

La encíclica papal Laudato si' es un documento de obligatoria reflexión para una institución como UNIMINUTO, por diferentes razones. Por un lado, por la sintonía con el proyecto educativo, en donde se ha definido como meta institucional: formar para el desarrollo humano y social integral, buscando abordar ese desarrollo desde otras miradas *"en una perspectiva de asumir la diversidad, la diferencia y la complejidad de la vida y que propugna por emprender los caminos del bio-desarrollo, como búsqueda integral del buen vivir"*. Ahora bien, esta noción de desarrollo asume y promueve al ser humano como principio y fin de todas las acciones, y propende por la preservación de todas las formas de vida, de manera que UNIMINUTO asume la relación entre pobladores, territorios, instituciones y recursos como básica para la perspectiva de un desarrollo en armonía con la naturaleza.

**Margarita Rosa Pérez Carvajal**  
Directora Proyección Social UNIMINUTO S.P.



ISBN: 978-958-763-150-0



Reflexiones sobre la encíclica papal Laudato si'

Responsables de la Casa Común.



# Responsables de la Casa Común.

## Reflexiones sobre la encíclica papal Laudato si'.

Compiladora  
**Margarita Rosa Pérez Carvajal**

# Responsables de la Casa Común.

Reflexiones sobre la encíclica papal Laudato si'.

Compiladora  
**Margarita Rosa Pérez Carvajal**



**UNIMINUTO**  
Corporación Universitaria Minuto de Dios  
Educación de Calidad al alcance de todos

Responsables de la Casa Común: reflexiones sobre la encíclica papal Laudato sí/ Compilado por Margarita Pérez Carvajal. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios. Dirección de Proyección Social. Centro de Educación para el Desarrollo, 2015.

174 p. ; il.

ISBN 978-958-763-150-0

1. Francisco I, papa, 1936 – Escritos 2. Documentos Pontificios – Aspectos Ambientales 3. Laudato si – Encíclicas – Crítica e Interpretación 4. Medio Ambiente - Educación i. Pérez Carvajal, Margarita ii. Castilla Devoz, Harold. iii. Orrego Echeverría, Arturo iv. Mena López, Maricel v. Useche, Oscar vi. Caraballo González, John Freddy vii. Raigozo, Alirio viii. Sanchez Castelblanco, Wilton.

CDD: 262.91 R37r BRGH

Título:

**Responsables de la Casa Común. Reflexiones sobre la encíclica papal Laudato sí.**

© Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO  
Centro de Educación para el Desarrollo (CED)

ISBN: 978-958-763-150-0

Compiladora

**Margarita Rosa Pérez Carvajal**

Autores

**P. Harold Castilla Devoz, cjm**

**Israel Arturo Orrego Echeverría**

**John Freddy Caraballo González**

**Oscar Useche Aldana**

**Maricel Mena López**

**Alirio Raigozo Camelo**

**P. Wilton Sanchez Castelblanco**

Coordinación editorial

**Tatiana Gutiérrez Alarcón**

Coordinadora de investigaciones  
CED UNIMINUTO S.P.

**Iris Ariadna Ordoñez Arias**

Líder de comunicaciones  
CED UNIMINUTO S.P.

Corrección de Estilo

**Sonia Serna Botero**

Diseño y Diagramación

**Anamaria Martínez**

© La reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, incluido el electrónico, solamente puede realizarse con permiso expreso del editor cuando las copias no sean utilizadas para fines comerciales. Los textos son responsabilidad de los autores y no comprometen a UNIMINUTO.

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO.

Centro de Educación para el Desarrollo (CED) – Proyección Social, Sede Principal  
Calle 81 Bis No. 72B-59  
Bogotá DC. – Colombia.

Primera edición: Diciembre, 2015

500 ejemplares

Impreso en Colombia – Printed in Colombia.

Buenos y Creativos

Este libro recoge tanto las ponencias presentadas en el Foro Académico de Socialización de la Nueva Encíclica Papal LAUDATO SI, organizado entre la Rectoría y la Dirección de Proyección Social de UNIMINUTO, Sede Principal, que se llevó a cabo el 5 de agosto de 2015, como algunos análisis de expertos, que proponen aportes y reflexiones sobre esta encíclica.



Presidente Consejo de Fundadores  
**Diego Jaramillo Cuartas, cjm**

Rector General  
**Leonidas López Herrán**

Vicerrectora General Académica (E)  
**Marelen Castillo Torres**

Rector Sede Principal  
**Padre Harold Castilla Devoz, cjm**

Vicerrectora Académica Sede Principal  
**Luz Alba Beltrán Agudelo**

Directora General de Investigaciones  
**Amparo Vélez Ramírez**

Coordinadora General de Publicaciones  
**Rocío del Pilar Montoya Chacón**

Director de Investigaciones Sede Principal  
**Carlos Germán Juliao Vargas, cjm**

Directora de Proyección Social Sede Principal  
**Margarita Rosa Pérez Carvajal**

Directora del Centro de Educación para el Desarrollo  
–CED– Sede Principal  
**Derly Andrea Neira Cruz**

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b> .....	9
MARGARITA ROSA PÉREZ CARVAJAL	
<b>Un contexto general para el análisis de la nueva encíclica papal Laudato si'</b> .....	21
P. HAROLD CASTILLA DEVOZ, cjm	
<b>Grito de los pobres, grito de la tierra. Discusiones sobre las perspectivas ecológico-ambientales en la encíclica Laudato si'</b> .....	43
ISRAEL ARTURO ORREGO ECHEVERRÍA	
<b>Del neoliberalismo al neoextractivismo: reflexiones desde la ecología política latinoamericana a propósito de Laudato si'</b> .....	71
JOHN FREDDY CARABALLO GONZÁLEZ	
<b>La fragilidad de la vida y el imperativo ético del cuidado. Algunas notas a propósito de la encíclica Laudato si'</b> .....	89
OSCAR USECHE ALDANA	
<b>Inter-revelación vital en la diversidad. Aportes desde la espiritualidad ecofeminista negra</b> .....	105
MARICEL MENA LÓPEZ	

<b>Laudato si', algunas reflexiones con acento antropológico</b> .....	137
ALIRIO RAIGOZO CAMELO	
<b>El evangelio de la creación: criterios bíblicos en la encíclica Laudato si'</b> .....	159
P. WILTON GERARDO SÁNCHEZ CASTELBLANCO	
<b>Sobre las autorías</b> .....	169

## Introducción

La encíclica papal Laudato si' es un documento de obligatoria reflexión para una institución como UNIMINUTO, por diferentes razones. Por un lado, por la sintonía con el proyecto educativo, en donde se ha definido como meta institucional: formar para el desarrollo humano y social integral, buscando abordar ese desarrollo desde otras miradas *“en una perspectiva de asumir la diversidad, la diferencia y la complejidad de la vida y que propugna por emprender los caminos del bio-desarrollo, como búsqueda integral del buen vivir”*. Ahora bien, esta noción de desarrollo asume y promueve al ser humano como principio y fin de todas las acciones, y propende por la preservación de todas las formas de vida, de manera que UNIMINUTO asume la relación entre pobladores, territorios, instituciones y recursos como básica para la perspectiva de un desarrollo en armonía con la naturaleza.

Por otro lado, en sintonía con el enfoque de Educación para el Desarrollo, y en coherencia con el principio de la responsabilidad social, se promueve en la Política de Proyección Social y en sus lineamientos generales, el respecto por el ambiente. UNIMINUTO comprende la responsabilidad ambiental como un imperativo ético que direcciona su quehacer en procura, no solo del cuidado y la preservación del entorno ambiental, sino también de la generación de sujetos consientes de su impacto sobre el medio natural del que hace parte. En ese sentido, reconoce necesario que todos sus procesos contemplen los siguientes principios ético-ambientales: a) reconocer que el medio ambiente no es un objeto de explotación, sino un 'sujeto' relacional y base misma de la existencia y pervivencia de la humanidad; b) la generación de procesos donde el uso racional y consciente de los recursos que ofrece la naturaleza sea el eje articulador de la acción universitaria, tanto en su función docente, investigativa, de proyección social y administrativa; c) cuidar del entorno natural que le rodea como un imperativo, y además, mitigar y limitar el impacto

que su actividad causa; d) reconocer que todos los seres somos interdependientes y por lo tanto toda forma de vida tiene un valor fundamental para el ser humano; e) generar pedagogías, reflexiones y acciones ambientales donde se dialogue con los saberes ancestrales y ecológicos que contribuyan a la protección ambiental; f) desarrollar actividades investigativas, de proyección social y de docencia en torno a la problemática ambiental, que permitan hacer del sistema un ejemplo de convivencia eco-ambiental en el ámbito nacional universitario.

## Sobre las reflexiones en este libro a propósito de la encíclica

A partir de este marco institucional, el pasado 5 de agosto de 2015, la Sede Principal de UNIMIUTO, con el liderazgo del Centro de Formación para la Nueva Evangelización, el Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano, el Centro de Pensamiento Humano y Social, el Centro de Educación para el Desarrollo y la Dirección de Proyección Social, llevó a cabo un foro académico que tuvo como propósito central dinamizar la reflexión en torno a la nueva encíclica *Laudato si'*, como un camino para iluminar la meta institucional definida en el proyecto educativo institucional: *Formar para el desarrollo humano y social integral*.

Dicho foro, giró en torno a varios ejes de análisis, partiendo desde una contextualización de lo que significa la encíclica en una institución de educación superior como UNIMINUTO, tal como lo desarrolla el Padre Harold Castilla Devoz en el primer capítulo del libro, hasta su lectura y análisis desde diferentes perspectivas: la ecológico-ambiental; la espiritualidad ecofeminista negra; la ecología política latinoamericana; la perspectiva antropológica; la económica y, finalmente, su lectura desde el evangelio de la creación.

En el segundo capítulo, como se verá más adelante, Arturo Orrego pone de manifiesto el abordaje integral que hace la encíclica frente a la ecología y el ecologismo, trascendiendo el concepto de lo puramente ambiental y llamando la atención sobre las conexiones entre

los diferentes organismos vivos y de la relación del ser humano con los demás seres. El autor de este capítulo enuncia seis paradigmas de la tradición ecológico-ambiental, para iluminar el replantamiento de la problemática que propone la encíclica. Estos son de manera general: el paradigma convencional o perspectiva ecotecnológica; el paradigma de la mayordomía o perspectiva de la teología de la creación; el paradigma de la ecología social y humana; el paradigma de la ecología profunda y radical; el ecofeminismo teológico y finalmente la ecoteología. Los anteriores elementos son citados para reforzar el planteamiento, como lo enuncia el papa Francisco, de reconocer que la situación ambiental es un problema que debe plantearse a la par de la situación de los pobres y excluidos de la tierra.

Para continuar con el análisis y el orden de la presentación de los textos de este libro, en el tercer capítulo John Caraballo, retoma el llamado que hace la encíclica papal a la situación propia de América Latina en virtud de su contexto sociopolítico, económico y ecológico en el escenario del neoextractivismo, que no es otra cosa que la continuidad de los modelos desarrollistas que perpetúan la pobreza y los impactos socioambientales, como lo cita en diferentes momentos el papa Francisco, haciendo un llamado a la falsa creencia de la “disponibilidad infinita de los bienes del planeta” y a la importancia de fortalecer y respaldar a los movimientos ecologistas y a las poblaciones afectadas por la devastación ambiental.

El capítulo cuarto que presenta Óscar Useche, comparte la crítica que hace la encíclica al modelo dominante de sociedad. Un modelo basado en el antropocentrismo y la visión lineal y mecánica del universo que fragmenta las relaciones entre los seres humanos y el resto del universo. En este apartado del libro, la encíclica se analiza de manera específica desde el modelo económico mundial individualizado que privilegia la lógica del mercado, el consumismo y el mundo al servicio de las finanzas como lo cita el papa. De igual manera retoma el llamado de la encíclica a la defensa de los bienes comunes, a la prioridad de los derechos fundamentales y a la construcción de nuevas lógicas de vida como respuesta al grito de los pobres.

En el quinto capítulo se hace una lectura de la encíclica desde la perspectiva del ecofeminismo. Aquí la autora, Maricel Mena, lee y celebra la dinámica de la vida desde la inter-revelación

y la diversidad como signos de reciprocidad vital y dinámica con la humanidad y su creación. Para esto, la autora, partiendo de una aproximación conceptual al ecofeminismo, se vale de la espiritualidad ecofeminista negra, entendiéndola como un paradigma epistemológico válido para un conocimiento incluyente e integrador de la diversidad humana y del cosmos para una ética liberadora. Igual que Arturo Orrego, hace alusión al ecofeminismo teológico, que si bien, como él mismo lo menciona, no aparecen de manera explícita sus aportes en la encíclica, si pone de manifiesto que *“en una opción preferencial por los pobres, las mujeres no son solo mayoría numérica, sino principal fuerza de transformación socio cultural y resistencia”*.

En el capítulo seis, Alirio Raigozo expone la reflexión desde la perspectiva antropológica. El autor empieza por hacer varias interpelaciones con respecto a la acción del hombre, su responsabilidad y reciprocidad frente al planeta, para repensar y redefinir las posturas de dominación, utilitarismo y control que viene asumiendo el hombre en su manera de relacionarse con la creación que, como lo define el mismo autor, es un humano capaz de lo mejor y de lo peor. Retoma y analiza las diferentes referencias que hace el papa a lo largo de la encíclica sobre la concepción del ser humano y lo que se espera de él: ser humano como cuidador de la creación; ser humano llamado a la compasión no solo con su prójimo humano, sino con los demás seres vivos; ser humano con una esencia y una vocación específicas; ser humano que se construye a partir de las relaciones con los otros y con la tierra; el ser humano como sujeto de responsabilidades; un sujeto con capacidad contemplativa; como constructor de un desarrollo solidario, sostenible e integral y por último un ser humano como portador de esperanza.

En el séptimo y último capítulo el P. Wilton Sánchez, retoma desde el Evangelio de la creación, la interpretación de diversos textos bíblicos que fundamentan la reflexión realizada en la encíclica frente a la relación del ser humano con la naturaleza. Se hace un llamado, pasando por los diversos textos iniciales a la importancia de reinterpretarlos y releer las profundas concepciones del mundo, de los seres vivientes y del humano como un ser especial, con igual dignidad entre sus pares.

Se espera con las perspectivas presentadas a lo largo de este texto, seguir dinamizando las discusiones en torno a la riqueza y aportes de esta encíclica.

## Sobre las acciones en UNIMINUTO que anteceden a la reflexión de la encíclica

Como una forma de ambientar la reflexión y como motivación a la realización del foro, diversas unidades académicas de la Sede Principal, como la Mesa de Comercio Justo y Consumo Responsable<sup>1</sup>, el Centro de Educación para el Desarrollo y el componente ambiental de la Escuela de Ingeniería Social, se dieron a la tarea de compilar las diversas acciones que se vienen implementando en consonancia con los planteamientos de la nueva encíclica papal, así como precisar otras que sería necesario implementar o tener en cuenta. A continuación se detallan cada una de ellas:

**Aportes desde el enfoque pedagógico de la educación para el desarrollo:** desde hace varios años el CED de la Sede Principal, viene construyendo unos principios ético-políticos, desde el enfoque pedagógico de Educación para el Desarrollo en perspectiva latinoamericana, que orienta la docencia, la investigación y la proyección social, que orientan su acción. Es así como la Práctica en Responsabilidad Social ha venido configurando 11 proyectos que abordan problemáticas y realidades contextualizadas. Dentro de estos proyectos existe un grupo que promueve la responsabilidad social ambiental y la ética para la vida: *Ambiente y Ciudadanía, Comercio Justo y Consumo Responsable, y Negocios Socialmente Responsables*, los cuales dinamizan estrategias para la concientización y el fortalecimiento de procesos en torno al comercio justo, el consumo responsable y la soberanía alimentaria; pero también, desarrollan procesos educativos que permiten reconocer y comprender el poder que tienen los consumidores y productores para transformar e incidir en las lógicas de mercado; y llevan a cabo procesos de educación ambiental con estrategias de sensibilización, movilización social y fortalecimiento de los territorios.

