other. The spiritual is the good, the material is profane, or bad (and carnal, impure, sinful ... in other languages). More: it is not that, of the two floors, one is better, but that the other seems to be a mistake of reality, something that does not fit, that hinders ... or that you simply have to endure patiently until the time comes to burn the tares. It must be considered, as if it no longer existed, *etsi mundus non daretur*.

In other words, there is a dualism, but it is so extremely hierarchical that it is actually a "monistic" dualism, paradoxically. Only the spiritual exists fully; the material exists as if by accident, and only for a time, then it will disappear (Rev 21,1). If the spiritual is the good, and nature is not spiritual, but rather the home of the drives of evil: what "integral ecology" fits where the pneumatocentrism that has dominated the collective religious subconscious for millennia has not been eradicated ?

Nor is it enough to enter nature through the back door, as being a second-rate reality, mercifully benefiting from our generous "care", contingently invited into existence, and always dangerous, always less secure than the spiritual, than the immaterial, than the intellectual ... As long as we continue thinking this way about the philosophical subconscious of our theology, our spirituality or our religiosity, they will never be able to accept a truly "integral" ecology. It would be a contradiction, because of the paradigms involved, which are incompatible.

I am struck by the enormous, millennial longevity of these fundamental questions that so profoundly affect this human being today, the one subsequent to the axial time of the first millennium bce. The questions were not resolved by the Greek scholars who posed them, nor by the theologians of the Middle Ages, nor by Teilhard de Chardin himself, who already seemed to be capable of detaching himself from Greek philosophical conditioning and leaping into the arms of the intuitions of science ... failed. It was still caught in those networks: "We are not terrestrial beings living a spiritual experience, but spiritual beings living a material experience", they say he said (even on the portal of the main Teilhardian association, without anyone providing the relevant quote); and that Teilhard took giant steps in reconsidering the concept of "matter", which the new cosmology and the new physics are confirming. Matter-spirit, nature, history, God ... as long as we do not accept the provisional but progressive intuition of science in this regard, we will continue to pose the fundamental problem of the entity of the real in old philosophical coordinates (of the old paradigm), which take millennia showing us that they offer no way out.

- Mythical epistemology:

As long as much of our religiosity continues to be held captive by mythical epistemology, which takes mythical elaborations, even if only in some sense, as a description of reality, a comprehensive deep ecology is not possible. As long as we continue reasoning with the Bible, maintaining the Old Testament scaffolding, drawing on verses from here and there, and reasoning within biblical epistemology, we cannot think of an integral ecology. It is

like claiming it from the well-known "Biblical cosmology", that of Hades, that of the columns that support the orb, and the deposits of rain, hail and lightning in the upper sphere. As long as we continue to use biblical myths (creation of the world, creation of the human being, creation of the woman, original sin, punishment, commission of the dominion of the world, flood, miracles from the second floor ...) an "integral" ecology is not possible, simply because it will be a partially mythical ecology.

Taking your head out of the biblical box, being able to think and rethink "outside the box" is an urgency at all levels.

An integral ecology is not possible without we do not focus on the Revelation of Reality, on "the first book" (which is the only true "book", because the other is not, it is not really a book; it is simply a "our comment", to the first book, prepared by us precisely when we still barely knew how to read the book, and in fact we read it with very serious errors). Today we are an infinite distance from that ignorance; today we can already read Reality, the *oikos*, with Science. For this reason, there will be no truly integral ecology if we do not admit the "revealing value" (Berry) of scientific knowledge, if we do not make the natural sciences a spiritual reading, from an oiko-centered spirituality.

- Salvation Story:

Being as old as it is, many of us still remember how Vatican II rescued this category and put it at the forefront of theological language. But something happened as with the attempted dialogue with the modern world: the Council tried, after several centuries of turning its back on it, and in less than five years after the Council, that modern world disappeared: we were left without an interlocutor, without knowing how to dialogue with the postmodern world.

The same happened with the History of Salvation: my postgraduate course in theology premiered those post-conciliar books written with exemplary diligence, just two years after the Council, with a brand-new novel title: "History of Salvation." A few decades have been enough for the new paradigms to crumble that History (in reality, a "*spiritual, divine-anthropocentric history of human salvation*", without going into detail now); it was a theological effort worthy of better luck.

Liberation theology complained very early: "There are no two stories," he said as early as the late 1970s (Gutiérrez, *The Historical Force of the Poor*). It was an indirect disqualification of "Salvation History" newly theologized at the Council. Liberation theology postulated overcoming two floors in that Salvation story. But now, thirty years later, the framework of Salvation History proved to be incapable of embracing the "deep and integral ecology" that came to us. A history of infinitely greater stature, such as that of the "Big History" (David Christian), was necessary, and we are still only beginning to face its challenge: to leave the myths, abandon creationism, unpack the divine-anthropocentric "History of human salvation", to rest for a time from the biblical-veto-testamentary aspects that have been used for thousands of years, and to assume the Great History, the «Ancestral Grace», according to Diarmuid O'Murchu.

To conclude

There are, obviously, other important theological conditions, really strong, to complete the construction of that "deep integral ecology" that the LS talks about. Let us think of Trinity, creation, Christology, redemption, liturgy, inclusivism, anthropology ... but I had simply proposed to show the importance of continuing to walk, of not staying in the LS as a point of arrival, and of encouraging ourselves to continue on the path towards an ecology deeply integral, *oikocentric*. I hope it has served. Let's reflect on it, and let's cheer up.



De *Laudato Si'* a Querida Amazonía

Víctor Codina, sj¹

Desde la encíclica de Francisco, *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común* (LS) (24 de mayo 2015) a la Exhortación apostólica postsinodal *Querida Amazonía* (QA) (2 de febrero 2020), han pasado cinco años. ¿Qué novedades aporta *Querida Amazonía* al magisterio de *Laudato Si'*?

I. *Laudato Si'*

Ya el título de la encíclica nos descubre la perspectiva de todo el documento: el cántico a la creación de Francisco de Asís, la alabanza al Señor por la hermana nuestra madre tierra que nos sustenta y produce diversos frutos y coloridas flores (1).

Pero esta encíclica, aunque escrita desde la fe cristiana, tiene un horizonte planetario y se dirige a toda la humanidad, sea cual sea su creencia, increencia o religión, pues está en juego nuestra supervivencia en el planeta, peligra nuestra propia vida y la de las futuras generaciones.

Ante la imposibilidad de abordar a fondo toda la densa temática de esta encíclica, nos limitaremos a ofrecer una breve síntesis de lo más importante, en forma de un decálogo ecológico.

1. Denuncia de lo que está pasando a nuestra casa común

Esta hermana tierra, tan llena de belleza y riqueza, clama por el daño que le estamos provocando a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que el Creador ha puesto a nuestra disposición, creyendo que éramos propietarios y dominadores (2). Denuncia el pecado contra la creación que origina contaminación, convierte la tierra en un depósito de basura y porquería, genera calentamiento del clima, agotamiento del agua, deforestación, pérdida de la biodiversidad de miles de especies, cultura del descarte (20-47). Todo esto, como ha advertido el Patriarca Bartolomé, son pecados (8).

2. Consecuencias sociales

Pero los efectos de este deterioro de la calidad de vida humana y degradación social (20-47), lo sufren sobre todo la gente más pobre (48). Al clamor de la tierra se une el clamor de los pobres (49). Frente a esta crisis ecológica no hay una cultura necesaria para enfrentarla (53) y escandaliza la debilidad de la reacción política internacional (54).

¹ Víctor Codina (Barcelona 1931), es jesuita, doctor en teología, profesor de teología desde 1965 en Barcelona y desde 1982 en Bolivia, donde ha residido 36 años, alternando la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba con trabajo pastoral popular. En 2018 retornó a Barcelona. Entre sus últimas publicaciones están *El Espíritu del Señor actúa desde abajo* (2015), *Sueños de un viejo teólogo* (2017), *La religión del pueblo* (2019).

3. Causas de esta situación

El problema ecológico es un problema antropológico (118) y social (49), un problema ético y en última instancia religioso (119) que desemboca en un relativismo práctico: todo lo que no sirve a los propios intereses es irrelevante (122), se olvida que el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social (127), no es el “señor” prometeico del universo, sino su administrador responsable (116). La causa de esta crisis ecológica es humana, el paradigma tecnocrático dominante (101) que busca un crecimiento ilimitado y “estruja” el planeta más allá del límite (106). Es el antropocentrismo moderno que coloca la razón técnica por encima de la realidad (115), sin preocuparse por medir el daño a la naturaleza y el impacto ambiental, cuyas consecuencias sufren los más débiles (117).

4. El evangelio de la creación

Para la tradición judío-cristiana la naturaleza es creada y la creación tiene que ver con un proyecto amoroso de Dios (76). La naturaleza no tiene carácter divino, ni se puede admitir el mito moderno del progreso sin fin (78). De nosotros depende el cuidar la naturaleza o el producir males y sufrimientos que afectan a la humanidad (79). Nos corresponde colaborar con el Creador y su Espíritu, continuando su obra creadora (79), respetando siempre a los otros seres vivos que no pueden ser sometidos arbitrariamente (82). Hemos de sentirnos hermanos de toda la creación. Todas las criaturas están unidas por lazos invisibles y entre todas forman la familia universal, en una comunión sagrada en la que el hombre tiene una preeminencia innegable (90). Todo ello exige una actitud de ternura y compasión por todos los seres humanos; paz, justicia y conservación de la creación están estrechamente ligadas (92).

5. El evangelio de la encarnación

En la encarnación Dios entra en la creación, toda la creación avanza hacia su plenitud en Cristo resucitado (83). En los evangelios el Dios creador es el Padre de Jesús y Jesús nos exhorta a contemplar la ternura de Dios con los pájaros y la belleza de los lirios del campo (96-97). Jesús pasa la mayor parte de su vida trabajando con sus manos como carpintero. Todo ha sido creado por él y para él y él se inserta en el cosmos creado (99). Cristo resucitado envuelve y orienta a todas las criaturas a su destino de plenitud. Todo está lleno de su presencia luminosa.

6. Ecología integral

Todo está interconectado, formando ecosistemas, hay relación entre sociedad y naturaleza, hay que buscar soluciones integrales (138-139). No hay dos crisis, una ambiental y otra social, sino una sola socio-ambiental. *Laudato sí* no es una encíclica verde, sino social. La ecología integral implica ecología cultural (respetar el patrimonio histórico y cultural), una ecología cotidiana que mejore la vida de la gente, una ecología del bien común que busca condiciones de vida más humanas, la ecología entre las diversas generaciones. La ecología es integral.

7. Conversión ecológica

Dada la interdependencia de la vida en el planeta, hay que pensar en un proyecto común y en un consenso mundial acerca de la tierra (164). No puede quedar el siglo XXI como uno de los más irresponsables de la historia (165). A pesar de las diversas cumbres climáticas falta decisión política para llevarlas a la práctica (166), la decisión política es ante todo una decisión ética fundada en la solidaridad de los pueblos y en la búsqueda de acuerdos para los llamados “bienes comunes” (174).

Es notable que mientras el orden mundial se muestra impotente para asumir responsabilidades, los pueblos aborígenes cultivan con cuidado y generosidad los valores comunitarios y el respeto a la tierra (179).

En conclusión, la humanidad ha de cambiar de rumbo, apostar por otro estilo de vida no consumista, superar el individualismo y desarrollar un estilo de vida alternativo (202-205).

8. Educación ecológica

Esto supone una educación ambiental y una crítica a los “mitos” de la modernidad: individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas...y recuperar el equilibrio ecológico en todos sus niveles, abiertos al Misterio desde donde la ética ecológica adquiere sentido (206-210). Esto exige diversos comportamientos comenzando por lo más simple: evitar material plástico, separar los residuos, cocinar solo lo necesario, respetar a los seres vivos, usar transporte público, apagar luces innecesarias (211). Es preciso vivir una austeridad responsable (214), difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza (215).

9. Espiritualidad ecológica

Para esta tarea las religiones ofrecen sentido y motivaciones. Hay que interpelar a los creyentes, que constituyen la mayor parte de la humanidad, a que sean consecuentes con sus creencias y que busquen el cuidado del planeta (200-201). Los cristianos son llamados a una conversión ecológica de acuerdo con el evangelio (216). Hay que vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios (217) y preguntarnos si pecamos contra la creación (218). Es necesario avanzar hacia una conversión comunitaria con actitud de cuidado y ternura ante el mundo, objeto del amor del Padre (219-220), vivir un estilo de vida profético y contemplativo, gozando con lo poco y con lo pequeño (222), recuperar la armonía con la creación, contemplar al Creador que vive entre nosotros (225), caminar hacia una fraternidad universal, con atención a las macro-relaciones, fomentar la cultura del cuidado (228-232), con una espiritualidad celebrativa y sacramental que encuentra en la eucaristía dominical su máxima elevación (233-237).

Todas las criaturas nos reflejan la imagen del Creador como aparece en el precioso cántico de Francisco de Asís que alaba a Dios por el hermano sol y la hermana luna, por el hermano viento, la hermana agua y el hermano fuego (87).

10. Oración por nuestra tierra

La encíclica concluye con una oración universal para nuestra tierra:

“Sana nuestras vidas, para que seamos protectores del mundo, y no depredadores, para que sembremos hermosura y no contaminación y destrucción. Toca los corazones de los que buscan sólo beneficios a costa de los pobres de la tierra. (...) Aliéntanos, por favor, en nuestra lucha por la justicia, el amor y la paz (245)”.

Y con una oración cristiana por la creación:

“Te alabamos, Padre por todas tus criaturas, que salieron de tu mano poderosa. Son tuyas, y están llenas de tu presencia y tu ternura. Alabado seas.

Hijo de Dios, Jesús, por ti fueron creadas todas las cosas. Te formase en el seno materno de María, te hiciste parte de nuestra tierra, y miraste este mundo con ojos humanos. Hoy estás vivo en cada criatura con tu gloria de resucitado. Alabado seas.

Espíritu Santo, que con tu luz orientas este mundo hacia el amor del Padre y acompaña el gemido de la creación, tú vives también en nuestros corazones para impulsarnos al bien. Alabado seas (246).

II. El Sínodo amazónico

Antes de responder a la cuestión de la novedad de *Querida Amazonía* respecto a *Laudato si'*, es necesario presentar el Sínodo y de su *Documento final*

El Sínodo ha tenido una larga historia, ha seguido todo un proceso. El 15 de octubre de 2017 Francisco convoca el sínodo de la Amazonía: “Amazonía, nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral”. Es un Sínodo especial, sobre un lugar geográfico y eclesial no universal, sino local que abarca 9 países de América Latina, con 7 millones de kms cuadrados y 35 millones de habitantes, de los cuales 3 millones son indígenas. En 2014 Francisco visita Puerto Maldonado (Perú) y pide escuchar a los indígenas. A partir de este momento se organiza una gran encuesta por parte de la Red Eclesiástica Panamazónica (REPAM), cuyos resultados constituirán la base para que los teólogos y teólogas expertos elaboren el Documento de trabajo (*Instrumentum laboris*) que será la base de las discusiones del Sínodo, que tuvo lugar en Roma del 6 al 27 de octubre de 2019. *Querida Amazonía* es la Exhortación postsinodal del Papa firmada el 2 de febrero de 2020 y publicada el 12 de febrero.

Aunque el horizonte del Sínodo era ecológico y planetario, los MCS se centraron casi exclusivamente en dos temas: la ordenación de hombres casados (*virī probati*) y el diaconado femenino, silenciando la denuncia profética del Sínodo ante la destrucción de la Amazonía por parte de grandes empresas nacionales y transnacionales, el cambio climático, la expulsión de los indígenas de su territorio y la migración a la periferia de grandes ciudades, la amenaza a los líderes indígenas, que son perseguidos y muchas veces asesinados. Es novedoso que hable del pecado ecológico que se define como una grave omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente, un pecado contra las futuras generaciones que destruye la armonía del ambiente y la solidaridad entre las creaturas (82).

El Sínodo ha sido un *kairós* eclesial, un tsunami eclesial y ecológico que ha desbordado expectativas y organizaciones, ha sido concreción de *Evangelii gaudium* (una Iglesia en salida hacia las periferias), de *Laudato si'* (el cuidado de la casa común) y de *Episcopalis communio* (sinodalidad eclesial).

Los principales protagonistas del Sínodo no han sido los obispos de la Curia ni los expertos, sino los obispos amazónicos y sobre todo las mujeres y hombres indígenas que con su testimonio sencillo, directo y profético expresaron su clamor y su angustia ante un territorio amenazado de muerte y ante una Iglesia con un pasado colonial y un presente con escasez de clero y una actividad misionera más de visita que de presencia en el vasto territorio amazónico. Las mujeres, indígenas y las religiosas, son las que mantienen la fe del pueblo cristiano amazónico.

Se ha tomado conciencia de que los indígenas no son solamente pobres, sino poseedores de una sabiduría ancestral anterior al cristianismo que les motiva al “vivir bien”, es decir a vivir en armonía con la comunidad, con la naturaleza y con Dios. El Espíritu se adelanta a los misioneros que siempre llegan tarde y muchas veces atribuyen al demonio las riquezas culturales y religiosas indígenas, fruto del Espíritu.

La vida de los indígenas que han cuidado durante siglos la naturaleza es una alternativa al mundo moderno occidental que con su deseo de vivir siempre mejor, explota la población y destruye la tierra. El Sínodo constituye un grito profético al mundo, tiene un horizonte no simplemente eclesiástico sino planetario.

De cara a la búsqueda de nuevos caminos para que surja una Iglesia con rostro amazónico, samaritana y profética (86-119), se constata importancia de la inculturación de los misioneros y sobre todo de la, promoción de laicos y ministros indígenas: ministerios laicales diversificados, seminarios indígenas, gran libertad de acción para que las mujeres animen y dirijan las comunidades, posibilidad de ordenar hombres indígenas casados y con familia, deseo de que se avance en el diálogo eclesial sobre el diaconado femenino. Estas dos últimas propuestas fueron aprobadas, como el resto, por mayoría absoluta, (ordenación hombres casados 128/41; diaconado femenino 137/30). Para lo todo ello puede ayudar la creación de un rito amazónico (116-117)

Estas propuestas de nuevos ministerios de hombres indígenas casados, no nacen de un menosprecio del celibato sacerdotal, sino de la importancia vital de la eucaristía en la Iglesia, centro y cumbre de la vida cristiana: “la eucaristía hace la Iglesia”, sin eucaristía, a la larga, no hay Iglesia. El celibato no es un dogma, sino una disciplina de la Iglesia latina occidental del segundo milenio, diferente de la disciplina de las Iglesias Orientales Católicas que admiten presbíteros casados. La ley del celibato permite dispensas, como sucedió con la ordenación de pastores luteranos ya casados (Pío XII) y de ministros anglicanos casados (Benedicto XVI).

Todos los aportes del sínodo han sido recogidos en el *Documento final*, en sus 5 capítulos: De la escucha a la conversión integral y nuevos caminos de conversión pastoral, cultural, ecológica y sinodal.

III. Querida Amazonía

Había una gran expectación de los MCS ante la presentación de la Exhortación postsinodal de Francisco, *Querida Amazonía*. Pero la expectativa pronto se convirtió en desilusión de muchos y los MCS afirmaron que el Papa, presionado por los grupos eclesíásticos conservadores y por miedo a un cisma eclesial, cerraba la puerta y prohibía tanto la ordenación de hombres casados como el diaconado femenino.

¿Es eso cierto? ¿*Querida Amazonía* se reduce a estos temas eclesíásticos internos? ¿No dice nada de la ecología? ¿Es casual este silencio mediático sobre temas ecológicos?

Francisco siempre desconcierta y cuando se esperaba una Exhortación postsinodal de tipo jurídico-canónico que tomase postura frente a los interrogantes abiertos por el Sínodo, nos presenta una carta de amor apasionado a la Amazonía (3; 26; 55; 63), con un bello y poético texto de cuatro sueños: un sueño social (1-27), un sueño cultural (28-31), un sueño ecológico (32-46) y un sueño eclesial (47-77). *Querida Amazonía* está entretejida con numerosas poesías y cantos de autores cercanos a la Amazonía.

Quizás el nº 7 puede servir de una primera síntesis:

“Sueño con una Amazonía que luche por los derechos de los más pobres, de los pueblos originarios, de los últimos, donde su voz sea escuchada y su dignidad sea promovida.

Sueño con un Amazonía que preserve esa riqueza cultural que la destaca, donde brilla de modos tan diversos la belleza humana.

Sueño con una Amazonía que custodie celosamente la abrumadora hermosura natural que la engalana, la vida desbordante de sus ríos y sus selvas.

Sueño con comunidades cristianas capaces de entregarse y encargarse en la Amazonía, hasta el punto de regalar a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos”

Estos sueños constituyen un género literario y teológico especial, no son como los sueños nocturnos bíblicos, en los que Dios se dirige a algunos personajes (patriarcas, profetas, José, Pablo..), sino que son sueños diurnos, como los de Joel (Jl 3,1) y Pedro en Pentecostés (Hch 2,14-17), sueños de la utopía del Reino, sueños de la acción desbordante y misteriosa del Espíritu, sueños que van más allá de los límites eclesiales y se abren al mundo para anunciar vida, liberar de toda esclavitud y llamar a la conversión.

Los tres primeros sueños (social, cultural y ecológico) exponen la belleza de la creación que se manifiesta en la Amazonía: sus ríos, la selva, la riqueza de su fauna y flora, la variedad de su riqueza cultural y religiosa, la sabiduría de sus habitantes que no enseñan a vivir bien, en armonía con la comunidad, la tierra y Dios:

“Amazonas/ capital de las sílabas del agua, /padre patriarca, eres/ la eternidad secreta / de las fecundaciones, te caen ríos como aves...” (44, Nota 54).

“Se trata de contemplar la Amazonía, como los pueblos originarios, reconocer su misterio, no solo analizarla, sino amarla, no solo utilizarla, sino sentirnos unidos ella, para que vuelva a ser nuestra,, como una madre” (55).

Pero esta belleza está amenazada:

“Son muchos los árboles/ donde habitó la tortura/ y bastos bosques/ comprados con mil muertes” (9, nota 3).

Hay textos de gran crudeza, por ejemplo de la época del caucho en la Amazonía venezolana: a los indígenas no se les daba plata, solo mercancía y cara, más de 20 pueblos fueron arrasados, las mujeres violadas y amputados sus pechos, a los hombres se les cortaban los dedos de las manos o las muñecas para que no pudiesen navegar (15, nota 12).

Hoy sigue a explotación inmisericorde del territorio, la migración de sus habitantes, la contaminación del río y la selva, las amenazas de muerte. Frente a esta situación, Francisco lanza un grito profético: el clamor de los pobres y de la tierra clama al cielo (9), es injusticia y crimen, un nuevo tipo de colonialismo (14), es necesario indignarse como hizo Jesús (15), no hay que llamar a los indígenas “salvajes incivilizados” (29), abusar de la naturaleza es abusar del Creador, hipotecando el futuro (42): “La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra” (42, nota 52). El grito de la Amazonía es como el grito del Pueblo de Dios en Egipto (52).

Solo después de estos tres sueños comienza el sueño eclesial, dirigido a pastores y fieles católicos (61-110), donde recoge gran parte de lo que el *Documento final* había dicho y añade potenciar las comunidades de base, que los obispos, sobre todo latinoamericanos envíen misioneros a la Amazonia, reconocer el gran papel misionero de la mujer y de la vida consagrada inculturada, la necesidad de equipos itinerantes para zona fronterizas, valorar a la mujer no por su funcionalidad sino por su aporte femenino a la Iglesia, fomentar diálogo ecuménico y el diálogo con las religiones autóctonas, con sus simbolismos, mitos e imágenes. Pero omite pronunciarse sobre los dos temas más conflictivos, el tema de la ordenación de indígenas casados y el diaconado femenino.

¿Causas este silencio? Francisco dice al comienzo de *Querida Amazonía* que no quiere hacer un documento nuevo ni sustituir ni comentar el *Documento final* del Sínodo, sino ayudar a una creativa recepción del camino sinodal (2) e invita a leer el *Documento final* (3). Esto significa que acepta el *Documento final* aprobado y por tanto también todo lo que se aprobó mayoritariamente sobre estos dos temas. Francisco no abre puertas nuevas, pero tampoco cierra ninguna. Es falso afirmar que se prohíbe el sacerdocio de hombres casados y el diaconado femenino: no dice nada.

Francisco no quiere resolver desde arriba un tema que necesita discernimiento, ni quiere caer en el conservadurismo de los que desean que nada cambie, ni en un progresismo ideológico de los que no se interesan por los indígenas, sino que quieren aprovechar esta ocasión para promocionar sus ideas; prefiere resolver los conflictos a un nivel superior, que mantenga las polaridades, buscar una salida por desborde, abrirse al Espíritu (104). Si Francisco hubiese aprobado estos dos temas conflictivos, el horizonte ecológico del Sínodo hubiera pasado inadvertido o desaparecido totalmente de la opinión pública.

Pero en la nota 120 recuerda que el Sínodo, como hemos visto, aprobó proponer un rito amazónico (116-117 del *Documento final*). Un nuevo rito supone no solo una inculturación litúrgica, sino una inculturación de las estructuras ministeriales, como sucede en los 23 ritos diferentes de la Iglesia Oriental Católica, algunos de los cuales admiten ministros casados; esto posibilitaría que la eucaristía pudiese animar siempre la vida de las comunidades amazónicas. Esta nota puede abrir caminos de futuro, como la nota 351 de *Amoris laetitia* abrió la posibilidad de reconciliación y comunión de los divorciados vueltos a casar..

Querida Amazonía termina con una oración a María, Madre de la Amazonía, para que se muestre madre de las creaturas, en la belleza de las flores, de los ríos, del gran río que la atraviesa y de todo lo que vibra en sus selvas y cuida con cariño esta explosión de hermosura; que mire a los pobres de la Amazonía porque su hogar ha sido destruido por intereses mezquinos, que toque la sensibilidad de los poderosos para que, aunque ya es tarde, se salve lo que todavía vive (QA 111).

IV. Novedades de Querida Amazonía respecto a Laudato si'

Siendo honestos con la realidad, podemos afirmar que no hay ninguna novedad doctrinal en *Querida Amazonía* respecto a *Laudato sí*, citado más de 50 veces. A nivel de praxis pastoral o disciplinar, tampoco hay nada nuevo, pues las novedades que muchos esperaban y otros temían, respecto a los *viri probati* y al diaconado femenino quedan en suspenso.

Sin embargo hay notables diferencias en todo el proceso y resultados entre *Laudato sí* y *Querida Amazonía*:

- no se parte de un tema teórico y abstracto (ecología, cambio climático...) sino de la realidad concreta de una zona geográfica y de una Iglesia local amazónica

- la metodología no ha sido vertical, profundamente sinodal, escuchar las voces de los indígenas a través de la amplia encuesta realizada por la REPAM y del testimonio de las y los indígenas en el aula sinodal y fuera de ella.

- el género literario es novedoso: no simple análisis, sino una contemplación amorosa de la realidad, sueños utópicos, estilo poético con numerosos cantos y poemas sobre la belleza amazónica

- esta mayor cercanía al pueblo permite captar mejor su dolor, el dolor de los productores de caucho de ayer y el de las multinacionales de hoy que cortan las venas de la Madre Tierra.

- todo ello hace que se exprese con mayor fuerza el rechazo de esta situación de muerte: es pecado, crimen, una injusticia que exige indignación, es el nuevo Éxodo del pueblo amazónico, lo cual nos permite “llorar por la Amazonía y gritar con ella ante el Señor” (56).

- Amazonía se convierte en un verdadero lugar teológico, una nueva versión del pueblo de Dios explotado por los faraones de turno, que nos manifiesta y revela los designios de Dios.

- por todo ello, la afirmación de que *Laudato sí* no es una encíclica verde sino socio-ambiental, ahora queda reforzada después de escuchar el clamor angustioso de las y los indígenas, expulsados de su territorio y amenazados de muerte y que piden a la Iglesia que los defienda ante sus opresores.

- la ecología integral se abre ahora a las culturas, mitos, símbolos e imágenes de los pueblos amazónicos, y esta riqueza exige a la Iglesia amazónica un rostro amazónico, un esfuerzo de inculturación, superar todo rasgo colonizador, con una pastoral no de simple visita, sino de presencia.

- esto abre la posibilidad de un nuevo rito amazónico, con consecuencias no solo litúrgicas, sino ministeriales, como acontece en las Iglesias Orientales Católicas, todo lo cual deberá ser discernido por las Iglesias amazónicas y en comunión con Roma

- este texto actualiza los cuatro principios pastorales de *Evangelii gaudium*: el tiempo es superior al espacio, la unidad prevalece sobre el conflicto, la realidad es más importante que la idea, el todo es superior a la parte (EG 222-237).

- en fin, *Querida Amazonía* es fiel al principio ignaciano de la Anotación segunda de los Ejercicios: “porque no el mucho saber harta y satisface al alma sino el sentir y gustar las cosas internamente”. A nivel teórico nada ha cambiado, pero en realidad todo es nuevo.

A modo de conclusión.

En síntesis, la novedad y riqueza de *Querida Amazonía* nace de la dimensión experiencial y espiritual de todo el proceso sinodal, que ha desbordado perspectivas y que es fruto de la novedad siempre insospechada del Espíritu que actúa desde abajo, desde la periferia, desde los pobres y descartados, desde la Amazonía y sus pueblos.

La prueba de que esta novedad es real, son las críticas surgidas de elementos conservadores de la sociedad y de la Iglesia ante el *Documento final* y el Sínodo. ¿Es casual que los MCS desde el comienzo se hayan concentrado en los dos temas eclesiológicos en debate, guardando un profundo silencio sobre lo que el Sínodo y *Querida Amazonía* denuncian sobre el crimen ecológico de las multinacionales? ¿Por qué incluso eminentes eclesiológicos acusaron al *Documento de trabajo* de ser idolátrico, panteísta, que negaba la necesidad de salvación en Cristo, que era una ecología degradable, estúpido, que nos quería hacer regresar al tiempo de las cavernas, a los arcos y las flechas?

Incluso hacia el final del Sínodo, unos exaltados lanzaron al río Tíber como si fuesen ídolos, dos imágenes indígenas de madera que representaban una mujer en gestación, símbolo de la fecundidad y vida que la Madre Tierra engendra.

Francisco al lamentar este hecho y, como Obispo de Roma, pidió perdón a los indígenas, sugirió que aquellas imágenes fueran llevadas al aula sinodal. Y en su Discurso de clausura del sínodo, refiriéndose a las élites cristianas y católicas que quieren ir a la “cosita”, pero se olvidan de lo “grande”, citó unos significativos versos de Charles Péguy: “Porque no tienen el coraje de estar con el mundo, ellos creen estar con Dios. Porque no tienen el coraje de comprometerse en las opciones de la vida del hombre, creen luchar por Dios. Porque no aman a ninguno, creen amar a Dios”.

Estas imágenes amazónicas lanzadas al Tíber, más allá de las intenciones de los que cometieron esta fechoría, pueden significar simbólicamente que la Amazonía ha llegado a Roma, que Roma se ha amazonizado y que desde Roma la Amazonía se ha abierto a todo el mundo. Esta es la gran novedad del Sínodo y de *Querida Amazonía*, respecto a *Laudato sí*: la imperiosa convicción de hemos de salvar urgentemente a la Madre Tierra y a todos sus habitantes, hoy en grave riesgo de muerte.

Acabemos con la oración final de Francisco a María, Madre de la Amazonía:

“En ti confiamos, Madre de la vida, no nos abandones en esta hora oscura. Amén” (QA 111).





Repensar la teología, a caballo entre la ecología integral y el holismo

Jit Manuel Castillo de la Cruz, OFM¹

Surge un paradigma asociado a las ciencias humanas, que tiene distintas variantes y corrientes, y que algunos llaman de “ecología profunda”. Es un paradigma que rompe con la idea de progreso indefinido y cuantificable y que va hacia una concepción holística del ser humano, inserto en su medioambiente y de las sociedades como entidades que están interrelacionadas entre sí y con su medio ambiente natural.²

Hemos querido iniciar este artículo con este epígrafe de Cristian Parker Gumucio porque apunta al corazón de nuestra propuesta, nuestro deseo de “repensar la teología, a caballo entre la ecología integral y el holismo”, dos paradigmas epistemológicos que desafían ineludiblemente nuestra vida y nuestro quehacer teológico.

Decimos “a caballo” en cuatro sentidos: a caballo de batalla, porque se trata de un lugar teológico en el que nos jugamos nuestra razón de ser como teólogos y teólogas; a caballo porque nos movemos tras una utopía que cada vez se nos torna más huidiza; a caballo, porque nuestro andar no siempre es acompasado sino que a veces se nos hace tortuoso y en algunos momentos hasta nos podemos descarrilar; y a caballo en la tapia, para indicar que de ningún modo asumiremos la actitud imparcial de quien no toma partido.

Nuestra reflexión estará dividida en tres partes: en la primera, una pandemia que nos obliga a repensar nuestra vida y nuestro quehacer teológico, analizaremos el escenario con el que nos ha confrontado el Covid-19; en la segunda, oteando un posible horizonte en la ecología integral, abordaremos algunos desafíos que surgen de esta propuesta; y en la tercera, cabalgar hacia la otra orilla en el lomo del holismo”, esbozamos la necesidad que tenemos de ir más allá de lo establecido en nuestro modo de hacer teología.

1. Una pandemia que nos obliga a repensar nuestra vida y nuestro quehacer teológico

En octubre del año 2019 fui convocado a un encuentro de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT). Nos reunimos en La Habana, Cuba, representantes de todos los países de América Latina y El Caribe, Estados Unidos y Canadá para reflexionar sobre el futuro de la teología en el contexto de la *policrisis* mundial que enfrentamos.

Hablar de *policrisis* es resaltar la magnitud e interrelación de las múltiples crisis que nosotros y nosotras estamos viviendo, que además de manifestarse en todos los ámbitos de la vida humana, nos remite a la muerte de un

¹ Fray Jit Manuel Castillo. Realizó una licenciatura en Arte y Filosofía, una maestría en Divinidad y se doctoró en Ciencias de la Educación. Es autor de *La interculturalidad, un nuevo paradigma de evangelización para un mundo postmoderno, plural y multiétnico*, *La Santísima Trinidad como misterio de comunión y de amor* y *Vivir en santidad. El desafío de ser como Dios nos sueña*. Forma parte de la Articulación Continental de las Comunidades Eclesiales de Base. Es párroco de la Iglesia Nuestra Señora del Rosario en Villa Duarte y profesor de filosofía en el Instituto Superior Bonó.

² Cristian Parker Gumucio, “Mutaciones culturales y paradigmas emergentes”, en *Páginas*, 129, Vol. XIX, (octubre-1994), p. 51.

tipo de sociedad, la que conocíamos, y al surgimiento de otra, que todavía no sabemos con certeza hacia dónde se enrumba.

Nos remontamos a este escenario para indicar que la crisis que ahora vivimos a causa del Covid-19 no tiene su origen en esta pandemia que más bien ha venido a revelarla. Tener conciencia de esto nos permite afrontar nuestras crisis personales e institucionales con menor frustración y mayor lucidez. No porque “la desgracia de muchos sea el consuelo de los tontos”, sino porque constatar esta realidad nos ayuda a vernos más allá de nosotros mismos, en el contexto de lo que está pasando en el mundo.

El Coronavirus nos ha mostrado hasta dónde alcanza la *policrisis* en la que estamos inmersos. Nos ha obligado a parar la loca carrera en la que estábamos enfrascados y esta parada nos ha encarado con los temas que habitualmente silenciábamos con el activismo, las propagandas y las distracciones que nos mantienen viviendo en la superficie.

El Covid-19 también nos reveló nuestra condición vulnerable: no lo podemos todo, ni como individuos, ni como pueblos, ni como humanidad. Además, nos ayudó a crear una mayor conciencia de que los problemas que nos aquejan hemos de enfrentarlos todos juntos, porque ya realmente vivimos en una aldea global. Querámoslo o no. Todo está interconectado e interrelacionado. Y lo que acontece en un país –por más alejado que esté– afecta a todos los países, al planeta, al universo.

En medio de esta situación ha crecido exponencialmente la desinformación, abundan las noticias falsas (*fase new*). Este solo hecho dice mucho del mundo en el que vivimos. Pero además, es muy sintomático del rumbo que llevamos como humanidad el que en este contexto las teorías de la conspiración se hayan regado como pólvora. La creencia generalizada en estas noticias nos muestra los profundos temores que nos atenazan. Lamentablemente, no son del todo infundados, nos inquietan los extremos a los que estamos llegando en nuestra gestión de la economía, de la política, de la cultura, de la tecnología; por nuestra capacidad para manipular el mundo, a las especies y al ser humano (manipulación genética, eugenesia, transhumanismo, etc.). Por eso nos parece creíble la idea de que este virus haya sido creado en un laboratorio, con el propósito de eliminar la población que ya no es productiva o de atacar una potencia mundial, ya sea esta China o Estados Unidos. Parecería, como nos sugirió Edgar Morin, que nuestra dimensión *demens* es la que está regulando nuestro accionar y no nuestra dimensión *sapiens*.³ Sin ser alarmistas, quiera Dios que no estemos avanzando hacia un mundo sin el ser humano, como ya lo advirtió Leonardo Boff, por el modo errado en el que estamos ejerciendo nuestra singularidad. Ya sea que esto ocurra por la exterminación de nuestra especie, por la creación de una especie metahumana o por el nivel de deshumanización al que podemos llegar.

Nunca nos recuperaremos totalmente de la cantidad de personas que hemos perdido en esta pandemia. Se trata de una realidad terrible e irreparable. Pero no todo ha sido negativo en este contexto. Es una pena que tengamos que decirlo, pero a nivel ecológico el Covid-19 ha logrado, al menos temporalmente, lo que no pudieron concretar todas las cumbres mundiales sobre el cambio climático. Si no lo creemos, echémosle un vistazo a las imágenes satelitales del cielo italiano que reflejan su nivel de contaminación antes y después de esta pandemia, observemos los videos de los canales de Venecia en las redes sociales, miremos con detenimiento nuestros alrededores y sintamos el aire que ahora respiramos; veamos los pájaros que nos visitan y el verdor de los árboles de nuestro entorno.

En el plano personal, a muchos de nosotros y nosotras esta pandemia nos ha llevado a cuestionarnos ¿en qué estamos invirtiendo nuestro tiempo, nuestras energías, nuestros talentos, nuestras vidas?, ¿realmente vale la pena entregarnos por esto? Hay quienes han aprovechado la cuarentena para reconocerse, para redescubrir a su familia, a sus amigos, a sus vecinos.

³ Cf. José Luis Solana Ruiz, “Bioculturalidad y *homo demens*. Dos jalones de la antropología compleja”. Consultado el 10 de mayo de 2020 en: https://www.ugr.es/~pwlac/G12_03JoseLuis_Solana_Ruiz.html

Así como a nivel personal y en los diversos escenarios en los que nos movemos, hemos de empezar a preguntarnos, ¿cómo integraremos esta experiencia cuando pase su fase más crítica?, ¿seguiremos siendo los mismos que éramos antes de la cuarentena?, quienes nos consideramos teólogos y teólogas también hemos de cuestionarnos si después del Covid-19 nuestro quehacer teológico seguirá siendo el mismo. Somos partidarios de que nuestra respuesta a esta inquietud ha de ser NO. Ahora bien, ¿cuál será el horizonte en el que intentaremos recrear nuestra teología? Entendemos que el paradigma de la ecología integral nos abre un horizonte viable para repensar nuestro quehacer teológico frente a la *policrisis* que ha evidenciado y radicalizado la pandemia del Coronavirus.

2. Oteando un posible horizonte en la ecología integral

Queremos iniciar este apartado con un sentido *mea culpa*, porque la mayoría de los cristianos y cristianas hemos entendido la singularidad que tenemos los seres humanos en nuestra relación con el cosmos como dominio y señorío y no como mayordomía y cuidado. Esto, basados en una errónea interpretación del relato del Génesis, en la que los teólogos y teólogas hemos tenido una alta cuota de responsabilidad. Incluso algunos de los patriarcas de la teología de la liberación malentendieron durante años los reclamos de los ambientalistas –incluidos los más radicales y profundos–, los de las feministas y los de quienes defendían los derechos sexuales y culturales de ciertas minorías sociales y étnicas, por considerarlos una distracción de la lucha sociopolítica y económica. Siendo que estas reivindicaciones eran hijas legítimas de la teología de la liberación y de otras muchas propuestas que se movían en el mismo horizonte.

Consideramos que en este momento estamos en una mejor posición para pasar balance a estas actitudes y para comprender la trascendencia y profundidad de los planteamientos de quienes hicieron una teología en el paradigma de la ecología integral, abordándola con la seriedad que este amerita. No lo haremos en este artículo, pero aquí lo señalamos para dejar constancia de que es una tarea pendiente.

El nacimiento de una teología que se articula en el paradigma de la ecología integral inicia con el paso de una concepción de la ecología como medioambiente, a una perspectiva más amplia y profunda. En este proceso nos han ayudado varios autores. Queremos destacar a Felix Guattari, a Roy H. May y a Leonardo Boff. El primero habla de tres niveles: la ecología *natural*, que se interesa por el medioambiente; la *social*, vinculada a las relaciones humanas; y la *mental*, que tiene que ver con la subjetividad de las personas. El segundo presenta cuatro dimensiones: la ecología *convencional*, que basada en criterios tecnológicos y economicistas, ve a la naturaleza como materia prima; la *mayordómica*, derivada del imaginario bíblico en el que Dios encarga al ser humano su cuidado o dominio, dependiendo del enfoque; la *social*, que busca establecer la justicia social, integrando los problemas sociales, económicos y políticos a la crisis del entorno biofísico; y la *profunda*, que critica los valores de la modernidad, apostando por el surgimiento de un nuevo paradigma.⁴ Leonardo Boff nos ofrece una síntesis entre ambas posiciones, avanzando en su interpretación, al considerar sus interrelaciones e interconexiones en una perspectiva holística. Distingue la ecología *ambiental*, la *político-social*, la *mental* y la *integral*.⁵

Por el impacto y trascendencia de la exhortación apostólica *Laudato Si'*,⁶ nos gustaría centrarnos en algunos de sus aportes a la profundización del paradigma de la ecología integral. Pena que tuvimos que esperar hasta el año 2015 para que el magisterio católico produjera un documento que trata exclusivamente esta cuestión. Ahora bien, su gran acogida dentro y fuera de la Iglesia católica es un hecho innegable. Esto así, por su pertinencia y enfoque,

⁴ Cf. Alirio Cáceres Aguirre, “Entre ecología e ecosofía: passos para uma hermenêutica ecoteológica”, en Luiz Carlos Susin y Joe Marçal dos Santos (Orgs), *Nosso Planeta. Nossa vida. Ecologia e teologia*, Paulinas, São Paulo 2011, p. 50-51.

⁵ Cf. Leonardo Boff, *Opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, Sal Terrae, Santander, 2008, p. 106- 126. Dado que la presentación de este punto está tomada fundamentalmente de estas páginas, solo señalamos las citas textuales.

⁶ Papa Francisco, *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*, Paulinas, Santo Domingo 2015. De ahora en adelante citado *LS* seguido del número correspondiente.

porque el papa no se acerca a nuestra realidad para condenarnos y porque su texto va acompañado de un arduo esfuerzo por ser coherente con los principios que defiende.

Antes de entrar en algunas puntualizaciones sobre esta exhortación apostólica, permítasenos resaltar que con esta no ha ocurrido lo que con otros documentos pontificios, cuyo influjo muere a los pocos meses de su publicación. La *Laudato Si'* ha provocado un sinnúmero de reflexiones y, lo que es mejor, una intensa movilización que ha posibilitado una auténtica transformación pastoral de muchas comunidades cristianas, si bien con niveles muy variados y dispares en cuanto a su aplicación.

La ecología integral propuesta por el papa Francisco apunta a un cambio estructural en la forma en que gestionamos la economía, la política, las relaciones sociales, la cultura, etc. Llama la atención el vínculo que este establece entre el pecado personal y el pecado ecológico, al señalar que las heridas que los seres humanos llevamos estampadas en nuestra carne son las mismas heridas que el planeta lleva grabadas en sus entrañas:

La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de la enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados está nuestra oprimida y devastada tierra, que gime y sufre dolores de parto (Rom 8, 22). (LS 2).

Es innegable que en la *Laudato Si'* el papa Francisco nos ofrece una visión integral del tema ecológico. Por eso nos habla de una ecología ambiental, social, económica, cultural, de la vida cotidiana y humana (LS 137).

La *ecología ambiental* se refiere al medio ambiente, del que los seres humanos formamos parte. De ahí que al analizar la crisis ambiental que enfrentamos, el papa Francisco la conecte con el paradigma económico y político que nos guía. En su visión, el capitalismo tecnológico industrial que depreda no es sostenible, y el que no está consciente de ello defiende una ecología superficial: “Al mismo tiempo crece una ecología superficial o aparente que consolida un adormecimiento y una alegre irresponsabilidad” (LS 59).

El Papa Francisco también nos invita a considerar una *ecología social* que toma en cuenta la situación de los excluidos y desde ellos nos propone que luchemos por la libertad, la justicia, la solidaridad y por una cultura de paz (LS 139). Nos anima a considerar una *ecología económica* que cuestiona los presupuestos con los que definimos el progreso y el desarrollo (LS 141) y una *ecología cultural* que nos llama a velar por el patrimonio histórico, cultural y artístico de la humanidad y de los pueblos, amenazados por la globalización neoliberal (LS 143).

El papa Francisco nos alienta a encarnar la *ecología de la vida cotidiana*, sin perder de perspectiva el panorama global y las políticas y leyes –nacionales e internacionales– que hemos de impulsar como marco de referencia para la gestación de un nuevo nivel de conciencia. Además, nos habla de una *ecología humana*, que nos impulsa a pensar en los medios de subsistencia y en la defensa de los derechos más elementales de los pobres: vivienda, transporte, educación, alimentación, y en una nueva organización de las ciudades, los campos y los cuerpos (LS 149-155).

La ecología integral defendida por el papa Francisco apunta a un desarrollo sostenible, valorado en un horizonte intergeneracional y como camino de perfeccionamiento del planeta. Nos confronta con la pregunta ¿qué queremos dejar a quienes nos sucederán?, y esto en la perspectiva no solo de los recursos, sino también de los valores, de la espiritualidad, etc. Pregunta que nos lleva a otras cuestiones fundamentales: ¿para qué estamos aquí?, ¿cuál es el sentido que queremos dar a nuestras vidas? y ¿a qué nos sentimos llamados? (LS 159-160).

Como podemos ver, la ecología integral propuesta por el papa Francisco es bastante abarcadora, pues refleja una gran conciencia de la interconexión que existe entre todas las dimensiones de la vida humana y entre todos los seres vivientes, a los que valora no solo en función de nuestros intereses humanos, sino de su propia originalidad y unicidad, sin perder de vista el ecosistema que juntos conformamos. Ahora bien, si confrontamos su propuesta con el paradigma de la “ecología profunda”, nos daremos cuentas de que sus planteamientos son más radicales y

desafiantes. Si queremos articular una teología que esté a la altura de nuestro tiempo, hemos de seguir cabalgando hacia un paradigma que supere el de la ecología integral.

3. Cabalgar hacia la otra orilla en el lomo del holismo

Es mucho lo que hoy se habla del nacimiento de un nuevo paradigma que, como bien señala Fritjof Capra, “puede ser llamado *holístico, ecológico o sistémico*”.⁷ Esto así porque nos urge superar el paradigma científico reduccionista y simplificador, que es incapaz de explicar el Todo, puesto que encubre gran parte de la realidad “al aislar a seres individuales, organismos y fenómenos, del conjunto de las inter-retro-relaciones que lo constituyen concretamente”.⁸

La teología no es ajena a estos esfuerzos, por lo que en este campo del saber muchas de las actuales alternativas apuntan a una conciencia planetaria que valora positivamente la diversidad y la interrelación. Muestra de ello son los trabajos de Andrés Torres Queiruga cuando nos habla de la *inreligiónación*,⁹ de Marcelo Barros al sugerirnos una teología de la *hierodiversidad*,¹⁰ de Raimon Panikkar en su invitación a repensar la teología de la Trinidad en una perspectiva *cosmoteándrica*,¹¹ la *ecoteología* que aventura Alirio Cáceres Aguirre como una hermenéutica que relaciona ecología y ecosofía¹² o el *paradigma holístico* sugerido por João Batista Libânio, que no se articula a partir de una categoría filosófica, sino que parte de la experiencia, la intuición y la sensibilidad de que la vida, la materia y el espíritu, el aquí y el más allá, están íntimamente interligados.¹³

Todos estos esfuerzos sugieren una cosmovisión que comprende la globalidad a partir de una nueva interpretación del vínculo entre el todo y las partes, que además nos ayuda a superar el antropocentrismo y los escollos de la teología moderna. Según lo plantea Libânio:

*Este nuevo paradigma pretende ser más mundial que nacional o regional, más cósmico que personalista histórico, más informacional comunicativo que doctrinal tradicional, más espiritual holístico que materialista, más dialéctico dialogal en una lógica de lo complejo que en una lógica lineal. Busca en la religión su carácter de religación de todos entre sí y de todos con todo, sin división.*¹⁴

Los aportes de Leonardo Boff al desarrollo de esta propuesta son incuestionables. Fácilmente corremos el riesgo de ver su teología como una reflexión sobre el medioambiente, pero lo que se esconde detrás de su obra es una preocupación mayor, la articulación de un paradigma teológico holístico. Tema que trata con profundidad en sus libros: *Ecología: grito da Terra, grito dos pobres, Princípio-Terra. A volta á Terra como pátria comum* y *Opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, el más actual y en el que, según nuestro parecer, alcanza una mayor madurez y sistematización.¹⁵ Con todo, en sus planteamientos percibimos un cierto evolucionismo que no se confronta suficientemente con las contradicciones y los conflictos inherentes a la realidad. Para evitar que caigamos

⁷ Fritjof Capra e David Steindl-Rast, David con Thomas Matus, *Pertencendo ao universo. Explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*, Cultrix, São Paulo 1991, p. 11.