De manera particular, el proyecto de *Ambiente y Ciudadanía* ha agenciado, en UNIMINUTO y en distintas organizaciones, procesos culturales y educativos, que propenden por la concientización

<sup>1</sup> La mesa de comercio justo y consumo responsable, está conformada por las siguientes unidades: la dirección de proyección social, la dirección de comunicaciones, la escuela de economía solidaria de la facultad de ciencias empresariales, el centro de educación para el desarrollo, la especialización de gerencia social y el programa de Ingeniería Agroecológica de la facultad de ingeniería.



de los seres humanos frente a su lugar en la naturaleza y a los lazos sociales que hemos establecido con ella. En este sentido, para el proyecto ha resultado relevante fortalecer con las comunidades y estudiantes el análisis crítico de la situación actual América Latina y Colombia frente a las problemáticas ambientales que aquejan las formas de vida de los “otros” seres vivos; y a su vez, ha movilizó acciones, prácticas y experiencias alternativas que buscan el equilibrio del ambiente, en donde principalmente se han propiciado espacios de socialización y reconocimiento de saberes étnicos, ancestrales y tradicionales que permiten un reencuentro con la madre tierra.

De otra parte, el proyecto de *Negocios Socialmente Responsables* ha venido reflexionando, a través de su experiencia y de un proceso de investigación, alrededor de la responsabilidad ética en la construcción de ideas productivas, dejándonos mayor claridad sobre cuál es el lugar de los negocios en la generación de una economía social, justa y solidaria; donde por supuesto cobra sentido la valoración de la naturaleza ya no al servicio del ser humano, sino en armonía y bajo relaciones recíprocas con la tierra. Así, este proyecto ha planteado discusiones críticas a las ideas clásicas del emprendimiento en las que, bajo el principio de la ganancia, hemos generado procesos productivos que amenazan la vida en la tierra y, particularmente, ha posibilitado a las comunidades cercanas al territorio UNIMINUTO, fortalecer las economías locales y generar negocios en vía de la responsabilidad ética y social.

Asimismo, el proyecto de *Comercio Justo y Consumo Responsable* promueve reflexiones y prácticas frente a dinámicas de justicia en el comercio y responsabilidad frente al consumo, cuestionando las dinámicas del actual sistema de mercado, fortaleciendo la relación productor-consumidor y resignificando el papel de los consumidores. De tal manera, se busca incidir en las dinámicas de la economía local, todo en el marco de la ciudadanía crítica, participativa y activa. En este sentido, los procesos de formación se han orientado bajo tres estrategias: la productividad consciente y compartida orientada al establecimiento de unos mínimos éticos y de reciprocidad; el consumo con poder frente a la incidencia política de los consumidores para transformar las lógicas de mercado y; la consolidación de la Mesa de Comercio Justo y Consumo Responsable, UNIMINUTO, Sede Principal.

Estos proyectos se han articulado con organizaciones sociales y con unidades académicas de la sede principal: Fundación Reto Colombia, Fundación Acacia, Conservación Internacional

Colombia, Insitu, Fundación Cultural Zarakua, Mencoldes, Fundación Mujeres de Vida, Corporación Vida del Rio Fucha, Fundación Alma, Fundación Puerta de Luz, Fundación Juvenil HikariYami, Fundación Nido del Buho, Unidad Ambiental y el programa de Ingeniería Agroecológica (Feria Agroecológica, AlaCena, Mesa de Comercio Justo). Desde allí, se desarrollan procesos con población infantil, juvenil y adulta, bajo campos de actuación que emergen producto de las preocupaciones ambientales, en torno al de comercio justo y el consumo consciente y los negocios socialmente responsables, muchas de las cuales se identifican en la encíclica Laudato si’ del papa Francisco, y que nos llaman a seguir potenciando la acción en estos escenarios, en otros posibles y consolidando a UNIMINUTO como una Institución con sentido y sensibilidad humana con el entorno.

**Liderazgo del componente ambiental de la Escuela de Ingeniería Social:** con relación al manejo de residuos sólidos, el componente ambiental, viene implementando el Plan de Manejo de Residuos Sólidos y el Plan de Manejo de Residuos Peligrosos. En torno a la ejecución de estos dos planes, desde hace 6 años se vincula la Asociación Nacional de Recuperadores (ANRT) para los procesos de reciclaje, donde UNIMINUTO, Sede Principal ha donado más de 98.565 kg de residuos sólidos, beneficiando a 35 familias recuperadoras. Adicionalmente, se viene impulsando una iniciativa para el uso eficiente y el manejo del papel en las oficinas, donde 66.507 kg de papel se han reutilizado, reciclado y aprovechado. También se realiza separación de residuos aprovechables y peligrosos (eléctricos y electrónicos, aceites usados, luminarias y biológicos, de laboratorio y enfermería), de estos últimos existen registros de disposición final, en un trabajo conjunto con los operadores de servicio (Ecocapital, Ecoentorno, entre otros).

Así mismo, UNIMINUTO hace parte de la Red Ambiental de Universidades Sostenibles, cuyo propósito es la participación de la academia en la toma de decisiones y en el desarrollo de políticas a nivel nacional, a través de investigaciones y estudios de caso sobre problemáticas ambientales e innovaciones sostenibles, desde el trabajo multidisciplinario entre las universidades vinculadas.

**El pequeño jardín UNIMINUTO:** nuestros edificios y casas tienen espacios de jardín que incluso son usados para la plantación de huertas. Algunos espacios sirven como granjas

donde nuestros estudiantes van a hacer sus prácticas profesionales y sociales. Potenciar el cuidado común haciendo servir las distintas habilidades y aprovechando sus frutos para la ornamentación o para la alimentación. Acercar la comunidad a la tierra en las celebraciones y en el cuidado, son algunos de las posibilidades ofrecidas por estos espacios. UNIMINUTO cuenta con una casa en Tena (Cundinamarca) a disposición de todos, donde el jardín de orquídeas es uno de los mayores atractivos para disfrutar. Dentro de poco se estará implementando la ruta ecológica UNIMINUTO, en la que seguramente todos tendremos la oportunidad de interactuar en estos espacios y ser conscientes de su valor. Especialmente interesante puede ser habilitar algunos terrenos para huertas ecológicas cultivados en comunidad.

En este punto es importante potenciar los espacios de terrazas verdes que tenemos y que aun son subutilizados y sobre los cuales, existen propuestas escritas desarrolladas por los estudiantes del programa de Ingeniería Agroecológica sobre las múltiples posibilidades de aprovechamiento en el marco del ecourbanismo.

Ya se adelantan algunos procesos de formación ambiental en los que se involucran niños y niñas del Jardín Infantil Minuto de Dios, adultos mayores y comunidades de una de las parroquias de la diócesis de Engativá.

**La tienda de comercio justo UNIMINUTO:** desde hace mucho tiempo se desarrolla en UNIMINUTO el mercado agroecológico que une a redes de campesinos. Esta ha sido una experiencia exitosa para seguir pensando en los procesos de gestión colectiva de los mercados locales. Estamos pensando en instalar una tienda que promueva este comercio. Hace varios meses ya se instaló la Mesa de Comercio Justo con la integración de varias docentes y unidades académicas. Estos espacios de comercio, garantizan productos de calidad, salarios dignos y no discriminatorios, la no explotación infantil, la identidad cultural y una relación cercana con los productores y con sus comunidades, lo que reconfigura la noción de respeto ecológico.

En el año 2013, se firmó el convenio para el proyecto de consumo responsable *Café con Sentido* en articulación con la Fundación EUDES y la Corporación Insitu, a través del cual se ubicaron tres máquinas dispensadoras de café en las Sede Principal, Calle 90 y Valmaría. Los puntos de consumo responsable se pensaron como la posibilidad de abrir

espacios de comercialización justa para familias campesinas productoras de café orgánico en San Agustín, Huila. Así como acercar la comunidad universitaria a formas de consumo alternativo frente a las lógicas del mercado, reconociendo la historia, beneficios ambientales y construcción social detrás de cada producto.

A mediano plazo tendríamos que diseñar unos criterios de compras de productos alimenticios para la Sede Principal, que privilegien los principios del comercio justo.

**El mercado del intercambio UNIMINUTO:** se trata de abrir un espacio o una cartelera de anuncios donde se puede intercambiar objetos que ya no nos son necesarios pero que, antes de desecharlos, los ofrezcamos a otras personas que les puedan dar algún uso sostenible. La idea es intercambiar bienes o conocimientos sin necesidad de utilizar dinero para hacer efectivo dinámicas de trueque. Esta práctica permite aprovechar libros, música, ropa y complementos, juguetes, muebles, herramientas, material informático, plantas, material de escritorio, entre otras cosas. Además, posibilita establecer relaciones entre las personas al vincular la utilidad con el ser.

**Realizar una auditoría energética y del consumo del agua:** ya contamos con la disposición de paneles solares que suministran energía al data center del edificio A. Se viene implementando la recolección de aguas lluvias, que suplen necesidades de servicio a las baterías sanitarias del bloque C. Igualmente, se está implementando el cambio del sistema de energía convencional al sistema de ahorro *led*, con un avance del 30%, el cual cubre principalmente las áreas del edificio A. Como institución de educación superior el uso de energía y de agua diario es alto, por lo que sería interesante realizar una auditoría para valorar los flujos de energía y el consumo de agua, esto con el fin de establecer medidas de ahorro de consumo, mejoras en el mantenimiento y progresos a nivel de salubridad y seguridad. Las medidas se pueden implementar progresivamente. Asimismo, sería importante considerar la instalación de *leds* de bajo consumo, la revisión de los cerramientos y de materiales aislantes. Incluso estudiar de forma aquilatada algunas medidas de autoabastecimiento energético dentro de las limitaciones legales y de inversión.

**Una limpieza ecológica y recicladora UNIMINUTO:** la planta física que ocupa cada unidad académica exige mantenimiento y limpieza. Procurar que las prácticas sean respetuosas

con la naturaleza evitando productos tóxicos para las personas y el ambiente, pero que a la vez brinden la desinfección y la limpieza adecuadas. Del mismo modo, acostumbrarnos al reciclaje de los residuos, organizando los distintos espacios y recipientes, especialmente en el uso del papel. ¿Por qué no reciclar el papel? Estas prácticas tienen además una importante función educativa.

Debemos, de igual manera, avanzar en una mayor conciencia frente a lo que imprimimos y en qué material lo hacemos. Hoy en día encontramos en el mercado papeles reciclados, de bajo gramaje que con unos diseños innovadores son más amables con el ambiente que aquellos impresos en papeles brillantes, de alto gramaje e impresos a cuatro tintas. Pensemos siempre en el impacto ambiental que ello tiene; podemos comunicar de manera más novedosa en un mundo donde tenemos al servicio nuevas tecnologías. Preguntémonos si es necesario que para cada evento distribuyamos agendas, esferos, cartucheras, botones y demás material promocional, cuando cada uno ya dispone de estos útiles de papelería. Igualmente, consideremos que no es necesario imprimir todo los documentos que nos llegan.

**Formar un grupo sobre justicia, paz e integridad de la creación que vele por la presencia de la ecología humana en UNIMINUTO:** la reflexión y la formación siempre anticipa la actuación. El que algún grupo mantenga la llama encendida en torno a las reflexiones y novedades, ayuda a la conciencia de toda la comunidad. Este grupo puede servir de enlace con otros grupos de acción social o ecologistas del entorno. Pienso en las varias escuelas y centros que al interior de nuestra estructura académica se han constituido y que en cada una de ellas se aspira a responder a objetivos muy concretos en la perspectiva de una economía en lógica de solidaridad, a la formación de ciudadanos, al compromiso ético con la vida y la formación en perspectiva de valores, a la búsqueda de un compromiso en la responsabilidad social, a la consecución de la paz y la no-violencia, al deseo de construir un mundo más humano en perspectiva de un desarrollo integral sostenible. UNIMINUTO es y será siempre un centro de pensamiento humano y social que, generando conocimiento pertinente y aplicado a contextos de realidad, hace posible la transformación de comunidades y de seres humanos. Acogemos y hacemos nuestras las condiciones reales de los ciudadanos y con ellos hacemos posible un mundo nuevo en medio de unas lógicas nuevas que emergen de unas convicciones y valores propios del humanismo cristiano.

**Orar y celebrar desde el cuidado de la creación:** la espiritualidad del cuidado compasivo supone una práctica orante. Subrayar la riqueza litúrgica de la Iglesia en este sentido: los salmos, la tradición monástica, los distintos símbolos pueden ser una ocasión de enriquecimiento interior. Este aspecto debe ser especialmente cuidado en las celebraciones sacramentales, en la liturgia orante y en los símbolos.

**Establecer relaciones desde la acción social con entidades de sensibilidad ecológica:** UNIMINUTO desde la acción social emprende iniciativas de atención acompañamiento y protagonismo de las personas en dificultades especiales. Esto supone compartir esfuerzos con tantos otros a veces con motivaciones muy diversas. La colaboración y las conexiones con grupos sociales y políticos son clave para un cambio amplio con influencia global.

El abordar la crisis ambiental, debe llevarnos a reflexiones sobre la economía y la sostenibilidad de la vida; en este sentido es importante reconocer que la reproducción y mantenimiento de la vida históricamente ha sido protagonizada de manera indiscutible por las mujeres, sin embargo, muchas veces ignoramos y/o desvalorizamos el trabajo de reproducción social y la cultura del cuidado, en últimas, de la supervivencia de la vida.

Las mujeres, especialmente las campesinas y muchas otras, nos han ayudado con su trabajo de cuidado a sostener una vida digna sin dañar la naturaleza y nos han enseñado a reflexionar sobre ideas fundamentales como: vida, reproducción, diversidad, soberanía alimentaria, agricultura, resistencia colectiva, bienes comunes, justicia ambiental y derechos de la naturaleza.

Por ello, la cultura del cuidado debe ser rescatada y propagada como eje central de una sociedad en equilibrio, justa y ecológicamente armoniosa. Esto implica reconciliar la distribución y organización social, doméstica, económica y simbólica de las condiciones de la vida. Es necesario, entonces, propender por la construcción de una cultura que visibilice la ecoddependencia entre la equidad de género y las relaciones entre los seres vivos.

Desde la lectura eclesial a los “signos de los tiempos” el sumo pontífice ha concitado la atención mundial sobre los problemas socioambientales más álgidos, que comprometen el presente de la humanidad y el porvenir de las futuras generaciones. Como institución de

educación superior, reconocida por su vocación social, nos adherimos al llamado que nos hace la Iglesia, a la vez que damos respuestas efectivas desde cada uno de nuestros lugares de reflexión-acción.

En el ámbito de las reflexiones, UNIMINUTO ha venido estimulando la creación y consolidación de comunidades de aprendizaje, escuelas de formación, grupos de estudio e investigaciones tendientes a producir no solo diagnósticos sobre las acuciantes problemáticas ambientales, sino a generar alternativas de solución que sean pertinentes, viables y socialmente responsables. Así pues, profesores, estudiantes, colaboradores y unidades académicas estamos concretando esfuerzos para aportar a la conservación de la naturaleza y a la activación de estrategias para el mejor uso de los recursos que tenemos a disposición.

También venimos realizando un conjunto de acciones encaminadas a la generación de una cultura del cuidado a través de estrategias de ahorro energético, disposición de residuos, conservación y/o restauración de zonas verdes, promoción de una nutrición saludable, así como la apertura de espacios para el consumo responsable y el comercio justo de productos alimenticios, entre otras. Cada una de estas acciones compromete a todos los actores de la comunidad universitaria, al tiempo que involucra a otros sectores de la ciudadanía, particularmente a las comunidades y organizaciones sociales con las cuales UNIMINUTO desarrolla el valioso ejercicio de la proyección social a través de la responsabilidad social universitaria.

Que sea esta la oportunidad histórica para establecer compromisos y articular acciones cuyo objeto no sea otro que la preservación y conservación de todas las formas de vida, como respuesta firme de nuestra institución ante los desafíos que nos presenta la Iglesia, la sociedad contemporánea y nuestros propios contextos de interacción social y pedagógica.

**Margarita Rosa Pérez Carvajal**  
Directora Proyección Social  
UNIMINUTO, Sede Principal.

# Un contexto general para el análisis de la nueva encíclica papal *Laudato si'*

*P. Harold Castilla Devoz, cjm*

## Introducción

Antes de iniciar con un contexto general que ilumine la lectura de la nueva encíclica desde varias perspectivas, considero fundamental como creyente y desde luego como parte de una institución de educación superior, como UNIMINUTO, la cual toma con beneplácito esta invitación que nos hace el papa Francisco, partir de una profesión de fe inicial que quisiera que todos compartiéramos como habitantes de *nuestra casa común*:

Creo profundamente que los que estamos en este lugar “somos conscientes” de las realidades de este mundo llamado *tierra* y que tenemos conciencia clara de que todos los problemas que la afectan también afectan a los más pobres, a los excluidos, siendo ellos la mayor parte del planeta.

Creo profundamente que los que estamos en este lugar somos parte de esa humanidad consciente de que los pobres no pueden estar en el último lugar del debate social y que, por ello, escenarios académicos como estos, propios de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, UNIMINUTO, son la oportunidad para co-construir alternativas a los problemas de los más necesitados.

Creo en que nosotros, académicos de cualquier área de conocimiento, pero siempre en el marco de las concepciones del desarrollo humano y social integral, tomamos contacto directo con los problemas de los que no han tenido la oportunidad de desarrollar sus potencialidades y ser cada día mejores seres humanos.

Creo en que el escenario cómodo de la academia no nos puede llevar a ser académicos que vivimos y reflexionamos desde la comunidad del desarrollo y de una calidad de vida que no está al alcance de la mayoría de la población mundial.

Creo en que esta clase de encuentros en esta institución de educación superior nos ayuda a no mantener nuestra conciencia cauterizada sino por el contrario, nos permite adentrarnos en las realidades para que volvamos creativamente a ellas y hagamos posible sus transformaciones.

Creo en que este no es un encuentro para seguir sistematizando un “discurso verde”, sino para reconocer que un “verdadero planeo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (Laudato si', 2015, sec. 49).

Por último, creo en que como líderes académicos, marcamos caminos con nuestras reacciones y con el mismo liderazgo en comportamientos. No olvidemos que somos líderes del conocimiento que debe necesariamente apropiarse socialmente (Laudato si', 2015, sec. 50). Como actores académicos nos comprometemos responsablemente con lo que nos toca: generamos un dialogo hacia respuestas integrales, conscientes de que no hay un solo camino ni una sola verdad (Laudato si', 2015, sec. 61).

De igual forma, para evitar cualquier interpretación sesgada a una sola mirada o perspectiva de comprensión de la encíclica, quiero dejar claro a través del mismo pensamiento del papa Francisco cual es el propósito general de esta contextualización: “analizar la situación actual de la humanidad, tanto en las grietas que se observan en el planeta que habitamos como en las causas más profundas humanas de la degradación ambiental” (Laudato si', 2015, sec. 163).

## **Estructura y fundamentos de la encíclica Laudato si'**

Hace exactamente 48 días (18 de junio de 2015) el mundo católico y no católico, es decir, los así llamados “hombres de buena voluntad” (Cfr. Juan XXIII, *Pacem in terris*), recibimos el maravilloso regalo del papa Francisco de la encíclica Laudato si' (de ahora en adelante se nombrará LS). Se trata de un texto de 191 páginas, donde la reflexión fundamental gira en torno a una pregunta que es de obligada respuesta para todos los que queremos encontrarle un sentido y significado a la historia nuestra: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños

que están creciendo?” Esta pregunta está en el centro de la LS, la esperada encíclica del papa Francisco sobre el cuidado de la casa común. Y continúa: “Esta pregunta no afecta solo al ambiente de manera aislada, porque no se puede plantear la cuestión de modo fragmentario”, y nos conduce a interrogarnos sobre el sentido de la existencia y el valor de la vida social: “¿Para qué pasamos por este mundo? ¿Para qué vinimos a esta vida? ¿Para qué trabajamos y luchamos? ¿Para qué nos necesita esta tierra?”: Si no nos planteamos estas preguntas de fondo dice el papa “no creo que nuestras preocupaciones ecológicas puedan obtener resultados importantes” (Laudato si', 2015, sec. 160). Se trata de que, en el contexto de una mayor conciencia, reflejada en la sensibilidad ambiental y al cuidado de la naturaleza, nos preguntemos permanentemente por la contribución que podemos dar personal e institucionalmente (cfr. LS n. 19) a la construcción de una historia, un mundo, una sociedad que esté orientada al bien común y al desarrollo humano sostenible e integral (Laudato si', 2015, sec.18).

### **Estructura de la encíclica**

En el marco de estas preguntas se desarrollan los puntos y apartados claves de la encíclica. El recorrido de la misma está trazado en el n. 15 y se desarrolla en seis capítulos. De igual forma, al comienzo de este numeral, el mismo Francisco introduce este documento en el “corpus de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). A partir de la escucha de la situación y de los mejores conocimientos científicos disponibles hoy, recurre a la luz de la Biblia y la tradición judeo-cristiana, detectando las raíces del problema en la tecnocracia y el excesivo repliegue autorreferencial del ser humano. La propuesta de la encíclica es la de una “ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales”, inseparablemente vinculadas con la situación ambiental. Así lo expresa en el número 13 de la misma encíclica cuando dice que su llamado es “unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible integral” En esta perspectiva, el papa Francisco propone emprender un diálogo honesto a todos los niveles de la vida social, que facilite procesos de decisión transparentes. Y recuerda que ningún proyecto puede ser eficaz si no está animado por una conciencia formada y responsable, sugiriendo principios para crecer en esta dirección a nivel educativo, espiritual, eclesial, político y teológico. El texto termina con dos oraciones, una que se ofrece para ser compartida con todos los que creen en “un Dios creador omnipotente”, y la otra propuesta a quienes profesan la fe en Jesucristo, rimada con el estribillo LS, que abre y cierra la encíclica.



Al interior de cada capítulo podemos también resaltar los diversos temas (ejes temáticos que más adelante pueden ser analizados y comprendidos en foros más especializados) que subyacen a toda la encíclica (*Laudato si'*, 2015, sec. 16) y que, como dice el mismo papa al final de este número 16, “no se cierran ni se abandonan, sino que son constantemente replanteados y enriquecidos”:

- La relación íntima entre los pobres y la fragilidad del planeta
- La convicción de que en el mundo todo está conectado
- La crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología
- Otras formas de entender la economía y el progreso
- El valor propio de cada criatura
- El sentido humano de la ecología
- La necesidad de diálogos y debates sinceros y honestos
- La gravedad de la responsabilidad política internacional y local
- La cultura del descarte
- La propuesta de un nuevo estilo de vida

### Fundamentos esenciales

#### **a. Conciencia de creaturas en la creación**

Como expresé hace algunos días en un documento inicial, que pretendía motivarlos a todos a adentrarse en la lectura y comprensión del documento papal, la encíclica toma su nombre de la invocación de san Francisco, “*Laudato si', mi' Signore*”, que en el cántico de las

creaturas nos recuerda “que la tierra, nuestra casa común, es también como una hermana con la que compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos” (*Laudato si'*, 2015, sec. 1) . Y es por esta razón que no podemos “abandonarla y maltratarla”, que no podemos olvidar que nosotros mismos “somos tierra” (cfr. Gn 2,7; *Laudato si'*, 2015, sec. 2). Hoy, más que nunca, debemos ser conscientes, como nos lo dice el papa Francisco, de que “nuestro propio cuerpo está formado por elementos del planeta, su aire nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (*Laudato si'*, 2015, sec. 2). Hay un aclara visión filosófica y teológica de la creación: la persona humana, con su razón y su ciencia, no es un factor externo de la creación que deba ser excluido.

#### **b. Conversión personal, social e institucional política**

Pero ahora esta tierra maltratada y saqueada clama, y sus gemidos se unen a los de todos los abandonados del mundo (los pobres) que son los más afectados de un modo especial (*Laudato si'*, 2015, sec. 48). El papa Francisco nos invita a escucharlos, llamando a todos y cada uno –individuos, familias, colectivos locales, nacionales y comunidad internacional– a una “conversión ecológica”, comprendida como “ecología humana” (Cfr. Catequesis del 17 de enero de 2001; *Centesimus annus* nn. 38; 58), según expresión de San Juan Pablo II, es decir, al cambiar de ruta (reorientar el rumbo, dice el papa Francisco en la sec. 61), asumiendo la urgencia y la hermosura del desafío que se nos presenta ante el “cuidado de la casa común” (cfr. *Laudato si'*, 2015, sec. 3). Al mismo tiempo, el papa Francisco reconoce que “se advierte una creciente sensibilidad con respecto al ambiente y al cuidado de la naturaleza, y crece una sincera y dolorosa preocupación por lo que está ocurriendo con nuestro planeta” (*Laudato si'*, 2015, sec. 19), permitiendo una mirada de esperanza que atraviesa toda la encíclica y envía a todos un mensaje claro y esperanzado: “La humanidad tiene aún la capacidad de colaborar para construir nuestra casa común”; “el ser humano es todavía capaz de intervenir positivamente”; “no todo está perdido, porque los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, pueden también superarse, volver a elegir el bien y regenerarse” (*Laudato si'*, 2015, sec. 58).

#### **c. Diálogo constante y fructífero (escucha y debate entre nosotros y con otros)**

El papa Francisco se dirige, claro está, a los fieles católicos, pero se propone “especialmente entrar en diálogo con todos sobre nuestra casa común”: el diálogo aparece en todo el texto, y en la sección 5 se vuelve instrumento para afrontar y resolver los problemas.

Desde el principio el papa Francisco recuerda que también “otras Iglesias y comunidades cristianas –como también otras religiones– han desarrollado una profunda preocupación y una valiosa reflexión” (*Laudato si'*, 2015, sec. 7) sobre el tema de la ecología. Más aún, asume explícitamente su contribución a partir de la del “querido Patriarca Ecuménico Bartolomé”, ampliamente citado en las secciones. 8-9. En varios momentos, además, el Pontífice agradece a los protagonistas de este esfuerzo – tanto individuos como asociaciones o instituciones –, reconociendo que “la reflexión de innumerables científicos, filósofos, teólogos y organizaciones sociales ha enriquecido el pensamiento de la Iglesia sobre estas cuestiones” (cfr. LS n. 7) e invita a todos a reconocer, en una perspectiva muy ecuménica, la riqueza que las religiones pueden ofrecer para una ecología integral y para el desarrollo pleno del género humano.

## La encíclica *Laudato si'* como parte del “corpus” de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)

### ¿Qué no es la DSI?

Muy conscientes de la epistemología de la DSI, sabemos que esta se convierte en principios y orienta las acciones de las personas y de la sociedad en su conjunto. Su misión específica escapa a un malentendido frecuente: secularizarla hasta hacer de ella un agente político. La DSI inspira a la política, pero no hace política. Retomando los aportes de los anteriores papas y documentos del corpus de la DSI escritos por ellos (*Pacem in terris* de Juan XXIII, *Octogesima adveniens* de Pablo VI, *Centesimus annus* y *Sollicitudo rei sociales* de Juan Pablo II y *Caritas in veritate* de Benedicto XVI) (*Laudato si'*, 2015, sec. 3-6), la encíclica LS nos deja ver con claridad que la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados” (Cfr. *Caritas in veritate* n. 9). Que la Iglesia no es un partido político, ni un agente de la política, pero sí la orienta desde principios que determinan una actuación en beneficio del bien común y felicidad de todos.

Esto implica, a su vez, que la DSI no es una “tercera vía”, o sea, un programa político que hay que realizar para conseguir una sociedad perfecta. Quien lo piense así tiene paradójicamente el peligro de preparar una teocracia, donde los principios válidos en el discurso de la fe

llegan a ser principios que hay que aplicar al vivir social, tanto para quien cree como para quien no cree, utilizando incluso la violencia, como sucede en el presente de nuestra historia con algunas tradiciones religiosas presentes en este mundo. Frente a tales errores, la Iglesia salvaguarda a la misma vez la libertad religiosa, la justa autonomía del orden creado, como ya afirmó el Concilio Vaticano II.

### La DSI, un instrumento de nueva evangelización

En positivo, la encíclica LS expresa distintos momentos el significado que en el momento actual de la Iglesia tiene la DSI. Ya lo había hecho el papa Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* (en el n. 15), cuando establece la relación entre evangelización y promoción humana, partiendo de *Populorum progressio*. Mientras que hasta ahora el acento de la doctrina social se ponía principalmente sobre la acción para promover la justicia, ahora se aproxima, en sentido amplio, a la pastoral: la doctrina social es reconocida como elemento de la evangelización. Es decir, el anuncio de Cristo muerto y resucitado que la Iglesia proclama a lo largo de los siglos tiene una actualización específica también respecto al vivir social. Esta afirmación contiene dos aspectos:

- No podemos leer la DSI fuera del contexto del evangelio y de su anuncio. La DSI, como muestra esta encíclica a través de todo el capítulo II “el evangelio de la creación” (cfr. *Laudato si'*, 2015, sec. 62-100), nace y se interpreta a la luz de la revelación.
- Por otra parte, la DSI no se identifica con la evangelización, pero es un elemento de la evangelización. El evangelio mira al vivir del hombre también en sus relaciones sociales y en las instituciones que nacen de esta relación, pero no se puede restringir el hombre a su vivir social. Este pensamiento lo ha confirmado con vigor Juan Pablo II en *Redemptoris missio* (n. 11). Y por eso la Doctrina Social de la Iglesia no puede sustituir todo el trabajo del anuncio del evangelio en el encuentro de persona a persona.

Podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el papa Francisco se pone en la perspectiva de continuidad histórica de lo que sus antecesores han sistematizado y comunicado al respecto del pensamiento social de la Iglesia. A través de un breve recorrido histórico podemos evidenciar



esta lógica de continuidad y coherencia: León XIII, con motivo de la revolución industrial (s. XIX) y de sus nefastas consecuencias, la Iglesia llamaba la atención al Estado pidiéndole con urgencia que reaccionara para restablecer la justicia social y la dignidad de la persona en términos filosóficos. Después, con *Pacem in terris*, Juan XXIII, principalmente, llegaba hasta el horizonte de la fe y habla del pecado y de su superación mediante la obra divina de salvación. Juan Pablo II, introducido después el concepto de “estructuras de pecado” y aplica la salvación también a la lucha contra la miseria humana. Su encíclica *Sollicitudo rei socialis* integra la DSI en la teología moral, dice: “por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral” (Cfr. SRS n. 41). Según esta cita, la doctrina social se mueve claramente en el campo de la teología. Los principios de la doctrina social no han quedado, pues, simplemente en filosóficos, sino que tienen su origen en Cristo y en su palabra. En LS, Francisco escribe “que la Iglesia está abierta al diálogo filosófico, y eso le permite producir diversas síntesis entre fe y razón”. Y continúa: “en lo que respecta a las cuestiones sociales, esto se puede constatar en el desarrollo de la DSI, que está llamada a enriquecerse cada vez más a partir de los nuevos desafíos” (Laudato si', 2015, sec. 64). Por tanto, la doctrina social se mueve apoyándose en un discurso accesible a la razón, y por eso tiene como fundamento el derecho natural. Pero reconoce su dependencia de la fe.