⁸ Leonardo Boff, *Opción-Terra...*, *Op. Cit.*, p. 151.

⁹ Cf. Andrés Torres Queiruga, “Repensar o pluralismo: da inculturação à inreligiosação”, en *Concilium* 319 (2007), p. 110-119.

¹⁰ Cf. Marcelo Barros, “Moradas do vento nos caminhos humanos. Para uma teologia da hierodiversidade”, en *Concilium* 319 (2007), p. 52-60.

¹¹ Cf. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999. Ver también: Xabier Pikaza, Raimon Panikkar (1918-2010). “In memoriam”, en *Concilium* 338 (2010/5), p. 134.

¹² Cf. Alirio Cáceres Aguirre, “Entre ecología e ecosofia: passos para uma hermenêutica ecoteológica”, *Op. Cit.*, p. 41-68. La *ecosofía* a su vez es una combinación entre ecología y filosofía, para indicar el alcance de los planteamientos articulados.

¹³ Cf. João Batista Libânio, “Teologia e novos paradigmas”, en Márcio Fabri dos Anjos (Org), *Teologia e novos paradigmas*, *Op. Cit.*, p. 47.

¹⁴ João Batista Libânio, “Crise atual e novos paradigmas o pensar teológico e o agir cristão”, en Degislano N. de Lima y Jacques Trudel (Orgs) *I Simposio teológico Internacional da UNICAP. Teologia em diálogo*, *Op. Cit.*, p. 82-83.

¹⁵ *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*, Ática, São Paulo 1995, *Princípio-Terra. A volta á Terra como pátria comum*, Ática, São Paulo 1995 y *Opción-Terra...*, *Op. Cit.*

en un idealismo enajenante, que en la gestación de esta nueva teología debemos articular su propuesta con el pensamiento complejo y la interculturalidad.¹⁶

Asumir el paradigma holístico en nuestro quehacer teológico nos permitirá responder más adecuadamente al momento presente. Para poner solo un ejemplo que justifique esta afirmación, la actual amenaza ecológica mundial nos ha ayudado a pensar el mundo holísticamente y esto, de acuerdo con Luiz Carlos Susin, tiene serias implicaciones para nuestro quehacer teológico. Pues nos llama a la gestación de una teología de la creación, como lugar teológico a ser probado en su fecundidad, en la óptica de la liberación y en el horizonte del Reino de Dios.¹⁷ Asumir este paradigma no se reduce a un compromiso con el problema ambiental, así lo entendamos en todas sus dimensiones (social, política, económica, cultural), sino que toca otras temáticas que son transversales a la cuestión ecológica y que están diametralmente interconectadas con ella. Como lo son el antropocentrismo, el extractivismo, el colonialismo, el etnocentrismo, el androcentrismo, el racismo, la xenofobia, el fundamentalismo, entre otros. Por eso hablamos de la “ecología profunda” o de una ecosofía, tal como la formuló Arne Naess, o de un paradigma holístico, tal como lo articulan Leonardo Boff y otros eminentes teólogos latinoamericanos.

El paradigma de la ecología profunda nos ayuda a entender que no habitamos en la naturaleza, sino que somos naturaleza. Los siete principios que lo articulan, son: la superación de la idea de la superioridad del ser humano por encima del cosmos, la igualdad biocéntrica, el respeto por la diversidad, el rechazo a la división de clases sociales, la lucha contra la opresión y la explotación del medioambiente, la introducción de la teoría de los ecosistemas y la defensa de la autonomía y descentralización de las comunidades.¹⁸ En nuestro modo de encarar estos siete principios en nuestro quehacer teológico se evidencia en qué medida hemos asumido el paradigma de una ecología superficial, el de una ecología integral o el de una ecología profunda.

Nosotros queremos apostar por la articulación de una ecoteología, esto es, una teología que asume con seriedad el reto de integrar el paradigma de la ecología profunda. No se trata de la misma teología con una eco-etiqueta, como sucede con esas compañías que nos venden un eco-petroleo o con quienes promueven el uso de los desechables biodegradables, etc., sin negar que esto supone un paso adelante cuando se realiza con honestidad.

Hablamos de un cambio de paradigma porque no estamos asumiendo una moda teológica y porque apuntamos a una transformación estructural de nuestro quehacer teológico que desemboca en la creación de una nueva teología. Nueva en sus presupuestos epistemológicos; nueva en su metodología; nueva en su relación con otras ciencias, filosofías, teologías, espiritualidades y saberes; nueva en sus planteamientos; nueva en su visión de Dios, del ser humano y de nuestra relación con el mundo. Asumiendo todos los riesgos, desafíos y consecuencias que esta novedad implica, aunque conscientes de que, como dice Karl Rahner: “Lo nuevo en el cristianismo es siempre el descubrimiento creador de su esencia originaria y la configuración de esa misma esencia en forma acomodada a la época”.¹⁹

Esto supondría como punto de partida y como parte del proceso la superación del antropocentrismo por una conciencia holística, del extractivismo por una economía realmente sostenible; del colonialismo por el reconocimiento de la igualdad entre las naciones, del etnocentrismo en una apuesta por la diversidad cultural, del androcentrismo por el reconocimiento de la igualdad entre todos los seres humanos; del racismo y la xenofobia por la creación de comunidades hospitalarias y del fundamentalismo por la articulación de tradiciones epistémicas abiertas y dialógicas.

¹⁶ Cf. André Botelho, “Teologia na complexidade. Elementos para o fazer teológico transdisciplinar”, en Ana Maria Tepedino y Alessandro Rocha (Orgs), *A teia do conhecimento*, Paulinas, São Paulo 2008, p. 183.

¹⁷ Cf. Luiz Carlos Susin, “A teologia na teia do conhecimento. Problema de epistemologia e metodologia”, en Ana Maria Tepedino y Alessandro Rocha (Orgs), *A teia do conhecimento*, Op. Cit., p. 95.

¹⁸ Walter Schwarz, “Biocentrismo. Ecología profunda”, recuperado el 5 de mayo de 2020, en: <https://www.uv.mx/orizaba/cosustenta/files/2015/05/Biocentrismo-Ecologia-Profunda.pdf>

¹⁹ Karl Rahner, “Espiritualidad antiguo y actual”, en *Escritos de Teología*, Tomo VII, Taurus Ediciones, Madrid 1966, p. 21.

Estamos a punto de finalizar este artículo y nos quedamos con más preguntas que certezas, con más intuiciones que razones, y quizás de eso se trate la articulación de una teología en el paradigma de la ecología profunda, que aquí apenas hemos esbozado. Pues tanto los hombres y las mujeres postmodernos, como la generación de los teólogos y teólogas que somos hijos e hijas de esta época, estamos cansados de una teología con demasiadas certezas y pocas preguntas, con demasiadas razones y pocas intuiciones, con demasiadas teorías y pocas experiencias, con demasiados argumentos y pocos sentimientos.

Siguiendo las intuiciones de Leonardo Boff, Marcelo Barros y João Batista Libânio, creemos que en este contexto tenemos la oportunidad de dar un salto cualitativo como humanidad hacia un más profundo nivel de conciencia. En este proceso las religiones tienen mucho que aportar. Los teólogos y teólogas de las diversas tradiciones religiosas tenemos una responsabilidad que no demos de eludir. No podemos renunciar a decir nuestra propia palabra en esta hora histórica en el debate sobre una temática que para nosotros y nosotras es un lugar teológico. El costo de no hacerlo sería perder nuestra razón de ser como teólogos y como creyentes.





¿De la ecología integral a la ecología profunda?

Una mirada crítica

Guillermo Kerber¹

Introducción

Inspirado por el tema de este número de *Voices*, en este artículo voy a estudiar el uso del concepto “ecología integral” en el discurso ambientalista y en documentos de la Iglesia Católica: la encíclica *Laudato si’* y el documento final y la exhortación apostólica del Sínodo Amazónico de octubre de 2019. Luego, analizando sintéticamente el sentido de adjetivaciones como social, profunda, de la mente, a la palabra “ecología”, destacaré algunos elementos que me parecen fundamentales en el proceso de recepción, encarnación y transformación de la ecología integral.

1. La ecología integral en el discurso ambientalista

Si bien el término “**ecología integral**” ha tenido una difusión muy importante dentro y fuera de la Iglesia Católica a partir de su utilización por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si’*, aquél ya había sido utilizado por otros autores en el marco del estudio de problemas ambientales. Petros Vassiliadis ² muestra cómo Michael Zimmerman, basado en Ken Wilber, habla de ecología integral.

Wilber desarrolla una “**teoría integral**” que intenta incluir una gran variedad de pensadores y paradigmas en un solo marco conceptual. Desarrollada desde los años 1970s, su libro “*El espectro de la consciencia*”³ fue un esfuerzo de integrar tradiciones religiosas orientales con conceptos de la psicología y de la física. Pero la teoría de Wilber, fuera del ámbito psicológico y de la New Age, tuvo una divulgación académica limitada. Aunque intenta “integrar”, entre otros, el hinduismo, el cristianismo y el budismo, su propuesta tampoco tuvo una gran repercusión teológica.

Teniendo en cuenta la propuesta de Wilber, **Zimmerman** va a proponer la “**ecología integral**” como paradigma para analizar los problemas ambientales. Su ecología integral combina varios enfoques disciplinarios: el arte, las ciencias naturales, las ciencias sociales y las ciencias humanas. Vemos en los dos autores el esfuerzo por integrar diferentes perspectivas, lo que será también el caso en *Laudato si’*. Zimmerman incluye la dimensión ética desde su idea de un desarrollo ético cultural. ⁴

En relación con el tema de este número de *Voices*, vale la pena señalar también su artículo sobre la “**ecología profunda espiritual**”. Para Zimmerman, ésta es “una expresión simplificada de aquellas formas de ecología profunda y ecofeminismo compatibles con una espiritualidad immanentista y orientada hacia la naturaleza”.⁵ En la

¹ Guillermo Kerber es uruguayo y trabaja y publica sobre temas eco-teológicos desde fines de 1980. Su tesis doctoral (UMESP, 2000) es sobre lo ecológico en la teología latinoamericana. Coordinó durante diez años el trabajo del Consejo Mundial de Iglesias sobre el Cuidado de la Creación y la Justicia climática. Actualmente vive en Ginebra, Suiza, donde enseña en el Atelier Oecuménique de Théologie y colabora con el Servicio de Formación de la Iglesia Católica. Ha publicado varios artículos sobre la temática ecológica en *Voices*.

² Cf. Petros Vassiliadis, *Integral ecology in the Witness of the Orthodox Church*, in Andrianos, Biel et al (eds.) *Kairos for Creation- Confessing Hope for the Earth*, Wuppertal, Foedus 2020 p. 59-70. En éste y otros textos cuyo original es en otras lenguas, las traducciones son mías.

³ Ken Wilber, *El espectro de la conciencia*, Barcelona, Kairos 2010 (edición original *Spectrum of Consciousness*, 1977).

⁴ Vassiliadis cita entre otros: Michael E. Zimmerman, *Integral Ecology: A Perspectival, Developmental, and Coordinating Approach to Environmental Problems*, in *World Futures: The Journal of General Evolution* 61, nos. 1-2, 2005.

⁵ Michael Zimmerman, Heidegger and Wilber on the Limitations of Spiritual Deep Ecology, August 2003.
<http://www.integralworld.net/zimmerman5.html>

cita me parece importante subrayar dos aspectos: la mención de la ecología profunda, sobre la que volveré más adelante y la relación con el ecofeminismo.

Sobre este último punto, Vassiliadis concluye su artículo con una cita de Luis T. Gutiérrez. En otro artículo publicado en la Revista *Mother Pelican* que él edita, Gutiérrez afirma: “Para ir más allá de la cultura patriarcal, la renovación debe incluir **un equilibrio de las relaciones de género** de conformidad con el desarrollo humano integral y una ecología integral. No puede haber ecología integral mientras las dimensiones masculina y femenina de la humanidad no estén completamente integradas. La renovación de las relaciones hombre-mujer es esencial para lograr una ecología integral”.⁶ Según esta perspectiva, la ecología integral implica transformar las relaciones de género de nuestras culturas patriarcales.

Permítame el lector un *excursus* para mostrar la perspectiva de Vassiliadis sobre la ecología integral en el mundo ortodoxo. Retomando un artículo de Maria Sereti,⁷ Vassiliadis afirma que “según el Patriarca Bartolomé, el problema ecológico afecta a toda la humanidad y tiene sobre todo un impacto más doloroso en el pobre y débil... La visión eucarística y la visión de la ecología integral nos urgen a cuidar la naturaleza y a la gente y a luchar contra la explotación, la pobreza y el hambre”.⁸ Y agrega: “Entiendo **la ecología integral como un nuevo paradigma en la educación teológica** en relación con la ecoteología. Hasta ahora las cuestiones ambientales fueron abordadas no como *theologia prima*, sino como cuestiones prácticas urgentes, es decir, como *theologia secunda*, a ser tratadas en función de una ‘teología de arriba’ basada en las fuentes teológicas fundamentales (bíblicas, patrísticas, sistemáticas, etc.) Nuestra pequeña experiencia nos ha mostrado que una teología cristiana auténtica en todas sus disciplinas (bíblica, litúrgica, dogmática, ética, patrística, sistemática) es permeada por la ecoteología”.⁹ Para el autor, pues, la tarea de la ecología integral es crucial para la teología y debe impregnar todas las disciplinas teológicas.

2. La ecología integral en *Laudato Si'*

Probablemente el lector esté más familiarizado con el uso de ecología integral en *Laudato Si'* (LS). Recordemos, sin embargo, algunos aspectos fundamentales de la encíclica vinculados con ese concepto.

En un número anterior de *Voices*¹⁰ mostré como la metodología del Ver-Juzgar-Actuar, utilizada por los movimientos de Acción Católica, la teología de la liberación latinoamericana¹¹ y la Enseñanza Social de la Iglesia desde Juan XXIII¹², ayuda a comprender la estructura de LS.

El primer capítulo de la encíclica, titulado “Lo que está pasando a nuestra casa” es el primer momento de la metodología: el **Ver** la realidad. En este capítulo, el papa Francisco describe la crisis ecológica en sus expresiones ambientales, humanas y sociales. La degradación del ambiente y el deterioro de la calidad de la vida humana no afectan a todos por igual. Los más pobres y vulnerables sufren más por lo que debemos hablar de una inequidad planetaria frente a la cual la reacción política internacional es muy débil.

El segundo momento, el **Juzgar**, comienza con el desarrollo una teología de la creación como instrumento indispensable para responder a la crisis desde una perspectiva cristiana (LS 65-100). Luego se aborda la raíz humana de la crisis ecológica donde particularmente el paradigma tecnocrático (LS 106-114) y el antropocentrismo desviado (LS 115-121) continúan a destruir la tierra y a profundizar las desigualdades.

⁶ Luis T. Gutiérrez, *An Integral Anthropology for an Integral Ecology*, in *Mother Pelican, A Journal of Solidarity and Sustainability*, Vol. 14, No. 5, May 2018, <http://www.pelicanweb.org/solisustv14n05page24.html>

⁷ Maria. G. Sereti, *The Contribution of Ecumenical Patriarch Bartholomew to the Configuration of an Ecumenical 'Integral Ecology'*, in *The Ecumenical Review* 70, 4, 2018.

⁸ Petros Vassiliadis, art. cit., p. 60.

⁹ Petros Vassiliadis, art.cit., p. 68.

¹⁰ G. Kerber, *Trasfondo ecuménico y reacciones a la Laudato Si'* in *Voices* 2016_2, p.77-88.

¹¹ Cf. Clodovis Boff, *Teología de lo Político. Sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme 1980. Ver también G. Kerber, *Ética social ecuménica y la encíclica Laudato si'*, *Didaskalia* XLVI, 2016, p. 55-72

¹² Cf. Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 1961, §236.

Es en este segundo momento que **la ecología integral** (LS 137-162) es presentada como la perspectiva para responder a la crisis. El capítulo se abre con una frase que es el leitmotiv de LS: “todo está íntimamente relacionado” (LS 137). Por eso la ecología integral incluye las ecologías ambiental, económica, social, cultural y de la vida cotidiana (LS 138-155). Sus principios éticos son el bien común, los derechos humanos y la justicia intergeneracional (LS 156-162).

Teniendo en cuenta que el papa Francisco sitúa *Laudato Si'* dentro de la Doctrina Social de la Iglesia (LS 15), es importante destacar con Jean-Dominique Durand, de la Universidad de Lyon, que LS constituye **una inflexión en la Enseñanza Social de la Iglesia** al incluir la ecología integral como parte de las preocupaciones sociales. Como afirma la encíclica “no podemos dejar de reconocer que *un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social*, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres*” (LS 49, cursiva en el original).

Cuando hablamos de “ecología integral”, el lector hispanoparlante comprende rápidamente el sentido. En nuestra lengua, el adjetivo “integral” es de uso común. El diccionario de la Real Academia Española ofrece siete acepciones del vocablo, que muestran su amplio uso en el lenguaje ordinario, en la filosofía y en las matemáticas. Hablamos de pan integral, arroz o harina integral pero también de una educación integral y probablemente hayamos oído sobre el cálculo integral en las matemáticas. Por eso si leemos la encíclica no nos sorprende que el adjetivo “integral” se aplique no sólo a la ecología sino también a desarrollo, progreso, vida, formación, mejora, mirada, etc.

Pero para otras lenguas hablar de “ecología integral” no es tan evidente. Es interesante en este sentido, lo que observa el biblista Hans Ulrich Steymans de la Universidad de Friburgo. A diferencia del francés y el español donde la palabra ‘integral’ tiene el mismo significado, en alemán el vocablo se usa casi exclusivamente en el campo de las matemáticas. Por lo tanto, un germanoparlante no comprende qué quiere decir “*integrale Ökologie*” usado en la discusión sobre la encíclica. Cada vez que en español la encíclica habla de “ecología integral” la versión alemana utilizará otros adjetivos para traducirlo. Comparando las diferentes traducciones Steymans concluye que, en LS, “ecología integral” significa la combinación de la investigación en el campo de las ciencias ambientales con la investigación en el campo de las ciencias sociales y económicas. **“Ecología integral será el hilo conductor que recorre toda la encíclica”**.¹³

3. La ecología integral en el Sínodo Amazónico

Estudiar el lugar de la ecología integral en los documentos del Sínodo Amazónico de octubre de 2019 es ahondar en la recepción de *Laudato si'* en una región particular del planeta. Pero, como he subrayado en otro lugar, los documentos y el proceso sinodal no son sólo relevantes para la región amazónica y para América Latina, sino para toda la iglesia y el mundo.¹⁴

a) La ecología integral en el Documento Final (DF) del Sínodo Amazónico¹⁵

La ecología integral es un concepto ampliamente utilizado en el DF (22 veces) y es definida como la que “vincula el ejercicio del cuidado de la naturaleza con el de la justicia para los más pobres y desfavorecidos en la tierra, quienes son la opción preferida de Dios en la historia de la revelación” (DF 66). El DF sigue, pues, la perspectiva de LS. Pero da un paso más al presentarla como **el único camino posible para la Iglesia**: “ante la situación apremiante del planeta y de la Amazonia, la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede

¹³ Hans Ulrich Steymans op, *Les défis de Laudato si' : le contexte théologique et économique mondial de l'encyclique*, in *Vers une écologie intégrale. Deux lectures de l'encyclique Laudato si'*, Cahiers internationaux de théologie pratique, septembre 2019, p. 25-71.

¹⁴ G. Kerber, *Que peut nous apporter un Synode sur l'Amazonie ?* in *Courrier Pastoral*, Décembre 2019, Genève. <https://www.eglisecatholique-ge.ch/wp-content/uploads/CPDEC19SITE.pdf>

¹⁵ Retomo aquí algunos elementos de G. Kerber, *An ecological Reading of the Synod for the Pan Amazon Region in Berkleyforum*, 15 Nov 2019, <https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/an-ecological-reading-of-the-synod-for-the-pan-amazon-region>

elegir de cara al futuro en este territorio, es el único camino posible, pues no hay otra senda viable para salvar la región” (DF 67).

Ese camino de la ecología integral comienza en el **reconocimiento de la dramática situación de destrucción de la región**: la desaparición de su territorio y sus habitantes, especialmente los pueblos indígenas (DF 2). La belleza de la región ha sido herida y deformada por amenazas a la vida como la privatización de bienes naturales, modelos de extracción y producción depredadores y contaminantes, la deforestación, megaproyectos insostenibles y, sobre todo, el cambio climático. Junto con estos desafíos ambientales, se identifican las expresiones sociales de la crisis: el narcotráfico, el alcoholismo, la violencia contra las mujeres, la explotación sexual, la trata de personas, la pérdida de culturas indígenas, la criminalización de líderes y defensores del territorio. “**Las víctimas** son los sectores más vulnerables, los niños, jóvenes, mujeres y la hermana madre tierra” (DF 10). Es el primer momento, el Ver la realidad, del que hablamos más arriba.

A pesar de esta situación negativa e incluso crítica, **el grito de la región amazónica es un mensaje de vida**. El agua y la tierra en la región nutren y sostienen la naturaleza, la vida y las culturas de cientos de comunidades. La búsqueda de vida abundante y del “buen vivir” en sociedades multiétnicas son expresión de la vida en armonía con uno mismo, con la naturaleza, con otros seres humanos y con el ser supremo. Existe una intercomunicación entre todo el cosmos, donde no hay excluyentes y excluidos, sino la posibilidad de forjar juntos un proyecto común de vida plena para todos (DF 6 - 9).

Es interesante notar que el DF integra expresiones que no pertenecen a la tradición cristiana sino a tradiciones espirituales de los pueblos indígenas, como ser supremo (DF 9) y madre tierra (DF 10, 25, 101). La ecología integral implica, pues, un reconocimiento de **la necesidad del diálogo interreligioso** que, en la Amazonia, “se lleva a cabo especialmente con las religiones indígenas y los cultos afrodescendientes. Estas tradiciones merecen ser conocidas, entendidas en sus propias expresiones y en su relación con el bosque y la madre tierra. Junto con ellos, los cristianos... se ponen en diálogo... para profundizar mutuamente su fe y actuar juntos en defensa de la ‘casa común’... El diálogo sincero y respetuoso es el puente hacia la construcción del ‘buen vivir’” (DF 25). Este diálogo forma parte del diálogo más amplio indispensable que incluye **el diálogo ecuménico e intercultural** (DF 24).

En el DF **la conversión integral** (DF 17-19) es una condición sine qua non para vivir la ecología integral. La conversión implica el **reconocimiento del pecado ecológico** como “una acción u omisión contra Dios, contra el prójimo, la comunidad y el ambiente. Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente, transgresiones contra los principios de interdependencia y la ruptura de las redes de solidaridad entre las criaturas y contra la virtud de la justicia” (DF 82). El tema del pecado ecológico había sido evocado ya en 1997 por el Patriarca Ecuménico Bartolomé ¹⁶. El 22 de abril de 2020, el papa Francisco en la audiencia por el Día Internacional de la Tierra afirmaba: “Hemos pecado contra la tierra, contra nuestro prójimo y, en última instancia, contra el Creador, el Padre bueno que provee a todos y quiere que vivamos juntos en comunión y prosperidad”.¹⁷

b) La ecología integral en Querida Amazonia

La exhortación apostólica Querida Amazonia (QA) de febrero de 2020, es la reflexión del papa Francisco sobre el Sínodo Amazónico. La exhortación no reemplaza el DF del Sínodo, sino que explícitamente invita a leerlo íntegramente (QA 3).

¹⁶ “Que los humanos hagan que las especies se extingan y destruyan la diversidad biológica de la creación de Dios; que los humanos degraden la integridad de la Tierra al provocar cambios en su clima, al despojar a la Tierra de sus bosques naturales o al destruir sus humedales; que los humanos dañen a otros humanos con enfermedades; que los humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire y la vida de la Tierra con sustancias venenosas: estos son pecados”, Patriarca Ecuménico Bartolomé, *A Rich Heritage: Address During the Environmental Symposium in Santa Barbara, November 8, 1997*, in John Chrysavgis (ed.), *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 190

¹⁷ <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-04/papa-francisco-audiencia-general-jornada-de-la-tierra.html>

Recordando que “todo lo que la Iglesia ofrece debe encarnarse de modo original en cada lugar del mundo” (QA 6), el papa comparte **cuatro grandes sueños** que le inspira la Amazonia: el sueño social (una región que lucha por los derechos y la dignidad de los más pobres, los últimos), el sueño cultural (la preservación de la riqueza cultural de la región), el sueño ecológico (el cuidado de la vida y la belleza de sus ríos, sus bosques y sus habitantes) y el sueño eclesial (comunidades cristianas encarnadas que ofrezcan a la Iglesia nuevos rostros con rasgos amazónicos).

Como mencioné antes, “todo está relacionado” es el leitmotiv de LS y el núcleo de la ecología integral. Esta afirmación abre el sueño ecológico de QA. El papa recuerda que la destrucción del medio ambiente y la situación de los más pobres, especialmente los pueblos indígenas de la Amazonia, están conectados (QA 41). “**Todo está conectado**” se refiere no sólo a las personas y al ambiente en esta región. La Amazonia también está conectada al mundo y el equilibrio del planeta depende de la salud de la Amazonia (QA 48). Si en LS el Papa invita a escuchar tanto el grito de los pobres como el grito de toda la creación (LS 46), en esta exhortación el Papa invita a escuchar también el grito de la Amazonia (QA 48).

En la Amazonia, la ecología integral pasa también por el diálogo, como en LS y en el DF del Sínodo. **Los saberes ancestrales y los conocimientos científico-técnicos** contemporáneos deben entrar en diálogo para intervenir de manera sustentable (QA 51).

c) Más allá... de las adjetivaciones

Indudablemente el concepto de ecología integral, desde su uso por el papa Francisco en *Laudato si'* ha tenido (y tendrá) un impacto importante en la Iglesia Católica, en otras iglesias cristianas y en el mundo en general. Antes que Francisco otros papas han utilizado otros adjetivos para caracterizar la ecología. Recordemos, sin pretender ser exhaustivos, que Benedicto XVI había hablado de “ecología humana”¹⁸ y Juan Pablo II de “ecología humana” y de “ecología social”.¹⁹

Recordemos brevemente la evolución del concepto ecología.²⁰ **Ecología** como palabra y como ciencia, es un concepto relativamente nuevo. No fue hasta 1866 que el biólogo alemán Ernst Hæckel utilizó por primera vez la palabra ecología que define como “la ciencia de las relaciones de los organismos con el mundo circundante”.²¹ Para él, entonces, la ecología es la ciencia que estudia las interacciones y relaciones que existen entre los seres vivos y entre los seres vivos y su entorno, es decir, los ecosistemas. La relación, pues, está en el núcleo del concepto de ecología desde sus inicios.

En la segunda mitad del siglo XX, diversas adjetivaciones se agregan al concepto. El filósofo francés Félix Guattari las resume en “**las tres ecologías**” que interactúan: **la ecología biológica** (en relación a la naturaleza y al ambiente), la ecología social (en relación a la sociedad, la economía y la política) y la ecología de la mente (en relación a la subjetividad humana).²² Ya hemos visto con Hæckel la primera. Un representante de la segunda es Murray Bookchin, un filósofo y activista estadounidense. Para Bookchin **la ecología social** es concebida como una comprensión holística de uno mismo, de la sociedad y de la naturaleza.²³ **La ecología de la mente** será, por su parte, la gran contribución de Gregory Bateson, antropólogo y epistemólogo británico-estadounidense, quien, bajo el título general “Pasos hacia una ecología de la mente”²⁴, presentará los desafíos epistemológicos que la ecología presenta a la ciencia, a la filosofía y a la teología.

¹⁸ Cf. e.g. Benedicto XVI, Encíclica *Caritas in Veritate* 51.

¹⁹ Cf. e.g. Juan Pablo II, Encíclica *Centessimus Annus* 38.

²⁰ Resumo aquí lo que desarrollé más ampliamente en G. Kerber, *O ecológico e a teologia latinoamericana. Articulação e desafios*, Porto Alegre, Sulina 2006.

²¹ Ernst Hæckel, *Generelle Morphologie der Organismen (Morphologie générale des organismes)*, Berlin, Reimer 1866, vol I, p. 8; vol II, p. 235 ss, citado por Jean Paul Deléage, *Historia de la ecología*, Montevideo, Nordan 1993.

²² Cf. Félix Guattari, *Les trois écologies*, Paris, Galilée 1989.

²³ Cf. e.g. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, Black Rose Books, 1990.

²⁴ Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé 1985. (Edición original en inglés de 1972).

Hay otra adjetivación que da pie al título de este número de *Voices*: **la ecología profunda**. Es, sobre todo, el filósofo noruego Arne Naess quien desarrolla este concepto. Para Naess, la esencia de la ecología profunda es hacer preguntas fundamentales sobre la teoría de los valores, sobre la política, sobre la ética. Naess lo expresa así: “Lo que necesitamos hoy es una tremenda expansión del pensamiento ecológico en lo que yo llamo ecosofía. ‘Sofía’ proviene del término griego *sophia*, ‘sabiduría’, que se relaciona con la ética, los valores, las normas y la práctica. La ecosofía o ecología profunda implica un cambio de la ciencia a la sabiduría”.²⁵

Desde una perspectiva latinoamericana Eduardo Gudynas aboga, desde los 1980s por una **ecología social latinoamericana** (ESL) que reconoce los aportes, pero intenta superar las discusiones entre los partidarios de la ecología profunda y la ecología social.²⁶ La ESL propone una aproximación que podemos catalogar de “integral” para responder a los desafíos ambientales y sociales.²⁷

Conclusión

¿Qué elementos comunes podemos relevar de lo que hemos presentado hasta aquí?

En primer lugar, la breve reseña que presenté en la sección anterior muestra que en los últimos cincuenta años variadas adjetivaciones han sido utilizadas para ampliar el horizonte biológico en el que nace la ecología. Los diferentes adjetivos agregados a “ecología” me conducen a afirmar que **la adjetivación no es lo más importante**. Lo que importa es a qué nos estamos refiriendo cuando usamos uno u otro adjetivo. El problema de la traducción de “ecología integral” en otras lenguas es un ejemplo que muestra que no hay “una” adjetivación que sea la más adecuada.

En segundo lugar, como señala la ecología integral, pero también la ecología social y la profunda, entre otras, **la pretendida separación entre el ser humano y la naturaleza ya no es sostenible**. Esta separación dio pie a un antropocentrismo arrogante y depredador que ha causado una crisis ecológica sin precedentes. La pandemia Covid19 que comenzó a principios de 2020, no es ajena a esta situación. Mostró que “todo está íntimamente relacionado” y que, a pesar del desarrollo científico-técnico contemporáneo, un virus desconocido fue capaz de causar cientos de miles de muertes, en particular de personas vulnerables, y detuvo buena parte de la actividad humana a nivel planetario.

En tercer lugar, los documentos del Sínodo Amazónico muestran un esfuerzo de **recepción, inculturación y encarnación de la ecología** en la praxis eclesial. En una perspectiva cristiana, tanto a nivel comunitario como a nivel local, nacional o internacional, **“Ver, juzgar y actuar” ecológicamente** implicaría identificar, las expresiones propias de la crisis ecológica (ambiental y humano-social) (Ver), deconstruir para construir una ecoteología “integral” que ofrezca sentido (Juzgar) y que movilice hacia una acción (Actuar).

En cuarto lugar, el llamado de hace más de veinte años de Leonardo Boff de **oír el grito de la tierra y el grito de los pobres**²⁸, retomado en *Laudato Si’* mantiene toda su vigencia. Ser capaces de oír estos gritos y ofrecer una respuesta articulada son hoy mucho más urgentes, ya que los pobres y las especies vulnerables sufren aún más las consecuencias de la crisis. El trabajo por una **justicia ecológica** a varios niveles es imperioso.

Además de la dimensión de la justicia mencionada en el párrafo anterior, la perspectiva ética debe sacar las consecuencias del **valor intrínseco de la naturaleza** que va más allá de la utilidad que puede tener para el ser humano (ver por ejemplo LS 69; QA 54).

²⁵ Cf. e.g. Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

²⁶ Cf. e.g. Murray Bookchin, *Social ecology versus Deep ecology in Socialist Review*, 1988.

²⁷ Cf. e.g. Eduardo Gudynas, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*, Buenos Aires, Tinta Limón 2015.

²⁸ Leonardo Boff, *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, São Paulo, Atica, 1995.

Finalmente, esta renovada consciencia sobre el valor de la creación, unida a la experiencia espiritual, a la preocupación por la justicia, a la opción por los más pobres y a la historia de encarnación en las diferentes culturas de todo el mundo, son las bases para la praxis cristiana como individuos y como iglesia (QA 60). Pero para que el testimonio eclesial sea fiel y elocuente, para vivir la ecología integral, profunda, social, se requiere un cambio radical, en términos teológicos una **conversión**, que incluye la forma cómo concebimos al ser humano, al resto de la creación y a Dios en la creación.²⁹ La **dimensión espiritual o mística** no es ajena a la praxis ecológica. Al contrario, la inspira y la cuestiona en forma permanente.



²⁹ Jürgen Moltmann, *Dios en la creación*, Salamanca, Sígueme 1987.



Ecología integral y ecología profunda: Una mirada ecofeminista

A propósito del V aniversario de la encíclica *Laudato Si'*

Geraldina Céspedes, op¹

1. Urgencia de un enfoque ecológico profundo

Al cumplirse cinco años de la encíclica *Laudato Si'*, en ASETT nos hemos propuesto publicar este número de *Voices* con una provocación que tiene de fondo la pregunta de si, aún reconociendo todo el potencial y la riqueza contenida en el planteamiento de la ecología integral que hace la encíclica, no habría que articular esa propuesta con planteamientos aún más cuestionadores como los que hace la ecología profunda.

La ecología profunda (*Deep Ecology*), concepto acuñado por el filósofo Arne Naess, hace un cuestionamiento hondo de las causas, las consecuencias y los fundamentos de la crisis ecológica. Es una perspectiva a veces malentendida y criticada porque su análisis ecológico es radical y plantea un nuevo paradigma de comprensión del ser humano y la naturaleza, proponiendo un estilo de vida ecocentrada que supere el antropocentrismo que está a la raíz de la actual crisis ecológica.

La ecología profunda se entiende en contraposición a la ecología superficial, en la que se cuida, estudia y valora la naturaleza en su dimensión material, instrumental y utilitarista. Y esto porque parte de una visión antropocéntrica en la que el ser humano se sitúa aparte y por encima del resto de los vivientes. La ecología profunda, en cambio, es un paradigma con un enfoque holístico de la naturaleza, concibiendo la interacción naturaleza-ser humano de una manera nueva. Aunque no se trata de un planteamiento totalmente nuevo, pues esta perspectiva aparece en tradiciones espirituales de oriente y occidente y también está presente en *Laudato Si'* y en el Sínodo de la Amazonía, sobre todo en su visión holística y sistémica de la crisis socio-ecológica y en la afirmación de la interconexión e interdependencia que existe entre todos los organismos. La ecología profunda también está de fondo en el ecofeminismo, pero éste añade la visión de los estudios críticos de género que, por lo general, no son tomados en serio ni por la ecología integral ni por la ecología profunda.

Ante la crisis socio-ambiental, urge asumir posturas radicales que apunten a un cambio de paradigma y a una nueva forma de relación del ser humano y la naturaleza para revertir el deterioro del planeta. Se necesitan, no algunos remiendos, sino, como plantean la ecología integral y la ecología profunda, un cambio sistémico, pues en el marco de este sistema y su modelo de producción y consumo depredador, no será posible salvar el planeta. La crisis es profunda, por lo tanto, los cambios tienen que ser profundo y radicales

2. Una cuestión ineludible: grito de la tierra - grito de las mujeres

Desde la perspectiva de la búsqueda de un cambio sistémico, hay una pregunta ineludible tanto para la ecología integral como para la ecología profunda: de qué manera escuchan y articulan el grito de la tierra y el grito de las mujeres como dos caras de una misma moneda. Es decir, cómo las personas, instituciones y movimientos

¹ De República Dominicana, religiosa Misionera Dominica del Rosario. Doctora en Teología por la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España. Profesora de Teología Sistemática en universidades de Guatemala, México y El Salvador. Cofundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y miembro de Amerindia. Forma parte del Consejo de Dirección de la Asociación de Teólogas y Teólogos del Tercer Mundo (ASETT). Realiza su ministerio teológico y misionero en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

sociales y religiosos que optan por la defensa de la tierra toman en cuenta que no se puede hablar de cambio sistémico y de nuevos paradigmas de relación con la naturaleza sin incluir en serio la perspectiva de género.

A lo largo de la historia muchos sistemas han caído, ha habido una sucesión de movimientos políticos de derecha (y en unos pocos casos, una alternancia con la izquierda); ha habido tendencias conservadoras y liberadoras en las religiones; hemos tenido revoluciones de distinto tipo (económicas, políticas, científicas, sociales, tecnológicas, etc.); hemos transitado de un paradigma a otro. Pero en medio de toda esa diversidad de cambios y transformaciones descubrimos que hay un sistema que se sigue manteniendo intocable: el patriarcado.

Por eso creemos que las propuestas tanto de la ecología integral como de la ecología profunda estarían incompletas si no asumen en serio los análisis de los estudios críticos de género y de las corrientes feministas. Es importante incluir esta perspectiva porque vivimos en una sociedad androcéntrico-patriarcal en la cual el género es un determinante estructural que establece condiciones y oportunidades diferentes para mujeres y para hombres. La interacción seres humanos-medio ambiente tiene matices diferentes según el género. Además, el acceso a la toma de decisiones en lo que respecta a las políticas socio-ambientales no es igual para los hombres que para las mujeres. Es por eso que muchos movimientos de mujeres consideran que el análisis de la crisis socio-ambiental debe incluir el análisis del sistema patriarcal.

Una de las corrientes que mejor ha articulado el análisis de ambas crisis es el ecofeminismo, el cual proponemos como una perspectiva que podría criticar, enriquecer y ensanchar los planteamientos que hacen tanto la ecología profunda como la ecología integral en la *Laudato Si'*. A la luz de esas lentes ecofeministas, es importante analizar los aspectos en los que las propuestas ecológicas del ámbito social como eclesial podrían dar un paso más en sus planteamientos. Pero antes de eso, conviene plantear brevemente qué es el ecofeminismo y cuáles son sus planteamientos y presupuestos fundamentales.

3. Emergencia de una nueva conciencia: el ecofeminismo

El ecofeminismo representa la emergencia de una nueva conciencia que articula de manera inseparable la búsqueda de una salida a dos de los grandes gritos de la humanidad: el grito de la tierra y el grito de las mujeres. Los movimientos ecologistas y los movimientos feministas que venían haciendo un aporte y una crítica a la sociedad y a las religiones, llegan a un punto en que toman conciencia de que ambos, no solo han de incluir mutuamente la perspectiva ecológica y la feminista, sino que pueden caminar juntos, entretrejiendo sus visiones y sus reivindicaciones, una práctica de la cual ambos resultan enriquecidos y fortalecidos.

El ecofeminismo surge como una protesta frente a la apropiación masculina de la agricultura y de la reproducción (es decir, la fertilidad de la tierra y la fecundidad de las mujeres), dos cuestiones que van ligadas al desarrollismo occidental, que es claramente patriarcal y economicista. Esa apropiación se manifiesta especialmente en estos dos efectos perniciosos: la sobreexplotación de la tierra y la mercantilización de la sexualidad femenina.

El ecofeminismo busca una nueva manera de pensar el mundo y de interpretar lo humano, poniendo un fuerte énfasis en la relacionalidad y la interdependencia entre todos los seres, como principio fundamental para sostener la vida sobre el planeta. Colocar esta relacionalidad como principio fundante posibilita superar las jerarquizaciones y separaciones que establecemos entre naturaleza y seres humanos². Y esto ayudaría a superar todos los complejos de superioridad que padecemos hoy: complejo de superioridad de los humanos frente a otros seres; de hombres frente a mujeres; de blancos frente a negros; de mestizos frente a indígenas; de adultos frente a menores de edad; de clérigos frente a laicos; etc..

La propuesta del ecofeminismo se articula en torno a tres ejes fundamentales: 1) **sustentabilidad ecológica y social** basada en relaciones de hermandad con la naturaleza y entre los humanos; 2) respeto y preservación de la

² Cfr. I. GEBARA, *Ecofeminismo. Algunos desafíos teológicos*, Revista Alternativas 16/17 (2000) 175.

diversidad biológica y cultural, ante un sistema de “monocultivos” que no tolera los “arcoíris” y expresiones de diversidad; 3) relaciones sociales y formas de gobierno inspiradas en una **democracia radical** como valor transversal en todos los niveles de la vida, desde lo cotidiano hasta las políticas públicas y las relaciones entre naciones.

Esta democracia radical garantizaría la vida de todas y todos en pie de igualdad. Se trataría de una democracia incluyente para hacer un mundo en el que, como sostiene el Movimiento Zapatista, todas y todos quepamos. Un mundo donde quepan otros mundos. Un mundo que, como afirma la *Laudato Si'*, sea la Casa Común compartida por todos los vivientes.

Los planteamientos del ecofeminismo no son algo totalmente nuevo, pues como señala Vandana Shiva, el ecofeminismo no es más que un nuevo término para designar una sabiduría antigua³ que busca recuperar al ecosistema y a las mujeres.

4. Ecología integral y ecología profunda: ¿Dónde quedan las mujeres?

El ecofeminismo constituye una lente que permite captar la interconexión entre todas las formas de opresión y violencia que afectan sobre todo a las mujeres y a la tierra. Es un paradigma que funciona como crítica a los planteamientos ecoteológicos de las religiones, pero también detecta en qué medida la propuesta de una ecología profunda y una ecología integral realmente integran los distintos gritos de las mujeres.

Los distintos síntomas de la degradación socioambiental, expuestos muy bien en *Laudato Si'*, si los analizamos desde el enfoque ecofeminista revela cómo esas problemáticas son vividas por las mujeres pobres con un plus de sufrimiento, pues son ellas las que habitan en los lugares más precarios e inseguros del planeta y quienes padecen en carne propia las amenazas que provienen del desequilibrio ecológico. *Laudato Si'* pone el dedo en la llaga cuando analiza la cuestión ecológica desde la perspectiva de la injusticia y la inequidad planetaria y manifiesta de forma clara cómo los efectos más graves de las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre (LS 48). Pero dentro de los más pobres entre los pobres están las mujeres. Considerar esta perspectiva de la feminización de la pobreza ayudaría a aterrizar aún más los factores que analiza con mucha belleza y profundidad la *Laudato Si'*.

Sea desde el enfoque de la ecología integral o de la ecología profunda, sin la inclusión de las mujeres en la toma de decisiones y en la gestión de los bienes naturales, no será posible ningún proyecto capaz de sostener la vida en la tierra. Los planteamientos de cualquier tipo de corriente ecológica o ecoteológica han de plantar cara a la feminización de la pobreza y a la feminización de la violencia. La gestión de las problemáticas ambientales que impulsan algunos gobiernos y ONGs muchas veces no toma en cuenta la perspectiva de la equidad de género.

Laudato Si' ha puesto el dedo en la llaga al tocar la injusticia del sistema y la idolatría del mercado como causantes de la actual crisis ecológica. Uno de sus méritos es abordar la cuestión ecológica en conexión con lo social, lo que ayuda a no separar el grito de la tierra del grito de los pobres y la urgencia de justicia como camino imprescindible para frenar el deterioro ambiental (cfr. LS 49). Sin embargo, el planteamiento de la ecología integral olvida que por la desigualdad de género los problemas socio-ambientales afectan con más intensidad a las mujeres pobres. En su análisis de la crisis socio-ecológica provocada por el actual sistema económico, que *Laudato Si'* denomina como perverso e insostenible (cfr. LS 52 y 61), ha faltado señalar que ese sistema es también androcéntrico-patriarcal y se sostiene sobre una teología que se ha construido sobre bases epistemológicas, filosóficas y cosmológicas antropocéntricas y androcéntricas.

5. Un nuevo fundamento filosófico y epistemológico

El ecofeminismo sería una propuesta saludable y sanadora para todas las criaturas de la Casa Común, pues aboga por una democracia cósmica y una mística de reverencia y cuidado hacia todo lo que existe. En cuanto que

³ Cfr. M. MIES- V. SHIVA, *La praxis del ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 1998, 25.

busca cambiar la mentalidad y las estructuras jerárquico-piramidales de dominio, injusticia y exclusión para proponer relaciones horizontales y circulares que favorezcan la reciprocidad y el respeto mutuo, el ecofeminismo es un paradigma que ayuda también a purificar y refundar las instituciones socio-políticas y eclesiales.

Esto es posible porque los presupuestos del ecofeminismo cuestionan no sólo cualquier práctica excluyente y opresora, sino sobre todo porque es una perspectiva que cuestiona también las filosofías, las antropologías, las epistemologías y las teologías que fundamentan y legitiman la estructuración jerárquico-piramidal de nuestro mundo.

Esto último es uno de los aportes más profundos del ecofeminismo que contribuiría a cambiar la manera en que nos relacionamos los seres humanos entre nosotros mismos y con el resto de la comunidad de vida. La transformación de las actitudes y prácticas no será posible si no cambiamos las raíces mismas y los fundamentos que sostienen determinadas posturas.

Precisamente el ecofeminismo busca colocar otras bases epistemológicas, filosóficas y cosmológicas que permitan construir otra visión de la naturaleza, del ser humano y de Dios. Pretende desmarcarse del pensamiento hegemónico, que se caracteriza por su sello androcéntrico-patriarcal y por una hermenéutica dualista de la realidad, separando materia y espíritu, ser humano y tierra, naturaleza y cultura, Dios y mundo, etc...

La base sobre la que se asienta el ecofeminismo es la ecosofía, una visión que incluye la sabiduría de la tierra y critica los saberes antro-po-androcéntricos. En medio de la crisis ecosistémica por la que atraviesa nuestro mundo, necesitamos planteamientos ecosóficos, es decir, nos hace falta una sabiduría para coexistir en la Casa Común. Tal como la comprendía Arnaess, la ecosofía no es más que una filosofía de armonía con la naturaleza⁴. Es un paradigma ético-político que busca el diálogo y la integración entre los distintos saberes. Pero también, como afirmaba Pannikar la ecosofía es una sabiduría, una espiritualidad de la tierra⁵ que nos inclina a la contemplación de la coexistencia inseparable de lo divino, lo humano y lo cósmico⁶.

6. Del antropocentrismo androcéntrico a una actitud biocéntrica

A lo largo de la historia fue tomando cada vez más fuerza una visión de la naturaleza y del ser humano que llevó a éste a considerarla simplemente como una fuente de recursos y como una mercancía. Pero no sólo eso, sino que el animal humano adoptó una postura antropocéntrica, considerándose el centro del universo y la criatura excepcional entre todos los vivientes. Colocado por encima de todo lo que existe como un ser especial, se creyó con derecho a dominar, explotar y destruir la tierra. Como señala la *Laudato Si'*: “Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla” (LS 2). En base a este antropocentrismo arrogante, el ser humano se considera la medida y el fin de todas las cosas, ignorando y minusvalorando la sabiduría y los derechos de las criaturas no humanas.

Pero lo más peligroso es que en esta visión, el ser humano ha metido a Dios de por medio, es decir, ha inventado una justificación religiosa: la creencia en un Dios que crea al ser humano como corona y centro del universo y como la criatura destinada a dominar al resto de la creación y a intervenir en la naturaleza sin pedir permiso. Así, el ser humano llega al colmo de despojar hasta al mismo Dios de su creación, negando la convicción primigenia que aparece en muchas cosmovisiones religiosas que afirman que la tierra pertenece a Dios. Seguirá este camino hasta llegar a la expropiación violenta, a la privatización y a la eliminación de otras criaturas (y también a las de su misma especie) a fin de adueñarse de lo que pertenece a todos los vivientes que compartimos la Casa Común.

⁴ A. Naess, *Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen*, 2007, disponible en:

https://www.academia.edu/9409229/Los_movimientos_de_la_ecolog%C3%ADa_superficial_y_la_ecolog%C3%ADa_profunda_un_resumen

⁵ Cfr. R. Pannikar, *Ecosofía: una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo, 1994.

⁶ Cfr. R. Pannikar, *La intuición cosmoandrica*, Madrid, Trotta, 1999.

La actual crisis ecológica tiene a la base esta imagen egocéntrica y antropocéntrica del ser humano. *Laudato Si'* señala que uno de los problemas que está a la base de la destrucción de la Casa Común es la desmesura antropocéntrica de la modernidad y la presentación inadecuada de la antropología cristiana (Cfr. LS 116). En este antropoceno, es decir, esta era geológica en la que la acción humana ha impactado de tal manera que ha cambiado el curso de la evolución de la vida, hemos puesto en peligro a miles de especies. Por la acción humana, en nuestro planeta desaparecen cada día 150 especies⁷. Esta terrible pérdida de la biodiversidad es denunciada en la *Laudato Si'*: “Cada año desaparecen miles de especies vegetales y animales que ya no podremos conocer, que nuestros hijos ya no podrán ver, perdidas para siempre” (LS 33). La intervención del ser humano ha desequilibrado los ecosistemas, provocando una perturbación irreversible en la biósfera; así, el antropocentrismo nos ha llevado a un punto de no retorno.