El amor de Dios padre creador y del hijo redentor, derramado sobre nosotros por el espíritu santo, permite el vivir social del hombre en virtud de ciertos principios. La doctrina social compromete, en cambio, en primer lugar al cristiano a “encarnar” su fe.

Como escribe la encíclica en el numeral 64: “las convicciones de fe ofrecen a los cristianos, y en parte a los no creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles”. La DSI responde a la pregunta formulada frecuentemente: ¿qué aporta el cristiano a la construcción del mundo? En este contexto de la encíclica que presentamos, la pregunta sería: ¿cómo se relaciona el cristiano, el hombre de buena voluntad, con el mundo? (Cfr. Laudato si', 2015, sec. 65). No cabe duda alguna que los compromisos que asumimos en la vida nacen de las convicciones que profesamos.

El corazón de la doctrina social continúa siendo el hombre. También en la encíclica LS el mensaje sigue siendo el hombre. Si en un momento del desarrollo histórico de la DSI, esta tuvo

su atención principalmente hacia las situaciones problemáticas de la sociedad: reglamentación del trabajo, acceso a un salario equitativo, representación de los trabajadores. Más tarde estas cuestiones han sido afrontadas desde una posición internacional: el desequilibrio entre ricos y pobres, el desarrollo, las relaciones internacionales. Con la acentuación teológica de la DSI, Juan XXIII presenta con más fuerza la pregunta sobre las incidencias de todo esto sobre el hombre (estamos en una segunda fase en la evolución de esta doctrina social). Juan Pablo II, posteriormente, reforzó ese conocimiento centrando la cuestión social sobre el problema antropológico. Este aspecto está fuertemente presente en el documento actual: “la prioridad del ser sobre el ser útiles” (Laudato si', 2015, sec. 69); “toda criatura posee su bondad y perfección propias”; “el hombre como criatura de Dios refleja un rayo de la sabiduría y de la bondad infinitas de Dios” (Laudato si', 2015, sec. 69); “basta un hombre bueno para que haya esperanza” (Laudato si', 2015, sec. 71). No se trata de un antropocentrismo despótico o desviado como lo llama el papa Francisco porque este sería una de las razones en su origen de una sociedad desequilibrada pensando en el hombre pero sin su “otro”. Pensar así sería recortar la belleza e inmensidad profunda del hombre en su totalidad. Pensarlo así sería negar su propia naturaleza humana (Laudato si', 2015, sec. 139).

La transformación, para ser verdaderamente tal, debe hacer crecer al hombre en su totalidad; encontramos en el texto referencias al ambiente, al mercado, a la globalización, a la cuestión ética, a la vida, a la cultura, o sea, a los distintos ámbitos en los que el hombre explica su actividad. Este fin permanece como una preciosa herencia de la doctrina social desde sus comienzos. Pero, al ir más al fondo, la cuestión antropológica implica que se debe contestar a una pregunta central: ¿qué hombre queremos promover? ¿Podemos considerar verdadero desarrollo al que encierra al hombre en un horizonte intraterreno, hecho solo de bienestar material, y que prescinde de la cuestión de los valores, de los significados, del infinito al que el hombre está llamado? ¿Puede sobrevivir una civilización sin referencias fundantes, sin mirar a la eternidad, negando al hombre una respuesta a sus interrogantes más profundos? ¿Puede haber verdadero desarrollo sin trascendencia y sentido? (Cfr. Laudato si', 2015, sec. 75).

En síntesis, no se trata de un antropocentrismo despótico (Laudato si', 2015, sec. 68) como lo expresa el papa Francisco, sino de un hombre que con actitud de cuidado y custodia atiende una relación armónica con la naturaleza (cfr. Laudato si', 2015, sec. 75) y en ella, con él mismo

a través de la ternura, compasión y preocupación por todos los seres humanos (cfr. *Laudato si'*, 2015, sec. 91). Si fijamos nuestra atención en la obra del filósofo Jacques Maritain, podríamos decir que el humanismo cristiano es humanismo teocéntrico o humanismo de la gracia. Frente a la visión prometeica de un humanismo antropocéntrico en el que el hombre se concibe como centro de sí mismo, el cristianismo contempla al hombre por relación con su creador.

Esta relación, en palabras de H. de Lubac, es nuestro primer título de nobleza, el fundamento de nuestra grandeza inalienable. El libro del Génesis lo relata así: “Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza” (*Laudato si'*, 2015, sec. 65). Esta verdad, que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, es el fundamento teológico último que sustenta el sistema moral de referencia desde el que la DSI dialoga con el mundo en el que vive (cfr. *Caritas in Veritate* nn. 11, 29, 45-46). En este sentido, el hombre es alguien y no algo: capaz de conocerse, poseerse, darse libremente y entrar en comunión con los otros (*Laudato si'*, 2015, sec. 65).

LS enriquece la DSI dedicada al problema medioambiental con un enfoque de la realidad que es serio y audaz, porque denuncia situaciones que arrastramos desde hace décadas; también con una orientación interpretativa original en la parte bíblica, y desde unas propuestas que abarcan todos los espectros: desde el individual a la comunidad internacional. Como dice el papa Francisco: “la convicción actual deberá ser que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la felicidad de los demás” (*Laudato si'*, 2015, sec. 70).

## Antecedentes de la encíclica y el pensamiento ambiental de la Iglesia

### El significado de la naturaleza en la Iglesia es conciencia de creación (LS, 76)

En la historia de la salvación, la naturaleza ha tenido una gran presencia. La influencia positiva en la configuración de la naturaleza no significa una recuperación de la religiosidad pagana de la naturaleza. No la diviniza ni la eleva a la inmediatez de Dios, reservada únicamente al

hombre. Más bien reconoce en ella un múltiple reflejo de la grandeza y hermosura del creador, siguiendo el ejemplo de los salmos veterotestamentarios y de las parábolas de Jesús, tomadas del entorno natural. Allí en esa sabiduría se los relatos bíblicos, señala el papa Francisco, están expresadas las enseñanzas y el sentido de la existencia humana y su realidad histórica (Cfr. *Laudato si'*, 2015, sec. 66): la armonía entre el creador, la humanidad y todo lo creado.

La naturaleza es más que un sistema que podemos analizar, comprender y gestionar, es decir, es un don que surge de la mano abierta del creador como un proyecto de amor donde todos los hombres tenemos valor y significado, es decir, sentido (*Laudato si'*, 2015, sec. 76). En síntesis, el amor de Dios es el móvil fundamental de todo lo creado: el amor que mueve el sol y las estrellas, según Dante Alighieri, a quien menciona el papa Francisco en este mismo número 76.

En este contexto de admiración, también desde el pensamiento judío-cristiano, se desmitificó la naturaleza. La naturaleza ya no tendrá carácter divino. Por esta razón, dice el papa Francisco “un retorno a la naturaleza no puede ser a costa de la libertad y responsabilidad del ser humano, que es parte del mundo con el deber de cultivar sus propias capacidades para protegerlo y desarrollar sus potencialidades” (*Laudato si'*, 2015, sec. 78). La naturaleza tiene un valor pero es frágil y es allí donde el hombre con sus potencialidades orienta, cultiva y limita su poder (*Laudato si'*, 2015, sec. 78). Dice el papa Francisco: “Dios quiere actuar con nuestra cooperación” (*Laudato si'*, 2015, sec. 80).

Cuando tomamos conciencia del reflejo de Dios que hay en todo lo que existe (en la creación), el corazón experimenta el deseo de adorar al Señor por todas las criaturas y junto con ellas, como se expresa el himno de San Francisco de Asís (*Laudato si'*, 2015, sec. 87).

En la posterior historia de la Iglesia ha habido creyentes que han tenido una experiencia de Dios en la naturaleza. Muchos de ellos descubrieron a Dios en la naturaleza, la frecuentaron, la contemplaron y disfrutaron de ella; algunos de ellos, llegaron a ser santos después. Uno de los ejemplos más claros, lo tenemos en San Francisco de Asís (Cfr. *Laudato si'*, 2015, sec. 66), que se destacó por su sensibilidad y amor a la naturaleza, amigo de los animales y defensor de los más pobres y enfermos; representa el modelo de vida sobrio y austero, respetuoso con la creación tan lejano a la actual “cultura del descarte” a causa de la cual en

unos países se derrochan alimentos y recursos naturales de forma totalmente caprichosa mientras que en otras zonas del planeta miles de personas se mueren de hambre cada día.

Ante esta situación, todos los cristianos y los no cristianos, “los de buena voluntad”, tenemos que dar una respuesta, testimoniar, mostrar el compromiso con los más necesitados y ser su principal apoyo. El papa Francisco, a través de esta encíclica, y teniendo como referencia a San Francisco de Asís, busca construir un mundo pobre para los pobres en el crecimiento del amor, con el ánimo de guardar a los pobres en nuestro corazón. Hay que mantener la esperanza de que preservar la obra del creador, don preciado que nos ha legado Dios, y construir un mundo mejor para las generaciones venideras, sea posible. La creación es por definición un comienzo. Es el primer tiempo de una historia que debe conducir al hombre al logro de su vida y a su verdadera felicidad. Estamos llamados a considerar la continuación de la historia. Solidaridad, justicia social y capacidad de admiración ante la creación son factores que contribuirán, con la ayuda de Dios y el trabajo de los hombres de bien, a que la esperanza alcanzable se convierta algún día no muy lejano en realidad tangible, sabiendo que la tierra, nuestra casa común, “es también como una hermana con la que compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos” (*Laudato si'*, 2015, sec. 1).

### Antecedentes recientes: ecología humana

Algunos papas anteriores ya habían tratado la temática ambiental, especialmente san Juan Pablo II, quien puso énfasis en “salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana” y también Benedicto XVI, quien en la encíclica *Caritas in Veritate* señala que la “degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: cuando se respeta la “ecología humana” en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza” (2009, s/p.).

Podemos decir, entonces, que la Iglesia no es ajena a la creciente preocupación por el problema ecológico, basta ver que en la encíclica se citan más de 14 documentos de distintas conferencias episcopales sobre el tema. No es que anteriormente no se haya dicho nada al respecto, pero sí que es verdad que merecía la pena una palabra más profunda, más

amplia en los contenidos, y de hecho, en el compendio de la doctrina social de la Iglesia que está editado por Justicia y Paz, hay un capítulo, el décimo, dedicado a la cuestión ecológica.

El mismo papa Francisco ya había hecho referencias al tema en documentos anteriores. En la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* afirma que “en el orden mundial vigente, que solo busca el máximo beneficio, cualquier realidad frágil como el medio ambiente queda indefensa ante los intereses del mercado”. En esta línea, destaca que “las condiciones para un desarrollo sostenible todavía no están adecuadamente planteadas y mucho menos realizadas” (2013).

### Continuidad de pensamiento: de una ecología humana a una ecología integral

En este contexto, hay que decir que una de las características de la DSI es la continuidad de su enseñanza, pero al mismo tiempo su constante renovación. En efecto, y tal como lo recalca el Compendio de la DSI, la doctrina social “no depende de las diversas culturas, de las diferentes ideologías, de las distintas opiniones: es una enseñanza constante”. Por otra parte, la DSI se deja interpelar por los eventos históricos que suceden, manifestando “una capacidad de renovación continua”. Así, el humanismo integral y solidario que propugna la DSI cruza las distintas épocas y trata de responder las distintas inquietudes que se van planteando a lo largo de la historia. Antes fue la cuestión social con la *Rerum Novarum*, ahora es la cuestión ambiental con la encíclica LS, pero que también es social. Dice el papa Francisco: “no hay día crisis superadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja, crisis socio ambiental” (*Laudato si'*, 2015, sec.139). Así pues, ¿cómo encontrar la ruta de acción para combatir la pobreza, que a los excluidos se les devuelva su dignidad y para que cuidemos la naturaleza?

Este es el enfoque de la DSI en temas ambientales, una mirada profundamente humana, cuestión que tiene su corolario en la encíclica LS y que algo ya había adelantado el papa Francisco en la Audiencia General del día 5 de junio de 2013, día mundial del medio ambiente, en que habló acerca de la “ecología humana” y de que “nosotros estamos viviendo un momento de crisis; lo vemos en el medio ambiente, pero sobre todo lo vemos en el hombre. La persona humana está en peligro, ¡he aquí la urgencia de la ecología humana!”.

La encíclica nos enseña que esta mirada pasa necesariamente por el ser humano “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología”. De esta forma, se enfatiza el rol central de la persona humana, tal como lo reconoce en forma expresa el principio I de la Cumbre de la Tierra: “Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sustentable. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza”. Este énfasis lleva al papa a proponer en el capítulo IV de la encíclica la “ecología integral”, la cual incorpora claramente las dimensiones humanas y sociales. Nos dice el papa: “Cuando se habla de medio ambiente, se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida” (Laudato Laudato si', 2015, sec.si', 2015, sec. 139).

Esta ecología humana que lleva a la ecología integral tiene consecuencias, especialmente, la necesidad imperiosa del humanismo “que de por sí convoca a los distintos saberes, también al económico, hacia una mirada más integral e integradora. Hoy el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos y de la relación de cada persona consigo misma” (Laudato si', 2015, sec. 141). Esta mirada humanista del medio ambiente, en que “todo está conectado” y que significa que el ser humano no ha de comportarse como “señor” sino que como un “administrador responsable”, hace que no sea “compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto”. En efecto, “cuando no se reconoce en la realidad misma a el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad (...) difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza”.

Es justamente a partir de esta concepción de ecología humana e integral, que además se fundamenta en la solidaridad intergeneracional, en el bien común y en la función social de la propiedad, de donde se derivan todas las discusiones planteadas en la encíclica, tales como cambio climático, la cuestión de agua, la pérdida de biodiversidad, el deterioro de la calidad de la vida humana y degradación social, la inequidad planetaria, etc., cuyo análisis ha de realizarse a través de esta mirada.

De esta forma, la ecología humana e integral empieza a superar el concepto de desarrollo sustentable, que plantea los famosos tres pilares de la sustentabilidad –el económico, el

ambiental y el social–, como pilares interdependientes. Esta nueva mirada nos lleva a que los pilares económicos y ambientales han de estar subordinados al pilar humano y social, ya que “todo está conectado” y que “no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (Laudato si', 2015, sec. 139).

La encíclica no tiene un sabor desconocido para las comunidad eclesiales en América Latina, pues pese a que recoge el magisterio desde el Concilio Vaticano II y destaca aportes de Juan XIII, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI, tiene una gran referencia al documento de Aparecida, en cuanto al abordaje de la cuestión ecológica y el método teológico implícito: ver la realidad desde la identidad cristiana, juzgarla y discernirla desde la sapiencia bíblica y el quehacer teológico, actuar para transformar sin perder el sentido celebrativo.

## La encíclica “Laudato si'” y su relación con el proyecto institucional UNIMINUTO: aportes significativos

Para hacer eco a la propuesta del papa Francisco, de propiciar un diálogo constante y fructífero entre las distintas voces y formas de pensamiento que tienen algo que decir sobre la situación socio-ecológica de nuestro planeta, es importante comenzar poniendo en diálogo nuestro proyecto institucional con la encíclica, de manera que sus propuestas fundamentales nutran nuestra apuesta educativa y también las formas de desplegarla a través de la docencia, la investigación y la proyección social.

El diálogo se puede establecer en tres niveles: el primero es el de los principios, en tanto que la vocación fundamental de UNIMINUTO se encuentra inspirada también en la DSI y, debido al carácter ético y antropológico que subyace en la encíclica, los principios que nos hemos propuesto se encuentran muy relacionados con tales fundamentos; el segundo nivel es de los enfoques, a través de los cuales el modelo educativo se concreta en cada una de las funciones sustantivas de la educación superior y de las funciones estratégicas y de apoyo; y finalmente, el diálogo también convoca las estrategias que hemos venido implementando desde la institución que se orientan desde nuestra apuesta por la responsabilidad social universitaria.

## La relación de la encíclica con los principios

El principio del humanismo cristiano que nos impulsa a creer “en la persona humana como ser integral, hijo de Dios, y digno de respeto” (PEI, 2014, p. 16).

La actitud ética representa nuestro compromiso de promover “el comportamiento ético a partir de valores fundamentales que determinan la actuación humana” (PEI, 2014, p. 16).

Sin lugar a dudas el principio que más nos convoca en esta ocasión es el del desarrollo sostenible el cual es comprendido “a nivel social, económico y ambiental de las personas y comunidades en búsqueda de una mejor calidad de vida” (PEI, 2014, p. 16).

## La relación de la encíclica con los enfoques

UNIMINUTO ha venido construyendo los enfoques que orientan su quehacer educativo, social y organizacional buscando la coherencia con su vocación fundamental, con la inspiración filosófica y el legado del Padre Rafael García Herreros, y también con la experiencia de la obra social del Minuto de Dios. Tales enfoques son modos de abordar la complejidad de las realidades con las que interactuamos, focalizando las acciones y reflexiones en algunos aspectos que para nosotros resultan indispensables para propiciar un desarrollo humano y social sostenible.

Uno de los enfoques que necesariamente entra en diálogo con la encíclica LS es el enfoque praxeológico, tanto por la circunstancia de que dicho documento fue elaborado siguiendo la lógica del ver, juzgar y actuar, como por el hecho de que la encíclica es un llamado permanente a reflexionar sobre las acciones personales y colectivas que tienen impacto en nuestra “casa común”.

Por otra parte, el enfoque de la Responsabilidad Social Universitaria, que nos lleva a plantearnos, entre otras cosas, una apuesta por la investigación situada, propende por una generación, gestión y apropiación de conocimiento que transforme las comunidades, que sea situado y responsable social y ambientalmente.

También esta responsabilidad social, en tanto postura ético-política atraviesa las funciones sustantivas y busca la transformación de las estructuras de injusticia y desigualdad, con una clara vocación por la justicia social, la dignidad humana y el Desarrollo Humano Integral (DHI), siguiendo la línea marcada en el pensamiento social de la iglesia que ésta encíclica sigue complementando.

La Educación para el Desarrollo es otro de nuestros enfoques con los cuales la encíclica puede tener un terreno común de reflexión, ya que por una parte, el propósito más profundo de este enfoque es educar para el cambio, educar permitiendo a los sujetos reconocer los cambios humanos, sociales y ambientales que se vienen produciendo, pero también educar para que los cambios que se hacen necesarios sucedan al interior de nuestras sociedades, y que cada uno de nosotros pueda llegar a convertirse en agente de los mismos.

De esta manera UNIMINUTO enfoca su quehacer educativo y social procurando no solo el cuidado y la preservación del entorno ambiental, sino también la generación de sujetos conscientes del impacto del ser humano sobre el medio natural y capaces de agenciar transformaciones que vinculen una dimensión socio-ambiental.

## La relación de la encíclica con las estrategias

La institución es consciente de los impactos que genera, en este sentido ha buscado comprender que el impacto ambiental fruto de “la interacción entre los sistemas naturales y sociales, implica redimensionar el estilo de vida, las formas de pensar y la propia actuación de la comunidad universitaria, buscando la racionalidad y la conciliación de las relaciones entre naturaleza y sociedad, en la perspectiva de un desarrollo sustentable”.

Desde el año 1998 la Sede Principal cuenta con un Programa de Ingeniería Agroecológica que “desde su formación holística y sistémica, permite conocer el funcionamiento de los ecosistemas, nichos naturales y agrosistemas, a partir de la interacción y relación suelo-planta-animal-hombre, con los cuales se promueve el uso racional de los recursos naturales renovables y no renovables”.

Es un programa que, además de brindar una formación sólida a sus estudiantes en el campo de la ingeniería aplicada, sensibiliza y compromete con el cuidado y protección del medio ambiente en el marco de contextos sociales concretos.

Desde el año 2010 la Sede Principal ha venido dando unos avances en el tema de materializar su responsabilidad medioambiental a través de acciones y estrategias concretas. En este sentido ha venido tomando forma lo que hoy se denomina como el “componente ambiental”, que en su primera etapa estuvo vinculado al proyecto de “Campus sano, solidario y seguro”, y que poco a poco ha venido impactando en la cultura de la institución.

A través del componente ambiental se han implementado acciones de optimización en la gestión de residuos, control en el uso del agua y la energía eléctrica, campañas de reciclaje y reutilización de papel, programas de compromiso social, capacitaciones, acceso a productos alimenticios y nutricionales mediante agricultura limpia y responsable con el medio ambiente, en fin, una diversidad de opciones para realizar aportes cotidianos al cuidado de nuestra casa común.

Si bien son avances importantes los esfuerzos que UNIMINUTO ha hecho, aún esto no es suficiente. El llamado del papa Francisco no admite concesiones, los impactos negativos que generamos en nuestro planeta suceden más rápidamente que nuestras iniciativas de cambio de conciencia, por ello es necesario seguir pensando estrategias que de manera coherente y contundente transformen nuestras prácticas cotidianas, nuestras formas de relacionarnos con nuestra casa común y que materialicen nuestra responsabilidad con aquellos que resultan marginados de los bienes que amorosamente nos brinda la naturaleza y golpeados por el impacto que produce el egoísmo de nuestra especie.

## Referencias bibliográficas

Benedicto XVI (papa) (2009) *Caritas in Veritate*. Roma: Tipografía Vaticana.

Corporación Universitaria Minuto de Dios -UNIMINUTO (2014). *Proyecto Educativo Institucional*. Bogotá, Colombia

Francisco I (papa) (2015). *Carta Encíclica 'Laudato Si'*. Roma: Tipografía Vaticana.

Juan XXIII (papa) (1963). *Encíclica, Pacem in Terris*. Roma: Tipografía Vaticana.



**Grito de los pobres, grito de la tierra.  
Discusiones sobre las perspectivas  
ecológico-ambientales en la  
encíclica Laudato si'**

*Israel Arturo Orrego Echeverría*



*Todos son hijos e hijas de la Madre Tierra, oprimidos, que gritan por la liberación. La Tierra misma está crucificada y hay que resucitarla... Hay que optar por la Tierra, por los oprimidos, contra su opresión y en favor de su vida y su libertad*  
Leonardo Boff

*Pues sabemos que la creación entera gime y sufre hasta ahora dolores de parto.*  
Pablo de Tarso

*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.*  
Papa Francisco

## Comentarios preliminares<sup>1</sup>

El presente manuscrito, busca reflexionar y establecer un diálogo entre las perspectivas de abordaje de lo ecológico en la Encíclica, *Laudato Si'*, y los paradigmas tradicionales de abordaje de lo ecológico. De allí que en un primer momento, se aborden las comprensiones de lo ecológico y lo ambiental, sus relaciones con el ecologismo, dando paso en un segundo momento al abordaje de seis paradigmas de la ecología que entran en contraste con las propuestas y perspectivas de la Encíclica. Por último, se proponen algunos perfiles claves de la propuesta de la *Ecología Integral*, esbozada a lo largo del documento papal.

La encíclica del papa Francisco, *Laudato si'*, es evidencia del lugar central que ocupa en toda reflexión aquello que en la tradición teológico exegética de la crítica bíblica se acuñó con la expresión alemana: *Sitz im Leben*, “posición-situación de la vida” (Gunkel, 1983/1968). En un sentido más amplio al uso exegético y a la simple traducción de la expresión, lo que esta denota es la importancia radical que tiene en toda comprensión de

---

<sup>1</sup> Este documento retoma las notas que han sido redactadas para el Foro Académico sobre la encíclica, *Laudato si'* del papa Francisco, llevado a cabo en Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO, S.P., el día 5 de agosto de 2015.



una determinada realidad –o de un texto, para el caso de un análisis hermenéutico– el “mundo de la vida”, la “situación de la vida”, en tanto ese conjunto de referentes vitales, conceptuales y emocionales, es decir, contextuales, que están dadas no solo previamente a toda enunciación, sino que son soporte del sentido de la misma. Esta “posición de la vida”, es también un “lugar de enunciación”, que por ser tal, nunca es neutral y siempre está dado de un marco de significación al que se corresponde y en el cual está entrelazado vitalmente.

Elo es importante resaltarlo en dos vías para el caso de estas reflexiones. En la primera de ellas, se ubica necesariamente el “lugar y mundo de la vida” de quien interpreta, en este caso quien escribe estas palabras. Y esto más allá de un mero dato biográfico, elemento que seguramente no será de mayor interés para las y los lectores, describe el punto de partida y los lentes desde los cuales se abordarán las discusiones en torno a la perspectiva ecológico-ambiental en la encíclica del papa Francisco. Y es que ciertamente los lentes y el lugar desde los que se aborda el tema –*Sitz im Leben*–, demarcan también los límites y alcances de la discusión; los lentes, serán los referentes conceptuales y las perspectivas de las teologías y filosofías latinoamericanas, pero el “lugar y situación de la vida” está permeado por la experiencia pastoral-comunitaria en perspectiva no violenta y de la liberación<sup>2</sup>. Estos referentes servirán de horizonte desde el cual se propone el análisis la perspectiva ecológico-ambiental de la encíclica.

El segundo elemento tiene que ver, como parece ser obvio, con el “mundo de la vida”, la “situación de la vida” que subyace en la encíclica misma y que, a nuestro parecer, recoge muchos elementos de las tradiciones de las teologías latinoamericanas, pero también de los aportes de las sabidurías ancestrales y amerindias. Si lo anterior resulta ser cierto, hay una coherencia entre el lugar de enunciación de quien interpreta y aquello que se quiere interpretar. No se profundizará aquí más en ello, pues es lo que los siguientes párrafos se proponen.

Hace apenas unas décadas en algunos escenarios de formación teológica pensar la situación ecológico-ambiental en relación con la tarea misma teología, era solo eso, una *simple*

2 En primer lugar, desde mi experiencia comunitaria-pastoral por más de 17 años con comunidades de fe que, desde una perspectiva no violenta del anabautismo latinoamericano, trabajan por la paz y la justicia social con un horizonte ecuménico, y por mi formación académica como teólogo y filósofo latinoamericano comprometido con el proyecto epistémico de liberación y de-colonización.

*relación* (accidental, temporal) pero no era propiamente una discusión *esencial* al quehacer teológico y mucho menos a la filosofía. El *boom* de los estudios ambientales y ecológicos, la especialización técnica en torno a sus abordajes, particularmente después de los ochenta, parecía dejar marginalizados los aportes que la teología y la filosofía podrían hacer ante dicha realidad. Si estas eran marginalizadas, por su parte las ciencias de la educación se vieron volcadas a ser reproductoras de un discurso ecológico ciudadanizante-democratizante, tanto como individualizador, que descarnado de un sentido *holístico* y religado de la realidad, no logran entrever la necesidad de un cambio de paradigma civilizatorio, que ciertamente va más allá de la inserción de nuevos contenidos para la ciudadanía, desplegados ahora en toda suerte de cátedras, cursos y acciones institucionales de todo tipo en relación al cuidado del medio ambiente.

De lo que se trata ahora, en términos del papa Francisco, es de reconocer que la situación ambiental es un problema que debe plantearse a la par de la situación de los pobres y excluidos de la tierra (LS, 48)<sup>3</sup>, lo que requiere necesariamente un cambio de paradigma del abordaje ambiental (LS, 9), un otro *locus enuntiationis*, que no es otro sino la opción preferencial por los pobres y excluidos (LS, 158). Este otro lugar de enunciación, desde el cual se desarrolla la encíclica, parece evocar la ya amplia experiencia de la teología latinoamericana, las sabidurías ancestrales y las múltiples voces de resistencia de los movimientos sociales en América Latina. De ello da cuenta no solo su forma de abordar metodológicamente la encíclica, que claramente sigue la estructura del ver, juzgar y actuar-celebrar, sino también las expresiones tan comunes en América Latina para pensar la tierra como “casa común” “hermana”, la idea misma de “somos tierra”, y por supuesto, también se hace evidente en la encíclica las perspectivas de las conferencias episcopales latinoamericanas, tanto como los aportes del conocido teólogo, filósofo y ecólogo de la liberación, Leonardo Boff<sup>4</sup>, cuya perspectiva aparece plasmada sin citación directa alguna, pero en clara sintonía con la perspectiva del maestro brasileño, quien no duda en afirmar que en la encíclica el papa:

3 En adelante, y para facilitar la lectura de este capítulo, se citará la encíclica, *Laudato si'*, con las abreviaturas (LS) y el párrafo al cual corresponde la cita.

4 Al respecto ver: <http://tiempo.infonews.com/nota/155940/la-enciclica-es-la-carta-magna-de-la-ecologia> <https://leonardoboff.wordpress.com/2015/06/18/la-carta-magna-de-la-ecologia-integral-grito-de-la-tierra-grito-de-los-pobres/>

aborda el tema de la ecología en el sentido de una ecología integral (por tanto que va más allá de la ambiental) de forma tan completa. Gran sorpresa: elabora el tema dentro del nuevo paradigma ecológico, cosa que ningún documento oficial de la ONU ha hecho hasta hoy (Boff, 2015, sp).

## Ecología, ecologismo y medio ambiente

A riesgo de caer en precisiones terminológicas que pueden parecer innecesarias, una comprensión de la *ecología integral* en la que se soporta la encíclica, supone delimitar el sentido que se da a los términos con los que se aborda la temática.

El término *ecología*, en sentido estricto, hace referencia a la ciencia positiva que basada en las leyes de la termodinámica<sup>5</sup>, tiene como objetivo el estudio de las relaciones de los vivientes entre sí y con el medio físico, lo que supone una comprensión de la naturaleza en términos de las relaciones entre materia, energía y organización (Choza, 1988). Ahora bien, el término fue acuñado por vez primera por el filósofo y naturista alemán, Ernst Haeckel (Boff, 2011), un adepto y profeta fervoroso del evolucionismo darwiniano en la Alemania de su época (1833-1819). Haeckel aportó una comprensión de la ecología como “economía de la naturaleza”, es decir, como estudio de las inter-retro-relaciones de todos los sistemas vivos y no vivos, lo que en el campo de la biología popularizó el biólogo y filósofo fenomenólogo alemán, Johannes von Uexküll, bajo la idea de medio ambiente. De este último será de importancia radical su teoría del “círculo funcional” (Uexküll, 1928) que bajo la comprensión de que la vida es perfecta, se niega a pensar los organismos vivientes bajo las categorías “superiores-inferiores”. Estos son vistos como organismos con un complejo sistema “receptor-efector”, que hace de cada uno de estos organismos una particularidad de mundo de realidad, de totalidad. Desarrollos posteriores de las teorías de Uexküll, se pueden encontrar en los abordajes de la antropología filosófica de Ernst Cassirer (2012), en la fenomenología y hermenéutica de Martin Heidegger (2005), entre otros.