La visión antropocéntrica no solo destruye la biodiversidad animal, vegetal y mineral, sino la diversidad de la misma especie humana, pues han desaparecido tribus humanas y en la actualidad otras están en peligro debido a que unos seres humanos que se creen más desarrollados que otros están destruyendo sus hábitats (invadiendo sus tierras, imponiéndoles ritmos de producción y de consumo extraños a su cosmovisión, introduciendo productos y costumbres ajenos a su cultura y enfermedades para las cuales están indefensas). Este es el drama vivido por muchos pueblos que sufrieron los procesos de invasión-colonización y actualmente continúa vivo en la experiencia de muchos grupos indígenas en la Amazonía y en otros lugares del planeta. El ecocidio que estamos viviendo plantea la pregunta de qué es, a fin de cuentas, el ser humano. La respuesta que aflora primero es que somos una especie extraña, pues somos a la vez víctimas y verdugos de la destrucción de la biodiversidad⁸ y de nuestra casa.

Pero el antropocentrismo también tiene otra versión, pues al desarrollarse en un marco patriarcal se expresa como androcentrismo. Es decir, quien es considerado el centro del mundo y cumbre de la creación, no es el ser humano sin más, sino el ser humano varón. El sistema patriarcal afirma la superioridad y el dominio de los hombres sobre las mujeres, las cuales son asociadas a la naturaleza (mientras que el hombre se asocia a la cultura y la razón) y por lo tanto han de ser tratadas de la misma manera que la naturaleza: hay que conquistarlas, someterlas, adueñarse de ellas, explotarlas y hasta matarlas (feminicidio y ecocidio van de la mano).

No podremos salir del atolladero socio-ecológico en que se encuentra la humanidad sin desmarcarnos de esa mentalidad antroppo-androcéntrica. En términos creyentes, necesitamos convertirnos a una nueva visión del ser humano y del cosmos. Este esquema antroppo-androcéntrico está incrustado y fuertemente arraigado en las personas y en las estructuras socio-políticas y religiosas. Pero es posible hacer un éxodo y migrar hacia un nuevo paradigma que garantice la vida de todas las criaturas. La alternativa quizá sea el biocentrismo y la visión espiritual de la tierra, es decir, colocar como centro no a una especie en particular, sino la vida y recuperar la dimensión sagrada de la tierra. Esta resacralización y esta actitud biocéntrica permitirán construir una biocracia, es decir, una visión y unas relaciones que incluyan toda la vida de la naturaleza dentro de nuestro sentido de comunidad⁹. Ello supone ampliar nuestra comprensión de la democracia, practicándola no solo entre los humanos, sino también a nivel ecológico y social, de modo que incluya a todos los hombres y las mujeres y a toda la comunidad de la vida. En estos tiempos de crisis socio-ecológica, “la forma política máxima ya no puede ser la ‘democracia’, sino la biocracia”¹⁰.

7. Una visión ético-mística que armonice ecojusticia y ecocuidado

A modo de conclusión, proponemos el cultivo de una ética y una mística que tome en cuenta tanto el compromiso por la justicia socio-ecológica (ecojusticia) como el cuidado de la Casa Común (ecocuidado). Estas dos

⁷ Cfr. E. Samper, *El ser humano: víctima y verdugo de la biodiversidad*, El País, 12 de septiembre 2018, disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/09/05/ciencia/1536155808_141443.html (accesado el 15/05/2020).

⁸ Cfr. E. Samper, o.c.

⁹ Cfr. M. Bremer, *De la democracia a la biocracia*, en: Agenda Latinoamericana 2010, accesado el 20/05/2020, disponible en: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=693>

¹⁰ Cfr. M. Bremer, o.c..

raíces alimentarían relaciones nuevas entre los humanos y el resto de la creación. Ecojusticia y ecocuidado han de materializarse en estilos de vida, acciones cotidianas y políticas que nos reorienten a garantizar la vida, no solo de quienes existimos hoy, sino de las futuras generaciones de plantas, animales y seres humanos.

Dado que este artículo busca una aproximación a la problemática socio-ambiental desde la perspectiva ecofeminista, una de las cuestiones a plantear es cómo hombres y mujeres compartimos la tarea del cuidado de la Casa Común a nivel micro y macro, un asunto importante, ya que debido al desequilibrio en las relaciones de género, aún los hombres más comprometidos con causas ecológicas, tienden a desentenderse de responsabilidades tradicionalmente consideradas como ámbitos de las mujeres.

En los años 80's, en el marco de las luchas por la equidad de género y la constatación de la falta de implicación de los varones en cuestiones de la vida cotidiana, surge un interesante debate en torno a dos éticas: la ética de la justicia y la ética del cuidado, cuestión que, desde el enfoque de género, será planteada primero por la filósofa y psicóloga feminista Carol Gilligan¹¹.

La ética de la justicia es la ética dominante en las sociedades occidentales que surge a partir de la Ilustración y se ocupa de resolver conflictos de distribución mediante el consenso y buscando que el procedimiento sea justo. El problema de esta ética es que, aunque tiene una pretensión de universalidad, no toma en cuenta a las mujeres, pues se refiere a lo masculino y a lo público solamente y pasa por alto las particularidades y circunstancias de las personas. Al contrario, la ética del cuidado toma en cuenta las particularidades y circunstancias y se basa en la responsabilidad por los demás, partiendo de que todos y todas en el universo formamos una red de relaciones y solo podemos existir en una interdependencia.

Inspirándonos en el pensamiento de Gilligan, podemos decir que para salir de la crisis ecosocial, es necesario que los hombres y las mujeres aprendamos a armonizar la ética de la justicia y la ética del cuidado como estilo de vida, como mística y como práctica política. Si la ética de la justicia es insuficiente para sacar adelante al mundo, como advierte Gilligan, cuanto más se ha de aplicar esto a la actual situación ecológica.

El ecocuidado lleva a actuar desde la lógica de gratuidad, el afecto, la humildad, la ecoternura, la inclusión de todos y todas, la defensa de los más vulnerables y el trato reverente y delicado hacia todas las criaturas. Es imposible salvar el planeta y garantizar el equilibrio del ecosistema sin una mística y una ética del ecocuidado que refuerce la corresponsabilidad de los hombres y las mujeres en el sostenimiento de la vida en la tierra y en un sinnúmero de detalles de la vida cotidiana que históricamente muchos hombres han evadido. Si el feminismo propugna una ética del cuidado tanto para las mujeres como para los hombres, desde el ecofeminismo hay que hablar de un ecocuidado compartido por hombres y mujeres, pues la tarea de cuidar y salvar el planeta no puede recaer solo sobre las espaldas de las mujeres.

La práctica de la ecojusticia y el ecocuidado no es posible sin un cambio en cómo percibimos la naturaleza y cómo nos percibimos los humanos. Nuestra existencia personal y social necesita un giro, cultivando valores ecocéntricos y abandonando la lógica antropocéntrica que ha llevado a confiar exageradamente en el desarrollo y la tecnociencia. Nuestra pretensión de autosuficiencia y omnisciencia olvida que los humanos somos los seres más dependientes en el universo y que la naturaleza es sabia y tiene una capacidad sorprendente de regenerarse, de propiciar y sostener la vida de millones de criaturas que habitamos la Casa Común. Con una mirada contemplativa descubrimos que las mejores lecciones de ecocuidado nos las da la misma naturaleza.

Necesitamos un nuevo estilo de vida, un nuevo comienzo, tal como nos lo dice la Carta de la Tierra y lo asume la *Laudato Si'* (cfr. LS 207). Este nuevo comienzo ha de estar marcado por una actitud biocéntrica, de respeto y reverencia ante el misterio de la vida: “*Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva*

¹¹ Cfr. C. Gilligan, *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

*reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida*¹².

La resacralización de la tierra es condición necesaria de una relación no dominadora de la naturaleza¹³. Todos los seres que habitamos la tierra formamos un único y sagrado cuerpo, una red, que sólo puede existir en el equilibrio y cuidado mutuo. Necesitamos una espiritualidad que nos sitúe en una actitud respetuosa y reverente ante el misterio de la vida; que busque la viabilidad de todas las criaturas y preserve la evolución de todos los procesos vitales¹⁴; que no interrumpa el flujo de la vida y que nos haga caminar con la humildad que da el reconocer que el ser humano no ha tejido la trama de la vida, sino que es simplemente uno de sus hilos¹⁵.



¹² Carta de la Tierra, disponible en: <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/>

¹³ Cfr. B. HOLLAND-CUNZ, *Ecofeminismos*, Madrid, Cátedra, 1996, 180.

¹⁴ Cfr. I. GEBARA, *Ecofeminismo...*, 176-177.

¹⁵ Cfr. Carta del jefe indio de Seattle Noah Sealath al Gobierno de Estados Unidos en 1854. Disponible en: <http://www.guelaya.org/textos/jefe%20indio.htm>



Integral Ecology and Deep Ecology: An Ecofeminist Perspective

About the 5th Anniversary of the Encyclical *Laudato Si'*

Geraldina Céspedes, op¹

1. Urgency of a Deep Ecological Approach

On the fifth anniversary of the encyclical *Laudato Si'*, we at EATWOT have set out to publish this number of Voices with a provocation that has the question of whether, even while recognizing all the potential and richness contained in the approach of Integral Ecology that makes the encyclical, this proposal should not be articulated with an even more questioning approaches, such as those made by Deep Ecology.

Deep Ecology, a concept coined by the philosopher Arne Naess, makes a deep questioning of the causes, consequences and foundations of the ecological crisis. It is a perspective sometimes misunderstood and criticized because its ecological analysis is radical and proposes a new paradigm of understanding human being and nature, proposing an eco-centered lifestyle that overcomes anthropocentrism that is at the root of the current ecological crisis.

Deep Ecology is understood as opposed to superficial ecology, in which nature is cared for, studied and valued in its material, instrumental and utilitarian dimension. And this, because it starts from an anthropocentric vision in which human being stands apart and above the rest of the living. Deep Ecology, on the other hand, is a paradigm with a holistic approach to nature, conceiving nature-human being interaction in a new way. Although it is not a totally new approach, since this perspective appears in East and West spiritual traditions, and it is also present in *Laudato Si'* and the Synod of the Amazon, especially in its holistic and systemic vision of the socio-ecological crisis and in the affirmation of the interconnection and interdependence that exists between all organisms. Deep ecology is also at the background of Ecofeminism, but this adds the vision of critical studies of gender that, in general, are not taken seriously neither by Integral Ecology nor by Deep Ecology.

In the face of the socio-environmental crisis, it is urgent to assume radical positions that point to a paradigm shift and a new way of relationship between human beings and nature to reverse the deterioration of the planet. Not a few patches are needed, but, as proposed by Integral Ecology and Deep Ecology, a systemic change, because within the framework of this system and its model of predatory production and consumption, it will not be possible to save the planet. The crisis is deep, therefore, the changes have to be deep and radical.

2. An Unavoidable Question: Cry of the Earth - Cry of the Women

From the perspective of the search for a systemic change, there is an unavoidable question for both Integral Ecology and Deep Ecology: how they are hearing and articulating the cry of the earth and the cry of women, as two sides of the same coin. In other words, how people, institutions and social and religious movements that choose to defend the earth are taking into account that it is not possible to speak of systemic change and new paradigms in relation to nature without including seriously the gender perspective.

¹ Geraldina Céspedes was born in Dominican Republic. She is a nun in the Dominican Missionary Sisters of the Rosary. PhD in Systematic Theology by Comillas Pontifical University, Spain. Professor of Systematic Theology at universities in Guatemala, Mexico and El Salvador. Co-founder of Women and Theology Guatemala and Amerindia's member. She belongs to the Board of Directors of Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT). She carries out her theological and missionary ministry in San Cristóbal de Las Casas Diocese, Chiapas, Mexico.

Throughout history many systems have fallen, there has been a succession of right-wing political movements (and in a few cases, an alternation with the left-wing); there have been conservative and liberating tendencies in religions; we have had revolutions of different kinds (economic, political, scientific, social, technological, etc.); we have moved from one paradigm to another. But in the midst of all that diversity of changes and transformations we discover that there is a system that continues to remain untouchable: Patriarchy.

That is why we believe that the proposals of both Integral Ecology and Deep Ecology would be incomplete if they do not take seriously analyzes of critical gender studies and feminist currents. It is important to include this perspective because we live in an androcentric-patriarchal society, in which gender is a structural determinant that establishes different conditions and opportunities for women and men. Human beings-environment interaction has different nuances depending on gender. Furthermore, access to decision-making regarding socio-environmental policies is not the same for men as for women. That is why many women's movements consider that analysis socio-environmental crisis must include the analysis of the patriarchal system.

One of the currents that has best articulated the analysis of both crises is Ecofeminism, which we want to propose as a perspective that could criticize, enrich and broaden the approaches that both Deep Ecology and Integral Ecology make. In the light of these ecofeminist lenses, it is important to analyze the aspects in which the ecological proposals of the social and ecclesial sphere could go one step further in their approaches. But before that, it is convenient to briefly outline what Ecofeminism is and what are its fundamental approaches and assumptions.

3. Emergence of a New Consciousness: Ecofeminism

Ecofeminism represents the emergence of a new consciousness that inseparably articulates the search for a way out to two humanity's great cries: the cry of the earth and the cry of women. Ecological movements and feminist movements that had been making a contribution and a criticism of society and religions, reach a point where they realize that both must not only mutually include the ecological and feminist perspective, but can walking together, interweaving their visions and their demands, a practice of which both are enriched and strengthened.

Ecofeminism arises as a protest against the male appropriation of agriculture and reproduction (that is, the fertility of the land and the fertility of women), two issues that are linked to western developmentalism, which is clearly patriarchal and economic. This appropriation is especially manifested in these two pernicious effects: the overexploitation of the land and the commodification of female sexuality.

Ecofeminism seeks a new way of thinking about the world and a new way of interpreting human being, placing a strong emphasis on relationship and interdependence between all beings, as a fundamental principle to sustain life on the planet. Placing this relationship as a founding principle, makes it possible to overcome the hierarchies and separations that we establish between nature and human beings². And this would help to overcome all superiority complexes that we bear today: superiority complex of human beings compared to other species; men versus women; white versus black; mestizos versus indigenous people; adults versus minors; clergy versus laity; etc.

The proposal of Ecofeminism is articulated around three fundamental axes: 1) ecological and social sustainability based on brotherly relationships with nature and between human beings; 2) respect and preservation of biological and cultural diversity, in the face of a "monoculture" system that does not tolerate "rainbows" and expressions of diversity; 3) social relations and forms of government inspired by a radical democracy as a transversal value at all levels of life, from everyday life to public policies and relations between nations.

This radical democracy would guarantee the life of everyone on an equal level. It would be an inclusive democracy to make a world where we all fit, as the Zapatista Movement maintains. A world where other worlds fit. A world that is the Common House shared by all living beings, as *Laudato Si'* affirms.

Ecofeminism approaches are not something totally new, because, as Vandana Shiva points out, Ecofeminism is nothing more than a new term to designate an ancient wisdom³ that seeks to recover the ecosystem and women.

² Cfr. I. GEBARA, *Ecofeminismo. Algunos desafíos teológicos*, Revista Alternativas 16/17 (2000) 175.

³ Cfr. M. MIES- V. SHIVA, *La praxis del Ecofeminismo*, Barcelona, Icaria, 1998, 25.

4. Integral Ecology and Deep Ecology: Where Are the Women?

Ecofeminism constitutes a lens that allows us to capture the interconnection between all forms of oppression and violence that affect women and the earth above all. It is a paradigm that functions as a criticism of the ecoteological approaches of the religions, but it also detects to what extent the proposal of a Deep Ecology and an Integral Ecology really integrate the different cries of women.

The different symptoms of socio-environmental degradation, exposed very well in *Laudato Si'*, if we analyze them from the ecofeminist perspective reveals how these problems are lived by poor women with an extra suffering, since they are the ones who live in the most precarious and insecure places of the planet and those who suffer in their own flesh the threats that come from the ecological imbalance. *Laudato Si'* puts his finger on it when he analyzes the ecological question from the perspective of injustice and planetary inequality and clearly shows how the most serious effects of environmental aggressions are suffered by the poorest people (LS 48). But among the poorest of the poor are women. Considering this perspective of the feminization of poverty would help to further ground the factors that *Laudato Si'* analyzes with great beauty and depth.

Whether from the perspective of Integral Ecology or Deep Ecology, without the inclusion of women in decision-making and in the management of natural resources, no project capable of sustaining life on earth will be possible. The approaches of any type of ecological or ecoteological current must face the feminization of poverty and the feminization of violence. The management of environmental problems promoted by some governments and NGOs often does not take into account the perspective of gender equality.

Laudato Si' has put his finger on the sore by touching the injustice of the system and the idolatry of the market as the cause of the current ecological crisis. One of its merits is addressing the ecological issue in connection with the social, which helps not to separate the cry of the earth from the cry of the poor and the urgency of justice as an essential way to stop environmental deterioration (cf. LS 49). However, the Integral Ecology approach forgets that due to gender inequality, socio-environmental problems affect poor women more intensely. In his analysis of the socio-ecological crisis caused by the current economic system, which *Laudato Si'* calls perverse and unsustainable (cf. LS 52 and 61), it has been necessary to point out that this system is also androcentric-patriarchal and is based on a theology that has been built on anthropocentric and androcentric epistemological, philosophical and cosmological bases.

5. A New Philosophical and Epistemological Foundation

Ecofeminism would be a healthy and healing proposal for all the creatures of the Common House, since it advocates a cosmic democracy and a mystique of reverence and care for everything that exists. As long as it seeks to change the mentality and hierarchical-pyramidal structures of domination, injustice and exclusion to propose horizontal and circular relationships that promote reciprocity and mutual respect, Ecofeminism is a paradigm that also helps to purify and refound the political and ecclesial institutions.

This is possible because Ecofeminism's presuppositions question not only any exclusionary and oppressive practice, but above all because it is a perspective that also questions the philosophies, anthropologies, epistemologies, and theologies that support and legitimize the hierarchical-pyramidal structuring of our world.

The latter is one of the deepest contributions of Ecofeminism that would contribute to changing the way we human beings relate to each other and to the rest of the community of life. The transformation of attitudes and practices will not be possible if we do not change the roots themselves and the foundations that support certain positions.

Precisely Ecofeminism seeks to lay other epistemological, philosophical and cosmological bases that allow us to build another vision of nature, human being and God. It seeks to distance itself from hegemonic thought, which is characterized by its androcentric-patriarchal stamp and by a dualistic hermeneutic of reality, separating matter and spirit, human being and earth, nature and culture, God and the world, etc.

The base on which Ecofeminism rest on is ecosophy, a vision that includes the wisdom of the earth and criticizes anthropo-androcentric knowledge. In the midst of the ecosystem crisis our world is going through, we need ecosophical approaches, that is, we need a wisdom to coexist in the Common House. As Arnaess understood it,

ecosophy is nothing more than a philosophy of harmony with the nature⁴. It is an ethical-political paradigm that seeks dialogue and integration between different types of knowledge. But also, as Pannikkar affirmed, ecosophy is a wisdom, a spirituality of the earth⁵ that inclines us to contemplate the inseparable coexistence of the divine, the human and the cosmic⁶.

6. From Androcentric Anthropocentrism to a Biocentric Attitude

Throughout history, a vision of nature and human being took more and more force, leading him to consider it simply as a source of resources and as a commodity. But not only that, the human animal adopted an anthropocentric posture, considering himself the center of the universe and the exceptional creature among all living. Placed above everything that exists as a special being, he believed himself with the right to dominate, exploit and destroy the earth. As *Laudato Si'* points out: "We have grown up thinking that we were its owners and dominators, authorized to plunder it" (LS 2). Based on this arrogant anthropocentrism, human being considers himself the measure and the end of all things, ignoring and undervaluing the wisdom and rights of non-human creatures.

But the most dangerous thing is that in this vision, human being has put God in between, that is, he has invented a religious justification: the belief in a God who creates human being as the crown and center of the universe and the creature destined to dominate the rest of creation and intervene in nature without asking permission. Thus, the human creature reaches the height of stripping even God of his creation, denying the original conviction that appears in many religious worldviews that affirm that the earth belongs to God. He will follow this path until he reaches violent expropriation, privatization and the elimination of other creatures (and also those of his own species) in order to take possession of what belongs to all the living who share the Common House.

The current ecological crisis is based on this self-centered and anthropocentric image of human being. *Laudato Si'* points out that one of the problems underlying the destruction of the Common House is the anthropocentric excess of modernity and the inadequate presentation of Christian anthropology (cf. LS 116). In this anthropocene, that is, this geological age in which human being action has impacted in such a way that it has changed the course of life's evolution, we have endangered thousands of species. Because of human being action, 150 species disappear on our planet every day⁷. This terrible loss of biodiversity is denounced in *Laudato Si'*: "Every year thousands of plant and animal species disappear that we will no longer be able to know, that our children will no longer be able to see, lost forever" (LS 33). Human being intervention has unbalanced ecosystems, causing an irreversible disturbance in the biosphere. Thus, anthropocentrism has brought us to a point of no return.

The anthropocentric vision not only destroys animal, plant and mineral biodiversity, but the diversity of the same human species, since human tribes have disappeared and at present others are in danger because some human beings who think they are more developed than others are destroying their habitats (invading their lands, imposing strange production and consumption rhythms on their worldview, introducing products and customs that are foreign to their culture and diseases for which they are defenseless). This is the drama lived by many peoples who suffered the processes of invasion-colonization and currently continues alive in the experience of many indigenous groups in the Amazon and elsewhere on the planet. The ecocide we are experiencing raises the question of what is, after all, the human being. The answer that emerges first is that we are a strange species, since we are both victims and executioners of the destruction of biodiversity⁸ and our home.

But anthropocentrism also has another version, since when it develops in a patriarchal framework it is expressed as androcentrism. In other words, the person who is considered the center of the world and the summit of creation is not just human being in general, but rather the male human being. Patriarchal system affirms the superiority and dominance of men over women, who are associated with nature (while men are associated with culture and reasoning) and therefore must be treated in the same way as nature: women must be conquered, subdued, owned, exploited and even killed (femicide and ecocide go hand in hand).

⁴ A. Naess, *Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen*, 2007, disponible en: https://www.academia.edu/9409229/Los_movimientos_de_la_ecolog%C3%ADa_superficial_y_la_ecolog%C3%ADa_profunda_un_resumen

⁵ Cfr. R. Pannikkar, *Ecosofía: una espiritualidad de la tierra*, Madrid, San Pablo, 1994.

⁶ Cfr. R. Pannikkar, *La intuición cosmoteándrica*, Madrid, Trotta, 1999.

⁷ Cfr. E. Samper, *El ser humano: víctima y verdugo de la biodiversidad*, El País, 12 de septiembre 2018, disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/09/05/ciencia/1536155808_141443.html (accesado el 15/05/2020).

⁸ Cfr. E. Samper, o.c...

We will not be able to get out of the socio-ecological impasse in which humanity finds itself without distancing ourselves from that anthropo-androcentric mentality. In believing terms, we need to convert to a new vision of human being and the cosmos. This anthropo-androcentric scheme is embedded and strongly rooted in people and in socio-political and religious structures. But it is possible to make an exodus and migrate towards a new paradigm that guarantees the life of all creatures. The alternative may be biocentrism and the spiritual vision of the earth, that is, placing not a particular species as the center, but life and recovering the sacred dimension of the earth. This resacralization and this biocentric attitude will allow us to build a biocracy, that is, a vision and relationships that include the whole life of nature within our sense of community⁹. This involves broadening our understanding of democracy, practicing it not only among human beings, but also at the ecological and social level, so that it includes all men and women and the entire community of life. In these times of socio-ecological crisis, "the maximum political form can no longer be 'democracy', but biocracy"¹⁰.

7. An Ethical-Mystical Vision that Harmonizes Eco-Justice and Eco-Care

By way of conclusion, we propose the cultivation of an ethic and a mystique that take into account both the commitment to socio-ecological justice (eco-justice) and the care of the Common House (eco-care). These two roots would feed the relationships between human beings and the rest of creation. Eco-justice and eco-care must materialize in lifestyles, daily actions and policies that redirect us to life, not only for those who exist today, but also for future generations of plants, animals and human beings.

Since this article seeks an approach to socio-environmental problems from an ecofeminist perspective, one of the questions to ask is how men and women share the task of caring for the Common House at a micro and macro level, an important issue, since due to the imbalance in gender relations, even men who are more committed to ecological causes, tend to ignore responsibilities traditionally considered as women's scopes.

In the 1980s, within the framework of the struggles for gender equality and the confirmation of the lack of involvement of men in questions of daily life, an interesting debate arose around two ethics: the ethics of justice and the ethics of care, an issue that, from the gender perspective, was raised first by the feminist philosopher and psychologist Carol Gilligan¹¹.

The ethics of justice is the dominant ethic in Western societies that arises from the Enlightenment and deals with resolving distribution conflicts through consensus and seeking the procedure to be right. The problem with this ethic is, although it has a claim to universality, it does not take women into account, since it refers to the masculine and only the public, ignoring people's particularities and circumstances. On the contrary, the care ethic takes into consideration particularities and circumstances and is rested on responsibility for others, based on the fact that everyone in the universe forms a network of relationships and can only exist in interdependence.

Inspired by Gilligan's thinking, we can say that in order to get out of the ecosocial crisis, it is necessary for men and women to learn how to harmonize ethics of justice with ethics of care as a lifestyle, as a mystique and as a political practice. If the ethics of justice is insufficient to move the world forward, as Gilligan warns, how much more does this apply to the current ecological situation.

Eco-care leads to acting from the logic of gratuitousness, affection, humility, eco-tenderness, the inclusion of all, the defense of the most vulnerable and reverent and delicate treatment toward all creatures. It is impossible to save the planet and guarantee the balance of the ecosystem without a mystique and an ethic of eco-care that reinforces men's and women's co-responsibility in sustaining life on earth and in countless daily life details, which many men have historically evaded. If feminism advocates an ethic of care for both women and men, from Ecofeminism we must speak of an eco-care shared by men and women, since the task of caring for and saving the planet cannot be carried only on women's backs.

The practice of eco-justice and eco-care is not possible without a change in how we perceive nature and how we perceive ourselves as human beings. Our personal and social existence needs a turn, cultivating ecocentric values

⁹ Cfr. M. Bremer, *De la democracia a la biocracia*, en: Agenda Latinoamericana 2010, accesado el 20/05/2020, disponible en: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=693>

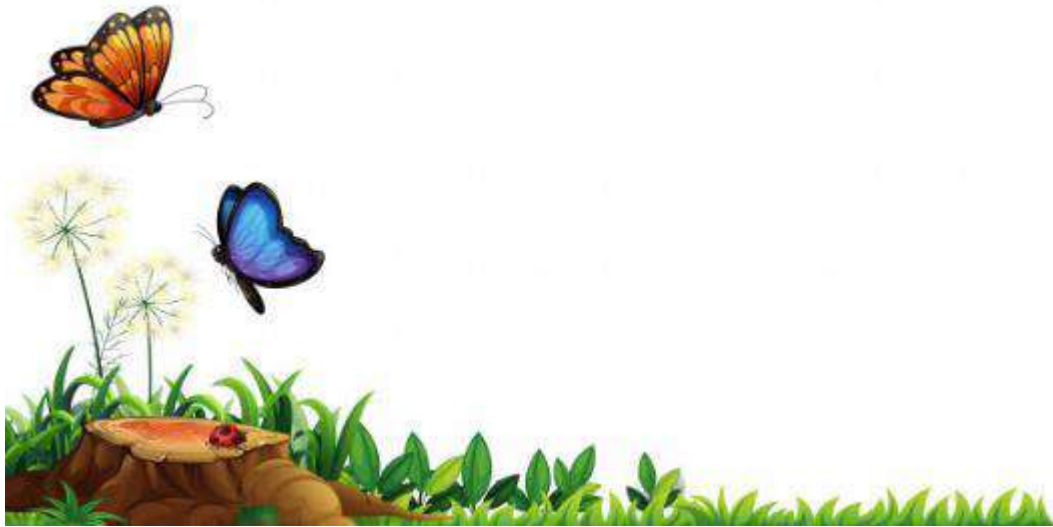
¹⁰ Cfr. M. Bremer, o.c.

¹¹ Cfr. C. Gilligan, *La ética del cuidado*, Barcelona, Fundació Víctor Grífols i Lucas, 2013.

and abandoning the anthropocentric logic that has led to an over-reliance on development and technoscience. Our claim to self-sufficiency and omniscience forgets that human beings are the most dependent beings in the universe and that nature is wise and has an amazing capacity to regenerate, to propitiate and sustain the lives of millions of creatures that inhabit the Common House. From a contemplative gaze we discover that the best eco-care lessons are given by nature itself.

We need a new lifestyle, a new beginning, just as The Earth Charter tells us and *Laudato Si'* assumes (cf. LS 207). This new beginning must be marked by a biocentric attitude of respect and reverence for the mystery of life: *"Let ours be a time remembered for the awakening of a new reverence for life, the firm resolve to achieve sustainability, the quickening of the struggle for justice and peace, and the joyful celebration of life"*¹².

The re-sacralization of the earth is an essential condition for a non-dominating relationship with nature¹³. All creatures that inhabit this planet form part of a unique and sacred body, a network, which can only exist in balance and mutual care. We need a spirituality that places us in a respectful and reverent attitude facing the mystery of life; a spirituality seeking viability of all creatures and preserving the evolution of all life processes¹⁴; a spirituality which does not interrupt the flow of life and moves us walk with the humility that comes from recognizing that human being has not woven the fabric of life, but we are merely one of its threads¹⁵.



¹² *The Earth Charter*, available in: <https://earthcharter.org/read-the-earth-charter/the-way-forward/>

¹³ Cfr. B. HOLLAND-CUNZ, *Ecofeminismos*, Madrid, Cátedra, 1996, 180.

¹⁴ Cfr. I. GEBARA, *Ecofeminismo...*, 176-177.

¹⁵ Cfr. *Chief's Seattle Letter to USA Government in 1854*. Available in: <http://www.csun.edu/~vcpsy00h/seattle.htm>



Hacia una ecología profunda desde la perspectiva indígena

Eleazar López Hernández¹

0. La Iglesia monocultural y monocorde desafiada por la diversidad humana de la periferia

En estos tiempos de *kairós* el cristianismo inculturado en Europa, que ha caído en la *vanidosa sacralización de su propia cultura* (EG 117), es interpelado, de manera a la vez tensionante y esperanzadora por el desafío de las *múltiples riquezas que el Espíritu engendra en la Iglesia* y que vienen especialmente de los pueblos de la periferia del mundo. Pueblos a los que ella desea abrirse, sin *colonizaciones ideológicas que destruyen o reducen la idiosincrasia de los pueblos*, sino en actitud de escucha, de diálogo y aprendizaje de la sabiduría de estos pueblos.² Pero la pregunta es si la Iglesia está en condiciones de dar cabida digna en su seno a la pluralidad cultural y religiosa cuando, por muchos siglos, ella se ha hecho *monocorde y monocultural* desde ese eurocentrismo asumido y usado como vehículo de su identidad y misión en el mundo. Desde luego, el Papa Francisco propugna, con su planteamiento de *iglesia en salida* una novedad misionológica, pastoral y litúrgica que esté en condiciones de acoger la perspectiva de los que no son de la cultura occidental. Pero este esfuerzo papal, entusiasmante dentro de la Iglesia y mucho más fuera de ella, se ha topado de inmediato con la oposición de quienes no desean cambiar de fondo los esquemas establecidos y pretenden frenar las transformaciones.

Para dar cauce a la propuesta del Papa en relación a crisis ecológica no bastan cambios meramente cosméticos, hay que *“llegar a las raíces de la situación actual, de manera que no miremos sólo los síntomas, sino también las causas más profundas. Así podremos proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que le rodea”* (LS 15). Esto es lo que el Santo Padre denomina *“ecología integral que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales”* (LS 137).

Y es que, con la *ecología integral* estamos hablando de la tierra como una realidad viva y vivificante donde se ubica el ser humano, no encima por causa de una supuesta superioridad recibida de Dios, sino como parte interconectada e inseparable de ella y también como cuidador responsable de esta *Casa Común*. Con esta categoría el Papa busca en la Iglesia y en el mundo un cambio de relación con la *“hermana madre tierra”*, expresión tomada de San Francisco de Asís, pero que ahora se hace eco de la sabiduría ancestral de los pueblos. Y, por esa razón, cuando los indígenas recibimos la encíclica *Laudato Si'*, aplaudimos agradecidos sus planteamientos, ya que no es lo mismo que nosotros expresemos esta verdad milenaria de nuestros pueblos, sin que los demás nos hagan caso, a que la retome

¹Eleazar López Hernández pertenece al pueblo zapoteca del Istmo de Tehuantepec, México. Es miembro fundador del Movimiento de Sacerdotes Indígenas y participa en la Pastoral Indígena desde 1970. Ha sido considerado *“padre o partero”* de la Teología India; miembro de la Asociación Ecueménica de Teólogos Y Teólogas del Tercer Mundo (ASETT) desde 1992. Ha sido parte de la dirección colectiva de la Articulación Ecueménica Latinoamericana de Pastoral Indígena (AELAPI) y del Equipo Asesor del Consejo Episcopal latinoamericano (CELAM) para asuntos indígenas desde 2006. Participó como experto en Teología India en el Sínodo Panamazónico en octubre 2019, invitado por el Papa Francisco.

²Las palabras inspiradoras, con que el papa Francisco, inauguró el Sínodo Panamazónico en Roma marcaron el rumbo de las intervenciones de los padres sinodales, al señalar: “Nos acercamos a los pueblos amazónicos en punta de pie, respetando su historia, sus culturas, su estilo del buen vivir... Nos acercamos ajenos a las colonizaciones ideológicas que destruyen reducen la idiosincrasia de los pueblos”. Al abrir las sesiones de trabajo, el cardenal Humes añadió: “La Iglesia necesita caminar... necesita derrumbar los muros que le rodean y construir puentes... encender luces y calentar corazones... caminar al lado de todos y cada uno, sobre todo, los que viven en las periferias de la humanidad”.

y relance quien es la autoridad mayor en la Iglesia con una influencia muy grande en el conjunto de la sociedad globalizada.

Los contenidos de LS son, en verdad, un avance notable y los cristianos que hemos trabajado con anterioridad esos contenidos sabemos que caben y pueden ser defendidos dentro de la Iglesia si al mismo tiempo promovemos - como lo pide el Papa-una *conversión pastoral, ecológica, cultural y sinodal* que mueva a transformaciones de fondo. Pero igualmente reconocemos que la propuesta indígena en este campo es mucho más que esa *Ecología Integral* que estamos incorporando al magisterio y teología de la Iglesia y, en consecuencia, hace falta, como se nos pide para la Revista *Voices*, apuntar hacia la *Ecología Profunda* con todo lo que implica en orden a salvaguardar e incrementar la vida en “*Nuestra Madre Tierra*”.³

En ese horizonte me aventuro a ofrecer algunos aportes personales y de los procesos que acompaño en espera de que sean útiles en este camino. Comenzaré por recordar los elementos fundamentales de la ecología indígena, así como de la propuesta ecológica contenida en la Biblia y la convergencia entre ambas. Luego haré un breve análisis de los condicionamientos culturales que dificultan el encuentro entre el cristianismo eurocéntrico con la sabiduría y fe ancestral de otros pueblos del mundo. Finalmente, tras una valoración de la experiencia del Sínodo Panamazónico, donde se manifestó la palabra indígena, recojo algunas conclusiones como posibles horizontes de la *Ecología Profunda*.

Importancia de la tierra para los pueblos indígenas

En varias ocasiones he señalado que, en la experiencia espiritual y teologal de los pueblos de la macrocultura del maíz, la tierra ocupa un lugar central e indispensable. Porque toda vida viene de la tierra, que es el mayor sacramento de la Divinidad, a quien nuestros antepasados llamaron *Ipalmohuani*= Aquel o Aquella por Quien vivimos, Quien constantemente nos da y nos mantiene la vida. En los mitos fundantes de estas culturas- que coinciden con otras regiones de *Abya yala* o América-, la energía originaria de la vida fue sacrificada para hacer de ella toda la creación como un ser vivo que nos vivifica.⁴ La vegetación es su piel o su vestido, en las cuevas de los cerros está su vientre, los ríos son sus cabellos; cualquier parte de ella son los brazos con que nos acaricia y nos protege, porque todos los vivientes somos sus hijas y sus hijos.

Nuestra fraternidad-sororidad más profunda resulta del hecho de que todos somos “parientes” por nacer de la misma madre, que es la tierra.⁵ Los humanos no estamos por encima de esta lógica, ya que compartimos el mismo principio de vida con las piedras, las plantas y los animales. Por eso, las abuelas y abuelos insistían en que debemos conocer y respetar los *nahuales*⁶ que son nuestros compañeros o compañeras en la naturaleza.

³Título del libro del Papa Francisco, prologada por el Patriarca Ecuménico Bartolomeo, Librería Editrice Vaticana, 2019.

⁴Se recoge en varias tradiciones mesoamericanas la creencia de que la Divinidad -en su diversidad plural- hizo surgir la creación no *ex nihilo* sino de la energía primigenia que los antepasados representaban en forma de serpiente, cocodrilo o tiburón y que llamaban *Cipactli*: “*Aún era de noche, no había ni luz, ni calor...El primer empeño de los dioses fue cimentar de nuevo a la tierra. Trajeron para esto a la que llegaría a ser la diosa de la tierra, circundaron a la diosa de la tierra, apretándola con tal fuerza, que la partieron en dos. De una de sus mitades hicieron la superficie de la tierra y de la otra la bóveda del cielo y de ella nacieron todas las cosas. De sus cabellos se originaron los árboles, las flores y las hierbas...*” (cf. Garibay, Ángel María [1985]. *Teogonía e historia de los mexicanos*. Tres opúsculos del siglo XVI. México: Porrúa. Colección Sepan Cuantos, número 37; también Historia de los mexicanos por sus pinturas, Épica Náhuatl, pags. 3-4).

⁵Entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, cuando alguien llegaba a una fiesta y depositaba su ofrenda en la mesa del mayordomo o dueño de casa, él le daba un cigarro y una copita de *mezcal*; entonces los demás presentes gritaban: “*pariente*”. Algo parecido hacen los amazónicos, cuando reciben a un visitante, le dicen: “*pariente*”. La gran fiesta del parentesco de los pueblos en Oaxaca es la “*guelaguetza*” como el compartir de bienes y valores entre personas y comunidades hermanas, aunque actualmente ya ha sido muy estilizada e incluso ideologizada para fines del turismo nacional e internacional.

⁶En la cosmovisión mesoamericana, todo humano tiene un hermano o hermana dentro de la naturaleza, que comparte con él la misma vida y el mismo destino. Es nuestro *nahual* o *tona*; si algo le pasa a este nahual, eso mismo sucede con nosotros y viceversa. De modo que esa mentalidad ecoteológica nos lleva a respetar y vivir en armonía con toda la naturaleza, de la que somos parte, no superiores. Es la misma perspectiva de los Apaches y Pielas Rojas de Norteamérica. Cfr. Respuesta del jefe Seattle, de la tribu Suwamish, al Presidente de Estados Unidos que pretendía comprarles su tierra en 1855.

Los humanos fuimos formados para ser interlocutores de Dios, depositarios de su proyecto de amor, quienes le reconocen, le alaban y se constituyen en sus colaboradores para mantener la armonía de la vida en la tierra. La cruz cósmica o “*cruz maya*”, que hasta nuestros días pervive en muchos ritos indígenas, representa el ideal de la armonía de todo cuanto existe. Los humanos somos los guardianes y reestructuradores de esa armonía al ponernos donde se cruzan el camino de Dios (oriente-poniente) y el camino humano (sur-norte o norte-sur); o también al cargar el techo del cielo levantado sobre la tierra para sostener y ampliar el espacio vital de en medio. Por eso, a Dios los mayas le llamaban Corazón del Cielo - Corazón de la Tierra.

En esa clave, la tierra no nos pertenece; más bien nosotros pertenecemos a la tierra. Vivimos por ella, estamos en ella, terminamos en ella; porque somos su familia al lado de los demás seres de la creación. El cielo indígena, como utopía de futuro, es *Xochitlalpan* = la tierra de la flor o sea el lugar de la sabiduría, de la belleza, de la armonía, de la verdad. También es *Tonacatlalpan* = la tierra de nuestra carne y de nuestro sustento, es decir, el lugar de la abundancia, del bienestar, del derecho a la vida para todas las hijas e hijos de la tierra. Por eso, buscamos construir esta utopía desde aquí y ahora, a través del compartir, de la solidaridad, del “parentesco” y de la “fraternidad-sororidad”, y mediante la defensa del territorio y de la “comunidad”. En otras regiones del Continente, a esta utopía le llaman “*Tierra sin males*” (Guaraníes del Sur) o *Sumak Kausay* = Buen Vivir o Buen Convivir (entre los Andinos).

La ecoteología en la Iglesia

En todo el desarrollo de la historia de salvación narrada en la Biblia, la tierra es un tema recurrente no sólo como escenario (lugar teológico) de la acción divina y de la colaboración del pueblo elegido, sino también como contenido (hecho teológico) de las promesas de Dios y respuesta a las luchas de este pueblo. En el AT la alianza con Dios conlleva el don y la conquista de “*la tierra que mana leche y miel*” (Ex 3,17). Y es que el Pueblo de Dios no puede realizarse si no es en la *Tierra Prometida*. La Biblia se cierra en el libro del Apocalipsis, con el establecimiento de “*los cielos nuevos y la tierra nueva*” (Ap 21, 1,1) como triunfo definitivo del proyecto de Dios en contra de todo proyecto de muerte, opresión e injusticia.

En el NT la tierra ocupa un espacio muy grande en el pensamiento, palabras y acciones de Jesús. Ella es razón de ser de su identidad cultural y religiosa; es recurso pedagógico constante para sus enseñanzas; así mismo es contenido de fondo de su propuesta de vida en abundancia, pues los *pobres del Reino* y los *mansos heredarán la tierra* (Mt 5,5). También las primeras comunidades cristianas miraban a Jesús como la Palabra que vino al mundo, como el Verbo que *puso su morada en la tierra* (Jn 1,10.14). Quien *reconcilió todas las cosas del cielo y de la tierra* (Col 1,20); haciéndose *cabeza de todo* (Ef 1, 10). Por su encarnación y su resurrección Él es el *primogénito de toda la Creación* (Col 1,15; Ap 1,5). Por Él *la tierra sufre dolores de parto* hasta que se manifieste en ella el *Hombre Perfecto* (Rm 8,22). La culminación de la obra redentora de Cristo son “*los cielos nuevos y la tierra nueva*” (Ap 21,1) que llegará al final de los tiempos ya que “*compraste para Dios, con tu sangre, hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación y has hecho de ellos para nuestro Dios, un reino de sacerdotes, y reinarán sobre la tierra*” (Ap 5,9-10).

Sin embargo, después de los dos primeros siglos de cristianismo periférico, al entrar los cristianos al mundo grecolatino, la filosofía griega -sobre todo la maniquea- introdujo en la Iglesia la oposición irreconciliable de cielo y tierra; espíritu y materia, Dios y mundo, cuerpo y alma; impulsando una espiritualidad para *aspirar hacia los bienes del cielo, no hacia los de la tierra* como se sigue rezando hasta ahora en la liturgia de la Iglesia. En esa perspectiva la tierra ya no forma parte del plan de Dios; sino que es un *valle de lágrimas*, un lugar de paso hacia el cielo o una cárcel de la que debemos liberarnos para alcanzar la perfección; de ahí surgió una de las vertientes de la “*fuga mundi*”-salir o escaparse del mundo-, que dio origen después a muchas órdenes monásticas y de anacoretas. Aunque también hubo otras lecturas de la misma *fuga mundi*, a la tierra se la miró, desde entonces, como enemiga del cielo y de la perfección cristiana, que hay que buscar en el más allá, prácticamente de manera anti-corporal y fuera de la historia. Pero esta tendencia no forma parte de la fe cristiana, es la influencia de una cultura dominante que sirvió para la expansión de

la Iglesia pero la limitó a los parámetros de esa perspectiva; y ahora hay que superarla para lograr la inculturación en otros pueblos, especialmente, de la periferia del mundo.

Coincidencias en los planteamientos fundamentales

Se puede concluir que, para los pueblos de la Biblia -y más claramente, para los pueblos originarios de *Abya yala-*, la relación con Dios involucra necesariamente la tierra, de la que todos los seres creados proceden y también todos los humanos. En ambos pueblos la tierra es matriz, resguardo y sostenimiento de la vida entera en nuestro pequeño territorio y en nuestra gran casa, que es el Planeta Tierra.

Por eso, para quienes estamos vinculados a los pueblos nativos de estas tierras y también para quienes se hayan comprometidos en la construcción de “*otro mundo posible*”, donde podamos caber todos con la dignidad que nos merecemos, hace falta emprender la tarea de recoger tanto el pensamiento profundo bíblico cristiano como el pensamiento profundo indígena acerca de la tierra a fin de asumir de ambas vertientes –que conforman hoy el *alma del pueblo latinoamericano-*,⁷ la riqueza espiritual que nos movilice a luchar para se haga realidad ese “*cielo nuevo y esa tierra nueva*” del evangelio de Cristo, y también la “*tierra sin males*”⁸ o “*tierra de la flor*”⁹, o “*tierra de nuestro sustento*” soñada por los antepasados indígenas y que resulta del “*Sumak Kausay*”¹⁰ o vida en armonía entre nosotros, con Dios y con todas las hijas e hijos de la Madre Tierra.

La difícil inclusión de la sabiduría indígena en la Iglesia

El Sínodo Panamazónico, realizado en Roma del 06 al 26 de octubre de 2019, mostró que se puede incorporar en la Iglesia buena parte de los planteamientos indígenas acerca de la tierra para influir en el resto de la sociedad mediante una *Ecología Integral* que se apoya en una *conversión ecológica* frente a toda agresión a la naturaleza como pecado contra el Creador.

Junto con este planteamiento, otro de los clamores llevamos al Sínodo fue la necesidad de una conversión cultural, pastoral y misionera que lleve a la Iglesia a insertarse en las culturas y tradiciones religiosas de los pueblos del mundo, sobre todo los de la periferia; a fin de que ella llegue a ser “*una Iglesia con rostro amazónico y una Iglesia con rostro indígena*”. Y la razón es porque “*el rostro amazónico de la Iglesia encuentra su expresión en la pluralidad de sus pueblos, culturas y ecosistemas. Esta diversidad necesita de una opción por una Iglesia en salida y misionera, encarnada en todas sus actividades, expresiones y lenguajes. Los Obispos en Santo Domingo nos propusieron la meta de una evangelización inculturada, que “será siempre la salvación y liberación integral de un pueblo o grupo humano determinado, que fortalecerá su identidad y confianza en su futuro específico, oponiéndose a los poderes de la muerte” (DSD, 243). Y el papa Francisco formula claramente esa necesidad de una Iglesia inculturada e intercultural: “necesitamos que los pueblos originarios moldeen culturalmente las Iglesias locales amazónicas” (Fr.PM). (Instrumentum laboris, 107). El documento conclusivo del Sínodo recogió este clamor afirmando que “sólo una Iglesia misionera inserta e inculturada hará surgir las iglesias particulares autóctonas, con rostro y corazón amazónicos, enraizadas en las culturas y tradiciones propias de los pueblos, unidas en la misma fe en Cristo y diversas en su manera de vivirla, expresarla y celebrarla” (Documento conclusivo, 42).*

⁷En Aparecida el Papa Benedicto XVI definió así la religiosidad popular que caracteriza la fe del pueblo latinoamericano: “*La sabiduría de los pueblos originarios les llevó afortunadamente a formar una síntesis entre sus culturas y la fe cristiana que los misioneros les ofrecían. De allí ha nacido la rica y profunda religiosidad popular, en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos... Todo ello forma el gran mosaico de la religiosidad popular que es el precioso tesoro de la Iglesia católica en América Latina, y que ella debe proteger, promover y, en lo que fuera necesario, también purificar*” (Benedicto XVI, Discurso inaugural).

⁸ Utopía del pueblo guaraní de Sudamérica

⁹ Sueño de los pueblos del Anáhuac Mexicano

¹⁰ Es la propuesta del “Vivir Bien” o “Convivir bien” que anima la lucha de los pueblos andinos.

Desde luego un compromiso así desafía radicalmente la larga práctica europeizante de la Iglesia cuyas estructuras a nivel dogmático, teológico, catequético, litúrgico, ministerial y de gobierno aún no permiten cambios que conduzcan efectivamente a lo que el Concilio Vaticano II llamó “*iglesias particulares autóctonas*” (Ad Gentes 6) y que en América Latina han sido impulsadas potenciando el protagonismo indispensable de los indígenas en la elaboración de las llamadas *teologías indias* y en el surgimiento de dichas iglesias autóctonas a partir de las “*Semillas del Verbo*” es decir, de la siembra que Dios ya hizo desde antiguo en todos los pueblos y que han dado frutos abundantes del Reino.

El Papa Francisco, con su Exhortación Apostólica “*Querida Amazonía*” avala y relanza esas conclusiones del Sínodo como voz de la iglesia amazónica y voz de Dios para la Iglesia Universal, aunque él no haya podido dar cauce operativo inmediato a cuestiones tan controvertidas como la ordenación sacerdotal de los *virī probati*, (personas casadas que han probado que pueden vivir su fe cristiana y su matrimonio), o la concesión de ministerios formales a las mujeres, - cosa que la mayoría de los sinodales no vio problema en plantear para la Amazonía-. Y la explicación es que aún no están dadas las condiciones para dar ese paso y lo único que se lograría, sería clericalizar a las mujeres y los laicos y se pondría en riesgo la comunión eclesial, pues los ultraconservadores descalificarían no sólo el Sínodo sino al Papa mismo.

Entendemos que el Papa Francisco no cierra ninguna de las propuestas consensuadas por los sinodales, sino que las pone como sueños de futuro que requieren que todas las bases eclesiales caminemos sinodalmente para crear o consolidar las condiciones necesarias en función de llevarlos a la práctica derrumbando los muros del clericalismo prevalente y de la mentalidad colonialista que aún impera en nuestro modo de ser y actuar como Iglesia. No depende sólo del Papa hacer esta tarea, las iglesias locales deben hacerse responsables de abrir o ampliar los caminos nuevos por donde han de transitar esos ideales en un futuro no lejano. De no hacerlo, el sueño de la “*conversión eclesial*” se convertirá en una pesadilla que llevará a la desesperanza a los pueblos y hará que los cristianos dejemos en la inoperancia el *kairós* de cambio que la *Ruah* de Dios impulsa en nuestros tiempos.

Apuntando hacia el futuro

La palabra indígena expresada en el Sínodo muestra una presencia nueva y valiente de los pueblos originarios dentro de la Iglesia y de la sociedad exigiendo transformaciones de gran calado. Afortunadamente esa voz encontró resonancia en el Papa y en el grupo mayoritario de obispos que firmaron el *Nuevo Pacto de las Catacumbas* al término del Sínodo. Tal vez las condiciones para los cambios exigidos todavía no están dadas al grado en que se requiere, pero habrá que caminar con firmeza hacia esos ideales. De no hacerlo los indígenas no llegarán a contar a la Iglesia como aliada de ellos, y ella perderá la oportunidad de inculturarse verdaderamente en estos pueblos hasta tener el rostro y el corazón de ellos y así acompañarlos en su lucha por salvar la vida de la Madre Tierra.

Transcribo aquí, por su importancia, la palabra de los indígenas al Papa en el Sínodo:¹¹

“*Hermano Francisco,*

Recibe nuestro sincero cariño y respeto de los hermanos amazónicos.

Valoramos mucho que tú hayas convocado este Sínodo Panamazónico con presencia de los diversos pueblos que habitamos en esta región de América Latina. Valoramos muchísimo más que hayas enfatizado que los indígenas nos atrevamos a hablar y que los demás nos escuchen y aprendan de nosotros. Somos nosotros los que conocemos a

¹¹Este texto fue elaborado colectivamente por todos los indígenas presentes en el Sínodo Panamazónico celebrado en Roma del 06 al 27 de octubre de 2019, fue leído por dos líderes de base -una de Ecuador y otro de Colombia- y fue entregado al Papa Francisco en una reunión especial convocada por él y realizada el 16 de octubre.

fondo nuestra propia cultura, nuestra historia, nuestro modo de entender la vida, de cuidar la tierra y de relacionarnos con Dios.

Sin embargo, en la experiencia que vamos viendo en este Sínodo, todavía no es una realidad completa ese deseo tuyo. Varios sinodales siguen esperando sólo que repitamos con nuestras categorías lo que nos han enseñado y no valoran suficientemente nuestra palabra propia cuando hablamos de nuestros saberes milenarios. Deben reconocer que somos no sólo individuos aislados; somos los pueblos más antiguos aquí, primeros de hecho y primeros en derecho; somos naciones que preexistían a los actuales países y estados latinoamericanos, seguimos viviendo y resistiendo a la sistemática negación y violación de nuestros derechos. En adelante, el Vaticano debería relacionarse directamente con nuestros pueblos y sus autoridades y no únicamente con los gobiernos establecidos.

Nuestros pueblos esperan que la Iglesia reafirme de manera urgente una alianza de hermanos con los pueblos amazónicos para que vivamos lo que Dios nos ha dado como proyecto de nuestra vida. Que la Iglesia camine y se comprometa con nosotros en nuestras luchas por la defensa y garantía de nuestros territorios y de nuestros Derechos Humanos y Colectivos. Pensamos de forma especial en la protección de los pueblos libres, o aislados, y de los lugares donde habitan.

Que la Iglesia aporte recursos humanos, materiales y económicos que ella tiene o puede conseguir, independientemente de que seamos cristianos o no. Los indígenas no aceptamos ese tipo de desarrollo que los gobiernos y las empresas nos proponen; ese desarrollo que mata a nuestros pueblos, nuestras culturas, nuestros lugares sagrados, como tú mismo has denunciado. No se puede matar la tierra, porque ella es nuestra madre, vivimos dentro de ella y ella nos da la felicidad. Es de ella que viene nuestra sabiduría, es de ella que recibimos todo. Nuestro camino es otro: es asegurar una vida serena y feliz, produciendo en nuestros territorios de forma saludable, cuidadosa, protegiendo las aguas, y que así lo reciban nuestros hijos, nuestros nietos y bisnietos. Tenemos la responsabilidad de cuidar del futuro de los que vienen detrás. El Vaticano podría ayudarnos en nuestra propuesta de otro modelo de convivir en consonancia con la perspectiva humanista y ecológica de la sabiduría de nuestros pueblos.

La Iglesia también nos puede ayudar delante de los gobiernos y de la comunidad internacional. Puede implicarse en temas que afectan a nuestros derechos y a la vida de todos, como los tratados sobre empresas y derechos humanos, la ratificación de la Convención 169 de la OIT o incidir para que los acuerdos de comercio pongan en primer lugar la vida de nuestros pueblos y el cuidado de los territorios.

La Iglesia no tiene por qué condicionar su apoyo a que pertenezcamos a ella, sino porque somos humanos. La Iglesia debe respetar y apoyar de la misma manera a los hermanos que optan por otra denominación cristiana; también a los que deciden seguir con las tradiciones religiosas de sus ancestros. Es urgente que la Iglesia reconozca y respete las formas de cada pueblo de manifestar nuestra espiritualidad y que asuma el diálogo profundo como camino sinodal con nuestros pueblos.

Y cuando los indígenas cristianos hablamos de los asuntos eclesiales, la actitud de varios de nuestros pastores es de desconfianza. No nos miran como verdaderos hermanos en la fe de igual dignidad; no nos consideran interlocutores confiables y menos como sujetos primeros de la inculturación de la evangelización, de la catequesis, de la liturgia, de los ministerios. No olviden que, sin la participación efectiva de las laicas y laicos en la Iglesia, ella seguirá siendo una empresa ajena a nosotros. Nosotros no somos pertenencia de la Iglesia, somos iglesia con todos los derechos que esto implica. Déjennos experimentar en la inculturación de la Iglesia aún cuando en algunos casos cometamos errores. Acompañennos con amor humilde, con cercanía y audacia pastoral.

Confiados en su amor de hermano, lo abrazamos”.

El documento no tiene firmas, pero fue elaborado y consensuado por los casi 50 indígenas presentes en el Sínodo. Yo fui testigo y partícipe de su elaboración y entrega al Papa. Esta palabra indígena planteada en el Sínodo es la expresión mayor y más valiente de la audacia de los pequeños movida por el Espíritu y motivada también por el Santo Padre.

Por eso, como ya habían expresado,-desde la pastoral indígena del pasado y del presente- los profetas y pastores de la Iglesia Latinoamericana como Leonidas Proaño en Ecuador; Samuel Ruíz, Bartolomé Carrasco de México, Gerardo Flores de Guatemala, Gerardo Cano Valencia de Colombia, Roger Aubry de Bolivia, y varios más de otras regiones, que trabajaron para hacer emerger en la Iglesia el protagonismo de los pueblos, hemos de enfatizar que con estos *indígenas que se han puesto en pie y se han atrevido a caminar, a recuperar su palabra y a abrir caminos nuevos para la vida*,¹² la Iglesia debe dialogar en adelante, sin colonialismos de ninguna especie, a fin de ser la mejor aliada y compañera de ellos en la inculturación de la Iglesia y en la transformación del mundo. Si aún la Iglesia no está preparada para este diálogo horizontal, que escucha, abraza y se suma al diferente, habrá que acelerar el paso a fin de estar a la altura de lo que el Espíritu de Dios demanda en estos tiempos.



¹²Palabras de Mons. Proaño al final de su vida, en 1989.



Learning from Indigenous Resurgences: The Land as Deep Theology

Michel Andraos¹

Abstract

Their particular relationship to the land/earth, Mother Earth, has always been a main defining characteristic of Indigenous peoples. Their ways of life, languages, songs, ceremonies, political struggles, and spiritualities are intimately related to and emerge from a deep connection and relationship with the land. In the same spirit, Indigenous resurgences and revivals in the Americas and elsewhere over the last few decades are also rooted in renewed relationships with the land and the territories where people live. For these movements, relationship with the land is a source of their vision as well as their spiritual and political force for resistance, survival, and transformation.

This brief article explores, from the perspective of a non-Indigenous person, the importance of dialogue with Indigenous movements, thought, and practices, and the potential contribution for expanding Christian imagination and theologies of reconciliation with the Earth.

Introduction

In this issue of VOICES, the editors invite us to reflect theologically on some urgent questions raised by the multiple crises in relation to the environment, the cry of Mother Earth, the cry of the poor, and of all of creation. We often refer to the multiple crises of our world as an ecological crisis. In reality, we are talking about multiple human crises, created by us humans and our ways of life. Our relations with the Earth, with each other, and with our ecological environment have been violent for a long time and have now reached an unprecedented level of crisis with no easy way out in sight. These relations are simply broken and require a radical rethinking, as made clear in the message of the encyclical *Laudato Si'* (LS), which is the point of reference of this issue of VOICES. LS calls for a radical conversion to integral ecology, which basically means, according to LS, that the general crisis we are going through is multidimensional: it is economic, social, political, environmental, religious, spiritual, and more. The response cannot only be environmental, although the environmental dimension is central to these crises. Humanity is at a turning point and we are facing life and death questions. LS calls for repentance and conversion. It urges Catholics to rethink what it means to be human in relation to the rest of creation, and to take responsibility for human

¹ A native of Lebanon, Michel Andraos, lives with his family in Quebec, Canada, and is currently the Dean of the Faculty of Theology at Saint Paul University in Ottawa. His main areas of specialization include theologies of inter-religious dialogue and intercultural theology. A main focus of his current research is the reconciliation of the church with the Indigenous peoples of the Americas and dialogue with Indigenous spiritualities. Another area of his academic interests is the contemporary developments among the Christian communities of the Middle East. He is a member of the editorial board of the international Catholic journal of theology *Concilium*, and is co-chair of the Middle Eastern Christianity Unit of the American Academy of Religion.

action and the Earth. Theology, as an act of reflection on Christian faith and practices, has particular ethical and spiritual imperatives to take these questions seriously and to contribute to the urgently needed social transformation. The different Christianities, and many other religions, have been part of the problem and the violence for very long. Ongoing critical theological reflections are urgent for imagining other ways of life and a different future.

Focus and Context of This Reflection

My theological reflection in this short article has a particular focus. It is primarily inspired by dialogue with and learning from Indigenous articulations and practices of resurgence from different parts of the world. These resurgences have been calling the rest of the world to a new relationship with Mother Earth, and to listening to and learning, not only *from*, but also *with* the Earth, as we seek to repair our broken relationships. Over the past few decades, the teachings of Indigenous elders, activists, movements, and scholars about our relationship with the Earth have awakened the spirit, heart, and mind of many non-Indigenous people and helped us better understand and feel at a deeper level the broken relations with the Earth and the need for reparation. As I discuss below, Indigenous voices from around the world uphold that reconciliation with land and the Earth is the basis of all other reconciliations. For me personally, this learning and awakening, for which I am deeply grateful, is ongoing and has already challenged my way of life and Christian theology in ways I consider radical. This dialogue has not just been an academic theological exercise; it has been a dialogue of life, which includes cognitive, academic, political, social, spiritual, and practical dimensions. It's a dialogue that comes out of new relationships with peoples, communities, movements, and lands. The wisdom and learning from these life experiences and articulations has become for me an important interlocutor for doing what I am calling in this article *deep theology* with the land. This theology is emerging out of a new life experience that is transforming previous theological categories in a deep way and is opening horizons that generate different theological imagination. This transformation questions previously held theological positions, categories and convictions as well as practices, including the most fundamental ones.

My geographical focus is my experience of living on Turtle Island, the land we now call North America. I am not an Indigenous person. I am an immigrant who lives on un-ceded Mohawk territory in Quebec, Canada. For the last three decades, I have been an itinerant moving between the cities of Toronto, Chicago, Montreal, and most recently Ottawa for reasons of study, work and family. My life and work have been centered in the web of life of the Great Lakes region and around the rivers that connect them. This region has been for millennia the center of life for several Indigenous peoples whose descendants continue to inhabit these lands, speak some of the same languages that have not been extinguished by the cultural genocide, and practice spiritual ways that survived the colonization of these lands and their peoples. While I have been living in this region for more than three decades, it took a long time after settling here to learn about and relate to the original peoples of this region and their history and cultures. My relationship to the land where I live has been completely transformed. The learning is ongoing, and it is clear to me that it will be lifetime learning.

Having lived the early years of my life on the eastern shores of the Mediterranean, close to the land and to a community and grandparents who were subsistence farmers who lived with and from the land, had a formative impact on me. My later life as an adult was spent in more "Westernized" and "civilized" big cities in the Middle East, different parts of Europe, and North America. Gradually, the intimate connection, rootedness, world view, and ultimately the spirituality that comes from a close relationship with the roots and connection with the land, became weak creating disconnection and alienation. Thanks to my encounters with Indigenous movements over the past two decades, my modern thinking, way of life, theology and spirituality have been challenged and are being transformed. This article is partly a testimony to and a theological reflection on this transformation.

In the following sections, I will discuss what I am learning about reconciliation with the land from Indigenous resurgences and what I mean by doing deep theology.

Reconciliation with the Land and the Call to Deep Theology

Indigenous peoples' resurgences over the past few decades have been a global phenomenon. A defining common element among various resurgences from around the world is a renewed relationship to the land and territory where Indigenous communities live, and to their traditional lands. Their spiritualities, stories, cultures, languages, songs, ceremonies, and political struggles have intimate relationship and connection to the land. We learn from their leaders and thinkers that they live and learn with the land, not just from the land. This is an important distinction². Land is not an object; land is a living subject. A restored relationship with the land is a source of identity, political vision, spiritual strength, and force for survival as well as for social mobilization, organizing, and transformation. In their lived traditions, many Indigenous peoples already have a wisdom and knowledge for restoring their relationship with the land. Their resurgences without exception are based on renewed relationships of respect, mutuality, and reciprocity with the land and their territories. Their land is for them an integral part of their community. Many of their ceremonies are structured around celebrating and renewing their relationships with their lands.

Indigenous peoples are extending an invitation to the rest of us who do not have such knowledge and tradition, and who at the moment have come to the realization of the deep crises we are in and our broken relations with Mother Earth. *Laudato Si'* call for conversion to a way of life of integral ecology, to a radically different way of life at all levels, as a response to the multiple systemic crises that we as human beings and the world we created are experiencing at the moment. Dialogue with the experiences, wisdom, and knowledge of Indigenous peoples in this regard is an imperative and an ethical responsibility. They have been on this path for very long, and they have been warning the rest of us for decades about the violence to the earth that is embedded in our modern way of life and the disastrous consequences of continuing on this path.

This proposal for dialogue and vision for reconciliation is well articulated by Anishinaabe Ojibway scholar John Borrows, among others. Borrows discerns an emerging new way of thinking caused by a convergence of factors resulting from what he calls the double revolution that has been taking place over the past few decades. He observes that,

... a very different way of thinking about the living earth and our *interdependent* relationships within and with it has developed and gained support in the life and earth systems sciences over the last fifty years. During the same period, a different way of recognizing and relating with Indigenous and non-Indigenous people and peoples, as different yet equal and interdependent, has developed slowly in the human sciences and in practice. Building on this double revolution, groups such as the Indigenous Peoples Working Group on Climate Change argue that Indigenous and non-Indigenous people are now able to join hands and work together, sharing Indigenous and Western knowledges on equal footing, to get at the roots of the dual crisis and work out reconciliatory and sustainable futures together. I agree. This double revolution and convergence can provide the common ground for a profound, transformative reconciliation with each other and the living earth, if it is understood and enacted slowly and carefully in mutually respectful, responsible and diversity-aware ways³.

² In the Canadian context, a representative voice of this movement is Nishnaabeg scholar, artist, and activist Leanne Betasamosake Simpson. She offers in her latest book a very clear and profound articulation of the relationship to and connection with the land and territory in relation to resurgence and decolonization. See in particular her chapter "Land as Pedagogy," in *As We Have Always Done: Indigenous Freedom through Radical Resistance* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2017), 145-173, and her previous work *Dancing On Our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence* (Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing, 2011). See also the work by Anishinaabe Ojibway scholar John Borrows, "Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation," in *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, ed. Michael Asch, John Borrows, and James Tully (Toronto: University of Toronto Press, 2018), 49-81. For a recent summary of the debate on Indigenous resurgence and reconciliation, see Michael Asch, John Borrows, and James Tully, eds., *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings* (Toronto: University of Toronto Press, 2018).

³ Borrows, "Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation," 85.

Borrows asserts that Indigenous peoples' experience and wisdom can facilitate and contribute to this reconciliation and the way out of the crises. From his perspective, a new relationship and reconciliation with the earth are fundamental for all other reconciliations. He writes,

Reconciliation with the earth is the kind of resurgence I value most. In my view, resurgent relations with the natural world are key to the revitalization of Indigenous peoples' relationships with the rocks, waters, insects, plants, birds, animals, and other forms of life around us. They are also key to our reconciliation with other peoples⁴.

According to Borrows, human beings have not become totally disconnected from social and ecological relationships. Rather, he says, "we have become conscript of a vicious social system that operates as if it were disconnected"⁵. Reconnection, claims Burrows, can still happen. He proposes a four-stage transformation by, 1) "becoming self-aware of our discursive and non-discursive subjection to this system;" 2) "freeing ourselves of its hold on our perception and behavior by moving around so that we can begin to experience our eco-social interconnection and interdependency"; 3) "seeing the social and ecological suffering that our vicious system causes;" and, 4) "taking up our eco-social responsibilities of earth-learning, repair, and regeneration that we have as plain members and citizens of the commonwealth of all forms of life on earth." For Borrows, "These four steps constitute non-violent practices of transformative reconciliation-with each other and the living earth"⁶.

In addition to Borrows' approach to achieving a non-violent eco-social reconnection, transformation, and reconciliation, Nishnaabeg scholar Leanne Simpson, mentioned above, describes the current Indigenous resurgence as a new form of resistance that shifted its focus "from trying to transform the colonial outside into a flourishing of the Indigenous inside"⁷. This is another dimension of the non-violent resurgence, which goes beyond survival. Its primary goal, according to Simpson, is to nurture an Indigenous way of life that is an alternative to the dominant colonial systems and the current ecological crisis. For achieving that goal, Simpson argues that,

We need our Elders, our languages, and our lands, along with vision, intent, commitment, community and ultimately, action. We must move ourselves beyond resistance and survival, to flourishing and minobimaadiziwin [broadly translated as "good life" or "living well"]. If this approach does nothing else to shift the current state of affairs--and I believe it will--it will ground our peoples in their own cultures and teachings that provide the ultimate antidote to colonialism ..."⁸.

Simpson is convinced that the main source of the force for resurgence and for resisting colonialism comes from reconnecting with the land. In her words, "Ethically, it is my emphatic belief that the land, reflected in Nishnaabeg thought and philosophy, compels us towards resurgence in virtually every aspect"⁹. "For Nishnaabeg thinkers," she claims, "resistance and resurgence are not only our response to colonialism, they are our only responsibility in the face of colonialism. Resurgence is our original instruction"¹⁰. This resurgence, she adds, is a long term, spiritual and slow process that requires ongoing mobilization, which involves sacrifice and persistence, and is a slow, painful movement¹¹.

The insights from Borrows and Simpson discussed above are for me as a theological educator a call for taking theological responsibility. These voices represent movements in the context where I live, work, do and teach theology. They call me to examine whether the theology I do and teach is truly supporting the reconnection, reconciliation and decolonization mentioned above, or is still a continuation of the old colonial theology? What is

⁴ Borrows, "Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation," 50.

⁵ Borrows, "Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation," 113.

⁶ Borrows, "Earth-Bound: Indigenous Resurgence and Environmental Reconciliation," 113-114.

⁷ Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, 17.

⁸ Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, 17.

⁹ Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, 18.

¹⁰ Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, 66.

¹¹ Simpson, *Dancing On Our Turtle's Back*, 67.

needed perhaps is a new theology of resurgence in solidarity and dialogue with these movements and with the Earth, which to my knowledge is yet to be imagined.

A Concluding Reflection

Several Indigenous theologians have been for some time offering the church a vision and invitation along the lines suggested by Borrows and Simpson¹². Aymara Catholic theologian Roberto Tomichá from Bolivia is one of these voices¹³. Building on the work on Aymara worldview and "buen vivir" by Fernando Huanacuni, Tomichá comments on the interrelatedness and interdependence of everything that exists, a foundational concept for Borrows' vision of reconciliation mentioned above, as well as for *Laudato Si'*'s theology of integral ecology. Tomichá quotes Huanacuni saying that "everything lives: our mountains live, the water lives, the tree lives. In the same way that we feel and think, they also feel and think . . . everything is important, there is no small thing, there is no big thing." According to Tomichá, "For the indigenous peoples, relatedness, therefore, is communitarian-cosmic, and the human being lives and is understood from the point of view of that reciprocity"¹⁴. This Indigenous concept and life experience of interrelatedness and interconnectedness of everything is the key Pope Francis uses in *Laudato Si'* for interpreting the global crises and for proposing his vision of integral ecology. LS offers a new horizon and direction for doing theology and for doing dialogue with other sources, including Indigenous wisdom, experience and thought, but the work is yet to be done¹⁵. A serious dialogue with Indigenous theologians in the church would be a good first step. But this too, is not happening.

Laudato Si' is in many ways a break with a modern Catholic tradition of social teaching that has, despite expressing openness to dialogue, continued in subtle, and sometimes not so subtle, ways to maintain a strong position of offering answers to social problems, speaking with moral authority on behalf of The Truth, and exercising moral superiority, which are fundamentally colonial attitudes and practices. In LS, as in some other positions of Pope Francis, we see a bold, yet modest and at times timid move away from this attitude. Given the primacy of Indigenous experiences, knowledges, spiritualities, thought and articulation in relation to the issues address in LS, and the fact that LS borrowed a lot from these sources, and, given the violent history of Christianities and Indigenous peoples, I think privileging a learning dialogue with Indigenous peoples and their movements is an ethical and theological imperative and priority. It is in this sense that we need to go beyond *Laudato Si'*.

¹² For other Indigenous theological articulations from around the world on this topic, see the recent issue of *Concilium*, Michel Andraos, BernardethCaeroBustillos, and Geraldo De Mori, eds., *Christianities and Indigenous Peoples*, vol. 382, Concilium, International Journal of Theology (London: SCM Press, 2019). For a theological reflection on the Canadian context, see in the same publication Harry Lafond, "The Church and the Indigenous Peoples of Canada: A Cree Vision of the Church, and My Experience as a Cree Catholic," 50-58; and Michel Andraos, "Long-Term Theological and Pastoral Challenges for Decolonizing the Relation with Indigenous Peoples: A Reflection from Canada," 79-106.

¹³ Roberto TomicháCharupá has several writings on this topic. See in particular his chapter "Toward a Church with an Indigenous Face: Some Premises and Urgent Challenges," in *The Church and Indigenous Peoples in the Americas: In Between Reconciliation and Decolonization*, ed. Michel Andraos, Studies in World Catholicism 7 (Eugene, OR: Cascade Books, 2019), 13-29.

¹⁴ Roberto Tomichá Charupá has several writings on this topic. See in particular his chapter "Toward a Church with an Indigenous Face: Some Premises and Urgent Challenges," in *The Church and Indigenous Peoples in the Americas: In Between Reconciliation and Decolonization*, ed. Michel Andraos, Studies in World Catholicism 7 (Eugene, OR: Cascade Books, 2019), 13-29.

¹⁵ Tomichá, "Toward a Church with an Indigenous Face," 18

¹⁶ Chapter two of LS, "The Gospel of Creation," opens the possibility for a further dialogue on a new theology of creation and revelation. See in particular paragraphs 84-92. Paragraph 63 of *Laudato Si'* in particular points dialogue with, learning from, and collaborating with other human experiences. Pope Francis says, "Given the complexity of the ecological crisis and its multiple causes, we need to realize that the solutions will not emerge from just one way of interpreting and transforming reality. Respect must also be shown for the various cultural riches of different peoples, their art and poetry, their interior life and spirituality. If we are truly concerned to develop ecology capable of remedying the damage we have done, no branch of the sciences and no form of wisdom can be left out, and that includes religion and the language particular to it."



O universo, encarnação do Espírito

(Para uma resposta à *Laudato Si'* a partir da inserção nas espiritualidades originárias)

Marcelo Barros¹

Desde a *Pacem in Terris* do papa João XXIII (1963) até os nossos dias, provavelmente, nenhuma outra encíclica pontifícia tenha alcançado tal popularidade e recebido tanta aceitação da humanidade quanto a *Laudato Si'* do papa Francisco, em 2015. Do mesmo modo, que a *Pacem in Terris*, também esta carta sobre o cuidado (a salvaguarda) da casa comum foi dirigida a todas as pessoas de boa vontade. Como bispo de Roma e a partir da espiritualidade cristã, o papa Francisco procura dialogar com os mais diversos caminhos espirituais. Só para dar um exemplo, propõe como mestre de espiritualidade ecológica um místico muçulmano medieval (*LS*, 233).

Desde 2015, quando a carta foi publicada até agora, apesar de terem se passado apenas cinco anos, a realidade do mundo mudou muito e exige novas leituras e complementações à carta do papa. Há cinco anos, a humanidade não imaginava viver a pandemia do Coronavírus e uma concentração sempre mais escandalosa da riqueza. Quase todos os cientistas estão de acordo que o Coronavírus teve um efeito mais devastador por causa da destruição ecológica do planeta. Toda a humanidade pode ver como em apenas um mês de quarentena, em todos os continentes, a natureza começou a se refazer. No entanto, a pequena elite que domina a Política e a Economia não dão sinais de que buscam caminhos novos e diferentes para a organização da sociedade. Outro dado que não pode deixar de ser salientado é que, nesta década mais recente, na América Latina e em várias outras partes do mundo, salvo alguns poucos governos, a maioria dos responsáveis pelo destino do mundo se alinha a ideais fascistas e de extrema direita.

1. O que em cinco anos a encíclica tem ajudado.

A *Laudato Si'* foi divulgada em maio de 2015. Naquele momento, a ONU preparava uma nova Conferência sobre o Clima, que se realizaria em dezembro do mesmo ano. Embora o encontro em Paris e o acordo estabelecido entre os países foram modestos, sem dúvida, a encíclica do papa provocou maior interesse da sociedade civil sobre o tema em discussão na ONU e revelou que a busca de soluções para a sustentabilidade do planeta não pode mais ser deixada apenas nas mãos de governantes e especialistas.

A encíclica nos propõe aprofundar uma *educação e espiritualidade ecológica* (n. 202ss), ou seja, nos formar para a *aliança entre o ser humano e o ambiente* (n. 209). Isso não se fará sem uma verdadeira “*conversão ecológica*” (n. 216). Conceitos, como *Ecologia Integral* e o que o papa chamou de “*conversão ecológica*”, (em alguns círculos de ecologistas se chamaria de “*regeneração*”), são elementos que antes eram restritos a escritos e conferências de alguns intelectuais e peritos. Agora, graças à *Laudato Si'* se tornaram patrimônios da humanidade.

A crise mundial mais recente provocada pela pandemia do Coronavírus parece reforçar o isolamento de cada país que fechou suas fronteiras. Apesar de que o mundo inteiro sofre as consequências da pandemia, as sociedades nacionais continuam se arriscando na direção de uma dessocialização galopante e parecem se degenerar

¹ Marcelo Barros, monge beneditino e teólogo, é assessor das comunidades eclesiais de base e de movimentos sociais. Tem publicados 57 livros em português, 16 em italiano, alguns escritos na Itália e vários traduzidos em outros idiomas.

em meras “*sociedades de indivíduos*”. Nesta conjuntura atual, é cada vez mais atual e mesmo urgente retomar a insistência da encíclica de que “tudo está interligado” (LS, 10; 237) e ainda tentar que as sociedades atuais do mundo se transformem em uma “*única civilização-mundo*” (Fumarco, 2020).

Sem dúvida, no plano do mundo social e político, a encíclica acabou provocando alguma mudança de sensibilidade. Nos ambientes da Igreja Católica e de outras Igrejas, principalmente com o Sínodo para a Amazônia, alguma coisa começa a mudar. Não podemos afirmar que o pensamento teológico e pastoral do papa Francisco tenha encontrado boa acolhida ou provocado mudanças na maioria das dioceses do mundo. Nem mesmo a proposta de uma espiritualidade ecológica parece ter encontrado alguma tradução mais concreta nos planos de pastoral, menos ainda nas atividades cotidianas da maioria das paróquias. Seja como for, algumas dioceses e conferências episcopais regionais criaram uma comissão de pastoral ecológica.

Nos meios ecumênicos, a carta foi bem acolhida. Na encíclica, o papa cita a contribuição ecológica vinda das outras Igrejas e de outras tradições religiosas (n. 7) e cita como irmão que o inspira Bartolomeu, o patriarca de Constantinopla (n. 7-9). A encíclica foi bem acolhida no mundo das Igrejas evangélicas históricas. Um sinal disso é que no ano seguinte, 2016, no Brasil, a campanha da Quaresma foi uma Campanha da Fraternidade Ecumênica, realizada em conjunto pela Igreja Católica Romana, Igreja Episcopal Anglicana, Igreja Evangélica de Confissão Luterana, Igreja Católica Ortodoxa (na Antioquia) e a Igreja Presbiteriana. Referindo-se claramente à *Laudato Si'*, o tema da CF 2016 foi: *Casa Comum, Nossa Responsabilidade*, com o lema “*Quero ver o direito brotar como fonte e correr a justiça qual riacho que não seca*”. O foco era a questão do saneamento básico nas moradias de todo o Brasil.

Talvez, a consequência eclesial mais direta da *Laudato Si'* foi o modo como foi convocado e realizado o Sínodo especial dos bispos sobre a Amazônia (outubro de 2019). O Sínodo incorporou no próprio tema geral o conceito de “ecologia integral”, trazido pela *Laudato Si'*: “*Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral*”. Foi a partir dessa visão que se instaurou um longo e contínuo processo sinodal que nos tem possibilitado reler a *Laudato Si'*, agora à luz dos diálogos e percepções de pastores e fieis das diversas regiões da Panamazônia, assim como do Documento de conclusões do Sínodo e da exortação pós-sinodal *Querida Amazônia*. É isso que devemos aprofundar mais aqui.

2. A releitura da *Laudato Si'* no Sínodo da Amazônia.

Difícilmente poderíamos imaginar o Sínodo da Amazônia se o papa não tivesse aberto este caminho com a *Laudato Si'*. Não se trata apenas do fato de que o Sínodo tomou como tema a Ecologia integral, principal proposta da encíclica, mas todo o processo de diálogo pastoral e espiritual aberto pela convocação do Sínodo em Puerto Maldonado e ativo até agora tem se alimentado do espírito que a *Laudato Si'* suscitou na Igreja. Se ela pressupunha uma mudança de paradigma na missão da Igreja em todo o mundo, sem dúvida, na Panamazônia, essa mudança era mais urgente e paradigmática para as Igrejas das outras regiões. Assim sendo, é compreensível que no documento de trabalho do Sínodo (*Instrumentum Laboris*) e no Documento Final, o documento pontifício mais citado seja a *Laudato Si'* (No *Instrumentum Laboris* 61 citações diretas e no Documento Final, 18 citações, sendo que o título de uma das partes do documento é “*A Ecologia Integral a partir da Laudato Si'*” – a partir do número 66).

Ambos são documentos coletivos, cuja redação é fruto de muitos diálogos e acordos entre diversas comissões. Para serem concluídos, precisaram contar com a aprovação dos bispos encarregados dos trabalhos e dos responsáveis de diversos dicastérios da Cúria. Apesar disso, ambos os documentos valorizam as crenças e ritos dos povos amazônicos (No *Instrumentum Laboris*, tratam disso os números 14, 50 e 54. No *Documento final*, especialmente o número 14). O papa Francisco, na Exortação Pós-sinodal *Querida Amazônia*, insiste no respeito às tradições culturais e religiosas dos povos amazônicos, assim como em uma evangelização que rompa com o modelo

colonial e se construa a partir de uma espiritualidade da escuta e sempre fiel ao “diálogo intercultural e inter-religioso” (cf. QA, nn. 28, 37, 70, 79 e 106).

É claro que, como os grupos de católicos integristas e mesmo alguns bispos e cardeais vivem atrás de qualquer árvore esperando o menor descuido do papa Francisco para atacar, este tem de tomar os cuidados devidos e se servir da tradição para chamar os caminhos espirituais dos povos amazônicos de “*sementes do Verbo*” e de garantir que a evangelização como anúncio da fé não se contrapõe à escuta e ao diálogo com esta sabedoria (QA, 54).

Sabemos que essas recomendações do Sínodo e do próprio papa sobre um diálogo ativo e fecundo com as tradições amazônicas têm encontrado sim expressões, tanto no diálogo suscitado por organismos sociais e políticos como o Fórum Panamazônico, como pela abertura pastoral de dioceses como São Gabriel da Cachoeira na Amazônia Brasileira, assim como, em outros países, diversas Igrejas locais.

Devemos dar graças a Deus pelo fato de que, em vários lugares, se consolidou a incorporação das línguas indígenas na liturgia e as celebrações se abriram a gestos e ritos das culturas amazônicas. Presbíteros e diáconos indígenas assumem seus ministérios sem abrir mão da sua identidade cultural e da comunhão com seus parentes. No entanto, neste tipo de abertura que é positiva e importante, o ponto de referência e a meta continuam sendo sempre e ainda a liturgia cristã e a Igreja. O que significa isso? Será que, apesar de toda a abertura contida nestas iniciativas, a perspectiva desse processo de abertura e diálogo ainda é eclesiocêntrico, isso é, tem como meta a Igreja e sua pastoral? Não quero afirmar isso. Cada processo é cada processo e cada passo de diálogo e aproximação, se é verdadeiro e sincero, sempre nos tira um pouco de nós mesmos e nos reveste de alteridade. Coloca o outro como centro. De todo modo, a inculturação da pastoral possibilita passos no diálogo intercultural. Entretanto, se ficar apenas na perspectiva de enriquecer nossas celebrações e ajudar na linguagem inculturada da catequese, não chegamos à dimensão do diálogo inter-religioso.

Até hoje, na América Latina, as teologias índias recolhem tradições religiosas dos povos autóctones e as reflexões de teólogos/as cristãos que se inspiram nestas tradições para expressar a fé cristã de modo mais adequado a esses povos. Esta iniciativa é importante e excelente. Agora, cinco anos depois da *Laudato Si'*, atualizada pelo documento de conclusão do Sínodo da Amazônia e pela exortação pós-sinodal *Querida Amazônia*, podemos e precisamos dar um passo adiante. Não basta mais apenas elaborar uma teologia cristã com rosto indígena. O Espírito nos chama a acolhermos e valorizarmos a sabedoria autônoma e ancestral dos povos originários. Precisamos fazer isso, por questão de justiça. Temos uma dívida moral com essas tradições que, antes, as Igrejas renegaram e perseguiram, como sendo idolátricas e até demoníacas. Por outro lado, como elas foram e continuam sendo elementos de resistência cultural e da identidade própria desses povos, são neste momento mais necessárias do que nunca e precisamos valorizá-las e apoiá-las.

O mundo inteiro sabe: os desafios da realidade se precipitam no sentido do genocídio cultural e humano dos povos indígenas. O próprio papa tem repetido que, desde os tempos da colonização, nunca estes povos foram tão ameaçados em sua existência e suas culturas. A realidade atual dos povos indígenas e dos grupos afrodescendentes pede de nós abertura, acolhida e valorização de suas tradições religiosas próprias. Não apenas porque descobrimos nelas “*sementes do Verbo*” que já nos ajudam a conduzir essas culturas ao Verbo encontrado na Igreja e a fé cristã. Já não basta este tipo de respeito missionário. É urgente nos colocarmos em um tipo de escuta ainda mais exigente e amorosa. Precisamos testemunhar ao mundo que o Espírito de Deus se revela para nós e para toda a humanidade nas tradições próprias de cada povo ou comunidade. Como cristãos e cristãs, não pretendemos levar nossa fé a ninguém e sim testemunhar o reino de Deus presente nas expressões culturais e religiosas dos povos. Queremos descobrir o que Deus tem a nos revelar (a nós, como cristãos) através dessas manifestações culturais e religiosas dos povos.

3. A natureza, encarnação do Espírito

Um dos bons efeitos da *Laudato Si'* em 2015 foi manifestar apoio e confirmar os novos caminhos percorridos já desde algumas décadas pelos teólogos e teólogas que têm desenvolvido uma Teologia da Criação a partir do diálogo com as novas pesquisas e descobertas da Cosmologia, com as tradições orientais, como também com as espiritualidades dos povos originários². Depois de cinco anos da *Laudato Si'*, a confluência destes caminhos traz para dentro do campo da teologia e da espiritualidade cristã uma nova sensibilidade que inclui o resgate da profunda espiritualidade ecológica contida nas tradições indígenas norte-americanas e de toda a América Latina³.

Aqui peço permissão para passar a uma linguagem mais testemunhal. Desde minha juventude, sempre frequentei cultos de Candomblé, Umbanda e sempre que pude tive contatos com pajés e xamãs de grupos indígenas diversos, assim como também nos países andinos. Quando estive em países como República Democrática do Congo, Quênia e África do Sul, sempre procurei contato com grupos e tradições espirituais originárias. No meu esforço de comungar com essas espiritualidades sempre acolhi a crença nos Orixás, nos Espíritos e Encantados como manifestações do Espírito, que a tradição cristã chama de “Espírito Santo”. Compreendia que havia uma diferença fundamental: a fé cristã professa a transcendência de Deus. Crê em um Espírito Criador que pode se manifestar na natureza, mas é transcendente, isso é, vai além do tempo e do espaço. Já as tradições indígenas e afro creem que o próprio universo, a Terra, as águas, os animais e as plantas são como o corpo divino do Espírito. Como cristão, eu conseguia aceitar a natureza como sacramento da presença divina, mas sempre concebia o Espírito como de certa forma separado. Fui educado a não confundir Criador e criação ou criatura. Quanto mais fui mergulhando de coração nas espiritualidades originárias, mas fui descobrindo que essa separação não somente não pode mais ser feita, como a humanidade precisa do testemunho dessa espiritualidade que Raimon Panikkar chamava de cosmoteândrica (Panikkar, 1999) e que não separa o Espírito, o universo e a humanidade.

Para nos colocar na escuta e acolhida do que Deus nos diz através das revelações autóctones dos caminhos espirituais dos nossos povos, não precisamos fazer nenhum concordismo com a Bíblia e as fontes da fé judaico-cristã. Compreendemos que cada caminho espiritual é único e deve ser acolhido e compreendido na sua originalidade própria. Nem seria respeitoso buscar equivalências a partir de um ponto de referência que seria o nosso. Se fosse assim, não superaríamos certo etnocentrismo religioso e não nos abriríamos verdadeiramente a uma espiritualidade macro-ecumênica. No entanto, mesmo no total respeito às diferenças que existem e devem ser valorizadas, precisamos de uma linguagem comum. Se alguém só fala alemão não conseguirá dialogar com quem só fala espanhol.

Assim, podemos buscar no âmbito da nossa fé elementos que nos ajudem a valorizar o outro e a descobrir o que Deus nos revela através do diferente. Foi com essa perspectiva que fui descobrindo que na própria evolução bíblica da revelação do Espírito, houve certa penetração das culturas religiosas de todo o Oriente Antigo e nenhuma cultura se desenvolveu isolada e separada das outras. Foi assim que descobri: em sua *História da Igreja na América Latina*, Enrique Dussel aponta a *Pachamama* dos povos do Altiplano como imagem do Espírito Santo (Dussel, 1983, p. 153)⁴. Também Leonardo Boff explica: “Na Bíblia, o Espírito é como uma propriedade ou qualidade das coisas. Esta qualidade se encontra na natureza, na história, no ser humano e também em Deus”. Ele continua afirmando: “Dois renomados exegetas franceses H. Caselles (*Saint Esprit*, 1990) e Jean Galot (*L'Esprit Saint*, 1991) foram em

² Ver, por exemplo, SUSIN, Luiz Carlos e SANTOS, Joel Marcial, (organizadores), **Nosso planeta, nossa vida, Ecologia e Teologia**, São Paulo, Ed. Paulinas, 2011 (este livro é a publicação dos trabalhos apresentados no 3º Fórum Mundial de Teologia e Libertação em Belém, PA, 2009. BIANCHI, Enzo et alii, **L'uomo, custode del Creato**, Atti del XX Convegno Ecumenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa, Comunità di Bose, Ed. Qiqajon, 2012. Sobre o diálogo com espiritualidades orientais, como o Taoísmo, ver HATHAWAY, Mark e BOFF, Leonardo, **O Tao da Libertação, Explorando a Ecologia da Transformação**, Petrópolis, Vozes, 2ª ed. 2009. Sobre um olhar teológico cristão sobre as novas Cosmologias, ver: A cura di FANTI, Claudia e VIGIL, José Maria, **Il Cosmo come rivelazione, Una nuova storia sacra per l'umanità**, Verona, Ed. Gabrielli, 2018.

³ Ver, por exemplo, os livros de FOX, MATTHEW, como em português, **Pecados do espírito, bênçãos da carne**, São Paulo, Ed. Verus, 2004. No original inglês ver também **Original Blessing**, Los Angeles, Ed. Tarcher Perigee, 2000, (em italiano **In principio era la benedizione**), **Spiritualità del Creato, Manuale di Mistica Ribele**, Verona, Gabrielli, 2016.

⁴ DUSSEL, E. , **Historia general de la Iglesia en América Latina**, 1/ 1, Introducción general, Sigueme, Salamanca, 1983, p. 153.

busca das raízes semânticas mais antigas da palavra ruah e descobriram que nas línguas semíticas, como no siríaco, púnico, acádico, samaritano, ugarítico e no hebreu, o sentido primitivo não era, como sempre se admitia, o vento, mas ‘o espaço atmosférico entre o céu e a terra, que pode ser calmo ou agitado’. Depois, esse espaço se amplia e se transforma na ambiência vital, onde todos os seres vivos, os animais e os humanos, vão haurir vida. A partir desse sentido mais originário, derivaram-se todos os demais sentidos” (Boff, 2013, pp. 79- 80).

Assim, fica claro que, já na Bíblia, o Espírito é visto como energia, ambiente vital. Principalmente nos primeiros tempos, o Espírito tem o sentido do espaço atmosférico entre os céus e a terra, portanto do cosmos. Podemos até afirmar que, de certa forma, o cosmos é como o corpo do Espírito (Sl 104, 29- 30).

Este elemento é fundamental na aproximação e compreensão das espiritualidades xamânicas. Podemos e devemos ver nos Encantados que os índios do Nordeste reverenciam, nos Xapiris que vêm dançar na mata com os Yanomami no norte do Brasil manifestações atuais do Espírito Divino. O sopro divino do Espírito que sopra onde quer (Jo 3, 8) toma, agora, expressões diversas e quase brinca conosco se revelando e, ao mesmo tempo, se ocultando nos espíritos da natureza e na presença dos antepassados tão atuantes na caminhada da maioria dos povos autóctones. Podemos sim, contemplá-lo nos Orixás e Inquices do Candomblé e nas entidades da Umbanda. Sem querer classificar todas estas expressões como se fossem iguais ou equivalentes e, principalmente, sem cair na tentação de revesti-los com as roupagens cristãs da pneumatologia tradicional das Igrejas. Como diz a Carta aos Hebreus: “Vamos, portanto, sair ao seu encontro, para fora do acampamento” (Hb 13, 13). É um caminho de saída e não de inclusão ou de mascarar qualquer forma de trazê-los para dentro do nosso recinto. Nós é que temos de ir, como Igreja pascal, ou Igreja em saída. Em um livro recente, o teólogo irlandês Diarmuid O’Murchu escreve:

“Enquanto a maior parte das principais religiões define Deus como Espírito transcendente (uma realidade desencarnada para além do tempo e do espaço, mas com impacto profundo sobre o tempo e o espaço), a visão do Grande Espírito descreve a presença íntima e permanente de Deus através de toda a vida orgânica, em primeiro lugar, dentro e através da própria criação material. É através da nossa interação cósmica como terrestre que encontramos e experimentamos o Grande Espírito” (Murchu, 2018, p.164).

Atualmente, em suas descobertas cada dia mais surpreendentes, a Cosmologia confirma que o universo parece um imenso organismo vivo e autoregulado. A maioria dos cientistas concorda que este conjunto que é o Cosmos está sempre se recriando e se renovando e a maioria chega a admitir por trás de tudo uma inteligência de amor que de certa forma previu a vida. Podíamos dizer como o físico e matemático Freeman Dyson que, ao final de todas as suas pesquisas, concluiu: “Quanto mais examino o Universo e a sua arquitetura, mais descubro evidências de que o Universo, de certo modo, sabia que nós, seres vivos, estávamos a caminho”. (Citado in C. Pajares Vales, 2013, p. 5).

Esta descoberta que a Ciência formula com tanto cuidado e é uma intuição de diversas fontes independentes, de outro modo e com uma linguagem mítica e poética desde a antiguidade é a fé de muitas tradições indígenas e xamânicas: o universo é vivo, todos os seres expressam a presença do espírito e o ser humano é parte desta comunidade da vida.

Na *Laudato Si’*, o papa Francisco afirma que falar da criação é ver tudo que existe “*como uma realidade iluminada pelo amor que nos chama a uma comunhão universal*” (LS, 76). Cinco anos depois, podemos prosseguir esse mesmo rumo indo além da linguagem que ainda de certo modo separa Deus e o universo. Já bem antes da *Laudato Si’*, o teólogo francês Adolphe Gesché escrevia: “*A categoria teológica de criação oferece a quem crê a oportunidade de respeitar e de escutar o cosmos por si mesmo, a terra, por si mesma, longe de qualquer domínio e exploração*” (Gesché, 2004, p. 10)⁵. É a própria ciência que fala em um universo permanentemente em evolução, “*autoconsciente e espiritual*”. “*Um jogo de relações vivas que pode ser compreendido como a aurora do espírito*”

⁵ GESCHÉ, ADOLPHE, *O Cosmo*, São Paulo, Paulinas, 2004, p. 10.

(Boff, 2013, p. 18). “*É a Vida. É o Todo em tudo. É a criatividade sagrada, a possibilidade sempre aberta do bem em tudo o que existe*” (Arregi, 2014, p. 68).

Em toda a tradição cristã, sempre se valorizou o que, a partir de algumas das cartas paulinas, chamamos de “*Cristo cósmico*” (Cf. Ef, 1, 23 e Col 1, 15- 20). No século XX, Theillard de Chardin retomou essa visão e esta compreensão teológica e espiritual foi reconhecida e mesmo citada pelo papa Francisco na *Laudato Si’* (LS, 83).

Esta visão teológica e espiritual que, ao menos como linguagem, ainda é nova no Cristianismo tem permitido um diálogo bem mais respeitoso e fecundo da fé cristã com as Cosmologias atuais, com as antigas tradições orientais e, sem dúvida, podem ser uma base consistente para uma nova postura pastoral das Igrejas com as tradições indígenas. Não se trata apenas da valorização e do diálogo amoroso que, como já reafirmei, independem de falarmos uma linguagem semelhante ou termos pontos convergentes comuns. Estou aqui acenando para algo a mais: uma valorização a partir de dentro, uma comunhão espiritual que possibilite penetrarmos mais e mais profundamente na espiritualidade ecológica que a *Laudato Si’* estimulava e que, agora, cinco anos depois, podemos levar a novo patamar.

No caso da releitura da encíclica cinco anos depois, se trata de dar um passo novo de diálogo e de comunhão com as espiritualidades originárias, especialmente xamânicas que, por todo o Brasil sustentam a resistência cultural dos povos indígenas e têm ajudado muita gente, indígena ou não, a receber o espírito que se manifesta nas energias da terra, das águas, das árvores e dos animais como epifania ou *Kenosis* do Espírito Santo que, através de Jesus ressuscitado, o Pai de amor maternal nos envia.