<sup>5</sup> Para Choza (1988), las dos leyes de la termodinámica se sintetizan en: “la energía no se crea ni se destruye sino que se transforma, y en esa transformación la energía se va degradando irreversiblemente hasta su forma máximamente degradada que es la de calor” (p. 41).

Ecología, en términos de lo dicho anteriormente, será entonces un saber “acerca de las relaciones, interconexiones e intercambios de todo con todo, en todos los puntos y en todos los momentos” (Boff, 2011, p. 16). Lo que ciertamente es más amplio que el medio ambiente, limitado al campo de las inter-relaciones biológicas. La singularidad de la ecología radica en la transversalidad de su tendencia holística de análisis. El medio ambiente, por su parte parece limitarse a las relaciones biológicas, es decir, entre el ser humano y el conjunto de la naturaleza, pero no integra necesariamente una perspectiva transversal, como lo requiere el abordaje ecológico. El medio ambiente, será solo un momento de análisis general del ambiente que realice la ecología.

En este contexto es comprensible que el papa en la encíclica divida el capítulo cuarto, en apartados donde adjetiviza la expresión de ecología: Ecología ambiental, cultural, social. Dando a entender la comprensión de una dimensión amplia, integral y transversal del concepto:

La ecología estudia las relaciones entre los organismos vivientes y el ambiente donde se desarrollan. También exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo. No está de más insistir en que todo está conectado. El tiempo y el espacio no son independientes entre sí, y ni siquiera los átomos o las partículas subatómicas se pueden considerar por separado. Así como los distintos componentes del planeta –físicos, químicos y biológicos– están relacionados entre sí, también las especies vivas conforman una red que nunca terminamos de reconocer y comprender (LS. 138).

Parece evidente que la idea de ecología que subyace en la encíclica, porque no solo retoma las nociones de la ciencia positiva que acuñó su nombre, en tanto la comprensión de las complejas relaciones entre los organismos vivientes, sino que además la ecología, en esta perspectiva, toma en cuenta tanto las interacciones biológicas como las condiciones y modelos de desarrollo de la sociedad y el individuo en tanto parte del ambiente mismo. Es decir, esta perspectiva de ecología, comprende que las inter-relaciones de los organismos vivos implican el todo de la vida, por lo que su abordaje requiere una crítica adicional a la racionalidad con la cual el medio ambiente ha sido abordado.

En este horizonte de sentido, la encíclica no solo tiene una comprensión de la ecología, en tanto disciplina anteriormente descrita, sino que además tiene una perspectiva del ecologismo, entendiendo por este:

La reivindicación de la “Physis” frente a la preponderancia de una consideración trascendental de la acción, que se manifiesta en el plano científico como “revolución copernicana” y en el plano de la praxis económica como absolutización del mercado y el valor-trabajo (...) en su sentido sociológico (...) es una actitud o movimiento de protesta contra el deterioro del medio ambiente o ruptura del equilibrio ecológico, provocada por el desarrollo industrial a gran escala. En un sentido más preciso, es la denuncia de la utilización, como si fuesen “renta”, de recursos naturales que son “capital” no renovable” (Choza, 1988, pp. 41, 43). (El énfasis es nuestro).

Lo que el ecologismo, que ciertamente no es lo mismo que los ambientalistas, dado su limitado alcance epistémico, busca es la comprensión de la necesidad de un cambio de paradigma que permita la transformación de las estructuras sociales, políticas e ideológicas en las que se sustenta el deterioro del medio ambiente. Si, por una parte, los datos empíricos de la crisis medio ambiental deberán ser aportados por la ecología, en tanto ciencia positiva, esta no logra un análisis de las causas de dicho deterioro, ni tampoco logra precisar los elementos que sustentan dichas acciones humanas sobre el sistema ambiental, de allí la necesidad de pensar la ecología en el marco más de un ecologismo que avizora la necesidad de una transformación de fondo de las estructuras y modelos de económicos, políticos y racionales. Es en sentido amplio: la búsqueda de una “ecología integral”, pues amplía el espectro del análisis integrando las múltiples dimensiones de la vida humana (LS. 145).

Para comprender entonces esta perspectiva propuesta en la encíclica de la ecología integral, que no solo es ecología en sentido estricto, sino también ecologismo, en su sentido amplio, que une el grito de la tierra con el grito de los pobres (LS. 49; Boff, 2011), se enunciarán brevemente algunos abordajes de la tradición ecológico-ambiental para desde allí tener referentes de apreciación del profundo replanteamiento de la problemática que se propone la encíclica, Laudato si'. Para ello no solo se tomarán los análisis hermenéuticos propuestos

por el teólogo norteamericano, Roy May (2004), y por el teólogo y filósofo brasileño, Leonardo Boff (2011), sino que se irá discutiendo con la manera como la perspectiva de la encíclica se articula o no con el paradigma en mención.

## Siete paradigmas ecológicos

La idea de “paradigma” para pensar los diferentes abordajes de la ecología permite sintetizar una serie de contenidos, opiniones y valores compartidos por una serie de miembros de un determinado colectivo social. En este sentido, cada paradigma encierra una serie de esquemas explicativos de la realidad ecológica, según los cuales se definen los modos y las maneras de la praxis humana en relación con el medio ambiente. En un sentido más amplio, paradigmas son las maneras de comprender la realidad social (Escobar, 1999).

### Paradigma convencional o perspectiva ecotecnológica

Se le denomina paradigma convencional, o perspectiva ecotecnológica, porque este no supone la transformación a fondo de los sistemas de producción (material e intelectual), ni en los estilos de vida de las personas, sino “ajustes” a los sistemas de producción y acceso tecnológico para que su eficiencia aminore los impactos del desarrollo humano en el ecosistema. Esta perspectiva ha acompañado mucha de la visión de los movimientos ambientalistas que consideran que la problemática ambiental se debe a la mala implementación y distribución de la tecnología, por lo que las acciones a implementar se vincularán al desarrollo tecnológico:

Conlleva mucho énfasis en la ciencia y la tecnología, lo mismo que en la educación de la población acerca del uso eficiente y la conservación de recursos y cómo su estilo de vida, incluso el tamaño de la familia, afecta al medio ambiente (May, 2004, p. 75).

Si bien es cierto, el abordaje ecotecnológico del paradigma convencional impulsa la reducción del negativo impacto ambiental del ser humano sobre el ecosistema y, en muchos casos, se ataca o mitiga las consecuencias del problema, parece dejar de lado el análisis de las causas

de esta problemática, que a todas miras trasciende al uso eficiente de las tecnologías. En este aspecto, el papa Francisco se muestra crítico a la pretensión de los abordajes convencionales que con la fe puesta en la técnica olvidan la complejidad de la dinámica de la vida y el sentido colectivo y local que requiere toda solución a las problemáticas humanas.

pretender resolver todas las dificultades a través de **normativas uniformes** o de **intervenciones técnicas** lleva a desatender la complejidad de las problemáticas locales, que requieren la intervención activa de los habitantes. Los nuevos procesos que se van gestando no siempre pueden ser incorporados en **esquemas establecidos desde afuera**, sino que deben partir de la misma cultura local. Así como la vida y el mundo son dinámicos, el cuidado del mundo debe ser **flexible y dinámico**. Las soluciones meramente técnicas corren el riesgo de atender a síntomas que no responden a las problemáticas más profundas (LS. 145). (El énfasis es nuestro).

Justamente el paradigma convencional, es convencional en tanto que su perspectiva conserva todo cuanto está en lo profundo, en la base de la dinámica y la razón humana como soportes de un modo de “vivir la vida”, es decir, este paradigma tiene un telos pre-establecido, desplegado en la historia que hay que descubrir. De allí que su punto de partida se de en la incorporación de “esquemas establecidos desde fuera”, lo que supone la estructuración de una racionalidad soportada en “normativas uniformes” que tienen una comprensión del mundo y la realidad que supone una predeterminada forma que la razón humana habrá de captar por medio del calcular, para dar solución a las problemáticas medio ambientales.

Es evidente que el papa no solo considera que la perspectiva, que hemos denominado ecotecnológica en el paradigma convencional, sea limitada en las formas de dar respuesta a la problemática, sino que cuestiona la racionalidad técnica e instrumental en la que esta se soporta (LS. 127, 195). A la par de lo anterior, hay una crítica de carácter antropológico a esta perspectiva, pues esta parece perpetuar una comprensión del ser humano que legitima una lógica del dominio del sujeto sobre el medio ambiente.

El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo

y unidimensional. En él se destaca un concepto del sujeto que progresivamente, en el proceso lógico-racional, abarca y así posee el objeto que se halla afuera. Ese sujeto se despliega en el establecimiento del método científico con su experimentación, que ya es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación (LS. 106).

A su vez, esta perspectiva tiene una idea profundamente antropocéntrica, pues la relación con la situación ecológica se plantea en términos de la mitigación del impacto ambiental y en aras del bienestar humano. Esta perspectiva sigue concibiendo a la tierra, a la naturaleza, como un medio para el beneficio humano, pero no como un fin en sí misma.

### Convencional y conveniente

El paradigma convencional, y las soluciones de carácter ecotecnológico, han tenido mucha acogida en las políticas de los Estados-nacionales y en las dinámicas empresariales, especialmente por medio de la llamada responsabilidad social o integral, que en muchos casos no pasa de ser una serie de procedimientos administrativos (homólogos de uso de una técnica) y de normas de buen manejo y utilización de recursos (como esquemas preestablecidos desde afuera).

Sin embargo, el problema de fondo con el modelo convencional es justamente su convencionalidad, su acriticidad, pues como menciona el teólogo norteamericano Roy May (2004): “El problema (...) no es tanto lo que dice [el paradigma convencional] sino lo que no dice. No hay duda de que sus propuestas podrían aminorar grandemente la crisis ambiental, a final de cuentas (...) no soluciona sino que posterga” (p. 76). Al respecto, el papa Francisco también parece tomar distancia de esta perspectiva, que en muchos casos resulta una forma de enmascarar las verdaderas problemáticas ambientales (LS. 29).

En este marco, el discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia, y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele reducirse a una serie de acciones de marketing e imagen (LS. 194).

El paradigma convencional, dado su carácter acrítico respecto al funcionamiento del sistema económico, es muy útil para las múltiples reactualizaciones de la racionalidad capitalista en el marco del sistema de producción actual. Como bien señala el papa, la apropiación del discurso ecologista por la lógica de las finanzas y la tecnocracia, no solo reduce el sentido de la responsabilidad social y ambiental, sino que también resulta ser una herramienta útil para la marketing empresarial.

### Paradigma de la mayordomía o perspectiva de la teología de la creación

El paradigma de la ecología mayordómica, parte de una comprensión de la lectura bíblico-teológica de la creación narrada en el Génesis bíblico y que es común a las tradiciones judeo-cristianas, según la cual el ser humano es interpretado como “administrador y cuidador” de la tierra, como “mayordomo” de la creación: “ Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Gn 1, 28) “Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase” (Gn 2,15).

Si bien, esta perspectiva parece tomar como punto de partida la comprensión de Dios como creador y señor único del universo, lo que a su vez supone que el ser humano es solo el “administrador” y no dueño de la tierra, también deja en claro la primacía del viviente humano sobre los demás seres. Esto se muestra claramente en el papel que juega el ser humano en la narrativa del Génesis, dando “nombre” a los animales del huerto de la misma manera que el Dios creador dio vida nombrando: “Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre (Gn 2,19).

Si bien es cierto en esta perspectiva creacionista hay un desplazamiento del antropocentrismo, leído justamente bajo la idea del pecado original, todavía subyace la idea de la superioridad del ser humano con respecto a la naturaleza, de la primacía óptica de este que es “imagen de Dios”, y de aquella naturaleza que debe ser nombrada por aquel y que está puesta para su beneficio y disfrute. Para algunos críticos de este paradigma, bajo estas lecturas aún permanece la idea de una racionalidad instrumental que no distingue, ni puede hacerlo,

entre los deseos humanos de la arrogancia egoísta y del aventurismo tecnológico y las necesidades humanas vitales (Devall-Sessions, 1985, citado por May, 2004, p. 79).

Por otra parte, este paradigma ha sido fuertemente cuestionado desde perspectivas filosóficas, ambientalistas y feministas, pues parece perder de vista que la tradición occidental ha tomado de estos pasajes, no propiamente la exégesis de los mismos, sino que por medio de estos se ha justificado la dominación de la tierra y de las mujeres. Es decir, si bien en la lectura creacionista de la Biblia hay toda una riqueza ecológica y teológica aún no dimensionada, o ya dimensionada pero no popularizada, la realidad es que las lecturas tradicionales de estos pasajes se han prestado para toda una plétora de acciones de dominio masculino y humanos, sobre la tierra y sobre los cuerpos de las mujeres:

el relato [del Génesis] se organiza en torno a la semana laboral, creando el universo en una jerarquía que termina con el dominio del hombre sobre toda la creación, al ser “imagen y semejanza de Dios”. El texto, en su **interpretación literal**, es claro al afirmar que al ser humano se le otorga autoridad sobre todos los seres de la Tierra y si bien, el mismo establece un principio ecológico de descanso, la Tierra es asumida principalmente como posesión del creador que al plasmar su imagen en el ser humano, delega dicho dominio a los mortales (Orrego, 2013, p. 60). (El énfasis es nuestro).

Al respecto, la teóloga feminista Rosemary Radford, en una obra de importancia medular para la ecoteología feminista, denominada Gaia y Dios (1993), hace un rastreo del cambio paradigmático de los mitos creacionistas de la cultura occidental (el mito del Génesis, el Enuma Elish, el Timéo de Platón), evidenciando como estos tienen no solo una masculinización de la deidad, sino una feminización y exteriorización de la naturaleza que acompaña la subalternización de las mujeres y de la tierra en la historia occidental<sup>6</sup>. Esto parece tener relación con la transición de una perspectiva gestacional de la vida, a una creacionista. En la última emerge la idea del creador masculino, del demiurgo, que crea de la nada, de la materia muerta, estableciéndose el dualismo fundamental en el cual se soporta pensamiento

<sup>6</sup> He desarrollado un ensayo crítico sobre el uso instrumental y desacralizado de la racionalidad monoteísta en relación al medio ambiente. cf. Orrego (2013).



occidental, y que dará como resultado todo un conjunto de estructuras del pensar que han separado al “hombre” de la “naturaleza”, al “espíritu” de la “materia”, al “cuerpo” del “alma”, podríamos seguir *ad infinitum* (Orrego, 2013).

Ahora bien, si bien es cierto el papa en la encíclica hace una lectura del génesis para fundamentar su perspectiva, en esta no es evidente el uso de la idea de mayordomía, pero sí el énfasis en la comprensión del ser humano como creado, como creatura, tal como la propone el relato judeo-cristiano, y esto se da en el contexto de una crítica a la racionalidad lógico-tecnológica y a la perspectiva del dominio:

No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato de Génesis que invita a “dominar” la tierra (cf. Gn1.28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. Si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a “labrar y cuidar” el jardín del mundo (LS. 67).