4. Um diálogo intrapessoal e intra-espiritual

Quando a *Laudato Si’* recomenda o diálogo das religiões (LS, 14, 233 e 246) parece pensar no diálogo com as grandes religiões tradicionais, como as tradições orientais e a espiritualidade islâmica que o próprio papa cita (LS, 133). Os documentos do Sínodo da Amazônia já refazem essa recomendação do diálogo pensando nas tradições dos povos originários (Doc. final do Sínodo 14 e 54) e, na exortação pós-sinodal, o papa Francisco retoma nessa mesma linha (QA, 28, 37, 70 e 79). A perspectiva muda porque essas tradições não se constituem como uma religião no sentido de se organizarem como instituições, com hierarquia, dogmas e ritos estabelecidos em comum. São tradições culturais que, sendo espiritualidades centradas no cosmos, não se opõem ou competem com religiões que se consideram meta-cósmicas. É o caso da China onde as pessoas podem ser, tradicionalmente, budistas em sua forma de culto e de prática espiritual e, ao mesmo tempo, confucionistas, na sua ética e na vida doméstica. Não se trata exatamente do que se poderia chamar de “dupla pertença”, justamente porque não são duas religiões institucionais do mesmo tipo que se encontram⁶. No Brasil, em encontros de CEBs, já escutei mães de santo afirmarem: “*É como cristã que sou candomblecista e como candomblecista que me sinto cristã e profundamente cristã*”. Talvez, aqui estejamos vivendo uma forma nova e original do diálogo intrarreligioso descrito por Raimon Panikkar como sendo a base de todo diálogo inter-religioso (Panikkar, 1998). Na nossa realidade, ou a abertura e o diálogo com as tradições ameríndias e afrodescendentes se processam em uma busca espiritual profunda ou não se tornam possíveis.

Juan José Tamayo explica: “*O diálogo religioso requer uma atitude de busca profunda, uma convicção de que estamos caminhando em solo sagrado, de que arriscamos nossa vida. Não se trata de uma curiosidade intelectual nem de uma bagatela, mas de uma aventura arriscada e exigente. Faz parte daquela peregrinação*

⁶ Esta linguagem vem de Aloysius Pieris, teólogo do Sri-Lanka e um dos pioneiros da Teologia Asiática da Libertação. Ele prefere falar em *soterologias metacósmicas* como o Budismo, o Cristianismo e o Islã que se ligam e se integram para sobreviver com as *religiões cósmicas* de uma cultura ou de um povo (Seriam o Hinduísmo, as religiões afro e indígenas, por exemplo). Ver: PIERIS, A, **An Asian Theology of Liberation**, Maryknoll, Orbis, 1988, pp. 71- 74). Essas distinções podem ser artificiais porque são olhares “de fora”. De todo modo, ajudam a compreender, na América Latina, os cultos indígenas e afrodescendentes, sempre centrados na sacralidade da natureza.

pessoal para a plenitude de nós mesmos, que se obtém ultrapassando as fronteiras de nossa tradição, escalando e penetrando nos muros daquela cidade onde não há templo porque a Iluminação é uma realidade, como se diz na última das Escrituras cristãs (Ap 22,5). (Tamayo, 1993:1.149).

No caso da nossa inserção nas tradições de tipo xamânicas, ela exige de nós um diálogo interior no qual consigamos alargar nossa compreensão da fé e nossa visão de Deus. Evidentemente, este diálogo profundo e mais do que diálogo uma inserção amorosa com as tradições xamânicas não serão possíveis se ainda confundirmos a fé com as expressões tradicionais da fé. Para mergulharmos com o coração neste universo diferente temos de nos despojar das vestes coloniais da teologia tributária das filosofias greco-romanas. Com a mente cheia das categorias helenistas da teologia tradicional não vamos conseguir descobrir o que o Espírito nos diz, hoje, através destas culturas. Sem dúvida, não se trata de canonizar tudo o que estas culturas creem ou nos revelam. Não nos compete julgar ou classificar a fé e a espiritualidade dos povos autóctones. O diálogo pede de nós sermos capazes de acolher o outro como que no mais profundo de nós mesmos e, ao mesmo tempo, proceder a um trabalho de síntese que nos permita nos impregnando do outro sermos ainda e sempre mais nós mesmos, até para estarmos juntos e nos mantermos com eles no caminho.

5. Um breve olhar sobre as tradições xamânicas

Sabemos todos que se tratam de tradições e caminhos os mais diferentes e singulares e não é possível reuni-las todas em uma única classificação. O termo xamã que veio da Sibéria foi assumido por algumas destas tradições nas três Américas, mas simplesmente para traduzir realidades muito diversas como os Xapiri de Omama dos Yanomami, os Yatiris dos Aymara nos Andes, o Homem-Medicina em alguns povos da América do Norte, a figura do *Peacekeeper* dos índios Cherokee do leste do Canadá e EEUU e o que os Guarani e os índios do Nordeste chamam de Pajé, algumas etnias do Centro-oeste denominam de Tuxaua e de outros nomes. Em geral, são homens, mas há muitas mulheres pajés como na etnia humi-kuin, a mulher pajé que criou um centro de tradições de cura junto aos Guarani. No Xingu, Mapulu é a primeira Pajé no seu povo Kamayurá, assim como é a índia Rucharlo (35 anos) na etnia Yawanawa no Acre.

A primeira observação a fazer é que para entrar nesta terra sagrada e martirial (custou o sangue de muitos pais e mães da fé e da espiritualidade), temos de entrar de pés descalços, nus de qualquer pretensão de julgamento ou classificação e de coração aberto a acolher interiormente a Palavra do outro. Infelizmente, existem, mas ainda são poucas as vozes dos próprios índios ou Xamãs sobre a sua tradição espiritual. Como tudo é interligado (já confirma o papa na *Laudato Si'*), vários índios que se comunicam conosco, ao discorrer sobre suas vidas e culturas, afirmam algumas coisas sobre as suas tradições espirituais (Ver, por exemplo, Davi Kopenawa, 2015 e Kaká Verás, 2016). No entanto, quase sempre e predominantemente, quem fala e escreve sobre Xamanismos no Brasil são antropólogos/as e cientistas da religião. Mesmo se devemos agradecer a honestidade, o cuidado de fidelidade e respeito com os quais em geral esses companheiros e companheiras procedem na descrição dos fenômenos, é claro que se trata sempre de uma visão de fora, que dificilmente escapa a um olhar a partir da referência da cultura dominante e das classificações da Academia ocidental.

Não podemos visualizar estas funções como profissões estruturadas e sim como funções que em alguns casos homens e mulheres assumem carismaticamente, mas muitas vezes, são forças espirituais que existem em todos/as e são vividas comunitariamente.

Mesmo se são muito diferentes umas das outras, as tradições xamânicas têm em comum o princípio de serem instrumentos de comunicação das pessoas e comunidades com o espírito presente e atuante em cada ser vivo e na natureza. Quase sempre, as tradições xamânicas visam reconstituir a saúde das pessoas e o bem-viver coletivo e pessoal, ou seja, o equilíbrio de relações entre a humanidade e a natureza. Em geral, um elemento fundamental do Xamanismo é o transe, ou êxtase ou sonho de revelação. “*O xamanismo é uma instituição social cujos*

representantes através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens a mundos do Além, seja pela posse por espíritos” (Baldus, 1965/66: 1 87).

Muitas destas tradições incorporam em seus ritos bebidas consideradas de poder ou fumos, elementos que possibilitam sonhos proféticos, transe e estados alterados de consciência. Muitos desenvolvem relações especiais com animais e esta comunicação com o espírito do animal-totem serve como elemento de cura e harmonização da vida. Quase todas estas intuições de sabedoria ancestral fazem parte de um caminho iniciático e por isso secreto. Todos são guardiães de tradições ancestrais, mas cada um guarda do seu modo e como nenhuma cultura é estática, elas vão se entrecruzando e assimilando elementos de outras culturas e mesmo da sociedade dominante. Atualmente no Brasil, mais ou menos um milhão de pessoas se identifica como pertencendo a povos indígenas. No entanto, parece que quase a metade desta população não vive mais em suas aldeias originárias. Alguns continuam em comunidade transplantada para a periferia das cidades. Há aldeias indígenas na área de periferia de Manaus, Belém, São Paulo, Campo Grande, Pesqueira e outras cidades. E há muitos índios e índias espalhados no meio da população urbana. Por anos e anos, muitos destes irmãos e irmãs tinham medo do preconceito e não se identificavam como índios. Nas últimas décadas, eles/as têm retomado sua identidade cultural e se reencontram como índios e índias nas cidades. Também em vários povos, jovens saem das aldeias para fazer universidades e não para se tornarem brancos e sim para auxiliarem seu próprio povo como médicos, advogados e enfermeiros/as e outras profissões. Além disso, com o autofechamento institucional de algumas Igrejas históricas, nos últimos 30 ou 40 anos, muitas pessoas, tanto índias como pessoas que nunca tiveram qualquer contato com culturas indígenas, não conseguem mais nenhuma resposta para os desafios da vida e a sua busca interior nas paróquias católicas e evangélicas, ou na proposta de devoções cristãs que lhes são oferecidas. Muitas encontram respostas espirituais em novos tipos de Xamanismos. Por isso, temos de distinguir as tradições xamânicas e pajelanças de diversos povos originários e um conjunto de práticas e ritos que têm se constituído como neo-xamanismos.

Não é objetivo destas páginas discorrer sobre os diversos Xamanismos que, atualmente, existem no Brasil. Alguns distinguem Xamanismo e Pajelança. Em alguns povos a pajelança é a forma daquele povo viver isso que chamamos aqui de Xamanismo. Em outros povos, o Xamanismo é o conjunto de rituais mais comunitários ou individuais de relação com a natureza, que visam o bem-viver e o bem-conviver. As pajelanças são compreendidas como trabalhos e rezas de cura individuais, com as medicinas, com as plantas e através da conexão com a ancestralidade. Outros veem no termo *pajelança* uma conceituação preconceituosa, como se fosse mais uma prática individual de alguém do que um rito integrado na cultura de um povo. De qualquer forma, nos meses de junho a setembro, tempo de seca no interior do país, em algumas regiões, no alto das montanhas, rituais secretos que alguns grupos chamam de pajelança procuram refazer a unidade dos diversos reinos e trazer amor à terra ferida.

Os pajés são anciões ou pessoas mais velhas, que têm esse papel da pajelança. Na Amazônia e em outras regiões, em diversos povos, essas expressões se fundem e diversos grupos praticam o Xamanismo nos rituais de consumo da ayahuasca. Assim, há o Xamanismo pano (tronco linguístico que engloba diversas etnias localizadas especialmente na floresta amazônica). São exemplos de xamanismos ayahuasqueiros que se articulam através de redes de alianças e organizam círculos, nos quais circulam pessoas, substâncias, saberes e tradições. Nesse território de experiências, alguns rituais e tradições se reinventam no sentido de serem adaptados a estas novas realidades. Índios e não índios chamam isso de “*medicinas da floresta*” (Meneses, 2018, pp. 229-258). Ao lado disso, o Santo Daime, religião nascida no Acre nas primeiras décadas do século XX, junta elementos xamânicos com o Catolicismo Popular e o Espiritismo Kardecista e ainda algo de Umbanda.

Os Xamanismos urbanos, ou neoxamanismos, são também muito diversificados. Alguns são adaptações ou acomodações do Xamanismo tradicional da floresta ou do cerrado para a vida em uma periferia urbana. Já outros não são apenas atualizações ou transposições do antigo Xamanismo para a sociedade ocidental e sim uma nova construção, na qual entram elementos e traços tanto das antigas tradições indígenas quanto de outras vertentes, sejam orientais, sejam ligados à espiritualidade da nova era.

6. As tradições indígenas e negras, lugar espiritual de respostas à *Laudato Si'*, cinco anos depois.

Evidentemente, cinco anos depois da *Laudato Si'*, são possíveis muitas experiências profundas de aplicação e de respostas criativas às propostas espirituais da encíclica. Nestas páginas, propus um caminho de diálogo amoroso e de inserção e mergulho espiritual nas tradições indígenas e afrodescendentes. Tenho consciência que é apenas um dos caminhos abertos de uma compreensão de missão da Igreja como prolongamento da encarnação do Verbo no atual contexto social e político da América Latina.

Mesmo nos círculos de Igrejas, muitos católicos e evangélicos ainda consideram as tradições xamânicas e os cultos afrodescendentes como expressões de um estágio primitivo de religião. De fato, nem se trata em si de religiões, no mesmo sentido que o são as nossas Igrejas, já que tanto as manifestações xamânicas, quanto os cultos afro vão além do aparato institucional de leis, regras culturais e estrutura organizativa visível. Mantêm um aspecto de culto à natureza, mas se constituem muito mais como culturas espirituais de resistência a uma sociedade que rouba o encanto da natureza e quer transformar tudo em mercadoria. Os fenômenos xamânicos expressam mais a capacidade relacional de pessoas que conseguem ver além do visível. Estas tradições têm servido como chave preciosa que os seres humanos desenvolveram para compreender a Terra, a água e a natureza e com elas viver harmoniosamente. Assim, as pessoas que se iniciam no Xamanismo ou em algum culto afrodescendente estabelecem um contato com as forças cósmicas e com as energias intrapsíquicas e captam as mensagens dos elementos que diversos grupos indígenas chamam de *povos* ou *reinos* (mineral, vegetal, animal e humano). Através dessa relação, o/a Xamã reconstitui a unidade sagrada da realidade nas suas múltiplas dimensões e nos colocam em sintonia com o todo. Esse todo é holístico, mas é também social e político. Antropólogos que pesquisaram o Xamanismo entre os Kaingang do sul do Brasil afirmam que entre os kaingang, o Xamanismo é uma potência decolonial que desfaz os estragos da colonização que o povo tem sofrido por parte da sociedade dominadora (Marechal e Hermann, 2018, p. 339- 370).

Geralmente, muitas pessoas comuns pensam que estes rituais são fenômenos extraordinários e especiais. São especiais porque o amor é sempre especial, mas a magia de amor com a qual uma mãe acalenta um filho pequeno, o acalma em um momento de dor e o faz dormir é um fenômeno assim: de tipo xamânico. A capacidade de conviver em situações de conflito e encontrar soluções de inclusão social e de justiça para todos tem a mesma raiz xamânica de amor solidário. É essa a base da resistência dos povos indígenas à política colonialista, seja no México, seja nos países andinos, seja no Brasil. É no diálogo e na inserção profunda com essas culturas cósmicas e espirituais que conseguiremos resistir e caminhar para o novo.

Nas místicas indígenas, o comunitarismo é fundamental. Em alguns povos, o fato de alguém abstrair-se da vida comum é considerado perigoso para a pessoa e para todo o grupo. Pode atrair energias negativas e até a morte. É isso que tem ajudado tanto as comunidades índias a resistirem e até a se reestruturarem nas últimas décadas, assim como é isso que está na raiz de um novo projeto social e político latino-americano para um socialismo do século XXI. Para quem aceita se inserir nessa visão, é preciso buscar novo estilo de economia e de política que, como já vimos, é o *suma kawsat* do povo quéchua, *suma qamaña* dos aymara, teko-porã dos Guaranis ou simplesmente o *bem-viver*. As teologias cristãs da libertação sempre chamaram isso de “reino de Deus”. Agora precisam alargar a compreensão desse caminho na inserção e no diálogo com as tradições dos povos originários. Na carta à Igreja de Éfeso, através do profeta do Apocalipse, o Cristo ressuscitado elogia a fidelidade na fé e a boa disciplina daquela Igreja, mas se lamenta de que aquela comunidade perdeu o entusiasmo dos primeiros tempos de sua caminhada e recomenda: “*Volta ao teu primeiro amor*” (Ap 2, 5). Para o povo bíblico, o *primeiro amor* foi o tempo do namoro de Israel com Deus no deserto (Jr 2, 1- 2; Os 2, 16- 21). Isso significa que foi a caminhada libertadora do Êxodo, paradigma de uma luta permanente pela libertação não só de um povo, mas de toda a humanidade. Para nós, cristãos e cristãs de Igrejas na América Latina, retomar o primeiro amor é descobrir o Espírito que nos chama à aliança espiritual com os nossos povos originários a partir de suas raízes culturais e, ao mesmo tempo, sabendo escutar o que “*hoje, o Espírito diz às Igrejas e às comunidades tradicionais*” (Cf. Ap 2, 7).

Referências bibliográficas:

- ARNEIDE, Cemin, **Xamanismo: algumas abordagens teóricas**, in *Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente*, nº 15, Vol III, 1999.
- ARREGI, José, **El Espíritu que gime em todos los seres**, in *Voices n. 2- 3/2014*.
- BALDUS, Herbert. **O Xamanismo**. in *Revista do Museu Paulista*. N. S.. vol. 16, São Paulo. 1965/66.
- BOFF, Leonardo, **O Espírito Santo, Fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres**, Petrópolis, Vozes, 2013.
- **Como emerge Dio nel processo evolutivo?**, in *Adista Documenti* n. 16/ 2012.
- **L'Universo è autoconscente e spirituale**, in *Adista Documenti*, n. 5/ 2013.
- C. PAJARES VALES, **Cosmologia e Cristianesimo**, in *Adista/Documenti* n. 5/2013.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura, **A cruel pedagogia do Vírus**, Coimbra, Ed. Almedina, 2020.
- DUSSEL, E., *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 1/ 1, Introducción general, Sigueme, Salamanca, 1983.
- FLORISTAN, Casiano; TAMAYO, Juan José (eds.). *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993.
- FRÓES, V. **Santo Daime, cultura amazônica: história do povo juramidam**. Manaus: Suframa, 1986.
- FUMARCO, Giuseppe, **Laudato Si', o pensamento de Morin e a complexidade da realidade**, IHU, Cadernos de Teologia Pública, 114 edição, 22/ 04/ 2020.
- GESCHÉ, ADOLPHE, **O Cosmo**, São Paulo, Paulinas, 2004.
- GRÜNEWALD, R. **Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”**. In: LABATE, B.; GOULART, S. (Org.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 239-277.
- HAIBARA, A. **Já me transformei: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuĩ (Kaxinawá)**. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- KAKÁ VERÁ, **O trovão e o vento, Um caminho de evolução pelo Xamanismo Tupi-Guarani**, São Paulo, Ed. Polar, 2016.
- KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce, **A queda do céu, Palavras de um Xamã Yanomami**, São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- MAGNANI, J., **Xamãs na cidade**. *Revista USP*, São Paulo, n. 67.
- MENESES, Guilherme Pinho, **Medicinas da floresta: conexões e conflitos cosmo-ontológicos**, *Horizontes Antropológicos*, 51 | 2018, 229-258.
- MURCHU, Diarmuid O, **Orizzonti dello Spirito nel XXI secolo**, in a cura di FANTI, Claudia e VIGIL, José Maria, **Il Cosmo come rivelazione, Una nuova storia sacra per l'umanità**, Verona, Ed. Gabrielli, 2018.
- PANIKKAR, Raimon. *Entre Dieu et le cosmos*. Paris: Albin Michel, 1998.
- **La intuición cosmoteándrica, Las tres dimensiones de la realidad**. Madrid: Ed. Trotta, 1999.





Haveria ainda lugar para a Ética em tempos de Tecnocracia?

Sinivaldo S. Tavares, OFM¹

Caracterizando o cenário atual como “promísua cumplicidade” entre mercado, tecnociência e mídia, o objetivo que nos propomos é explicitar e aprofundar incidências no campo da Ética do paradigma tecnocrático, deflagrado na encíclica *Laudato Si'* como raiz última da crise socioambiental.

1. O paradigma tecnocrático: raiz última da crise socioambiental

Uma vez considerados os principais sintomas da crise ecológica global (LS, cap. I) e explicitada a perspectiva cristã da criação (LS, cap. II), papa Francisco se propõe a ver mais profundamente o que está acontecendo com nossa casa comum. Trata-se, em nossa opinião, de um ver duplamente crítico. Ele é crítico, antes de tudo, por querer ir além dos fenômenos considerados meros sintomas. Mas o ver do papa é crítico, ademais, por se tratar de uma visão provocada e sustentada pela fé em seu legítimo desejo de lucidez e de eficácia. Manifestando honestidade face ao real, Ele quer discernir e acolher as interpelações postas pela atual crise ecológica.

No capítulo III de *Laudato Si'*, “A raiz humana da crise ecológica”, o papa reconhece os avanços produzidos pela técnica na melhoria das condições de vida, no aumento do bem estar e da expectativa de vida. Contudo, desmascara o interesse último da tecnociência que é controle e poder sobre a vida em todas as suas dimensões. Chega a nomear de tecnocrático o paradigma hegemônico da civilização contemporânea. Nesse contexto, situa a crise do antropocentrismo moderno e do relativismo prático.

É preciso reconhecer que os produtos da técnica não são neutros, porque criam uma trama que acaba condicionando os estilos de vida e orientam as possibilidades sociais na linha dos interesses de determinados grupos de poder. Certas opções, que parecem puramente instrumentais, na realidade são opções sobre o tipo de vida social que se pretende desenvolver (LS, 107).

Não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural e servir-se da técnica como mero instrumento, porque hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem se ser dominados pela sua lógica. [...] Com efeito, a técnica tem a tendência de fazer com que nada fique fora da sua lógica férrea, e o ‘homem que é o seu protagonista sabe que, em última análise, não se trata de utilidade nem de bem-estar, mas de domínio; domínio no sentido extremo da palavra’. Por isso, ‘procura controlar os elementos da natureza e, conjuntamente, os da existência humana’. Reduzem-se assim a capacidade de decisão, a liberdade mais genuína e o espaço para a criatividade alternativa dos indivíduos (LS, 108).

¹ Frade franciscano. Doutor em Teologia sistemática pela Pontifícia Università Antonianum, Roma (1998) e pós-doutor nessa mesma disciplina pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre (2018). Professor no Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Brasil. Possui várias publicações sobre o tema.

Não seria “neutra” a tecnociência? Os aparatos tecnológicos não foram, afinal, inventados e construídos pelos próprios seres humanos? Todavia, as máquinas “inteligentes” carregam em seu próprio bojo uma objetivação da inteligência humana superior à competência e habilidade dos seres humanos, tomados singularmente. Sirva-nos de exemplo a memória de um computador, sem dúvida, muito superior à memória humana que, no entanto, incide sobre o nosso pensamento, mudando-o significativamente: engessando-o no esquema binário (0 ou 1), fazendo com que suas repostas sejam: “sim” ou “não”, ou no máximo “não sei”. Trata-se de redução, pois o que justamente caracterizou a evolução do pensamento humano foi sua passagem do esquema binário à forma complexa, mediante a problematização de questões. De fato, o pensamento humano primitivo se articulava em torno dos binômios: luz e sombras, dia e noite, terra e céu. E, por incrível que pareça, esse tipo de pensamento está retornando em *quitz* televisivos, noticiários, exames escolares e (*pasmem!*) até nas universidades.

Mas o que torna uma técnica boa ou ruim não seria, em última análise, o bom ou mau uso que dela se faz? O que define a técnica é o próprio fato de usá-la, pois seu simples uso nos modifica. Basta, por exemplo, a exposição prolongada diante da TV ou do computador para que haja mudanças em nosso modo de pensar e sentir. E isso independentemente da qualidade boa ou ruim da programação ou dos sites acessados. Como, também, o simples uso de *chats*, independentemente da sala acessada, produz uma mudança significativa na maneira de nos relacionarmos com as pessoas. Nossos sentimentos, por exemplo, são substantivamente modificados. A mídia amplia significativamente nosso ambiente circunstante, pondo-nos em relação com problemas do mundo todo. Como lidar com essa nova realidade, uma vez que nossa psique responde apenas ao pequeno ambiente onde nascemos ou cultivamos nossas relações? Se escuto dizer que, a cada instante, oito crianças no mundo morrem de fome, eu sinto muito, apesar de não ter condições de reagir emocionalmente, posto que este cenário ultrapassa as capacidades de minha percepção emotiva. É difícil, portanto, diante dessa notícia, não se tornar indiferente face a algo que, para mim, é percebido emocionalmente como meros dados estatísticos. E a consequência será que, para não ficar me martirizando por causa de minha impotência em modificar essa realidade, removo a informação. Como percebemos, portanto, nem emocionalmente estamos à altura do evento “tecnociência”.

Mas, afinal, não seria o ser humano sujeito e protagonista das tecnologias várias, posto que inventadas e construídas por ele? Ou, ao contrário, estaríamos assistindo a uma “inversão antropológica”? Teriam os cidadãos chance de reconquistar a soberania popular sobre a tecnociência? Temos sido vítimas, segundo Morozov, de uma assimetria epistêmica: uma desproporção recíproca entre a “hipervisibilidade” do cidadão comum, por um lado, e, por outro, a “hiperinvisibilidade” de alguns agentes sociais. Por tal razão, a situação produzida por essa desproporção só poderia, eventualmente, se reverter mediante o consenso acerca dos limites de uso de algoritmos (MOROZOV, 2018, p. 138-143). O que não seria nada fácil, pelo fato de nos encontrarmos no bojo de uma promíscua relação entre finanças, informação, tecnologia e política. Isso posto, se pergunta Morozov: uma vez que a ciência experimental foi produzida pelas democracias liberais que, em vez de causais são consequencialistas, encontrar-se-ia hoje a tecnociência na iminência de aniquilar as democracias que a geraram? Também Galimberti levanta a suspeita de que a tecnociência poderia, de fato, pôr fim à democracia (GALIMBERTI, 2015, p. 10-11). E a razão residiria no fato de a tecnociência colocar-nos questões acerca das quais não temos condições de decidir pela solução melhor. Como tomar posição em face de questões relativas, por exemplo, à reprodução assistida, usinas nucleares ou organismos geneticamente modificados sem os critérios de um competente juízo que, no caso, apenas um médico, um físico nuclear ou um geneticista ou biólogo molecular teriam? Isso não explicaria, de resto, o atual cenário político brasileiro, onde consensos são obtidos, quando o são, não mediante argumentação rigorosa, mas, ao contrário, através de defesa de opiniões, servindo-se da persuasão emocional e recorrendo a preconceitos arraigados e a moralismos culturais e religiosos?

E a conclusão à qual chega Galimberti é que o aparato tecnológico tornou-se, para todos os efeitos, “sujeito” da história, desbancando assim o ser humano de seu lugar e papel defendidos pelos Humanismos vários, todos eles, sem exceção, antropocêntricos. Dessa forma, o ser humano sacrifica sua personalidade em favor da funcionalidade, posto que desempenha o papel de “funcionário” que se satisfaz com cumprir simplesmente ações descritas e prescritas no rol de “tarefas” ou “funções” do aparato tecnológico. Neste caso, constitui-se uma nova configuração

no interior da qual a tecnociência passa a ser sujeito da história e o ser humano seu servo obediente. A conclusão, portanto, é que o Humanismo pode se dar por concluído, posto que as categorias humanísticas tornaram-se insuficientes e incapazes de interpretar a “era da tecnociência” (GALIMBERTI, 2015, p. 3).

2. A “cumplicidade promíscua” entre mercado, tecnociência e mídia

O cenário atual caracteriza-se por uma “promíscua” cumplicidade entre mercado, tecnociência e mídia, responsável por três transformações em curso: da economia de mercado à sociedade de mercado, da técnica como instrumento à emergência da tecnociência como horizonte e da comunicação como meio à mídia como ambiência. Essas três transformações compõem uma engrenagem que põe em movimento a civilização contemporânea em seu tríptico processo: “mercantilização”, “tecnificação” e “mediatização” da vida (TAVARES, 2014, p. 382-401).

No *primeiro caso*, constatamos um processo descrito como “absolutização do Mercado”. Trata-se daquela “grande transformação” deflagrada por Karl Polanyi como passagem da “economia de mercado” à “sociedade de mercado” (POLANYI, 2000). O mercado vai se impondo sempre mais no cenário de nossa trama civilizacional atual. Esta nova configuração produz um fenômeno correlato: a “mercantilização da vida”. Nossos fluxos vitais são reduzidos impiedosamente a mercadorias de consumo e de descarte (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989; MO SUNG, 1989; LIPOVETSKY, 2006; BAUMAN, 2008). Ilustrativa, neste contexto, é a recente afirmação do Presidente da França, E. Macron: “a lição da pandemia [COVID 19] é de que existem bens e serviço que devem ser colocados **fora** do mercado”.

Quanto ao *segundo*, desde algumas décadas, assistimos a uma expansão vertiginosa das novas tecnologias a ponto de caracterizar uma autêntica virada epocal: da idade da técnica para a era da tecnociência. De mero instrumento de dominação à disposição do ser humano, como era a técnica, a tecnociência tornou-se horizonte último no interior do qual se desvelam todos os âmbitos da experiência, chegando a condicionar inclusive a maneira de o próprio ser humano se autoconceber. Fala-se, a tal propósito, da co-presença de dois processos simultâneos: a “emergência da tecnosfera” e o “deslocamento da subjetividade”. A tecnociência tornou-se o horizonte de fundo dentro do qual a própria ciência encontra ou não sua legitimidade (GALIMBERTI, 2006, p. 391-393).

No tocante ao *terceiro*, o termo Mídia não se caracteriza apenas pelo conjunto de instrumentos novos e mais sofisticados, mas ela tem se tornado um “ambiente vital”, um “conjunto de valores”, um “estilo de vida”. Com razão, fala-se hoje de uma “cultura midiática” (CASTELLS, 2003; LEMOS, 2002; SODRÉ, 2002; PUNTEL, 2005 e 2010). Conceber, portanto, a mídia como uma ambiência ou uma cultura implica dar-se conta de que, mesmo ostentando uma pretensa neutralidade asséptica, ela não transmite informações de forma objetiva. No ato mesmo da transmissão ela constrói realidades, fazendo com que a “opinião pública” seja idêntica à opinião que se publica. E ao fazê-lo, ainda que de maneira sutil, trai sua posição face ao que transmite. E isso se passa a despeito de sua tão propalada isenção. Tem se tornado impossível, portanto, uma experiência diferente da proposta pela mídia. O que a caracteriza hoje, à diferença dos clássicos meios de comunicação, são as inúmeras modalidades de reconexão. A este respeito, afirma o filósofo italiano Massimo Canevacci (2017): “A revolução digital-horizontal se inverteu no contrário. O conteúdo é nada e a comunicação, tudo”.

E o que dizer a respeito da combinação entre mercado, tecnociência e mídia? Esta cumplicidade tem se revelado profundamente eficiente sem deixar, contudo, de ser promíscua: por um lado, os interesses escusos do mercado se fazem sutilmente presentes na mídia em seu caráter profundamente sedutor e, por outro, só se constituem como tais os aparatos tecnológicos rentáveis no mercado.

Entre inúmeras interpelações oriundas dessa “promíscua cumplicidade”, reputamos que as principais e mais urgentes sejam: o “esgotamento” da política; o “controle” global da sociedade e a “incompatibilidade” da ética. A seguir, trataremos, ainda que sucintamente, as duas primeiras, dedicando ao tema da “incompatibilidade” da ética uma abordagem mais detalhada no parágrafo seguinte.

O esgotamento do sentido comunitário e social da Política vem se dando, sobretudo, mediante cooptação do cidadão pelo indivíduo e do público pelo privado (MOROZOV, 2018, p. 81-101). Trata-se, no fundo, de uma “inversão radical” do sentido de política que, desde tempos imemoriais, se preocupava com as causas, e não com a gestão dos efeitos, como tem acontecido recentemente. Em vez, portanto, de se interessar pelas estruturas e, de consequência, pelas causas e efeitos, opta-se pelas soluções mais fáceis e dispostas pelas tecnologias (MOROZOV, 2018, p. 43-80). E não apenas empresas de tecnologia, mas também Estados tomaram a decisão de governar efeitos e não mais causas, inviabilizando modelos alternativos de gestão e de infraestruturas comunicacionais. E a consequência maior, parece ser o embotamento de nossa imaginação política, incapaz de vislumbrar alternativas ao que está posto de forma impositiva ainda que sub-repticiamente.

O “deslocamento” de lugar e papel da política (GALIMBERTI, 2015, p. 10-12) é consequência direta da “inversão” de seu sentido. A política, hoje, não ocupa mais o lugar de decisão, uma vez que, refém da economia e da tecnociência, delas depende para poder decidir. E só decide, de fato, se os investimentos estiverem de acordo com as disponibilidades e os recursos tecnológicos. Por esta razão, a política se tornou mero lugar de representação da decisão e não mais lugar da decisão propriamente dita. Constatação extremamente problemática, pois se as técnicas podem descrever o “como” as coisas devem ser feitas, no entanto, elas jamais estarão em condições de saber “se”, de fato, estas mesmas coisas devem ser feitas e nem o “por quê” de fazê-las. Se, antes, a política dava às técnicas as finalidades de seus procedimentos, hoje, esta relação se inverteu completamente.

Quanto ao “controle global”, não há dúvida de a sociedade sob o domínio do mercado, da tecnociência e da mídia tem produzido bem-estar e governabilidade, mas, para quem e com quais custos? E, ademais, será que eficiência e bem-estar são os únicos critérios requeridos para a condução de uma boa política? Sobretudo porque, nos dias que correm, concebe-se bem-estar como satisfação de necessidades artificialmente sugeridas pela mídia e satisfeitas por meio de consumo desenfreado e obsessivo. Pode-se experimentar, em suma, bem-estar vivendo em uma espécie de bolha sem a mínima consciência de elevados custos e sacrifícios de milhões de pessoas condenadas a viver na miséria. Na opinião de Morozov, os resultados do *Big Tech* são assustadores: extinção da privacidade, governabilidade humana integral, sociedade de controle global, reticulada e granulada em todos os âmbitos da vida e da psique humana (MOROZOV, 2018, p. 144-162). Estes resultados do *Big Tech* configuram uma espécie de “controle” global da sociedade que vem se dando, sobretudo, mediante três expedientes: “extrativismo digital”, redução da privacidade a “ativo econômico” e, por fim, “colonização” de desejos, sentimentos e emoções (cf. TAVARES, 2019, p. 78-80).

3. A “incompatibilidade” da Ética

Existiria, afinal, uma ética adequada aos eventos mercadológicos e tecnocientíficos? Para nomear a relação envolvendo os valores éticos e os eventos do mercado e da tecnociência elegemos o termo “incompatibilidade”. Em nossa opinião, esta “incompatibilidade” seria causada, principalmente, por três “inversões”: da intenção do ator aos efeitos da ação, dos meios aos fins e, enfim, do agir ao fazer. Estas três inversões confirmariam o que Galimberti denomina de “deslocamento da subjetividade” ou ainda de “inversão antropológica”: processo simultâneo e intimamente relacionado à “emergência da tecnosfera” (GALIMBERTI, 2006, p. 391-393).

Da intenção do ator aos efeitos da ação. No ocidente, atestamos dois modelos clássicos de ética: uma cristã e outra laica. Segundo a ética cristã, a bondade ou moralidade da conduta é julgada a partir da “intenção” do agente. O que se torna objeto de julgamento, no final das contas, é a intenção de quem promove a ação. Na base, portanto, da caracterização do crime importa saber se o réu é culpado e se o crime é culposos ou preterintencional. O que está sempre em jogo é a categoria da intenção na investigação da consciência. E é sobre essa base que se julga a bondade ou moralidade da conduta. Entretanto, diante de um evento tecnológico como a bomba atômica cujos efeitos são devastadores, mais do que as intenções ou razões de quem a inventou ou de quem a produziu, importa seu potencial destrutivo.

A moral laica constrói-se sobre o mote kantiano: “O homem deve ser tratado como um fim, jamais como um meio”. No entanto, ainda que elaborada com meios exclusivamente racionais, a moral laica continua sendo uma moral de “intenção”. Em nossos dias, só se justifica a existência do ser humano, se ele for um funcionário, ou seja, alguém que produz algo de material e, portanto, algo útil e rentável. E, enquanto funcionário, o que dá ao ser humano direito de cidadania é o fato de produzir mercadorias. Mas, afinal, em nossos dias o que significa propriamente considerar o ser humano como único fim? Significaria, por acaso, que todo o resto deva ser tratado, a justo título, como meio? Afinal de contas, a água, os animais, as plantas e até mesmo o ar que respiramos são simples meios ou, ao contrário, são fins a serem tutelados?

Nenhum fim justifica os meios; os meios é que justificam fins! Nos anos 80 do século passado, Hans Jonas, propôs a “ética da responsabilidade”, segundo a qual, mais do que as intenções de quem executa ações, devemos considerar os efeitos de tais ações (JONAS, 2006). No entanto, se observamos bem, o que conta na era da tecnociência é o processo e seus respectivos meios e não tanto os fins. De fato, a máxima autocapacitação é a finalidade mesma da tecnociência. Exemplo disso é o absurdo de se continuar investindo em pesquisas sobre energia nuclear, quando possuímos armamento nuclear suficiente para destruir o Planeta não apenas uma, mas dez mil vezes. E o que é pior: não existe poder algum que tenha competência científica para controlar esse processo de autocapacitação obsessiva. Aliás, talvez o único controle sobre as pesquisas tecnocientíficas sejam as habilidades “economicamente vantajosas”, posto que apenas pesquisas com incidência econômica imediata e rentável no mercado são promovidas e sustentadas. Nesse caso, portanto, só a economia detém o controle sobre a tecnociência

Quando a técnica ainda era utilizada como mero instrumento, ela estava submetida à ética. Pois, de fato, a ética se destinava aos fins, enquanto a técnica se ocupava dos meios para a realização desses mesmos fins. Era, portanto, a ética que promovia a técnica, enquanto tocava-lhe a decisão dos fins que deviam orientar os processos técnicos. Em nossos dias, essa situação se inverte. A tecnociência não necessita mais da ética para lhe prescrever as finalidades de seu operar; ao contrário, ela condiciona a ética no sentido de obrigá-la a tomar parte de uma realidade artificial. Os fins passam a ser os resultados dos procedimentos técnicos. O fazer como produção de resultados assume o primado do agir como escolha e decisão dos fins. A ética, portanto, encontra diante de si os resultados dos procedimentos técnicos e, sem tê-los escolhido, não consegue mais prescindir dos mesmos.

Na “idade da tecnociência”, percebe-se o primado do fazer a finalista. Forçada pela criação de um mundo cada vez mais artificial, produto das tecnologias contemporâneas, a ética não pode mais dispor de outro referente a não ser a contínua produção técnica. Nossas éticas, amadurecidas no seio da tradição ocidental não conseguem transpor o universo das relações intersubjetivas para dar conta de uma realidade artificial que tem pretensões de universalidade e cuja extensão é, de fato, planetária. Poderíamos concluir dizendo que, na “era da tecnociência”, nenhum fim justifica os meios, dado que só os meios justificam os fins. É o que afirma de maneira contundente G. Anders, filósofo alemão, perseguido pelo Nazismo e refugiado nos EUA:

“Já há muito tempo que se vinha preparando a degeneração da dupla conceitual *meio-fim*. Quaisquer que tenham sido as fases desse processo, meio e fim, trocaram de papéis: *a fabricação de meios tornou-se, hoje, o fim da nossa existência*. E se busca frequentemente (em todos os países, porque a evolução é geral) justificar coisas que antes tinham valor de fim (finalidade), demonstrando que podem ser usadas, sem dúvida, como meio e com ótimos resultados (por exemplo: a distração e o amor, até a religião). [...] O que não pode provar ser um meio, não tem acesso ao hodierno cosmo de objetos. Por isso: justamente porque não são meios, os *fins* são considerados *desprovidos de objetivo*. O *objetivo dos objetivos* consiste, hoje, em ser meios dos meios. É simplesmente um dado de fato. E a formulação é paradoxal, somente porque o fato é paradoxal” (ANDERS, 1963, p. 250).

Do agir ao mero fazer. É ainda de Günter Anders a opinião de que ocorreu uma “mutação antropológica” sem precedentes, durante a II guerra, provocada pelo desenvolvimento tecnológico. Tal mudança se daria na passagem do “agir” ao simples “fazer”. Mas, qual seria a diferença entre agir e fazer? Agir significa fazer algo em vista de um fim; fazer, ao contrário, quer dizer meramente executar funções, independentemente de qualquer fim ou escopo que se ignore ou que, conhecendo-o, por ele não se responsabilize. Essa passagem se torna visível no contexto dos julgamentos de Nuremberg ou ainda no julgamento de Eichmann. Naquela ocasião, quando

perguntados sobre a motivação e a responsabilidade dos atos absurdos que cometeram, a resposta de todos era muito parecida: tinham, afinal, recebido ordens de seus superiores militares; os métodos e seus procedimentos não haviam sido criados por eles e, como funcionavam, eram irreversíveis, e por fim, executá-los era o “trabalho” (*Arbeit*) deles. Aliás, resposta semelhante àquela que deu o piloto estadunidense que lançou a bomba atômica sobre Hiroshima. Questionado acerca do porquê de lançar uma bomba que produziu efeitos desastrosos sobre um povo que não conhecia e sobre um lugar onde jamais tinha estado, respondeu friamente: “*Nothing, that was my job!*”.

Todos eles, portanto, ao se remeterem ao próprio “trabalho” julgavam estarem se eximindo da própria responsabilidade para com tais ações. Afinal, tratava-se de mera “habilidade técnica” ou ainda de “fiel execução de ordens”. A propósito, como definiríamos uma pessoa que trabalha em uma fábrica de armamentos: operário ou assassino? Ao defini-lo como operário, não estaríamos, ainda que inconscientemente, sancionando uma “indiferença substancial” para com o objetivo e produto final do “trabalho”? Ou ainda, quando se investe dinheiro no mercado de ações, se é responsável ou não pelos produtos e objetos finais das indústrias financiadas por esse mesmo dinheiro? Até onde iria nossa responsabilidade, em tais casos? Tudo isso nos remete aos discursos dos vários presidentes dos EUA que, para justificar as várias ocupações de suas tropas militares em países como Iraque, Afeganistão, Líbia, etc dizem que permanecerão no local até concluir “seu trabalho” (*Job*). Tratam do fato como se fosse uma mera “tarefa” sem assumirem a mínima responsabilidade pelos efeitos desastrosos de sua ocupação e permanência.

Conclusão: o que as tecnologias poderão fazer de nós?

Talvez o que mais nos preocupe, hoje, seja a consciência de não termos condições de entabular um confronto à altura dos desafios atuais, por dispormos apenas do “*l’esprit de géométrie*” (Pascal) que se distingue, fundamentalmente, por: fazer contas; reagir aos apelos do que seja útil e vantajoso; operar no curto espaço entre meios e fins; potencializar o uso com o menor custo possível. Habitamos um mundo capturado pela utilidade e pelo consumo. A noção de verdade se encontra, em nossos dias, condicionada pela eficiência. A verdade da técnica é, para todos os efeitos, funcional. Só nos interessa o conhecimento aplicável: *saber-como* fazer. Reduz-se, assim, o *logos* à dimensão tecnológica. Não apenas um saber apto a produzir receitas, moldes de leitura e instrumentos para intervir na realidade, mas que se autoconcebe como instrumento. Por tais razões, segundo Galimberti, encontramos-nos em um momento novo na história, talvez irreversível, onde a questão que se coloca de maneira urgente é “o que a técnica poderá fazer conosco” e não mais “o que podemos nós fazer com a técnica” (GALIMBERTI, 2015, p. 18).

Referencias bibliográficas

- ANDERS, G. *L'uomo è antiquato*. Vol I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale. Milano: Il Saggiatore, 1963.
- ASSMANN, H. – HINKELAMMERT, F. *A idolatria do Mercado*. Ensaio sobre economia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1989.
- BAUMAN, Z. *Vida para consumo*. A transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CANEVACCI, M. <http://www.ihu.unisinos.br/571360-os-problemas-culturais-da-revolucao-4-0-podem-ser-ainda-mais-conflitivos-entrevista-especial-com-massimo-canevacci>, visto em IHU On-line, notícias do dia 05/09/2017.
- CASTELLS, M., *A sociedade em rede*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.
- GALIMBERTI, U. *Psiche e techne*. O homem na idade da técnica. São Paulo: Paulus, 2006.
- “O ser humano na era da técnica”. *Cadernos IHU ideias*. São Leopoldo, v. 13, p. 1-18, n. 218, ano 13, 2015.

JONAS, H. *O Princípio Responsabilidade*. Ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto-PUC Rio, 2006.

LEMONS, A., *Cibercultura – tecnologia e vida social na cultura contemporânea*, Porto Alegre: Sulina, 2002.

LIPOVETSKY, G. *O império do efêmero*. A moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MOREIRA, A. (Org.), *O capitalismo como religião*, Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

MOREIRA, A.; LEMOS, C.T.;- QUADROS, E.G. (Org.), *A religião da mídia e a mídia da religião*, Goiânia: Ed. da PUC Goiás - Gráfica e Editora América, 2012.

MOROZOV, E. *Big Tech. A ascensão dos dados e a morte da política*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

MO SUNG, J. *Idolatria do capital e a morte dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1989.

POLANYI, K. *A grande transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campos, 2000.

PUNTEL, J. *Cultura Midiática e Igreja. Uma nova ambiência*. São Paulo: SEPAC/Paulinas, 2005.

Comunicação. Diálogo dos saberes na cultura midiática. São Paulo: SEPAC/Paulinas, 2010.

TAVARES, S.S. “Entre a cruz e a espada: a religião no mundo da tecnociência, do mercado e da mídia”. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, p. 382-401, abr./jun. 2014.

“Mercado, tecnociência, mídia: interpelações à Ecoteologia”. In:

MURAD, A.; REIS, É.V.B.; ROCHA, M.A. *Tecnociência e Ecologia*. Múltiplos olhares. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2019, p. 71-88.





Uma rede planetária de comunidades

Pedro A. Ribeiro de Oliveira*

Apresentação

O mundo está imerso nas duas primeiras grandes crises do século XXI: a pandemia do *covid-19* e a depressão da economia que replica a crise de 2008 agora agravada devido aos efeitos da pandemia. Essa conjugação de duas crises ameaça destruir os próprios fundamentos da globalização, deixando a certeza de que não haverá retorno às formas vigentes até 2020. Como então a Humanidade enfrentará a terceira e maior crise que já se vislumbra no horizonte: a catástrofe climático-ambiental? Todos nós, seres humanos, somos desafiados a inventar formas de vida social capazes de assegurar nossa sobrevivência enquanto espécie, mesmo sabendo ser impossível prever o futuro.

Este ensaio¹ quer ser uma resposta a esse desafio, na busca de uma forma de organização política mundial condizente com o ideal de uma sociedade planetária, onde Justiça e Paz se abracem incluindo também as outras espécies que, juntamente com o *homo sapiens*, constituem a grande *comunidade de vida* da Terra. Partindo da interpelação da *Laudato si'* que coloca em pauta o problema da governança mundial, este ensaio faz a crítica ao Estado, que tem hoje menos poder do que as grandes empresas que ele deveria regular. Ao sobrepor os direitos das empresas constituídas como pessoas *jurídicas* aos direitos de cidadania, o Estado perde sua função civilizatória e deve ser substituído por outra instância de poder. Este ensaio recupera o princípio da subsidiariedade como pista para a criação de propõe uma rede mundial de comunidades territoriais como alternativa às crises que cairão sobre a Humanidade nesta primeira metade do século XXI. Ao concluir, aborda a questão de sua viabilidade na atual conjuntura mundial.

1. Necessidade de nova ordem política mundial

O capítulo V da *Laudato si'* desafia o pensamento a desenhar uma ordem política mundial capaz de lidar com as consequências do que o papa chama *paradigma tecnocrático*. A atual pandemia agravou mais ainda a realidade por ele apresentada. Vale a pena retomar em sua integralidade o parágrafo central dessa questão:

O século XXI, **mantendo um sistema de governança próprio de épocas passadas**, assiste a uma **perda de poder dos Estados nacionais**, sobretudo porque a dimensão econômico-financeira, de carácter transnacional, tende a prevalecer sobre a política. [...] Como afirmou Bento XVI, na linha desenvolvida até agora pela doutrina social da Igreja, ‘para o governo da economia mundial, para sanar as economias atingidas pela crise de modo a prevenir o agravamento da mesma e consequentes maiores desequilíbrios, para realizar um oportuno e integral desarmamento, a segurança alimentar e a paz, para garantir a salvaguarda do ambiente e para regulamentar os fluxos migratórios **urge a presença de uma verdadeira Autoridade política mundial**, delineada já pelo meu predecessor, [São] João XXIII’. (LS 175, negritos meus).

* Leigo católico, nascido em 1943, doutor em sociologia, foi professor nos Programas do Pós-Graduação em Ciência/s da Religião da UFJF e PUC-Minas, e é membro de *Iser-Assessoria* e da Coordenação do *Movimento Nacional Fé e Política*.

¹ Por ser um ensaio, evitei fazer citações para fundamentar cada passo da argumentação. Seria necessário elencar uma lista enorme de obras e isso tornaria o texto sobrecarregado.

O diagnóstico é claríssimo: o século XXI não pode manter o mesmo sistema de governança do passado, porque fundava-se na soberania dos Estados nacionais, e esta se esvai a olhos vistos diante das megacorporações transnacionais que controlam o sistema financeiro mundial. Uma nova forma de governança se faz necessária. A questão é sobre quais bases ela pode ser construída.