El papa Francisco no niega el hecho de que una mala lectura del génesis se haya prestado a lo largo de la historia para toda una suerte de justificaciones del dominio del hombre-varón sobre la naturaleza (LS. 67, 68), ciertamente, ese dominio no solo se ha dado en relación con la naturaleza, sino también en la relación hombre-mujer, elemento que no es enfatizado en la encíclica. El papa invita a volver la mirada hacia una lectura “hermenéutica adecuada” de estos pasajes, por cierto problemáticos en la historia de occidente, en la que emergen algunos elementos que vale la pena precisar de cara a la comprensión de la perspectiva ambiental en la encíclica: el primero es el acento en la comprensión del ser humano que proponen estos relatos del génesis. El ser humano es visto en una relación tripartita (Dios-el prójimo-la tierra) y el pecado es la ruptura de estas relaciones (LS. 66); el segundo elemento tienen que ver con la idea del ser humano como creatura, pues esta comprensión permite

ver la finitud de la vida humana y natural, lo que debe generar una ética del cuidado y trabajo responsable; el tercer elemento, justamente es la idea del ser humano como cuidador y protector de la naturaleza, no como dominador (LS. 67); un cuarto elemento que se relaciona con el anterior, es la idea del descanso como principio “sagrado” de conservación y contemplación de la vida.

Esta comprensión hermenéutica desde la que el papa propone la lectura bíblica del génesis, es mucho más amplia en sus implicaciones y énfasis que la propuesta tradicional de la “mayordomía” que en muchos casos no pasa de ser una buena intención cristiana que no profundiza en las dimensiones relacionales de la vida y en el lugar del sujeto en estas relaciones (Orrego, 2012).

### Paradigma de la ecología social y humana

El tercer paradigma es denominado “ecología social”, y es en parte producto de las reflexiones llevadas a cabo en América Latina y el Caribe. Su principal representante es el uruguayo Eduardo Gudynas, quien sostiene que este modelo nació del compromiso de los cristianos comprometidos con los pobres (Gudynas, 1994, 1996), pero con preocupación por el entorno natural. Una de las cualidades de este paradigma es que considera que no se pueden pensar la problemáticas ambientales sin la situación social de pobreza, pues se reconoce una interrelación entre los sistemas ambientales, sociales y económicos. En el fondo, esta perspectiva piensa que los problemas ambientales están enclavados en profundos problemáticas de economía política que legitiman, tanto la explotación de la naturaleza como de la humanidad (Gudynas, 2004).

En esta mismo paradigma de la “ecología social y humana”, se pueden incluir los que podrían denominarse ecosocialismos<sup>7</sup> (Kovel y Löwy, 2001) y el ya reconocido “ecologismo de los pobres” (Martínez, 2005), que ciertamente van abriendo campo a la crítica de la racionalidad moderno-occidental y al análisis de los fenómenos económicos en relación con las dinámicas

<sup>7</sup> El plural es intencional, pues al interior de esta corriente, se encuentran varias interpretaciones de las relaciones entre la situación ambiental y el socialismo.

ecológicas, pero que aún parece moverse en una perspectiva antropocéntrica, que ve a la naturaleza como un “recurso”, un vestigio de la racionalidad instrumental, a la vez que parece promover una transformación desde el interior mismo de las lógicas de organización económica. Al respecto, Leonardo Boff, se cuestiona con respecto a estos abordajes:

¿Se llevan a efecto dentro del modelo vigente de relación social, de organización económica, de producción de significaciones, sin cuestionarlo de raíz? ¿O inauguran algo nuevo, apuntando hacia un modelo alternativo al actual? ¿Se echan remiendos para mejorar o se crea una visión nueva que abra esperanzas más prometedoras, [un] nuevo estilo de subjetividad colectiva y de experimentación de nuestras relaciones entre los seres humanos y de todos para con el universo? Aquí están los límites de la ecología meramente humana y social dentro de cuadro del paradigma (Boff, 1996, p. 19).

Al respecto de esta corriente, es evidente que la encíclica toma como referente la importancia de articular la problemática ambiental con las situaciones de pobreza económica, sin embargo, el documento papal es claro y certero en la crítica al antropocentrismo y a las perspectivas instrumentales que median en la interpretación de la problemática ambiental en muchas de estas perspectivas “salvacionistas” del desarrollo. El papa mismo habla, al esbozar su propuesta de ecología integral, de que esta debe ser una ecología económica y social, es decir, que no se puede abordar la problemática del medio ambiente, sin a la vez abordar los problemas relaciones con las situaciones de pobreza social:

No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza (LS. 139).

La encíclica parece ser muy clara en cuanto al relacionamiento de las problemáticas ambientales y las relaciones económicas y políticas, ello es evidente en expresiones que acercan la perspectiva de la encíclica a nociones de la teología de la liberación, no en lo que respecta a su militancia ideológica, pero sí en aquello que esta buscaba y que se ajusta al proyecto salvífico de Dios:

Pero hoy 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). (El énfasis es nuestro).

Esta última sentencia subrayada, que parece apuntar en un mismo sentido del propuesto por el teólogo y filósofo de la liberación, Leonardo Boff, en su libro: *Ecología, grito de los pobres*, y que hemos acogido como título de este escrito, permite señalar las continuidades con el proyecto de la liberación en América Latina, sin necesariamente replicar estructuras ideológicas caducas.

### Paradigma de la ecología profunda y radical

Es denominado como “ecología profunda y radical”, pues en este se sigue cuestionando fuertemente la racionalidad moderna ya que considera que esta es fragmentaria, lo que va en contravía con la realidad física y espiritual del mundo que es relación absoluta. Para la ecología profunda es necesaria la superación del paradigma hegemónico dominante que se ha volcado a la profundización de valores superficiales, por lo que plantea la vuelta a la recuperación de los valores profundos en los que el ser humano se hace parte de la naturaleza (Naess, 1989).

En este paradigma hay una conciencia de holismo ontológico, según la cual no hay fronteras entre sujeto-objeto, sino una misma substancia de modo que la tierra es vista como un organismo vivo y no como una máquina, por lo que la esta requiere el mismo trato que los seres humanos. Para esta comprensión de la problemática ambiental, la física cuántica será la prueba irrefutable que sustente metafísicamente la profunda unidad y armonía del universo.

Si bien esta perspectiva permite captar las interacciones, y al igual que la encíclica papal propone una fuerte crítica al antropocentrismo y a la racionalidad técnica, supone un bio-centrismo, una cierta tendencia posmoderna “verde” que interioriza la transformación, dejándola en la intimidad de los corazones o conciencias de las personas, sin evidenciar las problemáticas materiales que allí acontecen. Por otra parte, en esta perspectiva la explotación más importante es la de la tierra, y no capta que esta es consecuencia de la explotación primera del ser.

Las premisas y los argumentos de la ecología profunda no toman en cuenta la realidad, mucho menos las necesidades, de los pobres. Con su anti-anropocentrismo y anti-tecnologismo, ella no permite que los pobres luchen por una vida material más holgada. Eso sería demasiado antropocéntrico e instrumentalista para los ecologistas profundos (May, 2004, p. 90).

Al respecto, el papa Francisco evidencia como mucho del movimiento verde, aunque acierte en sus críticas al sistema capitalista, no logra captar la profunda relación humana y ambiental, pues muchos de sus más destacados exponentes, viven y reflexionan desde la comodidad de un desarrollo que no es generalizable y del que ellos son sujetos privilegiados:

Esta falta de contacto físico y de encuentro, ayuda a cauterizar la conciencia y a ignorar parte de la realidad en análisis sesgados. Esto a veces convive con un discurso “verde”. Pero hoy 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).

### **Ecofeminismo teológico**

Como su nombre lo señala, el ecofeminismo busca establecer la relación entre la situación de las mujeres en la sociedad y los problemas ecológicos. Este paradigma se ha denominado “ecofeminismo”, y parase haber tenido su origen a mediados de los setenta en Francia, el uso del término se dio para hacer referencia a las relaciones de explotación de la naturaleza y las mujeres en el sistema jerárquico-patriarcal que ha caracterizado la racionalidad moderna-occidental (Gebara, 2000). Esta perspectiva no ha gozado de mucha popularidad en los ámbitos teológicos y filosóficos, más por prejuicios y desconocimiento del estatuto ontológico de la discusión feminista para la teología y la filosofía, que por la relevancia en la discusión ambiental.

En efecto, las más agudas críticas al sistema moderno y la instrumentalización de los seres humanos, particularmente de las mujeres y el medio ambiente, han sido profundamente elaboradas por las teólogas feministas (Radford, 1993; Gebara, 2000; Schüssler, 2003).

Pensar una perspectiva ecológica requiere necesariamente pensar el papel que se ha establecido para jerarquizar las relaciones humanas y particularmente de género, sobre todo si se tiene como punto de partida el hecho de que en una “opción preferencial por los pobres” identifica que entre los pobres, las mujeres no son solo mayoría numérica, sino principal fuerza de transformación socio-cultural y resistencia.

El ecofeminismo no solo ayuda a recuperar el rostro femenino de Dios, en tanto cuidado transformador, sino también ayuda a captar el sentido religioso de la realidad, es decir, su sentido religado. Si la naturaleza ha sido feminizada y por ello sometida, en el nuevo paradigma ecológico-ambiental será medular y molar la reflexión en torno a los epistemes no solo antropocéntricas, sino también androcéntricas, pues hacen parte de la misma matriz de dominio.

En este aspecto, llama la atención el hecho de que el papa no hace ninguna alusión ni a los aportes del ecofeminismo ni a la relación entre la explotación de las mujeres y la naturaleza. Las alusiones en relación a la mujer, están limitadas a la mención del deterioro ético y moral del posmodernismo (LS.162) y al papel de la virgen María, como “reina de todo lo creado” (LS. 241). Sin embargo, son varias las alusiones de la tierra como madre (LS. 1, 65).

### **Paradigma de la ecoteología**

El último paradigma que nos ocupa es de la ecoteología, cuyo representante más insigne es el teólogo brasileño, Leonardo Boff. El punto de partida de la ecoteología de Boff, es justamente el relacionamiento entre la problemática ambiental y la realidad de los oprimidos, pero señalando la necesidad de superar y transformar de las dinámicas del desarrollo occidental capitalista. De allí que Boff desarrolla su propuesta teológica al compás de la física cuántica, extrayendo de sus principios abstractos, las características para este “nuevo” paradigma ético-ecológico. Bajo la premisa de que la tierra es una comunidad planetaria, se interpreta a esta como sujeto y no como objeto que se relaciona con el todo de la realidad física.

Dado lo anterior, la crisis ambiental es resultado de la pérdida de religación, producto del antropocentrismo y la razón instrumental, por lo que la vuelta a la religación de todas las cosas, como propuesta teológica, será la posibilidad para la superación de las crisis



ambientales. El nacimiento de una espiritualidad, es decir, de la experiencia con el Espíritu, será en este horizonte, la identificación e incluso la confusión del sujeto humano con la tierra, pues la “eco-espiritualidad” busca sentir amar y pensar como la tierra. Es en este horizonte que muy al estilo kantiano, Boff propone dos imperativos categóricos que hacen éticas las acciones: el principio de responsabilidad “Obra de tal modo que tu acción no sea destructiva para la futura posibilidad de vida” y la idea de que “Bueno es todo lo que conserva y promueve a todos los seres vivos”.

Ahora bien, algunas críticas de teólogos latinoamericanos a la propuesta de Boff tienen que ver justamente con elementos que considero, quedan superados en la perspectiva de la encíclica papal y su “ecología integral”. En primer lugar, llama la atención que Boff fundamente su propuesta muy en la perspectiva de la ciencia actual y soportado en los referentes teóricos de la denominada “ecología profunda”, mencionada y problematizada con anterioridad. Ello es evidente no solo por el lenguaje “holístico” que usa en sus textos de ecología, sino por las referencias directas a las obras de Arne Naess y a la estructuración de una teología que responde a las exigencias de la física cuántica; restando esto no solo el sentido mundano-terrenal de la teología, propio del tesón de las teologías latinoamericanas, sino el papel de la fe y no de la ciencia para darle soporte a la teología (May, 2004). Por otra parte, la propuesta de Boff, puede caer en el olvido de su tesis fundamental, que es la comprensión de que la ecología “es el grito de la tierra y de los pobres”, pues al enfatizar el carácter planetario de la vida se puede pasar, como en efecto sucede, de una ética para “vida” a una ética abstracta que requiere soluciones espirituales: “El reto consistirá en conseguir que los seres humanos se entiendan como un gran familia”.

## Hacia el nuevo paradigma ecológico integral

A lo largo de la exposición se han venido mencionando algunos elementos que permiten diferenciar las perspectivas del papa Francisco de los paradigmas tradicionales de la ecología; también algunas relaciones con las perspectivas y abordajes latinoamericanos. Sin embargo, y con el riesgo de caer en sendas redundancias, me permito puntualizar varios elementos que caracterizan, a mi parecer, la perspectiva ambiental de la encíclica y cómo esta parte del nuevo paradigma ecológico integral.

## El método de abordaje

Un primer elemento que salta a la vista en la encíclica y que revela no solo una determinada metodológica, sino especialmente una forma de organización de las ideas que ciertamente es tributaria de toda la experiencia pastoral-comunitaria latinoamericana, es la perspectiva del ver-juzgar-actuar-celebrar, bajo la cual se estructura el documento. Este punto de partida es reforzado por no pocas citas de las Conferencias del Episcopado Latinoamericano y alusiones directas a la opción por los pobres y la lucha contra la pobreza y a favor de la liberación. No es una nota menor el hecho de que el papa cite también a un teólogo protestante del tesón de Paul Ricoeur (LS. 86), al patriarca ecuménico Bartolomé, de hecho, ello es evidencia de la amplitud de perspectiva desde la que aborda el problema ecológico. Esta no se encierra en las viejas formulas doctrinales, sino que abre el panorama hermenéutico de comprensión, para desde allí proponer la ecología integral.

Siendo este el lugar de enunciación desde el que se piensa la encíclica, es decir, la experiencia latinoamericana de la opción por los pobres, el espíritu ecuménico y transdisciplinar, es natural que el análisis de la situación ambiental tenga como eje de relación entre el problemáticas ecológicas y económicas la situación de injusticia y exclusión que viven los pobres del mundo. Situar el análisis en esta opción, supone pensar la ecología en su sentido primario y encarnado, aquel que da en el corazón mismo de la verdadera problemática, lo que no permite escamotear la necesidad de un cambio de paradigma cultural, económico y epistémico.

## La necesidad de cambio de paradigma cultural

Dada el supuesto de una opción preferencial por los pobres y excluidos, el papa advierte que las formas como tratamos a la naturaleza, explotándola en beneficio de unos pocos cuyo nivel de vida no es generalizable, se desprende de una determinada forma de comprender las relaciones sociales, económicas y, por supuesto, antropológicas. En definitiva, de una cultura del dominio y la exclusión que hace de los seres humanos y la naturaleza objetos manipulables y descartables de las estadísticas del desarrollo.

Se establece una relación estrecha entre la degradación de la naturaleza y del ser humano que no puede ser analizada aisladamente, sino en su conjunto problémico y en su relación estrecha con lo que se ha denominado una crisis civilizatoria. La encíclica es clara al anunciar una crisis civilizatoria que más que ajustes técnico burocráticos, requiere una verdadera conversión de la racionalidad con la que opera el sistema-mundo actual:

No nos servirá describir los síntomas, si no reconocemos la raíz humana de la crisis ecológica. Hay un modo de entender la vida y la acción humana que se ha desviado y que contradice la realidad hasta dañarla. ¿Por qué no podemos detenernos a pensarlo? En esta reflexión propongo que nos concentremos en el paradigma tecnocrático dominante y en el lugar del ser humano y de su acción en el mundo (LS. 101).