A experiência do século XX foi no sentido de assentar a governança mundial em um organismo capaz de coordenar todos os Estados do Planeta: a ONU – Organização das Nações Unidas – que aproveitou a experiência da Liga das Nações e desde 1945 tornou-se a instância de referência para toda a população mundial, com 193 Estados membros e suas organizações e agências especializadas para alimentação, cultura, saúde, finanças, refugiados, clima, trabalho e outras. Embora sejam reconhecidos os relevantes serviços prestados à paz mundial e ao entendimento e ações conjuntas entre os povos, deve-se reconhecer sua incapacidade para exercer a governança mundial, porque não pode contrariar a soberania dos Estados membros. Aí reside a fragilidade daquela bela arquitetura institucional. Fragilidade que a crise financeira de 2008 veio deixar evidente. Impunha-se naquele momento uma profunda reforma dos órgãos de controle sobre a movimentação financeira mundial para impedir que a especulação financeira provocasse nova crise. Mas não foi o que ocorreu, como afirma a encíclica de Francisco:

a crise financeira dos anos 2007 e 2008 era a ocasião para o desenvolvimento de uma nova economia mais atenta aos princípios éticos e para uma nova regulamentação da atividade financeira especulativa e da riqueza virtual. Mas não houve uma reação que fizesse repensar os critérios obsoletos que continuam a governar o mundo. (LS 189)

Diante desse quadro, temos que pensar a questão da governança global seguindo a direção inversa à criação de um superorganismo mundial. Neste contexto, soa profética a questão há cinco anos colocada na *Laudato si'*:

Qual é o lugar da política? Recordemos o princípio da subsidiariedade, que dá liberdade para o desenvolvimento das capacidades presentes a todos os níveis, mas simultaneamente exige mais responsabilidade pelo bem comum a quem tem mais poder. É verdade que, hoje, alguns setores econômicos exercem mais poder do que os próprios Estados. Mas não se pode justificar uma economia sem política, porque seria incapaz de promover outra lógica para governar os vários aspectos da crise atual. (196)

O princípio da subsidiariedade, que está na base mesma do ensino social da Igreja Católica, foi formulado em 1892 na encíclica *Rerum Novarum*, e aprimorado na encíclica *Quadragesimo anno*. Ali encontra-se a fórmula lapidar:

passar para uma sociedade maior e mais elevada o que sociedades menores e inferiores podiam conseguir, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social. (cap. 5 – Restauração da ordem social).

Este é o momento de pensar a governança mundial não mais como uma instância superior aos Estados nacionais – uma Autoridade política mundial, como sugeria Bento XVI acima citado (LS 175) – mas sim como uma rede de instâncias menores. Este é o caminho para se definir um espaço político adequado à solução dos problemas próprios ao século XXI.

O exercício de pensamento aqui apresentado parte da hipótese de que o Estado nacional se revelou incapaz de resolver os graves problemas mundiais do século XXI e que sua superação deverá ser buscada não em instâncias supraestatais, e sim na direção de comunidades locais e seu respectivo território. Em outras palavras, uma complexa rede de comunidades territoriais seria a base mais segura para a governança global. Guiados por essa hipótese, tentemos alargar nosso horizonte de modo a encontrar o lugar da política em nosso tempo. Para alcançar esse

objetivo devemos dar dois passos preliminares: fazer a crítica do Estado e recuperar o conceito de comunidade territorial.

2. Crítica do Estado

O Estado como espaço próprio da política pública está fundado no *contrato social*: indivíduos livres e racionais submetem sua liberdade individual à vontade geral (representada pelo Estado) para que seu direito à vida e à propriedade sejam assegurados por uma instância superior a todos eles. Decorre desse fundamento o dever de o Estado assegurar os direitos de todos seus cidadãos e cidadãs, independentemente de posição social, gênero, etnia, idade e outras diferenças sociais.

Na prática, porém, o Estado está longe de realizar esse dever. Desde sua criação, no século XVIII, sua ação é desigual: pessoas das classes ricas, do sexo masculino, da cultura ou etnia dominante recebem maior proteção do que o restante da população. A situação agravou-se no século XX, quando o Estado passou a reconhecer pessoas *jurídicas* como sujeito de direitos: empresas privadas constituídas como sociedades anônimas, fundos de pensão ou investimento, e outras criaturas que só existem para efeito jurídico e contábil, gozam os mesmos direitos de cidadãos e cidadãs de carne e osso. Essa deturpação se agravou na medida em que as empresas se tornaram verdadeiros gigantes econômicos e passaram a exercer influência cada vez maior nas instâncias de poder. O resultado é que hoje o Estado cuida mais de empresas, do que de seus cidadãos e cidadãs. (A atual pandemia tem evidenciado essa triste realidade: vão mais recursos públicos para salvar empresas do que para salvar vidas humanas)

Diante da submissão dos Estados às gigantescas sociedades anônimas, qualquer projeto de reforma do Estado não consegue ir além de estabelecer políticas de redução de danos às pessoas reais, notadamente as mais vulneráveis. Está esgotada a capacidade do Estado para cumprir sua função civilizatória, porque não tem poder para contrapor-se à força desagregadora de pessoas *jurídicas* movidas unicamente pelo lucro. Por outro lado, não há como reforçá-lo por meio de algum superorganismo mundial, como mostra a experiência da ONU.

Face a essa realidade, alternativas devem ser buscadas formas de poder não-estatais. Não se trata, evidentemente, de retornar a formas anteriores ao Estado, mas de superar dialeticamente o *contrato social* como base da Política. Nessa busca devemos pesquisar a sociabilidade por identidade, que embasa a forma de poder própria à comunidade. É o que faremos em seguida.

3. Reinventar a comunidade territorial

Uma das fotografias mais impactantes do século XX terá sido, certamente, a imagem da Terra vista pela tribulação da Apollo 8, em dezembro de 1968. Não há quem aqui habite que não se emocione ao vê-la tão bela e tão indefesa na imensidão escura do espaço sideral, fazendo-nos intuir que é ela nossa moradia primordial. Nessa foto não há fronteiras entre países, nem espaço humano separado de outras espécies vivas, nem mesmo separação entre os elementos: os continentes, os mares e a atmosfera formam um só conjunto. Mais do que qualquer teoria, aquela foto obriga o pensamento a rever as antigas concepções em que a Terra com suas múltiplas formas de vida era considerada como mero cenário físico para a história humana. O pensamento é interpelado a perceber a espécie humana, com todas as suas diferenças internas, como um componente entre outros da grande *comunidade de vida*, de que fala a *Carta da Terra*. Ao assumir essa perspectiva planetária, pode-se perceber a profunda relação entre a Humanidade enquanto comunidade e sua identidade com a Terra: seu **território**.

Espaço físico (terra, águas e ar) sobre o qual um grupo exerce domínio e no qual constrói relações sociais e ambientais, o território é o lugar onde esse grupo expressa sua identidade e onde faz sua história. O território mais evidente é o território de um Estado, demarcado pelas fronteiras que definem materialmente o espaço onde ele exerce a soberania. Povos ou tribos também possuem territórios, desde que tenham seus limites reconhecidos por seus

vizinhos. Em grau menor, pode-se falar de território para designar o espaço dominado por uma gangue, a área compreendida no âmbito de atuação de uma empresa ou o espaço pastoral de uma igreja. Sem entrar aqui na complexidade teórica desse conceito, vejamos sua importância para pensar a política: o território expressa a identidade de um grupo social ao mesmo tempo em que o relaciona com o ambiente natural. Por isso devemos retomar o conceito de **comunidade territorial** para projetar um espaço de poder que supere o Estado nacional.

A comunidade territorial existe, com certeza, desde a *revolução neolítica* de dez mil anos atrás, quando a domesticação de plantas e animais acarretou a fixação de grupos humanos até então apenas caçadores e coletores. Até o século XX a aldeia rural oriunda do neolítico foi a forma social em que vivia a grande maioria da espécie humana. Só no século atual, devido ao intenso crescimento das cidades, a população urbana ultrapassou quantitativamente a população rural.

É evidente que são muitíssimas as diferenças entre a vida rural e a urbana, mas uma diferença fundamental é a forma de sociabilidade, que a Sociologia clássica distingue por meio dos conceitos de **comunidade** e de **sociedade**. A sociabilidade em forma de **comunidade** tem por base a coesão social por **identidade**: quem partilha a mesma identidade – étnica, cultural, familiar, religiosa ou outra – tende a ser solidário com os outros membros desse grupo. Já a sociabilidade em forma de **sociedade** tem por base a coesão por **complementariedade**: indivíduos socialmente diferentes buscam nos outros o que lhes faz falta. Vista sob a ótica evolucionista que perpassa o pensamento iluminista, a comunidade seria a forma de sociabilidade “primitiva”, enquanto a sociedade seria a forma “moderna”, fundada no *contrato social* entre indivíduos livres. Esse viés evolucionista distorce a realidade ao ver a História como um processo linear onde o tempo presente deve desembocar num futuro melhor. Ele impede a elaboração de projetos de civilização planetária capaz de superar a decadente civilização ocidental-moderna. Feito esse breve esclarecimento, vejamos a relação entre a sociabilidade por identidade e o território.

O **território** está para a **identidade** de um grupo humano como o corpo está para a personalidade individual: assim como a pessoa prepara e veste seu corpo para comunicar a outras pessoas quem ela é, o grupo molda seu território para nele expressar sua identidade e sua cultura, distinguindo-se de outros grupos. As intervenções humanas sobre seu território podem ter fins úteis – como áreas de produção alimentar, habitação, estradas, pontes e açudes – ou fins religiosos ou estéticos – como cemitérios, templos, jardins, monumentos e marcos históricos. Com efeito, é no território que primeiro se expressa a identidade do grupo humano que o habita. Exemplo disso são os *grafites* que certos grupos urbanos usam para definir seu território.

O território está longe de ser um espaço vazio e neutro. Não só é permeado de “acidentes” geográficos – como antropocentricamente se referia a antiga geografia às suas características físicas – como é povoado por muitas outras espécies vivas, além da humana. Bacias hidrográficas, serras, florestas, pântanos, áreas inóspitas, clima e tudo que compõe a paisagem física do território são atributos que dão uma identidade única a cada território. Pensar o território como novo lugar da política implica também levar em consideração as propriedades físicas e ecológicas de cada lugar, porque elas impõem as condições sobre as quais o grupo humano que nele se estabelece constrói sua identidade.

Neste ponto, é evidente a oposição entre a comunidade territorial e a sociedade de mercado, que *desterritorializa* as relações sociais: o uso da tecnologia permite criar espaços de vida independentes do seu ambiente natural. Dubai é o melhor exemplo dessa desterritorialização: o mar e o deserto transformados em cidade pela tecnologia a serviço do capital. A comunidade territorial, ao contrário, assume os atributos físicos e o sistema ecológico do território como condicionantes de suas relações sociais; condicionantes que podem ser modificados pelo trabalho humano, mas não suprimidos. Por isso, pensar a comunidade territorial como forma de superação do Estado nacional é pensar territórios respeitosos de biomas, ecossistemas e bacias hidrográficas.

Essa adaptação da comunidade territorial às condições físicas e ecológicas dadas pela Terra será de grande valor para sua sobrevivência face à crise climático-ambiental que está no horizonte, porque sua economia é determinada pelo ambiente ecológico de que ela é parte. Mas seu tamanho limitado acarreta uma fragilidade

intrínseca: embora uma comunidade possa conter até alguns milhares de membros, a partir de certo número o sentimento de identidade se esvai, fazendo diminuir a coesão do grupo. Aí reside a contradição da sociabilidade por identidade: sua coesão se dilui na proporção inversa ao tamanho do grupo. Daí a pergunta inevitável: seria possível criar uma governança mundial cuja base estivesse em comunidades territoriais?

4. Rede planetária de comunidades territoriais

O princípio da subsidiariedade manda que a questão da governança mundial seja respondida a partir das bases, e não por um superorganismo político. É nas comunidades territoriais que deve nascer a vontade geral que culmine numa forma de governança planetária, como um poder que se movimenta das bases para a cimeira. Ao invés da habitual forma de organização piramidal onde cada unidade submete-se às decisões tomadas no patamar imediatamente superior, a Informática criou um modelo de organização em rede, no qual cada unidade torna-se um de seus *nodos*². Vejamos brevemente como se estrutura esse modelo de organização, fazendo o paralelo entre a Informática e a organização política de comunidades territoriais.

Na Informática, cada nodo da rede de computadores tem **autonomia**, porque os programas e dados contidos em sua memória são suficientes para seu funcionamento. Quando o computador faz a **conexão** com um provedor, passa a funcionar com as informações de todos os outros também conectados, ampliando enormemente sua eficiência sem perder seus próprios programas e dados. Enfim, o funcionamento de uma rede de computadores requer **consistência** para que os dados trafeguem entre eles sem ser capturados nem deturpados ao longo do processo.

Na **organização política**, esse modelo de organização requer comunidades territoriais autogestionadas e autossustentadas, que assegurem a própria **autonomia**. Ao estabelecerem a parceria entre elas para realização de um projeto comum, elas entram em **conexão**. Sendo grande o número de comunidades em parceria, é necessário que o nodo articulador funcione como provedor que recebe e repassa dados sem filtragem nem interferência. Enfim, a capacidade de todas as comunidades de receber, assimilar e levar adiante propostas ações conjuntas indica a **consistência** da rede.

A dificuldade maior das organizações em rede reside no **nodo articulador**, que deve possibilitar ao máximo sua conexão e consistência sem tornar-se nem uma forma de coordenação de tipo piramidal, nem tão neutra que não leve propostas inovadoras para os nodos de base. No equilíbrio entre essas tendências ao centralismo piramidal e à neutralidade inerte, reside a força inovadora da organização em rede.

No caso de uma rede planetária de comunidades territoriais, essa dificuldade aparece quando se pensa na criação da instância articuladora: sendo, por definição, destituída de qualquer poder sobre as comunidades territoriais, ela deve ter a capacidade de convocar o maior número possível de comunidades a voluntária e livremente aderir a suas propostas, de modo a formar uma rede cada vez mais complexa até abarcar todo o Planeta. Isso requer grande **sensibilidade** da instância articuladora aos **anseios** dos nodos de base, e capacidade de oferecer pistas para atendê-los sem impor diretrizes. Uma experiência a ser considerada é a do *Fórum Social Mundial*, cujo comitê só tem o poder de convocar o evento e definir sua forma, abstendo-se de impor diretrizes.

Aqui reside o papel da **ética** na estrutura em rede. Por ser a **convicção** o fundamento do poder da estrutura em rede, é a adesão das vontades a valores percebidos como imperativos que evita a interferência de interesses particulares no funcionamento da rede como um todo. Cada comunidade deverá delimitar seus interesses particulares a seu âmbito de atuação, distinguindo-os do interesse coletivo que congrega toda a rede. Embora a ética possa dispensar qualquer fundamentação religiosa, as religiões éticas – não as religiões mágicas, cujos cultos têm finalidade utilitária – podem dar uma contribuição valiosa a uma rede planetária de comunidades territoriais, por colocar o bem comum acima dos interesses particulares.

² Usa-se a palavra *nodo* (= nó) para designar a entidade ou grupo que se integra na *rede*.

5. Conclusão

Chegando a este ponto da reflexão, o leitor ou leitora provavelmente estará questionando a viabilidade histórica dessa rede planetária de comunidades territoriais como novo lugar político global. É evidente que essa forma de governança global ainda não está no horizonte. A realidade atual é de Estados colonizados por megaempresas, que garantem a propriedade privada da terra, dos meios de produção e das patentes e protegem os contratos mais do que os direitos humanos. O Estado usa a força policial-militar submetida ao Poder Judiciário – condição para sua legitimidade – para proteger o patrimônio dos ricos e de suas empresas. Nesse contexto, as reivindicações de autonomia das diferentes comunidades territoriais são esmagadas sem piedade quando contrariam o sistema legal representado pelo Estado. O Ocidente sob hegemonia de governos neoliberais e a China que desponta como polo dinâmico do sistema-mundo capitalista no século XXI, regida por um Estado centralizador e autoritário, desenharam um *capitalismo de 5ª geração* como modo de produção e consumo dominante, para benefício de uma minoria rica e poderosa. No mundo atual, pensar uma governança global em forma de rede de comunidades territoriais é apenas um sonho. Bonito, talvez, mas apenas um sonho.

Cabe, porém, perguntar: seria esse sonho realizável?

É evidente que nas **atuais** condições ele não passa de sonho, sonho que pode inspirar iniciativas comunitárias em nível microssocial – como a economia solidária, experiências de comunidade e revitalização de comunidades de povos originários – mas incapazes de alterar a lógica de funcionamento do sistema-mundo capitalista. O que pouca gente pergunta é: quanto tempo pode durar esse sistema-mundo?

Mas esta é a questão crucial: continuamos a traçar o cenário político, social e econômico como fazíamos no século passado, quando a crise ambiental e climática não estava no horizonte. Essa miopia intelectual não deixa ver o provável caos social que essa catástrofe provocará, fazendo desmoronar as instituições que nos últimos cinco séculos organizaram as relações humanas a partir do Ocidente. A perda da confiança nas instituições, incapacitadas de fazerem valer suas normas, levará os grupos humanos a buscar formas de sociabilidade que não sejam as formas do mercado e a mediação do dinheiro. Sem dinheiro e sem Estado regulador, a economia vai-se tornar luta pela sobrevivência, esfacelando-se a população em comunidades territoriais, com suas relações de solidariedade por identidade, porque a forma mais segura de sociabilidade é a confiança no seu igual.

Nesse ponto da história será possível a constituição de uma rede global de comunidades territoriais. Mas apenas uma **possibilidade**: a resposta humana à catástrofe climática e ambiental poderá ser a constituição de comunidades **pacíficas** e solidárias entre si, mas poderá também ser a formação de comunidades **belicosas** em perene disputa umas contra as outras pela apropriação dos recursos escassos. Nada assegura a vitória da paz. Ao contrário, as forças hoje se acumulam no sentido da guerra, do ódio ao diferente e em favor da “lei do mais forte”.

Ainda há tempo – e Francisco é um profeta desse *kayrós* – de a Humanidade gestar comunidades fundadas na Justiça e na Paz antes que sobrevenha a catástrofe (provavelmente ainda na primeira metade deste século). Para isso é preciso abandonar a ideia de progresso, que confia no avanço perene da tecnociência como agente impulsionador de qualidade de vida, mesmo porque não haverá mais progresso quando se esgotarem os recursos naturais da Terra. Há que abandonar a distopia do progresso e retomar sabedorias ancestrais como o *Sumak Kawsay* (Bem-Viver) de povos andinos, a tradição bíblica do Reinado de Deus, a filosofia sul-africana do Ubuntu e outras tradições que contestam a ideologia do mercado, onde o dinheiro é a base da felicidade.

Cultivar essas sabedorias ancestrais implica transgredir os limites do pensamento dominante para descortinar novas formas de sentir, pensar e agir nos campos social, econômico, político e cultural. É nosso desafio neste século XXI.



Somos una mezcla bendita:

Servicios mínimos para otro mundo posible

Francisco Bosch¹

Introducción

La síntesis mata intelectuales, la mezcla salva pueblos. El cristianismo es un movimiento impulsado por esa idea-fuerza: ha construido encuentros a lo largo de la historia, mezclas que han enriquecido al santo Pueblo fiel de Dios.

Más allá de los intentos uniformizadores del poder totalitario de cada tiempo, el Espíritu de Dios, que sopla por lo bajo, se empeña en cuidar la diversidad de su pueblo. Así fue con el artesano de la construcción, judío marginal y primer mártir del cristianismo, así sigue siendo en la vida de los creyentes de a pie. Así fue en Palestina, así sigue siendo en NuestrAmérica.

Año 2020. Los fundamentalismos religiosos campean a plena luz del día, toman gobiernos, manejan programas de TV, dan de comer en nuestras barriadas. Dos mil veinte, una pandemia demuestra que todo el sistema vivo está enfermo. Siete años del pontificado del Papa “del fin del mundo” y, al tiempo, Papa del fin de *un* mundo. Cinco años del baile entre el grito de los-as pobres y el grito de la tierra en *Laudato Si’*. Año dos mil veinte, tiempo de síntesis estética en Querida Amazonia, contemplación de la poesía de los pueblos de la tierra, desde Latinoamérica hacia el magisterio universal de nuestra amada y desvencijada Iglesia.

Desde las comunidades de NuestrAmérica, salimos a la encrucijada, nos atrevemos a la intersección, al cruce de camino. Llevamos la sabiduría de los de abajo, sus servicios cotidianos y su fe narrada en comunidad. Sin afán de verdad universal, pero con la potencia de ser una palabra sembrada, la ponemos en dialogo con sabidurías de otros territorios, para oler juntos la Iglesia y los mundos que están siendo paridos en plena noche.

A continuación, tres movimientos: primero presentar el proceso que desemboca en estas líneas (con oficio, sujeto y método), en segundo lugar contemplar una narración de vida, y en tercer lugar navegar en la profundidad teológica del testimonio. Finalmente, algunas conclusiones, para seguir andando.

1. Hermanxs escuchadorxs, comunidades palabreras: proceso, oficio, sujeto y método.

1.1. El proceso: las mingas de teología popular por NuestrAmérica.

Escuchar y de nuevo escuchar lo que ellos nos testimonian. Y más que todo, notar en estas narrativas la revelación del Crucificado y del Dios que sostiene sus vidas y sus esperanzas. De esta actitud de escucha y cercanía a la vida de los pobres nacen las mingas de teología popular. En rueda todos se escuchan, se confortan y aumentan su fe. Es una auténtica teología narrativa de la liberación.
(Leonardo Boff, Prólogo a “Bendita Mezcla”)

¹Teólogo y educador popular de Argentina, vinculado a la tradición franciscana, al carisma de Carlos del Foucauld. Su pasión por una teología narrada por las comunidades de NuestrAmérica lo impulsa a sistematizar su experiencia comunitaria de la fe popular como compañero de las CEBs y en articulación con Amerindia. Publicó en 2016 “El grito descolonizador. Hacia una teología narrada por las comunidades de NuestrAmérica” (ULS, El Salvador).

Era el año dos mil dieciséis. Nació un proyecto entre las comunidades Eclesiales de Base y Amerindia: narrar la fe sembrada en nuestro continente.

Preparamos las mochilas, cargamos algunos libros, no faltaron los juguetes para despertar el cuerpo y la Biblia para ir al núcleo de la fe. Durante cuatro años, realizamos Mingas de Teología Popular para convocar la voz de lxs calladxs, para poder afirmar hoy, que seremos salvados por los condenados de la tierra.

Fueron más de treinta mingas, encuentros de trabajo colectivo, de co-labor, para dar a luz una palabra polifónica, y hasta cacofónica, sobre Dios, desde las comunidades. En ese camino pusimos el cuerpo, confiando en la pedagogía de la piel, miramos la realidad desde dentro construyendo mapas de nuestras comunidades. Aprendimos a silenciarnos para escuchar a los callados de las comunidades, a las calladas. Sobre todo, ellas, que tanto tenían y tienen para decírnos y enseñarnos.

De ese camino de formarnos como escuchadores, nació el movimiento del tránsito de la savia: poner en dialogo nuestras historias de fe con la raíz larga que nos une al éxodo del pueblo hebreo y su lucha por la libertad, la tierra y la justicia. Al mismo tiempo, dialogar con ese movimiento de descartados e impuras que se formó alrededor del amoroso de Jesús, y percibir allí la potencia del viaje entre el libro de nuestras comunidades y el libro de la Biblia. De ese tránsito de la savia, salimos fortalecidos, y estas páginas son primicia de los frutos de ese árbol. Porque en América, más que semillas del Verbo, tenemos enormes arboles con frutos narrables de fe.

2. Una parábola compañera: hablar de Dios desde las ollas comunitarias

El olor a comida inunda todo el salón, el guiso burbujea desde la olla con la urgencia del hambre. Los niños corren entre los árboles, levantan polvo, no sienten todavía el aroma que pone en pausa el juego. Unos cuarenta simios creyentes están platicando en ronda. Dentro de sus mochilas y bolsas se esconden los platos que dentro de quince minutos estarán llenos de un manjar que mezcla frijol, maíz y algo de pollo.

La comida tomará la palabra y toda la comunidad se llamará para saborear, en ese rato hablará el antiguo frijol, la cálida tortilla, el fresco de piña. Pero antes del guiso custodiado por tres mujeres, antes: hubo manos que acariciaron vegetales, callos que cultivaron la tierra, semillas guardadas con la inteligencia campesina, lluvias que acompañaron las esperanzas de cosechas, angustias del tiempo del hambre. Y mucho más antes, el misterio primero del Dios que quiso ser semilla para terminar siendo comida. Y despuesito de eso, un hombre que fue asesinado por mezclarse con los condenados de la tierra, por comer con ellos.

En el principio está el misterio, el sustento. Hacia allí queremos ir. Exactamente al centro de la espiral, cuando Alejandra mezcla el guiso con paciencia, en ese fuego lento que prepara el grano bendito que calma hambre. Allí, sus relatos de sufrimientos y esperanza, se mezclan con los de la comunidad, en ese guiso que será palabra de Dios desde la vida de la comunidad. En esa mezcla nace una teología narrativa en cada territorio.

Transitar el camino de la espiral que se dibuja en la olla, desde nuestros gritos hasta tu canto: ahondar juntos la mezcla que descifra el sabor de nuestra fe. Esa es la tarea.

2.1. El oficio: un teólogo como olfateador y contrabandista

Uno intuye que el arquitecto piensa el hábitat, el abogado escruta las leyes, el deportista juega. Pero, ¿Qué hace un teólogo?

2.1.1. Rompe algunas reglas de época para conocer el espíritu de ese tiempo

“Hacer leña del árbol caído” y “echar leña al fuego” son dos frases comunes en mi ciudad. Son dos cosas que están mal. Pero en eso consiste, en parte, la tarea del teólogo mingüero que fuimos aprendiendo al calor del fuego compartido.

Este oficio tiene por principio generar condiciones no ordinarias, para mirar en profundidad lo cotidiano. En ese sentido hay que “hacer leña” para tener fuego, preparar las condiciones: lugares, dinámicas, técnicas, consignas, lecturas, movimientos, juegos, oraciones, cantos.

Y cuando el encuentro está en camino, el teólogo tiene por misión ser un escuchador sistemático y un problematizador hermano. Escuchar y preguntar, hacer eco y repreguntar. “Echar leña al fuego” es profundizar en nuestras historias, para descubrir que todo el Dios eterno, se vuelve concreto en nuestras vidas. Esa tensión del universal-concreto, es una tarea hermosa del teólogo, como incitador del ir a más, de valorar nuestras descartadas vidas como lugar privilegiado donde Dios da una palabra.

El teólogo no es nunca el cocinero. Y aunque el dicho afirma que “no hay que probar la comida antes de sentarte”, este oficio requiere de ir sintiendo el sabor, para no dejar que una presencia fuerte tape el resto. Más olfato que palabra. El trabajo de construir una “diversidad reconciliada” (Papa Francisco en Temuco, 2018) es para el teólogo la defensa de que un guiso sin muchos sabores, pierde gracia.

Finalmente, cuando ya se está a la mesa, hay otro dicho que este oficio combate: “De política y religión en la mesa no se habla”. Se trata entonces, de poner estos temas en la mesa, ponerlos en diálogo entre sí. La fe personal que se hace pública, las experiencias comunitarias que iluminan toda la intimidad: somos comunidades tomando la palabra.

No puede faltar las 3 C: cuerpo, canto, cuento. A esto sumamos antes de irnos, la última C: la del compromiso.

El teólogo mingüero tiene algo de ‘contrabandista cultural’, sino estas líneas no podrían estar frente a usted.

1.2.2. En el espejo de Guamán Poma: palabra e imagen

El paso del mythos al logos es una farsa ilustrada. Somos seres humanos llenos de la potencia de la imagen y de la caricia de la palabra. Haber menospreciado el imaginario de nuestro pueblo ha llevado a lugares oscuros. Por eso, la tarea del teólogo mingüero, es recomponer imagen y palabra de nuestro pueblo: después de mucho escuchar y mirar, devolver como un espejo, la diversidad de voces, rostros y sentires.



Guamán Poma es para mí un claro antecedente de este oficio latinoamericano, que hoy aprendemos nosotros: recogió historias de los abusos del genocidio colonizador y lo plasmó en palabras e imágenes. Construyó una historia otra, salvando del olvido los relatos de las víctimas, tomando en serio su palabra.

Su autorretrato es un canto a este oficio: preguntar, escuchar y tomar nota. Compartir el registro después de haber sido transformado por las historias que te han confiado. Por eso, hacemos este trabajo con la piel del alma de gallina, con el corazón en vilo.

2.2. Sujeto plural: Lxs cocinerxs

La colonia está aparentemente lejos en el tiempo y trágicamente vive dentro nuestro. En nuestro ser, saber y poder. Dolorosamente también en nuestro creer. Por eso, al pensar los sujetos de esta teología, que presumimos sabrosa, debemos viajar en el tiempo.

Nosotros afirmamos que los sujetos de esta teología narrativa son hermanxs escuchadorxs que abren la posibilidad de construir comunidades palabreras de Dios. Pero para afirmar esto, debemos diferenciarnos de otros escuchadores y palabreros.

Oidores eran los jueces de la audiencia real en la colonia. Hombres de altísimo poder y enormes abusos durante el tiempo de consolidar la dominación ibérica en NuestrAmérica. Oidores denunciados por el Arzobispo Zumárraga en la histórica carta de 1529: Matienzo y Delgadillo, ejemplos del abuso.

Más que oidores del rey, soplones del poder, nosotros queremos ser escuchadores de los susurros de Dios en la vida cotidiana de nuestras comunidades. En esa tarea, lxs que llevan años silenciadx, tienen un entrenamiento feroz, un oído fino, para descubrir la voz de Dios que habla en lo clandestino, en lo pequeño, en lo secreto. Esos son los escuchadores de nuestras Mingas.

Pero además de escuchadores, afirmamos que las comunidades son palabreras. Y a ningún centroamericano del triángulo norte debo explicarle que hay otros palabreros. Unos palabreros que hablan callando, que gritan, que ordenan y maquinan la muerte en los barrios populares. Esos palabreros del mal, hablan para imponer silencios. Nosotros soñamos comunidades que hablan escuchando, haciendo resonancia de las Buenas Noticias que Dios suscita en medio de las incontables tragedias que nos acechan.

Lxs de abajo como cocinerxs de una teología narrada desde la vida cotidiana, como un holograma que condensa toda la complejidad de nuestra fe, en cada vida, en cada territorio.

2.3. Método: aprender la receta cocinando

Comenzamos por el final: después de caminar cuatro años de Mingas de teología popular por América Latina, hemos encontrado las líneas generales de una receta para preparar una teología narrada por las comunidades. Saborear esta comida, que cambia de gusto en cada territorio, es nuestra tarea. Comer, gozar y seguir caminando.

El método, nuestro modo de caminar, lo vamos aprendiendo en el camino. Es un gerundio: aprendemos a hacer teología en comunidad y desde abajo, mientras abajo nos juntamos a contar nuestras historias de vida con los lentes de pueblo-creyente. Mucho de nuestro contenido se juega en este método, que es tradicional (ver-juzgar-actuar), al ser creativamente fiel. Creer es crear desde la raíz, y en eso estamos empeñados en comunidad.

Una estampa del sínodo de la Amazonia en Roma, quizás nos ayude a pensar este método dialógico: **una canoa y una red, en medio de un pueblo, diverso en pieles y saberes.**

- **Contemplar la poesía de los pueblos:** admirar la voz soberana y creadora de cada comunidad, ser escuchadores de la fe que se experimenta abajo (mandato del Dt 6,4 y confirmación del apóstol Rom 10,17).
- **Pesca hermenéutica en la fuente:** encontrar dentro de las dinámicas logomíticas de los pueblos las herramientas de interpretación que ellos mismos tienen. La red es esa herramienta compleja y artesanal que nos recuerda que todo está vinculado. Allí tensionar esa mirada con las palabras que dan vida desde la fuente, de la Tradición (mayúscula).
- **Cultivar pescadores:** realizar un compromiso comunitario desde los gritos, buscar caminos colectivos para religarse con la vida. Cuidar la tierra, cultivar el tejido social, en cada territorio.



Se trata, en definitiva, de la conversión del centro a la periferia, de los de arriba a los de abajo desde una nueva síntesis de las narraciones profético-sapienciales de nuestros pueblos, en diálogo con la Tradición y con otros saberes. Poner a producir lo inter desde la riqueza de nuestro pueblo.

2. La fe narrada: contemplar otras voces.

El dolor de los humedales: la salud de los de abajo²

Mi nombre es Victoria Patishtan Gómez, soy de San Cristóbal de las Casas. Estoy en las Comunidades Eclesiales de Base y tengo edad de 51 años.

Mi trabajo, mi acompañamiento, es estar en la salud alternativa y mi deseo es caminar juntos como un pueblo, como una comunidad. Pero lo que ahorita estamos viviendo aquí, en San Cristóbal de las Casas, es algo muy terrible, muy triste. Porque a partir del 2019 empezamos con un deterioro de los humedales de San Cristóbal de las Casas. Ahorita nos quedan cuatro humedales nada más, de los dieciséis que eran.

Los humedales es donde el agua que llueve filtra. Son como filtros, como esponjas para que tengamos esa agua, que necesitamos. Pero las autoridades de aquí, de San Cristóbal, desde antes del 2000 empezaron con construcciones, colonias, bodegas, lugares donde vienen las transnacionales. Y eso ha ido poniendo la plancha de cemento y ya no hay donde se filtre el agua.

Y como Comunidades Eclesiales de Base nos movió el corazón, porque Jesús nos invita a que cuidemos, a que veamos con los ojos, que no veamos nada más nuestra propia conveniencia sino el trabajar en comunidad, el organizarnos como comunidad y empezamos en lo pequeño, empezamos a hacer peregrinaciones, a hacer protestas.

Y ahora en este 2019 se hizo una mesa ambiental con las autoridades. No fuimos a pedirles, ni les fuimos a decirles de favor, lo que le fuimos a decirles, exigirles, es que hagan su trabajo, lo que les corresponde, porque les estamos pagando, que estén ahí presentes, ¡están bien pagados! Nosotros como iglesia nos reunimos exigiéndoles, trabaje y trabaje con ellos. Muy lentamente lo hacen, como siempre muy lentamente, con promesas, pero no cumplen.

Y no solo las Comunidades Eclesiales de Base. Hay otras colonias, colonias del sur que se llaman 'Cocosur' y muchas otras, organizadas y unidos para proteger y cuidar.

Para que nuestros hijos, nuestros nietos, las generaciones que les viene atrás, tengan algo que les quede de vida, que no sea que se les acabe esto. Porque mañana, pasado, ellos dirán: '¿Qué hiciste abuelo, papá, para proteger la madre tierra? ¿Qué hiciste?' (llora).

Pero nosotros queremos y deseamos seguir. Estamos con nuestro corazón de que algo se pueda lograr por esta madre tierra (continúa llorando). Mis lágrimas quieren salir de mis ojos porque yo crecí en esta ciudad de San Cristóbal, yo aquí nací y veo que cada día se está acabando. No es esta la tierra que producía. Los calores son muy fuertes, en este mes de agosto llegamos hasta treinta grados, y a veces llegan a cero grados en enero.



²Ilustración en base a la historia de Victoria, del artista salvadoreño Kendal Navarro. En el código QR la voz de la protagonista en primera persona.

Esto nos dice, nos tiene que preocupar, nos tiene que mover. Yo creo que no solo aquí en la ciudad de San Cristóbal está sucediendo, está sucediendo en todo el mundo y esto nos tiene que mover el corazón. Para que hagamos algo nosotros que tenemos las manos, tenemos el corazón que Dios nos ha dado.

--

‘Nos tiene que mover’ dice Victoria. Lo dice con las palmas mirando al cielo, lo dice con los ojos mojados, lo grita con el sudor de su trabajo comprometido. Se seca las lágrimas. Se trata entonces de resonar las narraciones creyentes, conmovernos desde el compromiso de los cristianos de a pie.

3. Hacia nuevos ministerios: Cuidadoras de la vida, criadores del tejido social

A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. Viven en el siglo, es decir, en todos y cada uno de los deberes y ocupaciones del mundo, y en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida. Allí están llamados por Dios, para que, desempeñando su propia profesión guiados por el espíritu evangélico, contribuyan a la santificación del mundo como desde dentro, a modo de fermento (Lumen Gentium 31).

A cuarenta y ocho años del *Motu Proprio Ministeria Quaedam* de Pablo VI que nominó ‘ministerio’ a los servicios laicales, resulta apremiante cosechar lo que la recepción del Vaticano II ha generado en Nuestra América, en la práctica comprometida de los laicos y laicas. El dinamismo de la apertura a los ministerios laicales (*Evangelii Nuntiandi* 73) tiene sabrosos frutos que se disfrutaban en las comunidades creyentes, donde el *sensus fidei* sostiene la renovación del compromiso por la vida desde el Evangelio (*Evangelii Gaudium* 119).

Se trata de ministerios sagrados porque cuidan la vida de la tierra y de las comunidades. Ministerios sagrados, pero des-ordenados, que deben ser institucionalizados en función de asumirlos como propios. Estos ministerios son el trabajo de los creyentes de a pie en la construcción del Reino de Dios al que se debe toda la Iglesia.

En la continua tensión entre orígenes y signos de los tiempos, los laicos son los protagonistas de una Iglesia en salida, haciendo carne ministerios de frontera que vuelven porosas las fronteras de la Iglesia. Volver a la fuente y oír en el presente, necesita de un método específico que permita poner a florecer el **trabajo almado** que sostiene la vida por lo bajo, desde el corazón del Pueblo de Dios.

Este camino es juntos. Es en ‘puntas de pie’ (Discurso inaugural de Francisco en el Sínodo, 7 de octubre de 2019), primereando en la compañía solidaria (EG 24 y Cap. 8 de *Amoris Laetitia*), siendo hermanos y compañeros para discernir desde las claves hermenéuticas de los pueblos (método latinoamericano de las conferencias episcopales, enriquecido desde la educación popular). Desde estos lentes de cada territorio, se asumen compromisos para que la Buena Noticia sea actual.

Se trata, en fin, de contemplar el encanto de la poesía de los pueblos (Discurso inaugural de Francisco en el Sínodo, 7 de octubre de 2019), frente a la fantasía de los medios (Aparecida 38). Se trata de decir a una sola voz, con el maestro de Galilea, que alabamos al Padre porque sigue salvándonos desde los condenados de la tierra y su voz se escucha en los callados por este mundo. En su nombre nacen nuevos servicios desde el Pueblo de Dios, en el corazón del mundo (cfr. Lc 10.21). Allí surgen prácticas ministeriales que la institución tiene la oportunidad histórica de abrazar en su seno.

En este contexto, se recogen dos ministerios laicales *ad extra*, servicios de frontera que pueden sanar *ad intra*, un *munus* específico de los laicos, en este tiempo y en cada territorio. Desde el compromiso creyente de Victoria hasta el corazón de nuestros servicios.

3.1. Victoria, Cuidadora-criadora de la vida en Chiapas

Laudato Si' es una carta a pueblos en marcha. La respuesta a la carta del Obispo de Roma está aconteciendo en el trabajo de cuidado de las comunidades de abajo. El Pueblo de Dios, en ejercicio de su sacerdocio común, entrega la vida en defensa de la casa común. Son los nuevos mártires de la lucha crucial de nuestros tiempos.

Hombres y mujeres creyentes recuperan la religación fundamental: vuelven al humus, a la infinita mezcla que conserva la potencia de la vida, de todas las vidas, de todos los vínculos. Desde el ser humano emergido de la tierra e insuflado a la vida por la *Ruah*, a los pueblos originarios que sostienen la religación fundamental para cuidar la vida y salvarnos en comunidad en plena crisis civilizatoria. Un servicio que puede cambiar la historia.

- **Contemplar a los poetas sociales** (una historia nos susurra por lo bajo los nuevos ministerios que asoman).

Una mujer que llora al sentir como se secan los humedales. Una mujer, dirigente en su comunidad, cuidadoras de las plantas que sanan y dolida por la destrucción de la casa común. Una mujer que en comunidad nos cuestiona con sus preguntas, nos enseña con su servicio y nos confronta con su fe.

Desde algún rincón de Chiapas, un espejo que desde la periferia lo cuestionado todo: el grito de la tierra desbastada, la bestia del extractivismo y el canto de una comunidad organizada desde el cuidado para la vida digna.

- **Discernir desde la Palabra** (las narrativas bíblicas resuenan en nuestros procesos)

Jesús contempla el lago. Se entretiene con el oficio y las mañas de los pecadores. Entabla un diálogo con la cultura popular de su tiempo. Encuentra el ciclo virtuoso de la resurrección en las semillas de su tiempo, en la potencia de la levadura dentro de la masa, en la fuerza del grano más pequeño de todos. Acompañando a los pescadores de su tiempo, marca el camino para volver a ese ritmo.

Volver a Jesús para recuperar los tiempos de la pesca, el proceso de la levadura, la potencia del grano muerto en tierra. Volver al maestro, para cuidar la tierra.

- **Comprometidos desde la fragilidad a un nuevo servicio** (¿de qué se trata este ministerio laical?)

El servicio de ser 'Cuidador de la casa común' implica una conversión de especie, una vuelta a la especie que emergió de la tierra, que bajó del árbol, que se puso de pie, que migró, que hizo comunidad, que abrazo al Dios de la vida, y que debe sanar los vínculos para trabajar en recrear el futuro. La fe marcará el camino de la vuelta a nuestra única casa.

Crear es crear. Por eso los pueblos creyentes se empeñan en re-crear la vida, en reproducir en lo micro las dinámicas cósmicas que Dios ha impreso en toda la creación. Escuchar ese aprendizaje contemplativo, que los pueblos de la tierra han hecho por siglos, es una tarea urgente para salvar el sistema de vida en el planeta.

Este ministerio eclesial tiene como horizonte un nuevo paso en la historia de nuestra especie: el *Humus Sapiens*. La tierra sabia, que trabaja para re-crear la vida, para recuperar los vínculos entre lo espiritual y lo vital, lo fraternal y lo sororo.

3.2. Mulieris Petra

Las mujeres son la base y roca de la Iglesia. Son el sólido cimiento donde se construye toda la pirámide jerárquica. Si la tarea es dar vuelta ese triángulo, las comunidades deben ponerles nombre a esos ministerios en cada territorio. ¿Cómo institucionalizar este protagonismo cotidiano de las mujeres en el Pueblo de Dios y su caminar?

Basta con recordar a Pablo en el final de su carta a la comunidad reunida en Roma, mencionando a diez mujeres, su entrega y hasta sus ministerios (el ejemplo de la diaconisa Febe debería borrar algunos miedos dogmáticos). Resulta imposible pensar que una asamblea de hombres ordenados y una minoría absoluta de mujeres pueda definir un ministerio específico para las mujeres hoy. Parece más sensato, convocar a las iglesias locales, a

nombrar de forma autóctona a las mujeres que sostienen las comunidades, **las anawin que están preñadas del misterio.**

Siguiendo a Pablo, ¿Cuáles serían los nombres y los ministerios de las mujeres del pueblo de Dios? Sería un *kayros* para la Iglesia, convocar a tres años de escucha e institucionalización de un ministerio de petronas en la comunidad. Ministerios oficiales que respondan al grito de las mujeres oprimidas, desvelando a la bestia del patriarcado y abriendo la posibilidad al canto de la sororidad que está cambiando el mundo.

Conclusión: El desborde desde cada Amazonia

Dar frutos a cinco años de *Laudato Si'*: una escuela de escuchadores nuestramericanos.

‘La escucha no es nada fácil’ (IL 3). Máxime si se quiere ser honrado en escuchar al otro y no hacer eco de mis propias convicciones en boca ajena. A esto sumarle que tenemos que escuchar un doble clamor de nuestro tiempo: el de la tierra y el de los pobres. El profeta Oseas nos ilumina haciendo resonar su voz que contienen la unidad de ambos gritos (Oseas 4, 1-3), para animarnos en la tarea.

Por tratarse de una tarea difícil, la escucha debe ser entrenada. Escuchar no es el fin, sino el método continuo para la renovación de toda la iglesia, desde la potencia de los ministerios que el Espíritu propicia en cada tiempo y en cada territorio. Confiamos en **Jesús como maestro de escuchadores**: Él se dejó interpelar en todos sus esquemas por una mujer extranjera que le grita desde el dolor de sus tripas (Cfr. Mt 15, 21-28). Cuestionado en ese diálogo doloroso, el maestro nos enseñó a dejarnos interpelar por el otro (según el documento de Aparecida 89, ese otro son hoy fundamentalmente los Pueblos Originarios).

Formar escuchadores es confiar en el dialogo como método (*Instrumentum Laboris* cap. 4). La tradición de educación popular en América Latina nos enseña que los canales de escucha de las 3 C: los **cuerpos**, los **cantos** y los **cuentos** de los pueblos nos ayudan a sistematizar esas voces desde un triple movimiento: vibrar con el grito, desvelar a la bestia que lo genera y celebrar en el canto que anuncia nuevos amaneceres.

En esta tarea es necesario sanar la herida entre Adán y *adama*, es fundamental reconciliar al cuerpo con el alma. Los despertares del cuerpo, apertura y registro de los sentidos, conciencia del cuerpo como templo del Espíritu, lugar de Revelación. Al mismo tiempo la doble tradición bíblica y de nuestros pueblos: la profética y la sapiencial.

Escuchadores en las polis, en la selva, en la periferia.

Escuchadores polifónicos, en medio del ruido del mundo escuchar los susurros de Dios. Frente al individualismo, poner la oreja para unir casa y tejido desde las narrativas de los pueblos (IL 123 y 142), y construir una teología desde los pueblos en servicio de la vida.

Caminar eclesialmente desde abajo (*Episcopalis Communio* 7) y dar vuelta la pirámide eclesial, para que sea ‘una pirámide invertida’, como sueña el Papa Francisco. Porque los ministerios laicales de frontera, por vocación se juegan ad extra, pero son los que tienden los puentes para abrir la iglesia toda, para agrietar sus muros y purificar su aire, desde el viento del Espíritu. Para que con la ayuda del buen Dios seamos una comunidad organizada de vida digna: caminadores del territorio, lectores del tiempo, constructores comunitarios del buen vivir.

Bibliografía

Papa Francisco, *Querida Amazonia*, febrero 2020.

Papa Francisco, Homilía en Temuco, Araucanía, Chile, 17 de enero de 2018.

Instrumentum laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de los Obispos, junio 2019.

S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, 2007.

F. Bosch, *Bendita mezcla*, Amerindia, Guayaquil, 2020.

P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, Paidós, España, 1999.

F. Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México, 1987 (1615).

Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 21 de noviembre de 1964, Vaticano.



Despertemos humanidad, ya no hay tiempo

Sofía Chipana Quispe*

Nuestras conciencias serán sacudidas por el hecho de solo estar contemplando la autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal.

(Berta Cáceres)

Sentipensando nuestro despertar

Estos días, rememoro las palabras de Berta Cáceres, que como un clamor nos urgía: “despertemos humanidad, ya no hay tiempo”. Hoy nos encontramos en un contexto que se asemeja a una larga pesadilla y no podemos despertar de ella, pues la presencia del virus desconocido que genera diversas narrativas, nos encontró de manera repentina, mientras nuestra mirada estaba en los diversos movimientos de resistencias que empezaron a cuestionar al patriarcado, al capitalismo y a sus diversos mandatos que lograron romper el vínculo de la humanidad con la fuente de su ser, el cosmos habitado, y buscó rechazar todo aquello que se le asemeje, como será el cuerpo de las mujeres y los cuerpos de las poblaciones que conservan aún sus espiritualidades relacionales con y en el cosmos.

Desde la incertidumbre que nos acompaña, nos preguntamos, ¿será que nuestras conciencias serán sacudidas?, ¿estamos asistiendo a la tan temida autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal?, respecto a esta última pregunta, todo demuestra que sí, pues la pugna extractivista de los territorios continúa a fin de salvar la economía, por ello las empresas mineras en Perú en el primer tiempo de la cuarentena siguieron operando, y en Bolivia la Amazonía arde para ampliar la frontera agrícola y dar paso a semillas transgénicas, se sigue asesinando a los/as defensores/as de los territorios, y así en diversos territorios nos encontramos con la vigencia del capitalismo que busca sacar provecho, a toda costa.

Y como nunca los mandatos masculinos de quedarse en casa circulan para “resguardar la vida”, mientras se deja en completa vulnerabilidad a quienes fueron inferiorizados desde la construcción de raza y clase, por ello costó habilitar un transporte humanitario para el retorno a sus territorios de origen de la población migrante en las ciudades, y empiezan a surgir los discursos puristas en relación a esas poblaciones por su falta de disciplina con el mandato de quedarse en una casa que no tienen, en una familia atípica, el quédate en casa de cuatro paredes carente incluso de los más básico, el agua; en una casa en la que muchas veces la violencia se encubre de una supuesta “seguridad”.

Pero en el fondo queda el fueguito pequeño de los diversos intentos por plantear otros modos de vida, que busca sacudir las conciencias frente a la lamentable vulnerabilidad de las desigualdades históricas que empiezan a mostrarse en toda su cruda realidad y de manera profunda busca la vinculación con la Gran Red de Vida y reconocer que somos un hilo en esa interrelación de seres. Corazonando, evoco la canción de la fuerza mapuche de Ana Tijoux:

*Sofía Chipana Quispe. Teóloga Andina de Bolivia. Miembro de la Comunidad de Sabias y Teólogas Indígenas de *Abya Yala* y la articulación de Teología y Pastoral Andina, Perú-Bolivia-Argentina.

Cómo sería este mundo sin capital,
donde la vida fuera lo más elemental,
sin patrones, ni amos.
Sin tu nuevo orden mundial
y sin tu fuerza policial.

Tejiendo con los hilos rotos y quemados

En mi camino itinerante, busco la conexión con la conspiración cósmica, que me remite a la fuerza y sabiduría de las mujeres indígenas de *Abya Yala*, que escudriñan lo que ayudaría a restablecer el equilibrio y la armonía de la vida en el cosmos, a partir de sus espiritualidades ancestrales, como un camino de sanación de los cuerpos territorios y la tierra territorio. Reconociendo que no es un proceso fácil, pues hubo muchas rupturas por la imposición colonial de una religión que se empeñó en destruir y perseguir la comunión de los pueblos con la fuerza sagrada que habita en el cosmos, que en algunos territorios fue asumida como Madre Cosmos (Tierra), u otras asignaciones según la memoria ancestral guie a los pueblos.

Se trata de una propuesta que se entreteje en sintonía con los saberes y sabidurías que se heredaron de la fuerza ancestral que hizo posible que como pueblos hayamos resistido a la opresión histórica de la memoria corta de los 500 años, que sin duda fue el periodo más violento y de mayor exterminio; pero también acogemos la memoria larga de la adaptación a los diversos ciclos del cosmos que vinieron acompañadas de fines de mundos y renacimiento de otros, como aún narran las abuelas y abuelos. Se trata de un proceso profundo por reconocer que sobre nuestros cuerpos recae todas las opresiones, desde la que surge la sanación recíproca de los cuerpos territorios y la tierra territorio, pese a que la amenaza asecha y violenta, pero no silencia, como lo podemos advertir en los diversos cuerpos que hoy se ponen de pie y deciden caminar, no hay balas ni fuerzas militares que los detengan, porque el fuego de la dignidad va emergiendo desde la conexión con las memorias antiguas que nos habitan y que sólo es posible reconocerlos desde el corazón.

La necesidad de recuperar los vínculos con el cosmos, desde la memoria milenaria, no implica remontarnos a un pasado idílico que conlleva algunos planteamientos esencialistas y querer disfrazar realidades, más bien responde al carácter sapiencial de hacer la conexión desde el presente para vislumbrar los posibles caminos a seguir, considerando las sabidurías que ayudaron a asumir las rupturas. Por otra parte, se trata de un aporte que no se limita a la vida de los pueblos que aún conservan el vínculo con su ancestralidad, sino de despertar la conciencia cósmica, pues se trata de la conexión con la ancestralidad milenaria no sólo humana sino de todos/as las/os seres que habitan nuestros cuerpos y con la que habitamos. Recordemos que somos parte de la Pangea, donde el territorio hace millones de años era una sola superficie.

El tejido de las espiritualidades ancestrales en *Abya Yala*

Asistimos a un tiempo de florecimiento de las espiritualidades ancestrales por los diversos territorios de *Abya Yala*, que se expresan de diversas maneras, colores, tiempos y espacios. Vivencias que dignifican la vida de pueblos enteros que buscan hacer el vínculo necesario con la fuerza de las ancestras y ancestros y sus sabidurías presentes en las prácticas cotidianas.

Si bien, la memoria de la resistencia de los 500 años de opresión, supuso el despertar de la fuerza de muchos pueblos que reivindicaron su ser y estar, a fin de seguir luchando por el respeto y cuidado de sus tierras y territorios. Para los pueblos originarios de *Abya Yala*, vinculados a la herencia ancestral, no ha sido, ni es fácil hacer frente al sistema colonial que aún impera en las diversas instancias políticas, sociales y religiosas que buscan justificar su opresión y el avasallamiento de sus territorios a partir de su no ser, pues el anhelado “desarrollo” tiene mucha más fuerza, aunque beneficie sólo a algunos/as, mientras que las poblaciones indígenas son las que menos

beneficios reciben por sus territorialidades saqueadas, y más bien muchos/as son obligados/as a desplazarse a los márgenes de las ciudades, engrosando las cifras de las poblaciones empobrecidas.

Por ello, será significativo desde la memoria del corazón considerar que la resistencia y lucha de los pueblos se fortalece a partir de las espiritualidades relacionales, aunque algunas veces corren el riesgo de quedarse en la tradición, a fin de resguardar ciertas formas, mientras su horizonte está anclado en el sistema del colonizador y busca ser parte del poder dominante. Por ello será pertinente la propuesta de reconstruir nuestra *Ixina*¹, el “despertar a la conciencia cósmica para abrazar una nueva era para los cuerpos y los territorios” (Lorena Cabnal, s/f, p. 15), pues las espiritualidades en *Abya Yala*, al ser relacionales, son de vínculo, reciprocidad y complementariedad, a fin de sostener la red de relaciones en el tejido de la vida, a partir de sus actitudes y comportamientos.

Con todo el respeto que se deben las mujeres de los pueblos indígenas, me atrevo a evocar una exclamación, “¡qué difícil es ser mujer!”, no tengo la pretensión de presentar a las mujeres como víctimas, porque no se ubican en esa condición. Aunque sus cuerpos no sólo cargan la violencia de sus pares masculinos en los contextos indígenas, sino también del patriarcado occidental que las ubica en las cifras de subdesarrollo, que las hace destinatarias de una serie de proyectos de “desarrollo” que buscan “civilizarlas”. De modo que su condición no permite reconocer que en su incivilización se ubica la resistencia y reivindicación de sus saberes y sabidurías, como lo expresa Vandana Shiva:

Las mujeres del tercer mundo, cuyas mentes no han sido aún despojadas o colonizadas, están en una posición privilegiada para hacer visibles las invisibles categorías opuestas de las que son guardianas [...]. Sus voces son las voces de la liberación y la transformación que proporcionan nuevas categorías de pensamiento y nuevas direcciones exploratorias (1998, p. 5).

Por ello, me atrevería a decir que, gracias a ellas, con todas esas realidades complejas que las acompañan, muchos de nuestros pueblos siguen siendo y estando, pues supieron tejer la vida que se resiste a morir, a partir de sus espiritualidades. Por lo que, para Sylvia Marcos, “las mujeres están recapturando, de manera activa, espiritualidades ancestrales para descolonizar aquellos universos religiosos que fueron forzadas a adoptar históricamente” (2002, p. 4). Ya que las espiritualidades ancestrales de los pueblos indígenas están integradas con y en la vida, por ello más que cosmologías, se plantea su cosmopraxis, que es la práctica de las propias maneras de ser y estar en el mundo.

La fuerza de sus espiritualidades se refleja en la defensa de la tierra y territorio, y todos/as los/as seres que la habitan como las lagunas, montañas, ríos, bosques..., y no desde un interés puramente material, pues la reciprocidad es un elemento importante en las relaciones y es lo que sostiene el equilibrio y armonía en los ciclos del cosmos, como una sanación necesaria, frente a las rupturas que vivimos. En esa misma sintonía se encuentra que la fuerza vital está vinculada al principio femenino, que nos vincula a las espiritualidades cosmogónicas de otras culturas que la reconocen como la generadora de equilibrio:

La recuperación del principio femenino es una respuesta a las múltiples dominaciones y privaciones no sólo de las mujeres, sino también de la naturaleza y las culturas no occidentales. Defiende la recuperación ecológica y la liberación de la naturaleza, la liberación de las mujeres y la liberación de los hombres, quienes al dominar a la naturaleza y a las mujeres han sacrificado su propia humanidad (Shiva, 1998, p. 8).

Por lo tanto, la espiritualidad tiene que ver con los procesos de interrelaciones que son posibles a partir de la complementariedad, desde la que se comprende la paridad y dualidad de la fuerza femenina y masculina, como vínculos necesarios para la existencia. Y no desde el sentido de la subordinación de lo femenino en función de lo masculino, como empezó a comprenderse las relaciones en el cosmos, “...basadas en la sexualidad humana siguiendo normas heterónomas, [que] se refleja en la construcción del pensamiento cósmico sexual (Lorena Cabnal, 2010, p. 13).

¹Una expresión del idioma maya kaqchiquel.

La sanación de los cuerpos como un camino cósmico político.

Uno de los aportes significativos de la propuesta del feminismo comunitario indígena, es el sentido de la sanación, pues para las espiritualidades indígenas la enfermedad está relacionada con el desequilibrio en las diversas esferas de la vida. Por ello la propuesta de la sanación del territorio cuerpo y del territorio tierra, como camino cósmico político, es una propuesta cercana al sentir de los pueblos y supera la noción binaria de género. Aunque es de reconocer que las diversas opresiones (machismo, racismo, misoginia, lesbofobia) se construyen sobre el cuerpo de las mujeres, pero también se reconoce que en ese mismo cuerpo está la energía y fuerza para sanar. Por ello será importante rescatar que el sentido del cuerpo para las mujeres indígenas:

No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente, y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas organizadas, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior, están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando, al iniciarse una ceremonia, los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos... expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y del cosmos...” (Sylvia Marcos, 2013, p. 21).

Como se señaló anteriormente, la sanación de los cuerpos territorios de las mujeres responde a una necesidad presente en el contexto de la defensa del territorio donde el cuerpo de las mujeres es oprimido, como comparte Lorena Cabnal:

... una contradicción a lo interno de los movimientos de defensa territorial es el hecho de que las mujeres que conviven en el territorio tierra, viven en condiciones de violencia sexual, económica, psicológica, simbólica, y violencia cultural, porque sus cuerpos aún siguen expropiados (2010, p. 23 – 24).

Por lo tanto, la violencia ejercida sobre el cuerpo de las mujeres indígenas tiene una doble expropiación: del patriarcado ancestral y el patriarcado occidental, a lo que el feminismo comunitario denomina como entronque patriarcal, aunque no se puede equiparar el patriarcado ancestral al poder del patriarcado occidental que ha feminizado incluso el cuerpo masculino indígena por vincularlo con la “naturaleza”. Por ello para muchas mujeres la lucha tiene que ser conjunta, asumiendo la existencia de todas las formas de dominación, como desde su experiencia planteó Berta Cáceres:

Nosotras hablamos de la dignidad de las mujeres, sean indígenas o no; necesitamos cambiar toda la injusticia económica, cultural, ambiental, política y cambiar toda esa agresión, violencia y dominación contra las mujeres. No puede ir separado, eso creo que es el punto que tenemos que entender: eso no puede ir separado, al mismo tiempo están todos los elementos de una triple dominación, no podemos separar el racismo por un lado y posponer el patriarcado, decir que la justicia para las mujeres viene después que triunfe por poder. Si no se tiene en cuenta todos los elementos de la triple dominación, racista, patriarcal y clasista, entonces vamos a repetir otra vez la historia de dominación que queremos desmontar (Gargallo, 2014, p. 78).

Lo que se busca desde la sanación de los cuerpos territorios, es restablecer las dignidades de los cuerpos que han sido violentados, desde el desmontaje de todas las formas de violencia. Por ello en los caminos de búsquedas y de saberes que se ofrecen para hacer frente a los modelos de la cultura dominante, será preciso partir de los principios cosmogónicos del equilibrio y armonía, que buscan restablecer las relaciones, ya que la negación, la sumisión y sometimiento atenta contra la existencia misma de quien ejerce el poder como dominio, como expresa Lorena Cabnal:

... someter la mujer a la identidad del hombre o viceversa, es cercenar la mitad del potencial de la comunidad, sociedad o humanidad... Y al someter a una parte de la comunidad, los hombres se someten a sí mismos porque ellos también son la comunidad (s/f, p. 14).

Por ello el planteamiento consciente del feminismo comunitario de Bolivia y Guatemala sobre la configuración del patriarcado ancestral como milenario, nos sitúa en la memoria larga para comprender que es una construcción de larga data, lo que no deslegitima los principios ancestrales profundos que aún perviven que se conectan posiblemente a una memoria mucho más larga de la humanidad.

Como se dijo anteriormente, aunque los diversos modos de vida de los pueblos indígenas de *Abya Yala*, están vinculados a los principios relacionales, como se fueron afirmando y profundizando en la perspectiva del Buen Vivir:

Vivir bien es vivir en armonía con los ciclos de la vida, saber que todo está interconectado, interrelacionado y es interdependiente; *vivir bien* es saber que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto; pensamientos y sabidurías de nuestros abuelos y abuelas que hoy nos dan la claridad del horizonte de nuestro caminar.

¿Vivir en equilibrio con quiénes? Con todas las formas de existencia. «Todo vive», decimos en aymara: las montañas, el río, los insectos, los árboles, las piedras, todo vive; por lo tanto, es parte de un equilibrio perfecto de la vida. Y nosotros, para reconstituir el *vivir bien*, tenemos que vivir en equilibrio con todas las formas de existencia y no solamente con todo lo que vemos; incluso con lo que no vemos: nuestros abuelos, abuelas, nuestros ancestros, porque ellos también están con nosotros (Huanacuni, 2012, p. 24).

Pese a la fecunda propuesta del Buen Vivir o la Vida en Plenitud, como un proyecto cósmico político, podría tratarse de una propuesta incompleta, como lo plantea Cabnal. Pues no se puede negar que al interior de los pueblos y comunidades existe opresiones, que conviene reconocerlos y no encubrirlos, pues acogiendo las palabras de Huanacuni, el Buen Vivir tendría que ser comprendido como un horizonte “que nos permite reconstituir nuestra fuerza, nuestra vitalidad, saber quiénes somos, cómo vivimos, con qué fuerzas, y quiénes nos acompañan” (Ibid.)

Por lo tanto, la propuesta de la sanación, llega como una gran ofrenda a la vida, que camina desde la consciencia cósmica que nos ubica en las dinámicas de las interrelaciones, en el que la reciprocidad de la sanación no se limita en los cuerpos de las mujeres, sino también los cuerpos masculinos y todos los otros cuerpos. Se trata de un proceso profundo donde las reciprocidades posibilitan la regeneración de las relaciones con todos los cuerpos como territorialidades sagradas, que se conectan con el sentido cósmico político, asumiendo que, como cuerpos afectados por el hambre, la enfermedad, la violencia, la opresión laboral, el racismo, el sexismo, el desarraigo, tienen la posibilidad de levantarse, porque también está la alegría, la fiesta, el deseo. En ese sentido, “la espiritualidad que honra al cuerpo se fundamenta y se enriquece a través de la percepción de la red cósmica de la vida (Spretnak, 1997, p. 481).

Agradecemos que, desde las energías vitales nos llegue el deseo de la sanación, como un proyecto histórico de los vínculos, de los encuentros, de las ritualidades en torno a los ciclos de vida, de las comidas compartidas, de las plantas medicinales que se ofrecen para fortalecer el caminar de las espiritualidades que sostienen la crianza mutua y la protección de la vida en nuestros territorios frente al desamparo de quienes dicen protegerla.

Invocamos a la sanación desde los cuatro puntos del cosmos, y desde esa fuerza buscamos la sanación del cuerpo territorio de la agresión del capitalismo patriarcal que se impone sin piedad disfrazado de buenas intenciones, cuando vemos con dolor que el anhelado desarrollo destruye la vida en nuestros pueblos y la hermosa pluralidad de comunidades de vida que habitan por los diversos territorios.

Finalmente decir que, en estos caminos de sanación, si cuestionamos los poderes que enferman la vida, las mujeres tenemos mucho que desaprender y aprender de los poderes de vida que están presentes en lo cotidiano, que no requieren ser teorizadas, sino corazonadas y vividas, asumiendo que lo que hemos despreciado de nosotras mismas, posibilitan la sanación, pues desde ahí es posible reconstruir la vida no sólo humana, sino la vida de todos los seres y de nuestra *Pacha* (Cosmos).

Acuerpadas en este tiempo propicio en el que se cuestiona al modelo de vida impuesto desde el utilitarismo del mercado, también nos invitamos a una apertura de corazón entre mujeres y superar la hegemonía de un solo pensamiento y un solo modo ser, limitamos el cultivo de las otras formas de saberes, como lo expresa Francesca Gargallo:

Si el feminismo como teoría niega o reduce la fuerza transformadora que generan las mujeres de los pueblos originarios junto con los hombres de sus nacionalidades, entonces va a incurrir en el mismo reduccionismo que las demás ideologías universalistas en su afán de dominio del resto del mundo (2014, p., 43).

Palabras para seguir profundizando

La propuesta planteada trata de recomponer todas aquellas rupturas generadas que en gran medida tiene que ver con la influencia de las tradiciones dominantes de occidente que se sostienen en una espiritualidad dualista, que llegó a nuestros territorios de la mano del cristianismo colonizador, que alienó y en algunos casos vació el sentido de las espiritualidades ancestrales. Pues no será casual que el cristianismo que buscó erradicar el demonio de nuestros territorios, llegaba con la experiencia de la cacería de “brujas”.

Según Silvia Federeci, “los primeros juicios por brujería tuvieron lugar a fines del siglo XIV; por primera vez la Inquisición registró la existencia de una herejía y una secta de adoradores del demonio completamente femenina (2004, p. 80). En su escrito la autora presenta que las mujeres fueron tratadas con la misma hostilidad que a los “salvajes indios”, el paralelismo no es casual, pues respondía a un proyecto de expropiación. Ya que la demonización de las mujeres y de los pueblos de nuestros territorios, sirvió para justificar en las mujeres su dominación; en los pueblos su esclavización y el saqueo de sus territorios.

Por lo tanto, en nuestros tiempos será preciso desde los contextos de los pueblos indígenas, si buscamos la emancipación de todas las formas de dominación, revisar los diversos saberes, pues hasta las resistencias que hacen frente a los sistemas de dominio están atravesados por posiciones conservadoras, que son difícilmente de detectar, por lo que en la sanación será preciso asumir un proceso de descolonización del ser, saber y del poder, a fin salir de la “autodestrucción basada en la depredación capitalista, racista y patriarcal”.

Bibliografía

ARNOLD, Denisse (2017). Hacia una antropología de la vida en los Andes. En Galarza, Heydi (ed). El desarrollo y lo sagrado en los Andes. 1ra. edición. La Paz: ISEAT, pp. 11 – 40.

CABNAL, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. Feminista Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario (pp. 10 – 25). España: ACSUR – Las Segovias. Disponible en <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf> [Acceso 20 de junio de 2017].

_____ (s/a). Documentos en construcción para aportar a las reflexiones continentales desde el feminismo comunitario al paradigma ancestral originario del “SumakKawasay”, Buen Vivir. Asociación de mujeres indígenas de Santa María Xalapan, AMISMAXAJ. Disponible en: <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/buen-vivir-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. [Acceso 20 de junio de 2017].

FEDERECI, Silvia (2010). Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficante de sueños.

GARGALLO, Francesca. Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. México: Corte y Confección. 2014. Disponible en: <http://francescagargallo.wordpress.com/> [Acceso 15 de septiembre de 2018].

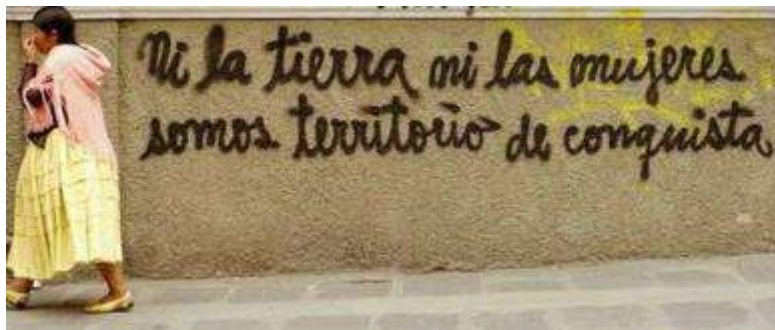
HUANACUNI, Fernando. El Buen Vivir, tradición indígena. En Agenda Latinoamericana 2012, pp. 24 – 25.

Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=747> [Acceso 20 de septiembre de 2018].

MARCOS, Sylvia (2013). Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas. México: Eón, 2013.

SHIVA, Vandana. Las mujeres en la naturaleza: la naturaleza como el principio femenino. Disponible en

<http://www.google.com.ar/search?q=%22las+mujeres+y+la+naturaleza%22+%2B+Vandana+Shiva&hl=es&start=30&sa=N> [Acceso 10 de abril de 2016].





Ecologia integral e Ecologia profunda. Superação ou sinergia?

Alfonso Murad¹

Às vezes se ouve em alguns círculos de agentes de pastoral e de teólogos(as): “a ecologia integral da *Laudato Si'* deve ser superada pela ecologia profunda”. Em que sentido podemos tomar a sério tal afirmação? Nossa reflexão consistirá em apresentar de forma didática a proposta da *Deep ecology*, a partir de suas bases conceituais, e então comparar com a ecologia integral da *Laudato Si'*. Com isso, esperamos favorecer a continuidade do diálogo e a aprendizagem recíproca, em vista de uma sociedade inclusiva, justa, florida e sustentável.

1. A proposta original da Ecologia profunda

Arne Naess é considerado o fundador da “Ecologia profunda” (Deep ecology). Nascido na Noruega em 1912 e falecido em 2009, foi filósofo, professor na Universidade de Oslo, escritor e participante ativo no movimento ecológico europeu. Em 1970 ele começa a estudar sobre ecologia, e traça uma relação original da filosofia com a ecologia. Como alpinista que escala em várias partes do mundo, Naess observa o ativismo político e social em diversas culturas.

Em 1972 Naess apresenta um texto na “3ª Conferência Mundial para o futuro da pesquisa”, em Bucarest, com um resumo em anexo, intitulado “*Os movimentos da ecologia superficial e a ecologia profunda de longo alcance*”. O texto foi publicado no ano seguinte e replicado em várias línguas. Naess consegue fazer uma síntese original dessas duas áreas do conhecimento. Seu interesse não é somente acadêmico. Naess propõe uma nova compreensão de ecologia e a adoção de políticas governamentais coerentes com ela. Esse ativista ecológico cunhou em sua língua termo *Dypøkologi*, traduzido como Deep ecology no Inglês, e Ecologia Profunda no Português.

Após a 2ª Guerra Mundial, a Europa experimentou uma época de intenso crescimento econômico e avanço tecnológico. Também eclodiram os efeitos negativos desse rápido desenvolvimento industrial e urbano, sobretudo na poluição (do ar, do solo e da água). Difunde-se a obra de Rachel Carson, “Primavera Silenciosa”, que denuncia os efeitos danosos dos agrotóxicos na agricultura (CARSON, 1962). Até então, qualquer indústria química de inseticidas e outros derivados podia lançar no meio ambiente o que quisesse, sem testes cientificamente projetados ou controle do governo. Surge a preocupação com o esgotamento dos recursos naturais, impulsionado por movimentos da sociedade civil em vários países europeus. Da fase “protecionista” se passa para a etapa do ativismo ecológico (SUARES BARRRA, 2016). Mas não há, na ocasião, uma consciência desenvolvida acerca das causas sociais e culturais da crise ambiental nascente.

Naess denomina esse conjunto de iniciativas da sociedade civil, dos governos e das indústrias, para reduzir a poluição e o esgotamento dos recursos naturais, de “movimento da ecologia superficial”, cujo objetivo central seria

¹ Afonso Murad é doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Concluiu MBA em Gestão e tecnologias ambientais na USP. Professor na FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) em Belo Horizonte. Colaborador da REPAM e da articulação “Igrejas e Mineração”. Obras: Ecoteologia. Um mosaico (org.); Gestão e Espiritualidade. (murad4@hotmail.com)

“a saúde e a vida opulenta dos habitantes dos países desenvolvidos” (NAES, 1973/2007, p. 98). Em contraposição, Naess delinea sete características do movimento de ecologia profunda de longo alcance, que já se manifestava em forma germinal (NAES, 1973/2007, p.98-100). Ele se pronuncia na perspectiva de um filósofo engajado. Valoriza os que lutam concretamente pela defesa do meio ambiente como “ecólogos de campo” (e não simplesmente pesquisadores). Funda o “movimento da ecologia profunda”. Vários artigos de Naess estão disponíveis na internet, geralmente em Inglês. Por exemplo, “A Collection of Essays by Arne Naess” (<https://openairphilosophy.org/arne-naess/essays-by-arne-naess/>) ou também em: <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/issue/view/23>. Posteriormente Douglas Tompkins cria a “Fundação para a Ecologia profunda” (<http://www.deepecology.org/history.htm>), consolidando e ampliando o trabalho iniciado por Naess e seus companheiros. Alan Drengson apresenta brevemente as características atuais do Movimento da Deep ecology (Some Thought on the Deep ecology Movement, in: <http://www.deepecology.org/deepecology.htm>),

Vejamos quais são, segundo Naess, as sete características da ecologia profunda.

(1) Imagem relacional do ser humano e da natureza

A ecologia profunda não considera os seres de forma isolada. Os organismos estão constituídos como nós na rede da vida (biosférica), no campo das relações que as constituem. Não se trata de algo que se acrescenta posteriormente. Esse modelo de “campo total” dissolve o conceito de “homem no meio ambiente”, como se ele não fizesse parte.

(2) Igualdade biosférica, em princípio

A *Deep ecology* cultiva respeito profundo e reverência pelos diferentes modos e formas de vida. O “ecólogo de campo” alcança uma compreensão a partir de dentro, que inclui todos os modos e formas de vida. Há uma igualdade de direito a viver e florescer. Reduzir tal direito aos seres humanos manifesta um antropocentrismo que é nocivo também para nós, os humanos. Ignorar nossa dependência ecológica e estabelecer uma relação de senhor-escravo (em relação aos outros seres) contribui para a alienação do ser humano com respeito a si mesmo. A qualidade de vida dos humanos “depende em parte do profundo prazer e satisfação que experimentamos ao compartilhar com outras formas de vida” p.99). Por que “em princípio?” Naess justifica brevemente: “qualquer práxis realista necessita alguma morte, exploração e supressão” (NAESS, 1973/2007, p.98). Ou seja, não é algo absoluto.

(3) Princípios de diversidade e de simbiose (cooperação)

A diversidade aumenta as potencialidades de sobrevivência, as probabilidades de novos modos de vida e a riqueza de formas. Naess corrige um princípio da teoria da evolução de Darwin. Para ele, “a chamada luta da vida e a sobrevivência do mais apto devem ser interpretadas no sentido da capacidade de coexistir e cooperar em relacionamentos complexos, em vez da capacidade de matar, explorar e suprimir. ‘Viva e deixe viver’ é um princípio ecológico mais poderoso do que ‘Você ou eu’. Este último tende a reduzir a multiplicidade de tipos de formas de vida e também a destruir comunidades da mesma espécie. Atitudes ecologicamente inspiradas favorecem a diversidade de modos de vida humanos, de culturas, de ocupações e de economias” (NAESS, 1973/2007, p.99).

(4) Postura anti-classista

O princípio da diversidade, tomado isoladamente, não justifica as enormes diferenças entre classes e nações. O explorador vive diferente do explorado, mas ambos são afetados negativamente em suas potencialidades de auto-realização. Na questão dos conflitos sociais deve-se levar em conta também os princípios da igualdade ecológica e da simbiose.

(5) Luta contra a poluição e o esgotamento de recursos

Nesta luta, os ecologistas encontraram apoiadores poderosos, mas às vezes em detrimento de sua posição total. Isso acontece quando a atenção é focada na poluição e no esgotamento de recursos, mas as intervenções aumentam os males de outros tipos. Assim, se os preços dos produtos básicos aumentam devido à instalação de dispositivos antipoluição, também crescem as diferenças de classe. Uma ética da responsabilidade implica que os ecologistas estejam do lado da ecologia profunda, considerando os seus sete pontos em conjunto e assumindo perspectivas mais amplas (NAESS, 1973/2007, p.99).

(6) Complexidade, não complicação

A teoria dos ecossistemas distingue o que é complicado, sem qualquer princípio unificador, e o que é complexo. Múltiplos fatores que interagem podem operar em conjunto para formar uma unidade, um sistema. Por exemplo: fabricamos um sapato, usamos um mapa ou integramos diversas atividades durante um dia de trabalho. De maneira semelhante, na biosfera, “organismos, modos de vida e interações em geral exibem um nível surpreendentemente alto de complexidade”. Tal complexidade nos força a pensar em termos de vastos sistemas. Então percebe-se a ignorância humana acerca das relações tecidas na comunidade de vida do planeta (biosfera) como também o efeito de distúrbios que provocamos nela. Aplicado aos seres humanos, o princípio da complexidade favorece a divisão do trabalho, mas não a sua fragmentação. Estimula ações integradas nas quais se envolve a pessoa em sua totalidade. Ele é sensível à continuidade das tradições vivas. Impulsiona economias que integram uma variedade de meios de vida; combinações de atividades industriais e agrícolas, de trabalhos intelectuais e manuais, de ocupações especializadas e não especializadas, de atividades urbanas e não urbanas. A implementação de políticas ecologicamente responsáveis requer um crescimento exponencial de habilidade técnica e de invenção em novas direções, diferentes daquelas implantadas pelos atuais governos (NAESS, 1973/2007, p.99-100).

(7) Autonomia local e descentralização

“A vulnerabilidade de uma forma de vida é aproximadamente proporcional ao peso que tenham influências remotas, de fora da região local em que essa forma obteve um equilíbrio ecológico” (NAESS, 1973/2007, p.100). Por isso, deve-se fortalecer o autogoverno local e a auto-suficiência material e mental, impulsionando a descentralização. Com o aumento da autonomia local, reduz-se a poluição e o consumo de energia, se mantivermos outros fatores constantes. Basta comparar uma localidade aproximadamente auto-suficiente com uma que importa gêneros alimentícios, materiais de construção, combustível e mão de obra qualificada de outros continentes. O primeiro pode usar apenas cinco por cento da energia despendida pelo último. A autonomia local se fortalece por uma redução no número de instâncias de decisão nas cadeias hierárquicas, valorizando assim os conselhos locais e regionais (NAESS, 1973/2007, p.100).

2. Dos princípios à plataforma da Deep ecology

Naess reconhece que “muitas das formulações da pesquisa de sete pontos acima são generalizações bastante vagas, apenas defensáveis, tornadas mais precisas em certas direções” (NAESS, 1973/2007, p.101). Em todo o mundo a inspiração da ecologia tem mostrado convergências notáveis. Sua pesquisa mostra uma, mas não a única codificação condensada dessas convergências.

Segundo ele, as perspectivas de *Movimento da Ecologia profunda* não são derivadas da ecologia (enquanto ciências ambientais) por regras lógicas ou de indução. Antes, elas se originam do conhecimento e do estilo de vida del “ecólogo de campo”. Essas pessoas concretas, que hoje denominaríamos “ativistas ambientais” é que sugeriram, inspiraram e fortaleceram a Ecologia profunda.

Como um filósofo, militante e pesquisador, Naess percebe a importância e os limites da ecologia científica, que estuda como interagem todos os componentes da biosfera. Então, ele propõe uma *ecosofia*, uma

sabedoria que vai além dos postulados científicos, pois inclui valores. Ora, os princípios da Ecologia Profunda não são meramente teóricos. E sim, clara e vigorosamente normativos, pois impulsionam atitudes individuais e ações coletivas. Visam influenciar as pessoas e os organismos responsáveis pela formulação de políticas.

Para Naess, movimentos ecológicos consequentes são mais ecofilosóficos do que ecológicos. “A ecologia é uma ciência limitada que faz uso de métodos científicos. A filosofia é o fórum mais geral de debate sobre fundamentos, descritivo e prescritivo (..)”. Ecosofia seria “uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico” (NAESS, 1973/2007, p.101). Uma espécie de sabedoria (sofia), “abertamente normativa, que contém normas, regras, postulados, anúncios de prioridade de valor e hipóteses sobre o estado das coisas em nosso universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não apenas descrição e previsão científica”. Ou seja, a ecologia profunda não somente mostra como funcionam as interações na biosfera, como também indica qual deve ser o tipo de abordagem mais conveniente para compreendê-las. Mais ainda, ela propõe que ações a serem realizadas em favor da Terra. É o caráter global, e não a precisão em detalhes, que distingue uma ecosofia.

Anos mais tarde, Hicham-Stéphane Afeissa reuniu vários artigos de Arne Naess, na obra intitulada “Une écologie pour la vie. Introduction à l’écologie profonde” (NAESS, 2017). Segundo Afeissa, Naess organiza sua proposta da ecologia profunda, em quatro níveis: (1) A ecosofia propriamente dita, que comporta ideias e intuições filosóficas, metafísicas e religiosas; (2) A plataforma correspondente aos objetivos principais do Movimento Ecologia profunda; (3) Tradução prática, em termos de jurisdição ambiental em nível nacional e internacional; (4) Ações práticas em âmbito local (AFEISSA, em NAESS, 2017, p.12).

Para Naess, tratar da questão ecológica exige o que chamamos hoje de “interdisciplinaridade” e cooperação de vários setores da sociedade. Ele propõe articular e integrar os esforços de uma equipe que inclui cientistas de uma variedade enorme de disciplinas, humanistas e quem toma as decisões das políticas ambientais. A abordagem global é essencial, mas as diferenças regionais devem determinar amplamente as políticas ambientais em cada local.

Uma análise serena da proposta de Naess, formulada em 1972, leva a perceber que várias de suas afirmações são praticamente um consenso no movimento ecológico e em vários setores da sociedade civil. Estamos de acordo que o ser humano faz parte do meio ambiente, que a diversidade e a cooperação (que ele denomina “simbiose”) são mais importantes que a competição e os interesses individuais, tanto nos ecossistemas quanto nas comunidades humanas. O combate aos sintomas da crise ambiental, com as mudanças climáticas, a perda da qualidade da água, a poluição do solo e do ar, só terão resultados a longo prazo se for realizado com uma visão sistêmica, de interdependência. Os múltiplos fios que forma a teia da vida constituem uma complexidade impressionante. E para enfrentar a crise ecológica é necessário superar a globalização do mercado, favorecendo a produção local e as instâncias de participação que envolvam os cidadãos.

A polêmica reside na “igualdade biosférica”. Naess e os outros membros do movimento da ecologia profunda trazem uma contribuição fundamental para superar o especismo (absolutização da espécie humana, em detrimento das outras), o antropocentrismo egóico e destruidor da modernidade. Mas o próprio Naess coloca uma cláusula de exceção na sua afirmação, ao dizer “em princípio”. Ele não explica o que significa: “qualquer práxis realista necessita alguma morte, exploração e supressão”. O “biocentrismo radical”, um dos ramos da ecologia profunda que se desenvolveu nas últimas décadas, chega a afirmar que o ser humano e todas as outras espécies tem igual valor em todas as circunstâncias. Sobre isso voltaremos mais tarde.

Onze anos depois, A. Naess e G. Sessions divulgam os “Princípios básicos da Ecologia Profunda” (Basic Principles of Deep ecology) que são uma plataforma de luta em vista de uma nova humanidade (NAESS e SESSIONS, 1984). Resumidamente:

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e da não-humana sobre a terra têm valor em si mesmos (valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não-humano para os propósitos humanos.

2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmos.

3. Os seres humanos não tem nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.

4. A prosperidade da vida humana e das suas culturas é compatível com um substancial decrescimento da população humana. O florescimento da vida não-humana exige essa diminuição.

5. A atual interferência humana no mundo não-humano é excessiva e a situação está piorando aceleradamente.

6. Em conformidade com os princípios anteriores, as políticas precisam ser mudadas. As mudanças políticas afetam as estruturas básicas da economia, da tecnologia e da ideologia. A situação que resultará desta alteração será profundamente diferente da atual.

7. A mudança ideológica ocorrerá, sobretudo, no apreciar da qualidade de vida (manter-se em situações de valor intrínseco), em vez da adesão a padrões de vida mais elevados. Haverá uma consciência profunda da diferença entre o grande (quantidade) e o importante (qualidade). (em inglês: big/grate)

8. Aqueles que subscrevem os princípios precedentes têm a obrigação de tentar implementar, direta ou indiretamente, as mudanças necessárias (NAESS e SESSIONS, 1984, p.1-10. Resumido em: <http://www.deepecology.org/platform.htm>)

Os autores esclarecem que articularam esses princípios de maneira literal, um tanto neutra, esperando que fossem aceitos por pessoas provenientes de diferentes posições filosóficas e religiosas. Eles incentivam os leitores “a elaborar suas próprias versões da ecologia profunda, esclarecer conceitos-chave e refletir sobre as consequências de agir com base nesses princípios”. Portanto, a ecologia profunda não está estabelecida sobre afirmações imutáveis e inquestionáveis. E sim, a partir de algumas convicções consensuais (NAESS e SESSIONS, 1984, p.5).

Naess e Session comentam brevemente sobre cada ponto da plataforma. Destacamos aqui algumas questões fundamentais. Segundo eles, o primeiro princípio refere-se à biosfera, à ecosfera como um todo. Isso inclui indivíduos, espécies, populações, habitat, bem como humanos e culturas não humanas. Implica assim profunda preocupação e respeito com todo o ecossistema. O termo "vida", em sentido amplo, é aplicado para seres bióticos e abióticos, como a água. (NAESS e SESSIONS, 1984, p.5-6). Quanto a valores e biodiversidade, reconhece-se que a chamadas espécies simples, inferiores ou primitivas de plantas e animais contribuem essencialmente para a riqueza e diversidade da vida. “Elas têm valor em si mesmos e não são meramente passos em direção às chamadas formas de vida superiores ou racionais. E (..) a própria vida, como um processo ao longo do tempo evolutivo, implica um aumento de diversidade e riqueza” (NAESS e SESSIONS, 1984, p.6).

A respeito do 3º princípio, eles comentam que o termo “necessidade vital” é deixado deliberadamente vago para permitir uma adequação a cada realidade. Devem ser consideradas as diferenças de clima, geográficas e das estruturas das sociedades. Estratégias provisórias precisam ser desenvolvidas, para deter o grau de destruição do ser humano sobre o planeta. A situação atual é extremamente séria e exigem mudanças profundas. Quanto mais esperarmos, mais drásticas serão as medidas necessárias (NAESS e SESSIONS, 1984, p.6-7).

O 4º princípio diz respeito à necessidade diminuir a população mundial (redução da taxa de natalidade) como um todo. Também é crucial coibir o crescimento populacional nas sociedades industriais desenvolvidas. “Dada a tremenda taxa de consumo e produção de resíduos de indivíduos nessas sociedades, eles representam uma ameaça e um impacto muito maiores na biosfera per capita do que os indivíduos nos países do Segundo e Terceiro Mundo” (NAESS e SESSIONS, 1984, p.8).

O 5º princípio é auto-explicativo. O grau de destruição cresce em proporção geométrica. Os autores explicam o que significa para eles a "não-interferência". Os seres humanos modificaram a Terra e continuarão a fazê-lo. "O que está em questão é a natureza e a extensão dessa interferência" (NAESS e SESSIONS, 1984, p.8). Além disso, é necessário manter e ampliar as grandes áreas de conservação, que permitem a interrelação e o desenvolvimento das espécies vegetais e animais.

O 6º princípio diz respeito à necessária alteração de políticas, de estruturas econômicas, na tecnologia e também na forma de pensar e difundir as ideias (que eles denominam "ideologia", em sentido neutro). A forma atual de implementar o crescimento econômico é incompatível com o florescimento da vida humana e não humana na terra. A ideologia atual tende a valorizar as coisas enquanto tem valor de mercadoria. Prestigia-se o amplo consumo e o desperdício. A mudança exige outra postura. Permanecem como palavras-chaves: "autodeterminação", "comunidade local" e "pense globalmente, aja localmente". Ao mesmo tempo, são necessárias ações cada vez mais globais, além das fronteiras dos países. As ONGs do terceiro mundo tem muitas dificuldades, pois os governos locais não se preocupam com a sustentabilidade e coíbem sua atuação. Então, o apoio à ação global por meio de organizações internacionais não-governamentais se torna cada vez mais importante. Além disso, os autores sugerem a utilização de tecnologias apropriadas para cada contexto. "A diversidade cultural requer tecnologia avançada, isto é, técnicas que promovam os objetivos básicos de cada cultura. As chamadas tecnologias suaves, intermediárias e alternativas são etapas nessa direção" (NAESS e SESSIONS, 1984, p.10)".

Privilegiar a "qualidade de vida", e não o aumento do padrão de existência é o núcleo do 7º princípio, que diz respeito a uma mudança de mentalidade. Trata-se de abandonar os critérios de sofisticação e crescente elevação do "padrão de vida", que pauta a existência das pessoas. E optar por outra forma de considerar a vida, de crescimento baseado em valores, que os autores denominam "o florescimento humano".

Por fim, o 8º princípio comporta uma exigência ética: quem está de acordo com o que se apresentou na *deep ecology* deve se empenhar para torná-la concreta na sua existência pessoal e cidadã.

3. A ecologia profunda e a ecologia integral. Relações e dissonâncias

Alan Drengson, um dos membros da Fundação para a *Deep ecology*, explica o significado do adjetivo "profundo". Esse se refere em parte ao nível de questionamento, de propósitos e valores quando trata os conflitos ambientais. O movimento "profundo" envolve questionamentos até as causas fundamentais. A perspectiva superficial e de curto prazo geralmente promove correções tecnológicas (por exemplo, reciclagem, aumento da eficiência nos veículos, agricultura orgânica de monocultura orientada para a exportação) com base nos mesmos valores e métodos orientados para o consumo, na economia industrial. "A abordagem profunda de longo alcance envolve redesenhar todo o sistema com base em valores e métodos que realmente preservam a diversidade ecológica e cultural dos sistemas naturais" (DRENGSON, 2019, *deepecology*).

Segundo Drengson, as características distintivas e originais do movimento da ecologia profunda foram "o reconhecimento do valor inerente a todos os seres vivos e o uso dessa visão na definição de políticas ambientais". Quem atua por mudanças sociais baseadas nesse reconhecimento é motivado pelo amor à natureza e aos seres humanos. Os apoiadores da *Deep ecology* estão unidos por uma visão *de longo alcance*, referente ao que é necessário para proteger a integridade das comunidades ecológicas e dos valores ecocêntricos da Terra. A *deep ecology* não despreza o ser humano, em detrimento do ecossistema e dos outros seres. Tal crítica seria infundada. O princípio número 1 da plataforma de Naess consiste no reconhecimento do valor inerente a todos os seres, incluindo os humanos. Além disso, a não-violência de Gandhi norteia o ativismo ecológico em palavras e ações (DRENGSON, 2019, *deepecology*).

Ainda conforme Drengson, a *Deep ecology* critica "a cultura industrial", cujos modelos de desenvolvimento interpretam a Terra apenas como matéria-prima a ser usada para satisfazer o consumo e a produção.

Não visam atender às necessidades vitais, e sim aos “desejos inflados”, cuja satisfação exige cada vez mais consumo. As monoculturas destroem a diversidade cultural e biológica em nome da conveniência e do lucro humanos (DRENGSON, 2019, *deepecology*).

O físico Fritjof Capra assume a ecologia profunda como base para seus estudos sobre as relações interdependentes que constituem a biosfera, ou “comunidade de vida” do planeta. O capítulo 1 de sua famosa obra “A teia da Vida” recolhe as principais contribuições da ecologia profunda para a elaboração de um novo paradigma para a humanidade. Segundo ele, “o novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas (..) A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedade estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos) (CAPRA, 1996, p.15).

A seguir, esboçaremos uma comparação da *Deep ecology* com a Ecologia integral apresentada na *Laudato Si’*.

a) Semelhanças e convergências.

- Ambas intentam superar uma ecologia superficial, limitada à questão ambiental ou de mera aparência. “Este comportamento evasivo (de uma ecologia superficial) serve-nos para mantermos os nossos estilos de vida, de produção e consumo. É a forma como o ser humano se organiza para alimentar todos os vícios autodestrutivos: tenta não os ver, luta para não os reconhecer, adia as decisões importantes, age como se nada tivesse acontecido” (LS 59).

- Tanto a ecologia profunda quanto a ecologia integral apresentam fundamentos científicos, compartilhados por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento e por ativistas socioambientais. Ao mesmo tempo, ambas extrapolam o âmbito da ciência, enquanto se movem no mundo dos valores e lançam um apelo ético à humanidade. Ambas também utilizam a filosofia como uma forma (não a única) de ler a realidade. Na ecologia profunda, é a ecosofia. Na ecologia integral da *Laudato Si’* a chave de leitura filosófica aparece sobretudo no capítulo III, na crítica à tecnociência e ao antropocentrismo moderno.

- Ambas se colocam numa atitude de diálogo, visando reunir o maior número de pessoas e organizações em benefício do planeta. Naess reconhece que alguns princípios da *Deep ecology* são amplos ou um pouco abstratos, porque justamente visam somar diferentes perspectivas e visões. Francisco afirma: “lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental que vivemos e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós” (LS 14). Por isso mesmo, ambas delimitam um quadro teórico-prático de afirmações, como base comum para reflexão, aprofundamento e futura ampliação de horizontes. Nesse sentido, são plataformas abertas, com bases firmes.

- A *Deep ecology* e a ecologia integral acentuam a dimensão ética da ecologia. Ambas propõem a *simultaneidade* de atitudes individuais marcadas por um padrão de vida simples, com ações comunitárias, políticas institucionais e novas posturas na economia e na política, a nível local e internacional. Na Ecologia integral de Francisco, as proposições éticas estão reunidas num só documento. O capítulo V da *Laudato Si’* traça orientações para a política e a economia, enquanto que o capítulo VI aborda a educação e a espiritualidade ecológicas. Na *deep ecology* elas se encontram em diversos textos. O movimento da ecologia profunda propugna uma nova visão do ser humano no mundo, que denomina “ecosofia”. Essa exige mudanças de atitudes pessoais e de organização da sociedade. Já a *Laudato Si’* utiliza a expressão *conversão ecológica*. “Para se resolver uma situação tão complexa como esta que enfrenta o mundo atual, não basta que cada um seja melhor (..) Aos problemas sociais responde-se, não com a mera soma de bens individuais, mas com redes comunitárias (..) Será necessária uma união de forças e uma unidade de contribuições. A conversão ecológica, que se requer para criar um dinamismo de mudança duradoura, é também uma conversão comunitária” (LS 219).

- Ambas constatarem que o ritmo atual de impacto negativo sobre o planeta alcançou um nível intolerável. “Nunca maltratámos e ferimos a nossa casa comum como nos últimos dois séculos. Mas somos chamados a tornarmos os instrumentos de Deus Pai para que o nosso planeta seja o que Ele sonhou ao criá-lo e corresponda ao seu projeto de paz, beleza e plenitude (LS 53). Por isso, é necessário assumir ações imediatas, para conter a destruição, e também implantar políticas a longo prazo.

- A proposta da ecologia integral na *Laudato Si'* e a *Deep ecology* compartilham da mesma limitação: não levam em conta o protagonismo das mulheres no cuidado da Terra, nem incorporam a importante contribuição do eco-feminismo. Esse afirma que a *Deep ecology* sustenta a igualdade entre as espécies, mas não propõe igualdade de gênero entre os humanos (ROSENDO, 2010).

- Tanto a ecologia integral quanto a ecologia profunda cultivam um olhar de contemplação, de gratidão e encantamento diante da beleza do nosso planeta. Mais ainda, experimentam uma linguagem que conjuga análise e síntese, narração e descrição, experiências locais e consciência planetária.

Podemos dizer, após passear livremente pelas duas, com suas diferenças, a proposta da ecologia integral é profunda e a ecologia profunda é integral.

b) Dissonâncias, divergências e complementariedade

- A ecologia profunda e a ecologia integral criticam o paradigma antropocêntrico dominador da modernidade. Ambas buscam um novo paradigma, que considera a dignidade de todos os seres que habitam nossa Casa comum. Mas há uma diferença substancial. A *Deep ecology*, desde seus inícios sustenta que há uma “igualdade biosférica” e que todos os seres do planeta têm direito à existência. Tal paradigma *ecocêntrico ou biocêntrico relacional* visa superar o antropocentrismo da modernidade. A ecologia integral da *Laudato Si'* comunga parcialmente dessa visão. De um lado, se afirma com toda clareza que “cada criatura tem uma função e nenhuma é supérflua. Todo o universo material é uma linguagem do amor de Deus, do seu carinho sem medida por nós” (LS 84). Cada criatura tem importância, independente de sua utilidade para os humanos. De outro lado, insiste na originalidade do ser humano no conjunto da criação. Tal diferença se transforma em missão para administrar, proteger e cultivar a Terra. “Isto não significa igualar todos os seres vivos e tirar ao ser humano aquele seu valor peculiar que, simultaneamente, implica uma tremenda responsabilidade. Também não requer uma divinização da terra (LS 90). O paradigma da *Laudato Si'* é antropocêntrico inclusivo e relacional. Considera o ser humano no centro, junto com as outras criaturas.

- Existe uma diferença substancial quanto à visão social e política. A *Deep ecology* é sensível à justiça ambiental. Busca aprender com a sabedoria dos povos originários. Mas efetivamente não acentua o protagonismo desses povos, nem dos pobres. Além disso, não há uma crítica direta ao capitalismo, à “sociedade do mercado”. Usam-se expressões mais amenas, como “sociedade industrial” e “cultura industrial”. Já a ecologia integral da *Laudato Si'* tem uma visão unificada dos desafios ecológicos e sociais. “Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS 139). Faz-se uma crítica explícita ao modelo econômico neoliberal e à predominância do capital financeiro (LS 129, 190, 194, 203).

- Também são distintas a forma de apresentar as diversas dimensões da ecologia. O capítulo IV da *Laudato Si'* mostra que a Ecologia integral comporta a ecologia ambiental, econômico-social, cultural e da vida cotidiana, com destaque para a realidade urbana (LS 138-155). Naess, por sua parte, apresenta um esquema que contempla quatro níveis, da motivação à ação: ideias e intuições filosóficas, metafísicas e religiosas (ecosofia); plataforma do Movimento Ecologia profunda; adequação jurídica em âmbito nacional e internacional; e iniciativas práticas em âmbito local.

- Outra diferença diz respeito à posição acerca do controle da natalidade. A *Deep ecology* defende a adoção de políticas governamentais de controle do crescimento da população, como forma de atenuar o impacto negativo sobre o planeta. A *Laudato Si'*, por sua vez, reconhece a complexidade da questão, mas reafirma que “o crescimento demográfico é plenamente compatível com um desenvolvimento integral e solidário” (LS 50).

- Embora se dirijam à humanidade toda, sem distinguir crentes ou não crentes, tanto o movimento da ecologia profunda quanto a ecologia integral na *Laudato Si'* tem fundamentos religiosos. Mas de diferentes tradições. A segunda é nitidamente cristã. A primeira conjuga a visão budista de mundo, a ética de Gandhi e uma cosmologia imanente (a teoria de Gaia), inspirada na filosofia de Spinoza (VALERA, 2017). Isso não é problema. Ao contrário, permite uma preciosa troca de saberes e de visões.

Conclusão aberta

A *Deep ecology*, de Naess e seus companheiros(as) e a ecologia integral, da *Laudato Si'*, não são concorrentes. Nem parece que uma seja melhor, mais evoluída ou supere a outra. Ambas se enraízam em práticas transformadoras concretas de pessoas e grupos. Tem uma mística intercambiável. Estabelecem pontes com vários saberes. Assumem pressupostos filosóficos e científicos semelhantes, embora com algumas diferenças notáveis. Então, do diálogo profícuo entre seus protagonistas fortalecerá a árdua e bela luta em defesa da Terra e dos pobres. Sinergia, sim!

Referências

- A Collection of Essays by Arne Naess”. Disponível em: <https://openairphilosophy.org/arne-naess/essays-by-arne-naess/>
- CAPRA, F. A teia da vida. São Paulo: Cultrix, 1996.
- CARSON, R. Primavera silenciosa. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
- Drengson, A. Some Thought on the Deep ecology Movement, in: <http://www.deepecology.org/deepecology.htm>
- NAESS, A. “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen” (original: 1973) in: Revista Ambiente y Desarrollo 23 (1): 95-97, Santiago de Chile, 2007, p.98-101.
- NAESS, A. Une écophilosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde. Artigos organizados por Hicham-Stéphane Afeissa. Paris: Du Seuil, 2017.
- NAESS, A.; SESSIONS, G. Basic Principles of Deep ecology. The Anarchist Library. 1984/2011. Disponível em: theanarchistlibrary.org
- Papa FRANCISCO. Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulinas, 2015.
- Special Issues on Arne Naess, Life and Work Part One: Arne Naess, His Life and Work. The Trumpeter. Journal of Ecosofie. Vol 21, No 1 (2005). Disponível em: <http://trumpeter.athabasca.ca/index.php/trumpet/issue/view/23>
- SUÁREZ BARRERA, E.M. Iniciativas e sinais de esperança. Capítulo II de: MURAD, A. (org.). Ecologia. Um mosaico. São Paulo: Paulus, 2016.
- ROSENDO, D. Olhares ecofeministas à ecologia profunda. Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 2010. Disponível em: www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/anais
- VALERA, L. La dimensión religiosa de la ecología. La Ecología Profunda como paradigma. Teol. vida vol.58 no.4 Santiago dic. 2017. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492017000400399

Misceláneos

O método histórico crítico e a nova arqueologia: uma análise bíblico-arqueológica do contexto histórico do livro de Neemias

The Historical Critical Method and the new archeology: A biblical-archaeological analysis of the historical context of the Nehemiah Book.

José Ademar Kaefer¹ y Suely Xavier²

Resumo: O presente artigo apresenta uma análise do contexto histórico do livro de Neemias à luz do Método Histórico Crítico e das recentes descobertas e conclusões da nova arqueologia. Pela análise literária se percebe uma incongruência quanto à cronologia dos fatos históricos narrados nos livros de Neemias e Esdras, o que dificulta precisar a data da composição de ambos. Concomitantemente, a arqueologia revela que existe um grande vazio no que tange a evidências arqueológicas do período persa. Os resultados das escavações em Jerusalém e arredores colocam uma grande interrogação quanto ao tamanho da Província Jehud, do tamanho da cidade, da importância do templo, enquanto centro da coleta de tributos, da existência da muralha persa, da existência neste período das localidades mencionadas no texto etc. A ausência de evidências arqueológicas parece apontar ainda para um grande declínio da escrita em Judá durante o reinado persa. Toda esta situação deveria colocar a comunidade acadêmica em alerta, uma vez que a pesquisa moderna tende a situar grande parte da produção bíblica no período persa.

Palavras-chave: Neemias. Método Histórico Crítico. Nova Arqueologia. Período Persa. Jerusalém.

Abstract: This paper presents an analysis of the historical context of Nehemiah Book in light of the Historical Critical Method and recent discoveries and conclusions of the new archeology. The literary analysis reveals an incongruity regarding to the chronology of the historical facts narrated in the books of Nehemiah and Ezra, which makes it difficult to specify the date of their composition. Concomitantly, archeology reveals that there is a great void regarding archaeological evidence of the Persian period. The results of the excavations in and around Jerusalem pose a major question about the size of the Jehud Province, the size of the city, the importance of the temple as a center for tax collection, the existence of the Persian wall, the existence of the places mentioned in that period etc. The absence of archaeological evidence still seems to point to a great decline of writing in Judah during the Persian reign. This whole situation should alert the academic community, since modern research tends to place much of biblical production in the Persian period.

Keywords: Nehemiah. Historical Critical Method. New Archeology. Persian Period. Jerusalem.

¹ Doutor em Sagradas Escrituras pela Universidade de Münster, Alemanha; Pós-doutorado pelo Departamento de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv, Israel; Professor titular de AT do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião - UMESP; Coordenador do grupo de pesquisa “Arqueologia do Antigo Oriente Próximo”; Pesquisador FAPESP (<http://portal.metodista.br/arqueologia;metodista.academia.edu/JoséAdemarKaefer>); e-mail: jademarkaefer@gmail.com

² Doutora em Ciências da Religião pelo PPCG da Universidade Metodista de São Paulo, professora de Antigo Testamento no PPCG da Universidade Metodista de São Paulo e na Faculdade de Teologia/UMESP, membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). E-mail: suelyxavier@hotmail.com

Introdução

O Método Histórico Crítico (MHC) ajudou na construção de uma “ciência bíblica”, pois parte do pressuposto que os textos bíblicos antes de tudo são “textos”, passíveis de estudo, investigação e interpretação. Surge como intuito de usar critérios científicos no estudo objetivo dos textos bíblicos. Mas, como método, também precisa ser revisto, revisitado, reelaborado, avaliado e, à luz de outros métodos, complementado. É nesse escopo que se emprestarão as contribuições do que chamamos de nova arqueologia para a análise do contexto histórico que se encontra por trás do livro de Neemias. A contribuição da arqueologia, onde nosso estudo se apoiará em pesquisas recentes, em particular de Israel Finkelstein, dar-se-á principalmente a partir do conteúdo geográfico do livro de Neemias. Além da referência a lugares, cidades e regiões, a análise se valerá da alusão ao grande número de personagens, como os inimigos de Neemias, presente no referido livro, identificados como pertencentes a grupos específicos de determinadas localidades. Outro referencial muito peculiar será a cidade de Jerusalém, em especial a construção da muralha, assunto preponderante no livro.

Perseguindo este propósito, após percorrer brevemente sobre o MHC e da nova arqueologia, a pesquisa se desenvolverá pela análise dos seguintes tópicos: o problema da datação do livro de Neemias, onde se comentará a dissonância entre os livros de Neemias, Esdras e Crônicas; o vazio arqueológico do período persa, assunto “incômodo” e de amplo debate no campo da arqueologia; a extensão da província Jehud do período persa, delimitação possível graças ao estudo das *pitoi* encontradas em Judá; a importância de Ramat Rahel, como centro da coleta de tributo do período persa; e por fim, a ausência de escritos extra-bíblicos do período persa. Os principais textos do livro de Neemias que serão objeto de análise são: Ne 3,1-32, que trata especificamente da reconstrução da muralha de Jerusalém, e Ne 7,6-72, que trata da lista dos repatriados.

O Método Histórico Crítico (MHC)

O MHC representa um marco na exegese bíblica. Em vez de se opor às ciências modernas, o método fez e faz uso delas para a análise do seu objeto. Isso permitiu aproximar a Bíblia e as ciências, ampliar a influência da Bíblia sobre a teologia, renovando-a, melhorar o diálogo entre as ciências e a teologia, alargar o diálogo ecumênico e inter-religioso etc. Por outro lado, o MHC beneficiou também o interesse dos cristãos pela leitura bíblica e ajudou a tornar a Bíblia uma ferramenta de transformação social mais efetiva.³

O MHC, porém, não está imune a críticas. A crítica mais comum é de que seja um método que permanece no passado. Outra crítica é de que o método coloca ênfase somente na dimensão humana, privilegia as ciências sociais e esquece Deus, portanto, o método seria limitado no ponto de vista da fé. Além disso, o MHC faria da Bíblia um livro complexo reservado só para especialistas.⁴ Uma crítica mais contundente é de que o método estaria voltado só para o conteúdo originário, concentrando sua atenção unicamente na perícopes, esquecendo o conjunto da obra bíblica. Isso fez com que surgissem outros métodos, como a semiótica, que teve Algirdas J. Grimas como um dos seus expoentes, a leitura canônica, que teve Brevard S. Childs como uma das suas principais referências. Métodos esses que privilegiam a análise sincrônica dos textos considerando o conjunto dos livros bíblicos.⁵

Na América Latina, a partir do MHC ou em reação a ele, surgiram ou criaram corpo novas abordagens bíblicas, que procuram ampliar e aprofundar no estudo do MHC ou resgatar aspectos ignorados por ele. É o caso da abordagem sociológica, da antropológica, da feminista, da indígena, da negra, da pós-colonial etc. Todas elas carregam em sua essência princípios do MHC. O que evidencia, que até hoje não surgiu um método que suprisse à

³ KAEFER, José Ademar. *Hermenêutica bíblica: Refazendo caminhos. Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 28, n.1, p. 115-134, 2014. FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

⁴ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 134. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 47-82.

⁵ RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 388ss.

altura o MHC. Em todo caso, a diversidade de métodos ou abordagens é uma prova da riqueza da Bíblia e de que nenhum método é capaz de abarcar o todo da Bíblia.⁶

A nova arqueologia

A chamada “arqueologia bíblica” nasceu nas últimas décadas do século XIX. Primeiro com a fundação em 1865 da inglesa Palestine Exploration Fund (PEF), que unia interesses religiosos aos interesses políticos do império inglês. E, um pouco mais tarde, em 1870, com a fundação estadunidense da Palestine Exploration Society (PES) e da Society of Biblical Archaeology, mais voltadas a fundamentar as verdades bíblicas frente às investidas das ciências.⁷ Foi com essa perspectiva que foi escavada boa parte da Palestina nas primeiras décadas do século XX. E foi assim que inicialmente a “arqueologia bíblica” serviu de base para a análise do contexto histórico do MHC, que a partir de meados do século XX principia a reger a exegese bíblica.

Contudo, com o avanço da pesquisa, a exegese bíblica caminha em direção a uma análise mais crítica dos textos bíblicos, com a implementação de novos métodos, em particular as escolas europeias. Enquanto que a arqueologia permanecia irredutível em seus princípios fundamentalistas das “verdades bíblicas”, bem como na defesa dos interesses políticos, principalmente do estado de Israel, que a partir da década de 1970 foi ganhando corpo e tomando o controle da arqueologia palestinese. Soma-se a isso o fato da maioria dos arqueólogos serem militares ou pertencerem a uma denominação religiosa. De maneira que, aos poucos foi surgindo um divórcio entre a exegese bíblica e a “arqueologia bíblica”, divórcio que em boa parte se mantém até hoje.

Ao redor da década de 1990, porém, grupos de arqueólogos/as começam a praticar uma arqueologia mais crítica, sem interferência religiosa e política. Tomamos como referência o trabalho realizado pelo Departamento de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv, coordenado pelos arqueólogos David Ussishkin e Israel Finkelstein, que tem como centro de sua pesquisa o sítio arqueológico de Meguido (Tel Megiddo).⁸ Elencamos a seguir alguns princípios desta nova forma de fazer arqueologia.

-O abandono da “arqueologia bíblica”. Isto é, praticar uma arqueologia crítica, que não tenha em uma mão a Bíblia e noutra a picareta.

-Concentração da pesquisa num único período. Ou seja, em vez de atentar para todos os períodos (estudo integral das camadas), concentrar a pesquisa em um período específico, no caso, do Bronze Tardio e Ferro I.

-Diminuição do espaço de tempo do estudo da estratigrafia de 100 a 200 anos para 25 anos. Isso possibilita maior precisão da datação.⁹

-Aumentar consideravelmente o número de amostras a analisar e realizar os testes em diferentes laboratórios, com o objetivo de diminuir o risco de erro da datação.¹⁰

-Aumentar o auxílio das ciências, como: o radiocarbono, apesar do custo elevado dos testes; o estudo do DNA antigo, importante para o mapeamento das populações; atenção ao estudo do paleoclima, como a análise de polens, para, por exemplo, estudar o caso da seca prolongada que ocorreu no final do Bronze Tardio; a análise de resíduos de moléculas impressas nos vasos; estudo dos estilos da escrita, como no caso dos ôstracos de Arad e da Samaria; exercício da paleoarqueologia, especialmente no deserto do Neguev, onde se visa o estudo de células de

⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 1994, p. 46.

⁷ DAVIS, W. Thomas. *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*. New York: Oxford University Press, 2004.

⁸ USSISHKIN, David. *Megiddo-Armageddon. The Story of the Canaanite and Israelite City*. Jerusalém: Israel Exploration Society, 2018.

⁹ FINKELSTEIN, Israel. The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Bethshan in the 12-11th Centuries B.C.E. *Tel Aviv*, v. 23, p. 170-184, 1996.

¹⁰ Cf. KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das Terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus, 2016.

plantas petrificadas/fossilizadas que guardam minerais extraídos da terra (Phytolites) e de células de material orgânico de animais/pessoas (ossos/carne) fossilizadas (Spherulites).

Todo esse empreendimento concentrado em boa parte no Tel Megiddo trouxe resultados que vêm mudando enormemente a compreensão da história do Israel bíblico.

É a partir desta nova visão arqueológica, integrada ao MHC, que queremos analisar o contexto histórico do livro de Neemias.

O contexto literário: a contemporaneidade de Neemias e Esdras (e Crônicas?)

Os livros de Esdras e Neemias formavam um só livro, tanto na Bíblia hebraica quanto na Septuaginta. Na Bíblia Hebraica, Esdras e Neemias eram denominados de “o livro de Esdras”. A Septuaginta denominava o livro de Esdras e Neemias de Esdras II. Para ela, Esdras I era o livro apócrifo grego, que ela conservava. Já no início do cristianismo, o livro de Esdras virou Esdras I, o livro de Neemias virou Esdras II e o livro apócrifo grego virou Esdras III. Esta mesma ordem foi seguida pela Vulgata.¹¹

Portanto, Esdras e Neemias são duas partes de uma mesma obra, escrita pelo mesmo autor (de Crônicas?).¹² Inclusive, os personagens se misturam e assim também as datas, que, aliás, é um assunto complicado para se solucionar.

O texto bíblico coloca a chegada de Esdras a Jerusalém no ano de 458 a.C. (Esd 7,8), durante o do reinado de Artaxerxes (465-424), com o título tanto de sacerdote quanto de escriba, a serviço do governo persa (Esd 7). A função de Esdras, que teria vindo com cerca de cinco mil exilados, seria a de aplicar a lei religiosa e civil, decretada pelo império como lei para a província. Esdras, portanto, teria chegado antes de Neemias, que teria chegado entre os anos 445-433 (Ne 2,1).

Contudo, há uma grande confusão cronológica na narrativa dos dois livros. No texto aramaico de Esd 4,6-6,18, as ações de Dario são situadas após o reinado de Xerxes e Artaxerxes, que reinaram na metade do século seguinte. Ne 8, 1,9 e Ne 12, 26.36 citam Esdras e Neemias como sendo contemporâneos. Seria muito estranho que os dois líderes tivessem sido designados para uma missão similar no mesmo período. É estranho também que, já no primeiro capítulo do livro, Neemias trate fortemente da lei (Ne 1,7.9), que ainda está por ser organizada. Também há informações desconexas ou repetidas nos dois livros, como a lista dos que retornam do exílio, apresentada duas vezes (Esd 2 e Ne 7).

De maneira que, pela narrativa dos dois livros, Esdras teria que ser posterior a Neemias, pois o livro de Neemias cita a lista de repatriados de Zorobabel (Esd 2), mas não cita a de Esdras. Neemias encontra as muralhas de Jerusalém destruídas e a cidade quase desabitada, ao passo que em Esdras, Jerusalém já prosperava dentro de suas muralhas. Neemias é contemporâneo ao sumo sacerdote Eliasib (3,1), enquanto Esdras vive no tempo do seu neto Johanam.

Uma hipótese para solucionar este impasse é de que Esdras não teria chegado a Jerusalém no “sétimo ano de Artaxerxes I” (465-424), mas, sim, de Artaxerxes II (404-358). O que dataria a chegada de Esdras a Judá em 398-397. Outra possibilidade seria de que Esdras fosse um personagem criado pelo cronista, pois há muita similitude entre os livros de Crônicas e os de Esdras e Neemias. Ainda que, supostamente, os livros de Esdras e Neemias sejam anteriores aos livros de Crônicas, contudo, os três livros têm textos em comum, como a listas dos repatriados e da população de Jerusalém, a prestação de contas da missão de Esdras, as cartas do rei persa, as ações da corte persa etc.

¹¹ ABDIE, Philippe. Esdras-Neemias. In: ROMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010. p. 701-713; BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. p. 547-549.

¹² Cf. opinião contrária em: STEINS, Georg. Os livros de Esdras e Neemias. In: Zenger Erich (org.), *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 222-232.

Além de que, a conclusão do livro de Crônicas é literalmente a introdução do livro de Esdras (2Cr 36,22-23; Esd 1,1-3). Ainda, às vezes dá a impressão de que Neemias é um personagem similar a Daniel, ambos são funcionários da corte do império, um da Babilônia e outro da Pérsia.

Tudo isso coloca uma grande interrogação quanto à data da composição do livro de Neemias e, por extensão, dos livros de Esdras e Crônicas. Não é estranho pensar que o cronista, sem dominar a ordem cronológica dos fatos históricos, tenha tomado informações a partir das memórias do personagem Neemias, narradas em primeira pessoa (Ne 1,1-2,20; 3,33-7,5; 12,31-43; 13,4-31) e acrescentado relatos seus em terceira pessoa (3,1-32; 11,1-2; 12,44-47; 12,44-13,3), no intuito de recontar a história de Israel: passado, presente e futuro. É assim que 1 e 2 Crônicas são compostos, para adicionar as “coisas omitidas” (*paralipômenon*), como a Septuaginta os chama. O que, na verdade, exclui tudo o que é de Israel Norte e enaltece Judá, tendo como figura central o rei Davi governando as doze tribos. O cronista escreve livremente utilizando informações do Pentateuco e dos livros históricos, omite todos os atos negativos de Davi e acrescenta à sua maneira aspectos de seu interesse. Relata uma história sagrada do passado, onde exalta os heróis de Judá e exclui os de Israel Norte; descreve o presente, sublimando a proeminência de Esdras e Neemias e a pureza da *Golah*, e projeta um reino futuro construído sobre a Lei (Torá). É nesse conjunto ideológico que devem ser lido os livros de Neemias, Esdras e Crônicas, que parece ser a ideologia da nação santa, povo eleito, hasmoneia.¹³

O Contexto histórico de Neemias e o vazio arqueológico do período persa: um debate em aberto

Para o MHC é relevante o estudo do contexto histórico dos textos bíblicos, mais que isso, o contexto histórico é parte intrínseca ao MHC. Situar o texto bíblico em seu contexto histórico é fundamental para a compreensão do seu conteúdo. No nosso caso, o objeto a perseguir é o contexto histórico do livro de Neemias, ou seja, em que período os textos de Neemias e, por extensão de Esdras, surgiram. Isso é relevante, pois, é comum na pesquisa bíblica situar, não somente os livros de Esdras e Neemias, mas também grande parte da produção bíblica no período persa.¹⁴ Mas, será essa a última palavra? Vejamos o que diz a arqueologia.

Jerusalém e o contexto arqueológico

É de conhecimento comum a atual dificuldade, principalmente por questões político-religiosas, para se escavar a Jerusalém antiga, que se encontra quase toda ela enquadrada pela muralha turco-otomana construída por Solimão o Magnífico (1520-1566). Contudo, há certo consenso desde a década de 1960, quando as escavações na cidade ainda eram bastante viáveis, que a Jerusalém dos períodos persa (538-533) e helenista antigo (333-135)¹⁵ não se estendeu para a cidade alta. Tradicionalmente, sua localização é atribuída à área denominada de “a cidade de Davi”¹⁶, apesar de não haver remanescentes arquitetônicos e de o achado de artefatos arqueológicos deste período ser praticamente inexistente.

Atualmente uma equipe do Departamento de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv, coordenada pelo arqueólogo Yuval Gadot, está realizando escavações numa pequena área conhecida como Givati Parking Lot, no lado noroeste da cidade antiga, no bairro judaico. A escavação, que em visita pessoal na temporada de 2018 já havia atingido em torno de dez metros de profundidade, até o extrato do Ferro II, encontrou significativo material dos períodos bizantinos, romano, helenista tardio, mas somente pouco e pequenos pedaços de cerâmica do período grego

¹³ Essa ideologia também é encontrada nos livros de Ageu, Zacarias, Eclesiástico e 1 e 2 Macabeus. Cf. o elogio a Neemias em Eclo 49, 13.

¹⁴ Cf. ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period – From the Exile to the Maccabees*. Vol. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994. p. 164-523.

¹⁵ Divide-se o período helenista em: período helenista antigo (333-135), quando Judá estava sob o domínio ptolomaico e selêucida, e período helenista tardio (135-63), quando Judá era governada pela dinastia hasmoneia.

¹⁶ O'CONNOR, Jerome Murphy. *Tierra Santa – Desde los Orígenes hasta 1700*. Madrid: Acento editorial, 2000. p. 108-115.

inicial e persa.¹⁷ Recentemente foi destaque na mídia internacional o selo encontrado neste local. O selo contém uma bula com o seguinte dizer: *Natan-Melek ebed hamelek* (Natan-Melek, servo/ministro do rei). Uma vez que o selo tenha sido encontrado no extrato pertencente ao Ferro II tardio, final do século VII a.C., é possível que pertencesse ao eunuco do rei Josias, Natã-Melek, mencionado em 2Rs 23,11.¹⁸

Também foram escavados pequenos pontos ao redor do Givati Parking, que cobrem uma área três vezes maior que o Givati Parking, mas também ali não foi encontrado nada, nem cerâmica persa e nem helenista antigo. Costuma-se encontrar, com relativa abundância, artefatos do período bizantino, romano tardio, romano antigo e helenista tardio. Depois do helenista tardio aparece imediatamente o estrato do período do ferro II tardio (final da monarquia). Todo o conjunto dos períodos helenista antigo e persa está faltando. É como se esses estratos não existissem.

Curiosamente, essa é a mesma situação do século X a.C., que é o período atribuído aos reinados de Davi e Salomão. Até hoje, também não foi encontrado nada expressivo desse período em Jerusalém, nem templo, nem muralha e nem palácio.

A falta de sinais da cidade do período persa e helenista antigo (e por extensão do período do século X) costuma ser atribuído ao fato de a cidade estar situada num monte, posição que favorece a erosão, a qual teria destruído possíveis estruturas remanescentes da cidade. Ou, então, que, devido às constantes destruições e reconstruções de séculos, não seja mais possível encontrar sinais da cidade desses períodos. Também é bem verdade que durante os períodos persa e helenista antigo não houve guerra em Jerusalém, portanto, não houve destruição, e a arqueologia, para fazer sua leitura, beneficia-se da destruição. Mas, ainda assim, se houve assentamento é factível que se encontre alguns artefatos também de períodos em que não houve destruição. Além do mais, como diz Israel Finkelstein (em conversa pessoal), muros e pisos não podem evaporar ou simplesmente desaparecer no ar. Se assim fosse, também não se deveria encontrar remanescentes arquitetônicos de outros períodos.

Para Finkelstein, a única solução para esse “incômodo vazio” é de que os assentamentos do século X e dos períodos persa e helenista antigo se encontrem sob a esplanada do templo (Haram ash-Sharif).¹⁹

Em nossa recente visita de estudos a Jerusalém, o guia relatava²⁰ que a comunidade palestina havia feito uma reforma junto ao portão dos leões, também conhecido como portão de Santo Estêvão, que fica na parte leste da cidade, bem próximo ao Haram ash-Sharif (esplanada do templo). Vários caminhões de terra teriam sido retirados e levados para fora da cidade. Alguns arqueólogos israelenses teriam aproveitado a oportunidade e peneirado toda a terra, em busca de material arqueológico. Contudo, muito pouco teria sido encontrado e a maior parte era dos períodos do Ferro e helenista tardio.

Em todo caso, em nosso entender, se foi encontrado alguma cerâmica, por pouco que seja, é sinal de que na atual Jerusalém antiga havia um assentamento no período persa e helenista antigo. Ou seja, para a arqueologia, a Jerusalém do período persa e helenista antigo, com o seu templo, cujos remanescentes devem estar sob o Haram ash-Sharif, deveria ser “estranhamente” pequena e muito pobre.

A província Jehud do período persa

Paralelo ao assunto da ocupação de Jerusalém está o da extensão da província Jehud do período persa. Qual era o tamanho de Judá durante o período persa? Essa resposta é hoje possível graças ao mapeamento geográfico feito

¹⁷ GADOT, Yuval et al. *New studies in the Archaeology of Jerusalem and its region*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2017.

¹⁸ Cf.: <https://www.jewishpress.com/news/israel/jerusalem/seal-bearing-name-of-king-josiahs-court-official-uncovered-in-city-of-david/2019/03/31/>. Acesso em: 10 Jul. 2019.

¹⁹ A esplanada ou Haram ash-Sharif é uma obra gigantesca realizada por Herodes o Grande (37-04), que cortou o topo do monte Sião e aterrou as partes laterais até atingir uma forma perfeitamente plana.

²⁰ Confirmado também por Israel Finkelstein em conversa pessoal.

por uma equipe de arqueólogos da Universidade de Tel Aviv, coordenada por Oded Lipschits e David Wanderhuff, do Boston College (EUA). Após escavar o sítio arqueológico de Ramat Rahel, a equipe fez um levantamento dos potes de cerâmica com selos *Jehud Parvak* (Província de Judá) impressos na alça do período persa e encontrados em Judá.²¹ Com isso puderam entender até onde ia a extensão da Judeia desse período. A conclusão foi surpreendente: 85% dos selos *Jehud Parvak* foi encontrado nos arredores de Jerusalém, particularmente em Ramat Rahel, que dista 4 km de Jerusalém, onde estava a expressiva maior parte. E 90% dos selos, se incluir Masfa de Benjamin, que dista cerca de 10 quilômetros ao norte de Jerusalém.²² Ou seja, a província *Jehud* do período persa não era muito maior do que é hoje cidade moderna de Jerusalém, seguindo em direção norte até Masfa (*Tell en-Nasbeh*). Portanto, uma área muito menor do que se supunha.

Ramat Rahel e não Jerusalém

Como dito acima, o sítio arqueológico Ramat Rahel se encontra a 4 km ao sul da Jerusalém antiga e a meio caminho entre Jerusalém e Belém. É a área que na Bíblia é conhecida como o “Vale dos Reis” e, ao que tudo indica, era uma espécie de propriedade privada da dinastia davídica (Gn 14,17; 2Sm 18,18). O primeiro a escavar o sítio foi Yohanan Aharoni, em 1954 e em 1959-1962. Quarenta e três anos mais tarde, de 2005 a 2010, as escavações foram retomadas pela Universidade de Tel Aviv, em parceria com a Universidade de Heidelberg, Alemanha, sob a coordenação dos arqueólogos Oded Lipschits e Manfred Oeming.²³

Apesar de ser um sítio muito pequeno, mas muito bem protegido, Ramat Rahel tinha uma função extremamente importante. Tudo girava em torno do enorme e bem construído edifício escavado inicialmente por Aharoni e mais tarde completado por Lipschits e Oeming. O edifício não era nada mais e nada menos que um grande centro de coleta de tributos de Judá. A quantidade de cerâmica encontrada no lixão de Ramat Rahel é impressionante. Segundo Lipschits, em nenhum lugar no mundo foram encontrados tantos jarros de cerâmica para a coleta de tributos como em Ramat Rahel.²⁴ A grande surpresa é que este sítio esteve ativo e cumprindo plenamente sua função por 600 anos.²⁵ Ou seja, desde o domínio assírio, em 705 a.C., até o reinado hasmoneu, em 135 a.C., quando foi destruído.

Em síntese, depois de perder Laquis, que foi destruída por Senaquerib em 705, e que até então era o centro da coleta de tributo de Judá, a Assíria construiu um novo centro tributário para Judá, que foi Ramat Rahel. Com a chegada dos babilônios, no final do século VII, Ramat Rahel continuou cumprindo a mesma função. Os babilônios, ademais, ampliaram o edifício e fizeram dele um impressionante palácio, de forma que, além de centro da coleta de tributo, Ramat Rahel se tornou também um local de reuniões e festas da elite da província *Jehud*.

Quando Jerusalém foi destruída em 587 a.C., Ramat Rahel continuou funcionando normalmente, sem mudança. Foram encontrados 250 mil pedaços de cerâmica desse período.²⁶ Masfa (*Tell en-Nasbeh*) passou a ser o lugar do governo e Ramat Rahel continuou sendo o lugar da coleta de tributos. Ela foi destruída somente por volta de 135 a.C., provavelmente por João Hircano. Portanto, com a descoberta de Ramat Rahel, é hoje seguro afirmar que o centro da coleta de tributos não era Jerusalém, como sempre se supunha, mas Ramat Rahel. E o curioso de tudo isso é que Ramat Rahel não é mencionada na Bíblia e, por isso, desconhecida até há pouco tempo. Esse silêncio sobre Ramat Rahel na Bíblia, particularmente nos livros de Esdras e Neemias, é sem dúvida sintomático.

²¹ Os potes com selo na alça representa o tributo recolhido pela província *Jehud* para a Pérsia, o que por sua vez revela até onde chegava o limite do seu território.

²² LIPSCHITS, Oded; VANDERHOOF, David. *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.

²³ LIPSCHITS, Oded; GADOT, Yuval; ARUBAS, Benjamin; OEMING, Manfred. *Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel*. *Near Eastern Archaeology*, Chicago, v. 74/1, p. 1-48, 2011

²⁴ LIPSCHITS, Oded; GADOT, Yuval; ARUBAS, Benjamin; OEMING, Manfred. *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3000 Years of Forgotten History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, p. 82-83.

²⁵ LIPSCHITS, 2017, p. 3-4.

²⁶ LIPSCHITS, 2011, p. 2-49.

A ausência de escritos extra-bíblicos do período persa²⁷

Como já mencionado acima, grande parte da produção da literatura bíblica costuma ser situada no período persa. Contudo, por estranho que pareça, fora da Bíblia até hoje não foi encontrado nenhum escrito em toda Judá do período persa. Foram encontradas algumas moedas, mas, como diz Finkelstein, moedas não comprovam a existência de atividade literária.²⁸ O que temos do período persa, isso fora de Judá, são os papiros de Elephantina, onde consta uma carta de Bagothi dirigida ao governador persa pedindo auxílio para a construção do templo na ilha de Elephantina.²⁹ Essa é uma referência importante, pois confirma a existência de um núcleo antigo das memórias de Neemias na composição do livro.

O que é relativamente seguro é de que temos grande atividade literária em Judá no final da monarquia, século oitavo e sétimo, comprovado pelo estudo feito dos ôstracos de Arad. Nesse particular, um grupo do departamento de arqueologia da universidade de Tel Aviv, que trabalha com epigrafia digital,³⁰ descobriu a presença de cinco a seis caligrafias diferentes nos ôstracos. Ou seja, cinco a seis pessoas diferentes escreveram os ôstracos, o que prova que a região de Arad tinha, por volta do século sétimo a.C., uma escola de escribas. Isso é interessante, pois, Arad, localizada na fronteira com o deserto de Judá, não era a localidade mais importante de Judá nesse período. Se considerarmos outros centros, como Laquis e Jerusalém, o número deveria ser bem maior.

Depois do exílio, a atividade literária em Judá volta a ser intensa somente no final do período helenista, segunda metade do segundo século a.C., que se ajusta com o reinado hasmoneu. Portanto, pelas evidências arqueológicas, a atividade literária em Judá declinou expressivamente no período persa.

Textos bíblicos para iluminar esta realidade.

O MHC prioriza a leitura diacrônica dos textos bíblicos, onde se valoriza a existência de possíveis camadas redacionais. Esse parece ser o caso do livro de Neemias, onde, provavelmente, há um antigo núcleo que traz as memórias do personagem Neemias. A partir desse núcleo foi sendo gestado o livro de Neemias, que possivelmente recebeu sua forma final no período hasmoneu.

Como a arqueologia pode contribuir para descortinar o contexto histórico que se encontra por trás do conteúdo do livro de Neemias? Pelo caráter geográfico do livro de Neemias. Isto é, grande parte do conteúdo de Neemias faz referência a lugares, cidades, regiões etc. Isso permite que o pesquisador possa comparar o conteúdo do texto com os resultados da arqueologia, se tinha ou não assentamento e ou grandes construções na época a que o texto se refere. É a partir desse princípio que se fará a análise dos textos a seguir.

Ne 3,1-32: A reconstrução da muralha de Jerusalém

Um dos textos paradigmáticos do livro de Neemias é Ne 3,1-32, que trata da reconstrução da muralha de Jerusalém. O texto relata com detalhes como cada parte da muralha foi sendo reconstruída e quem dela participou ou não participou. O relato começa no portão das ovelhas (v.1), segue todo o entorno da cidade, passando pelas torres e pelos demais portões, até chegar novamente ao portão dos peixes (v. 32). Ou seja, as referências são claras, de quem conhece a muralha no momento da escrita. Pela descrição parece não haver dúvida de que se trata da grande muralha de Jerusalém. Até aí, tudo bem. O texto é claro e o objeto descrito também. Onde está o problema? O problema está

²⁷ Esta parte terá como referencial principal os diversos artigos publicados por Israel Finkelstein acerca do contexto de Judá no período persa.

²⁸ FINKELSTEIN, Israel. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the wall of Nehemiah. *JSOT*, Chicago, v. 32/4, p. 501-520, 2008.

²⁹ PORTEN, Bezalel. *The Elephantine Papyri in English - Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996.

³⁰ Ciências que estuda as inscrições em monumentos e artefatos antigos.

no fato de que não existe muralha do período persa. A única muralha existente, encontrada após um século de escavações, é a muralha hasmoneia, do período helenista tardio. Esta muralha segue praticamente a mesma base da muralha destruída em 586/7 pela Babilônia.³¹

Outra questão são as cidades mencionadas, cuja população auxiliou na reconstrução da muralha. Por exemplo, a menção a Gabaon (v. 7) e ao distrito de Betsur³² (v. 16). Segundo Finkelstein, Betsur não tinha fortificações no período persa e helenista antigo, talvez tivesse um pequeno assentamento. O mesmo vale para Gabaon, que tinha assentamento no século VI, mas não nos séculos V ao III. Gabaon só volta a ser habitada a partir do século II. Também não tem nada ao redor de Jericó (v. 2) e nem na Sefelá.³³ Ou seja, como visto acima, a Jehud do período persa parece não corresponder a Judeia de Ne 3,1-32. O que não quer dizer que no livro de Neemias não exista material mais antigo acerca da muralha, como se pode ver em Ne 1,3 e 2,3-8. Contudo, as informações ali são sempre genéricas, fala-se basicamente somente da necessidade de se reconstruir a muralha.

Tudo isso parece evidenciar que por trás do texto de Ne 3,1-32 está a realidade hasmoneia, ou seja, a muralha a que o texto se refere é a muralha hasmoneia.

Situação similar aos detalhes da muralha e das localidades pode ser visto na referência aos inimigos de Neemias, mencionados em Ne 2,19 e 4, 1.7-8.³⁴ Nestes textos, que parecem mais recentes, os inimigos são identificados com nome, mas noutros, que parecem mais antigos, como em 6,16, a menção aos inimigos de Neemias é genérica, sem identificação. Além disso, cabe pergunta: o que Neemias e a pequena comunidade renascente de Jerusalém têm a ver com os samaritanos, os árabes, os amonitas e os asdotitas, tão longe de Jerusalém? O que Neemias tem a ver com Asdod, que fica na costa do mar Mediterrâneo, com Amon, que fica do outro lado do Jordão, com Samaria, que fica distante no norte e a Arábia do deserto sul? Não obstante, esses povos representam exatamente as quatro direções da expansão hasmoneia na segunda metade do século II a.C., como pode ser visto no livro de Primeiro Macabeus: os árabes no sul, os samaritanos no norte, os amonitas no leste e os asdotitas no oeste. Curiosamente, Neemias aparece em Segundo Macabeus como uma figura proeminente (2Mac 1, 18.20.21.23.31.33.36; 2,13; cf. Eclo 49,15). Por que ele é tão importante para os macabeus, pergunta Finkelstein? Possivelmente porque Neemias não era da realeza davídica, como os hasmoneus, e, por isso, era mais bem aceito por eles.

Neemias 7, 6-72 e a lista dos repatriados

No mesmo plano da muralha, das localidades e dos adversários de Neemias, encontra-se a famosa lista dos que regressaram do exílio da Babilônia (Ne 7,6-72), conhecidos como o grupo da *golah*. Esta mesma lista se encontra em Esd 2,1-70, sem diferença. Finkelstein listou todos os lugares que ali são mencionados (N 7,26-38), que são possíveis de identificar e que podem ser checados pela arqueologia:³⁵ Gabaon, Belém, Anatot, Bet-Azmot, Cariat-Iarim, Cafira, Beerot, Ramá, Gaba, Macmas, Betel, Hai, Jericó, Lod, Hadid e Ono.³⁶ Todos estes sítios tinham forte atividade no período do Ferro II e forte ou meio forte atividade no período helenista tardio. Contudo, no período persa alguns não tinham nenhuma atividade e outros tinham atividade fraca. Ou seja, alguns eram inexistentes e outros tinham um pequeno assentamento. Por exemplo, sítios como Gabaon e Anatot, fortes no Ferro II, não apresentam nenhuma evidência de ocupação no período persa. Além disso, por que somente as áreas de Benjamin e Lod estão representadas? E por que os sítios, onde foi encontrado o maior número de selos da Jehud persa, como

³¹ FINKELSTEIN, 2008, p. 501-520.

³² (Bet-sur), a nomenclatura é tomada da Bíblia de Jerusalém.

³³ FINKELSTEIN, 2008, p. 501-520.

³⁴ FINKELSTEIN, Israel. Nehemiah's adversaries: A hasmonaean reality? *Transeu*, v. 47, 2015, p. 47-55. Disponível em: https://www.academia.edu/30105351/Nehemiahs_adversaries_A_Hasmonaean_Reality/. Acesso em 09 Jul. 2019.

³⁵ FINKELSTEIN, Israel. Archaeology and the list of returnees in the books of Ezra and Nehemiah. *Palestine Exploration Quarterly*, Tel Aviv, v. 140/1, p. 1-10. 2008.

³⁶ Segui a nomenclatura da Bíblia de Jerusalém.

Masfa, Ein Gedi e Ramat Rahel, estão ausentes no texto, pergunta Finkelstein?³⁷ De fato, por que Ramat Rahel, um sítio tão importante no período persa e destruído somente no segundo século a.C., provavelmente pelos hasmoneus, não é mencionado na Bíblia? Por outro lado, parte dos sítios mencionados na lista aparece nos livros dos Macabeus, inclusive, são cidades de grande importância na história dos hasmoneus, como, Beerot, Macmas e Hadid.

Se observarmos bem, a distribuição geográfica das listas da genealogia vai do sul de Hebron até Siquém, no norte; da Sefelá, no oeste, até Nebo, Baal-Meon e Mádaba, na Transjordânia, no leste. De acordo com a distribuição dos selos Jehud do período persa, visto acima, esta área não fazia parte da província Jehud. Portanto, a lista de Ne 7,6-72 e Esd 2,1-70 parece não corresponder à geografia da Jehud persa.

Porém, no século II, a partir dos anos 160 a.C., e mais intensamente no final do segundo século, com Jônatas (160-143), com Simão (143-134) e, por fim, com João Hircano (134-104), a extensão territorial de Judá muda completamente. O estado hasmoneu se estende de Hebron, no sul, até Siquém, no norte, onde destrói o templo samaritano no monte Geresim; e da Sefelá, na costa oeste, até o além Jordão, onde conquista Moab. Portanto, a lista genealógica de Ne 7,6-72 e Esd 2,1-70 representa exatamente a ocupação do estado hasmoneu. É também mais ou menos o território atribuído ao domínio davídico, na suposta monarquia unida.

Segundo Finkelstein, esses territórios tinham pouca presença judaíta e precisavam ser legitimados para a ocupação hasmoneia.³⁸ Assim, construiu-se uma legitimação genealógica retrocedendo ao período monárquico, fundamentada na descendência tribal. Essa mesma legitimação se encontra no livro dos Jubileus e no Testamento das Doze Tribos, escritos neste período. O curioso é que também as cidades conquistadas e fortificadas por Roboão, listadas em 2Cr 11,5-12,23, correspondem à expansão hasmoneia de João Hircano.³⁹ E o mais curioso é que elas não se encontram no livro de Segundo Reis, onde o cronista se inspirou (2Rs 12,21-21;14,21-31). Ou seja, o cronista acrescentou na conquista de Roboão as cidades conquistadas pelos hasmoneus. O que vale dizer que Neemias, Esdras e Crônicas são livros hasmoneus, ou, pelo menos, contêm material do período hasmoneu, e todos têm a mão do cronista.

Diante de tudo isso, Finkelstein afirma que temos duas saídas: uma, situar o máximo possível de material bíblico no final da monarquia e no exílio; outra, situar mais produção bíblica no período hasmoneu. Não pensamos exatamente assim, ainda que entendamos que houvesse grande produção no final da monarquia, sétimo século a.C., e durante o exílio, assim como, durante o período hasmoneu. Porém, também é acertado pensar que houvesse produção de literatura bíblica no período persa, principalmente mais para o final persa e início helenista, antes da chegada dos hasmoneus. No entanto, é preciso reconhecer que a comunidade judaíta de Jerusalém não era tão grande e tão forte como se supunha. Definitivamente, depois da descoberta de Ramat Rahel, o templo de Jerusalém não pode mais ser considerado o centro da coleta de tributo do período persa. Ademais, não dá para ocultar a ausência do estrato persa. Não se pode ignorar a carência de monumentos e de cerâmica dessa época. Portanto, a Jerusalém persa devia ser uma comunidade bastante pobre, particularmente pela falta de assistência do Estado. O templo, de certa forma, parece ter sido um poder paralelo, que sobrevivia à custa de doações e ofertas da comunidade religiosa. Mas, isso não impossibilita de que a comunidade jerusalemita pudesse produzir escritos. Se a comunidade no exílio, com todas as limitações, conseguiu produzir grande quantidade de textos, por que a comunidade de Jerusalém, com muito mais liberdade e autonomia, não poderia fazê-lo? Pensamos particularmente em textos como o livro de Daniel, Sirácida, Eclesiastes etc., que, de certa forma, foram a sustentação teórica da revolta Macabaica, a qual culminou na dinastia hasmoneia. Contudo, entendemos que devemos começar a olhar com maior atenção para a produção do período hasmoneu, quando Judá, por primeira vez na história se torna um país independente, consolida um Estado e conquista uma extensão territorial como jamais antes. A teologia nacionalista presente nos livros de Neemias, Esdras e Crônicas é marca desse reinado.

³⁷ FINKELSTEIN, 2008, p. 1-10.

³⁸ FINKELSTEIN, Israel. The Expansion of Judah in II Chronicles: Territorial Legitimation for the Hasmoneans? *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 127, p. 669-695, 2015.

³⁹ FINKELSTEIN, Israel. Rohoboam's Fortresses Cities (II Chr 11,5-12): A Hasmonean Reality. *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 123, p. 92-107, 2011.

Considerações finais

Até o presente momento não tem surgido um método que suprisse à altura o MHC. De forma que, ainda que aberto a outros métodos e abordagens, no intuito de complementar o MHC, seguimos tendo-o como bússola em nossos estudos bíblicos, principalmente no que tange à análise diacrônica dos textos. No presente artigo tomamos como ajunto do MHC o diagnóstico do que denominamos de a nova arqueologia, que se caracteriza basicamente pela leitura crítica da realidade através das evidências arqueológicas.

Guiados pelo MHC e pela nova arqueologia, tendo como base principal os artigos de Finkelstein, Lipschits e Gadot, foi visto que há um grande vazio arqueológico da Jerusalém dos períodos persa e helenista antigo. Ou seja, até hoje não foram encontrados artefatos relevantes em Jerusalém, o que coloca uma grande interrogante sobre a dimensão da cidade desses períodos, que, pelas referências, era bastante pobre, assim como o seu templo. Da mesma forma, após a escavação de Ramat Rahel e do estudo das *pitoi*, grandes jarros para a coleta de tributo, encontrados no território de Judá, comprova-se que a Jehud persa compreendia um território bastante reduzido. Ademais, que o centro da coleta de tributo não era o templo de Jerusalém, mas Ramat Rahel.

Os textos bíblicos analisados parecem confirmar esta tendência. É o caso de Neemias 3, que trata da reconstrução da muralha de Jerusalém, que pela descrição do texto, trata-se da muralha hasmoneia construída no final do século II a.C. Da mesma forma, as localidades mencionadas no livro de Neemias não correspondem ao período persa, pois a maioria não tinha assentamento nessa época. Essa descrição também parece ser ratificada pela referência aos inimigos de Neemias mencionados no texto, que, como na lista dos repatriados (Ne 7), são os mesmos povos conquistados pela política expansionista do reinado hasmoneu. Ou seja, a Jehud do período persa parece não corresponder à Judá do livro de Neemias. É provável que por trás da redação final do livro de Neemias esteja a realidade hosmoneia. Sem contar que as referências cronológicas do conjunto dos livros de Esdras e Neemias são bastante confusas.

Tudo isso acarreta um grande questionamento para a pesquisa moderna, que tende a situar grande quantidade de literatura bíblica como tendo sido composta no período persa. Ademais, pelas evidências arqueológicas, a escrita em Judá parece ter declinado nesse período.

Referências

- ALBERTZ, Rainer. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period – From the Exile to the Maccabees*. V. II. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994, p. 164-523.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002, p. 547-549.
- DAVIS, W. THOMAS. *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology*. New York: Oxford University Press, 2004.
- FINKELSTEIN, Israel. The Stratigraphy and Chronology of Megiddo and Bethshan in the 12-11th Centuries B.C.E. *Tel Aviv*, v. 23, p. 170-184, 1996.
- FINKELSTEIN, Israel. The Expansion of Judah in II Chronicles: Territorial Legitimation for the Hasmoneans? *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 127, p. 669-695, 2015.
- FINKELSTEIN, Israel. Rohoboam's Fortresses Cities (II Chr 11, 5-12): A Hasmonean Reality. *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft*, Berlin, v. 123, p. 92-107, 2011.

- FINKELSTEIN, Israel. Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the wall of Nehemiah. *JSOT*, Chicago, v. 32/4, p. 501-520, 2008.
- FINKELSTEIN, Israel. Archaeology and the list of returnees in the books of Ezra and Nehemiah. *Palestine Exploration Quarterly*, Tel Aviv, v. 140/1, p. 1-10, 2008.
- FINKELSTEIN, Israel. Nehemiah's adversaries: A hasmonaeen reality? *Transeu*, v. 47, p. 47-55, 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/30105351/Nehemiahs_adversaries_A_Hasmonaeen_Reality/ Acesso em 09 Jul. 2019.
- FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.
- GADOT, Yuval (et al). *New studies in the Archaeology of Jerusalem and its region*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2017.
- KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das Terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus, 2016.
- KAEFER, José Ademar. Hermenêutica bíblica: Refazendo caminhos. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 28/1, p. 115-134, 2014.
- LIPSCHITS, Oded; VANDERHOOFT, David S. *The Yehud Stamp Impressions: A Corpus of Inscribed Impressions from the Persian and Hellenistic Periods in Judah*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- LIPSCHITS, Oded; GADOT, Yuval; ARUBAS, Benjamin; OEMING, Manfred. Palace and Village, Paradise and Oblivion: Unraveling the Riddles of Ramat Rahel. *Near Eastern Archaeology*, Chicago, v. 74/1, p. 1-48, 2011.
- LIPSCHITS, Oded; GADOT, Yuval; ARUBAS, Benjamin; OEMING, Manfred. *What Are the Stones Whispering? Ramat Rahel: 3000 Years of Forgotten History*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.
- O'CONNOR, J. M. *Tierra Santa – Desde los Orígenes hasta 1700*. Madrid: Acento editorial, 2000.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. N. 134. São Paulo: Paulinas, 1994.
- PORTEN, Bezalel. *The Elephantine Papyri in English - Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1996.
- RÖMER, Thomas, MACCHI, Jean-Daniel, NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010.
- STEINS, Georg. Os livros de Esdras e Neemias. In: ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 222-232.
- USSISHKIN, David. *Megiddo-Armageddon. The Story of the Canaanite and Israelite City*. Jerusalém: Israel Exploration Society, 2018.
- <https://www.jewishpress.com/news/israel/jerusalem/seal-bearing-name-of-king-josiahs-court-official-uncovered-in-city-of-david/2019/03/31/>. Acesso em: 10 Jul. 2019.

VOICES

<http://eatwot.net/VOICES/>
eatwotglobal.com/eatwot-publications
<https://eatwot.academia.edu/EATWOT>
ISSN: 2222-0763

Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)
Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo (ASETT)