Hay regiones que ya están especialmente en riesgo y, más allá de cualquier predicción catastrófica, lo cierto es que el actual sistema mundial es insostenible desde diversos puntos de vista, porque hemos dejado de pensar en los fines de la acción humana (LS. 61).

La inviabilidad del sistema actual no solo impone la búsqueda de nuevos paradigmas para pensar las acciones humanas, sino también supone la crítica en línea profética del enmascaramiento que los poderosos detentores del poder hacen de la situación social y ambiental. No resulta raro en este horizonte de sentido la incomodidad que la encíclica ha generado en las derechas norteamericanas, al punto de calificar al papa como “la persona más peligrosa del mundo”, que parece hacer eco y acompañar a toda una tradición del pensar latinoamericano anatemizada y deslegitimada por los sistemas económicos y sociales de las derechas conservadoras del mundo.

## **Algunos perfiles del nuevo paradigma de la ecología integral**

Son varios los elementos que integran la propuesta de este nuevo paradigma, algunos retoman la amplia experiencia de la ecoteología latinoamericana, pero muchos elementos emergen en una nueva relación analítica y de compromiso cristiano.

## **Crítica al antropocentrismo moderno**

La idea del antropocentrismo no es nueva en los abordajes ecológicos, por el contrario ha sido la clave desde la que se han soportado los paradigmas críticos que han abordado la problemática, pero en la encíclica esta vieja crítica emerge con un nuevo matiz: “Pero no se puede prescindir de la humanidad. No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS. 118). La crítica al antropocentrismo, no supone el olvido de la centralidad del ser humano, sino el cuestionamiento de un ser humano que se piensa como único ser, como único sujeto en medio de una relación con la tierra, donde esta es vista y tratada como mero objeto de dominio y control. Ahora bien, lo radical de esta relación antropocéntrica no es solamente que la naturaleza sea vista como un objeto de explotación, sin valor en sí mismo, sino que paradójicamente también el ser humano queda preso de esta perspectiva al poner la razón técnica sobre la realidad, lo cual ha llevado al olvido del valor del mundo y de la humanidad misma (LS. 115). En este sentido, y basado en el filósofo protestante Paul Ricoeur, el papa recuerda que el ser humano se encuentra a sí mismo en su relación con los demás seres del mundo, que encuentra su sacralidad “descifrando” el mundo, relacionándose con el mundo (LS. 85).

Por otra parte, esta crítica al antropocentrismo también es una crítica a la metafísica de la subjetividad, propia de la modernidad, que sigue interpretando al ser humano en relación lógico-racional, donde el sujeto busca poseer por medio de la experimentación científica aquello externo a él y que ahora acontece en la razón como una “cosa” susceptible del dominio del sujeto. Ahora de lo que se trata es de comprender que: “La intervención humana en la naturaleza siempre ha acontecido, pero durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas” (LS. 106).

## **Crítica al crecimiento infinito**

Una de las consecuencias del antropocentrismo es que al ver este a la naturaleza como mero recurso, supone la disponibilidad infinita de los bienes. A ello se suma una concepción del tiempo que es lineal y teológico, propia de la lectura de la historia ofrecida por los filósofos alemanes, en sus diferentes expresiones. Este mito de la razón occidental-moderna,

ha sido el punto de partida de toda suerte de entusiasmos economicistas tanto de las corrientes marxistas, como de las actuales políticas neoliberales; mito que, por demás, ha sustentado la irracionalidad de la economía actual que parece aún vigente y que goza de prestigio en nuestras instituciones educativas:

Si reconocemos el valor y la fragilidad de la naturaleza, y al mismo tiempo las capacidades que el Creador nos otorgó, esto nos permite terminar hoy con el mito moderno del progreso material sin límites. Un mundo frágil, con un ser humano a quien Dios le confía su cuidado, interpela nuestra inteligencia para reconocer cómo deberíamos orientar, cultivar y limitar nuestro poder (LS. 78).

### **La vuelta a los saberes ancestrales**

Dada necesidad de pensar otros paradigmas del ser humano y del ambiente, el papa encuentra en las sabidurías ancestrales una fuente de riqueza que solo en diálogo intercultural puede dar frutos para pensar una nueva ecología integral. Ello no implica cierta tendencia indigenista, que por demás traiciona el espíritu mismo de la ancestralidad al promover sus elementos culturales y religiosos, como una mercancía más de consumo para el sujeto occidental (que todo lo domina y experimenta), que ahora busca y explora en las experiencias religiosas ancestrales, pero que poco entabla diálogo profundo con lo que esas realidades tienen para aportar a los nuevos cambios paradigmáticos.

Ahora bien, el papa en la encíclica parece retomar elementos de la ancestralidad, por lo menos en lo que respecta a la terminología que utiliza, al hablar de la “casa común”, “madre tierra”, lo que evoca, nada menos, es nuestra racionalidad ancestral americana.

En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales. No son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores (LS. 146).

Esta vuelta a lo ancestral debe darse en dos vías, por una parte, en la interpelación epistémica, ética y comunitaria que sus prácticas del cuidado de la tierra aportan para pensar la relación ser humano y ecología, pero también en el llamado al acompañamiento de estas comunidades para que tengan soberanía sobre los territorios que han habitado, guardado y cuidado por cientos de años.

### **Superación del lenguaje lógico-matemático y dialogo con el lenguaje popular**

Dada la importancia de las sabidurías ancestrales para la búsqueda de una nueva ecología, de las perspectivas locales del cuidado de la tierra, el papa considera de suma importancia pensar las soluciones medio ambientales más allá del lenguaje lógico-matemático, que supone un sujeto que avanza progresivamente hasta el infinito (LS. 106). Lo anterior no supone el desplazamiento del lenguaje formal, ni los avances que allí puedan aportar, sino la necesidad de un diálogo entre la ciencia y los saberes populares, diálogo en que la primera no tenga primacía sobre el segundo: “De manera más directa, reclama prestar atención a las culturas locales a la hora de analizar cuestiones relacionadas con el medio ambiente, poniendo en diálogo el lenguaje científico-técnico con el lenguaje popular” (LS. 143).

## **Conclusiones**

Las encíclica, Laudato si' del papa Francisco es muestra de la necesidad de nuevas aperturas que permitan no solo pensar la realidad del daño ambiental causado por los seres humanos, sino que va más allá. Busca las causas mismas que sustentan la realidad dicotomizada entre el ser humano y la naturaleza y que sustentan las lógicas del dominio antropocéntrico.

Dada la complejidad de la problemática ambiental, la encíclica no propone un abordaje meramente doxológico de la problemática, sino que se abre a la comprensión del mundo desde perspectivas holísticas, es decir, de aquellas que comprenden que el problema ambiental es problema epistémico, político, económico y cultural.

En tal sentido, la perspectiva integral de la encíclica, busca relacionar el problema ecológico, con los ámbitos económicos y sociales, muy en la línea de la ecología social, pero superando su limitado alcance de miras que se trunca al interior del sistema de desarrollo occidental (LS. 138-142). De la misma manera la encíclica afirma que no puede haber ecología integral, sino se abordan las problemáticas culturales, es decir, sin una ecología cultural que permita rescatar los aportes y las voces de las comunidades ancestrales (LS. 143-146). Por último, la ecología integral, también es ecología de la vida cotidiana, de las dinámicas molares de las relaciones interpersonales, de las revoluciones personales, que de no estar en relación con lo anterior, solo será un escapismo fácil y cómplice del sistema económico dominante (LS. 147-155).

## Referencias bibliográficas

- Boff, L. (2011). *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Bill-Session, D. (1985). *Deep ecology*. Salt Lake City; Publisher-Peregrine Smith Books.
- Cassierer, E. (1963). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (1999). *El final del viaje salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICANH.
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta.
- Gudynas, E. (1994). *Ecología social. Manual de metodologías para educadores populares*. Bogotá: Magisterial.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Políticas ambientales, libre mercado y alternativas*. Montevideo: Vitén editores.
- \_\_\_\_\_. (2004). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Montevideo: Biblioteca en Ecología política.
- Gunkel, H. (1983). *Introducción a los Salmos*. Madrid: Edicep Cb.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Einleitund in die Psalmen*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Kovel, J. y Löwy, M. (2001). "Un manifiesto ecosocialista". En Revista Capitalism, Nature, Socialism, A Journal os Socialist Ecology. Disponible en <http://www.formacion.psuw.org.ve/wp-content/uploads/2013/06/Un-Manifiesto-Ecosocialista.pdf>
- Martinez, J. (2005). *Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- May, R. (2004). *Ética y medioambiente. Hacia una vida sostenible*. San José: DEI.
- Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orrego, I. A. (2013). *Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra. Caminos en búsqueda de la sacralidad del mundo y la tierra desde un abordaje filosófico*. Ambiente y Desarrollo, Vol. XVII, No 32. Bogotá: Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. (2012). Problema ambiental, epistemología del dominio y dinámicas del sujeto para repensar la educación para el desarrollo. En López, L, y Orrego, I.A. (Edits.). (2012). *De-construyendo la educación para el desarrollo. Una mirada desde Latinoamérica*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO.

Radford-Reuther, R. (1993). *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. México: DEMAC.

Schüssler, F. (2003). *En la senda de Sofía. Hermenéutica feminista de la liberación*. Buenos Aires: Lumen.

S.S. Papa Francisco I. (2015). *Encíclica Ladato Si*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.

Uexküll, J. (1928). *Theoretische Biologie*. Berlín: Springer.

# Del neoliberalismo al neoextractivismo: reflexiones desde la ecología política latinoamericana a propósito de Laudato si'

*John Freddy Caraballo González*

*Ya se han rebasado ciertos límites máximos de explotación del planeta, sin que hayamos resuelto el problema de la pobreza.*  
Francisco I, Laudato si', 2015a.

*Todo uso de los recursos naturales para satisfacer necesidades no vitales lleva consigo una menor cantidad de vida en el futuro.*  
Georgescu-Roegen, 1996

## Introducción

Las transformaciones planetarias asociadas a la universalización del modo de producción capitalista (Vega, 2007), han suscitado no solo crecientes tasas de ganancia para los actores económicos o la rauda propagación de las tecnologías de la información y la comunicación, sino la insaciable sed de lucro económico que parece no tener límites ni respetar las fronteras (humanas y ecológicas). Cada día asistimos a la devastación de grandes extensiones de bosques en las selvas tropicales, la desecación de fuentes hídricas, el intensivo proceso de extracción de minerales e hidrocarburos, la producción de miles de toneladas de residuos, el deterioro de los ecosistemas terrestres y marinos, la creciente emisión de gases de efecto invernadero (GEI), entre otros trastornos climáticos en diversos puntos del planeta y entre una avalancha de “refugiados climáticos” que engrosan las estadísticas sobre desplazamiento forzado y los cinturones de miseria de las ciudades.

En el actual contexto de preocupación por la crisis ecológica global, surge la encíclica Laudato si', promulgada por la autoridad máxima de la Iglesia católica, el sumo pontífice Francisco I. Sin embargo, no es casual la aparición de un documento pontificio con acentuado énfasis ecológico, más aún si tenemos en cuenta la insulsa eficacia de las cumbres ambientales convocadas por Naciones Unidas (Estocolmo, 1972; Río de Janeiro, 1992; Johannesburgo, 2001; Río+20, 2012) y otras organizaciones nacionales e internacionales desde mediados del siglo XX. Laudato si' enciende las alarmas en amplios sectores de la población sobre la urgencia de identificar las problemáticas socioambientales en un contexto de máxima expansión de la economía de libre mercado y su modelo “regulatorio”, el paradigma tecnocrático (Francisco



I, 2015a, p. 79). A su vez, la encíclica plantea serios desafíos a todos los líderes políticos, a los agentes económicos y a la sociedad en su conjunto, en la medida que se advierten “responsabilidades diversificadas” (Francisco I, 2015a, p. 42) respecto a los causantes de los fenómenos desestabilizadores del equilibrio ecológico y el bienestar humano.

Para el caso propiamente latinoamericano, la interpelación de la encíclica papal se da en un contexto sociopolítico, económico y ecológico muy particular: el escenario del neoextractivismo, caracterizado por la continuación de los impulsos desarrollistas bajo patrones de dependencia económica, en cabeza de gobiernos calificados como “progresistas”. Pese a la esperanza que han generado estas alternativas gubernamentales en países como Bolivia, Ecuador y Venezuela, se trata de procesos marcados por el capitalismo, el colonialismo, la dependencia y, de forma crucial, el extractivismo. Este último factor se convierte en el “talón de Aquiles” de aquellos gobiernos, en la medida que constituye un problema considerable no solo en términos materiales –reprimarización de las economías–, sino por los impactos sociales y ambientales que produce la explotación incesante de materias primas<sup>1</sup>.

La presente reflexión sostiene como tesis central que los gobiernos latinoamericanos tienen como desafío urgente la consideración analítica y toma de posición política ante los problemas ambientales generados por el extractivismo y, de modo particular, ante la creciente reprimarización de las economías latinoamericanas y sus efectos sobre los ecosistemas, cuerpos de agua y poblaciones humanas. Para el desarrollo de esta proposición se articulan teóricamente los supuestos conceptuales de la geopolítica crítica (Agnew, 2005), como campo interdisciplinar que hace posible analizar la geopolitización/seguritización ambiental (Delgado Ramos, 2011; 2012) en el contexto de neoliberalismo extractivista (Machado, 2010), y los efectos concretos sobre pueblos enteros sometidos a una forma contemporánea de desplazamiento forzado: los refugiados ambientales (Hildyard, 2007), así como su relación con el cambio climático global. Todo esto en aras de analizar los impactos sobre los bienes

<sup>1</sup> En las últimas dos décadas en la región latinoamericana ha tomado especial relevancia la ecología política, como campo interdisciplinar orientado al análisis de los conflictos socioambientales o ecológicos distributivos, pero también a la visibilización de las acciones colectivas de resistencia agenciadas por organizaciones sociales, movimientos de base y comunidades en distintos puntos de la geografía subcontinental. Para un análisis detallado de las diversas conflictividades ecológicas y resistencias populares ver Delgado, G. (2013). *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental*. Buenos Aires: CLACSO.

comunes de la humanidad (Delgado Ramos, 2011; Francisco I, 2015a). Además de otorgar importancia a las sugerentes tesis sobre el extractivismo, conceptualizadas por Gudynas (2009), es preciso debatir las prácticas del neoextractivismo desde los planteamientos expuestos por el papa Francisco I en la encíclica Laudato si' (2015).

## Crecimiento económico sin consideraciones socioambientales

Las trayectorias históricas de acumulación capitalista en el actual escenario de reacomodo espacial, donde los países capitalistas centrales buscan sostener a toda costa y a cualquier precio el modelo de industrialización y consumo, propician no el desarrollo sostenible o social, sino un esquema de crecimiento económico ilimitado. Este crecimiento, antes que favorecer a las mayorías pobres del mundo, ha conducido a un desequilibrio no solo social –crecimiento de la violencia, surgimiento de nuevas formas de agresividad social, narcotráfico, consumo creciente de sustancias psicoactivas, pérdida de identidad–, sino a la alteración del funcionamiento regular del planeta tierra (Francisco I, 2015a, p. 35). Como centro de esta alteración ecológica planetaria se menciona el cambio climático, “fenómeno producido por el tipo de metabolismo adoptado por la humanidad en esta época: acumulación de capital más allá de cualquier consideración medioambiental; esquemas irracionales, despilfarradores y destructivos” (Delgado Ramos, 2011). A su vez, las modificaciones climáticas globales se expresan en el rebasamiento de la biocapacidad del planeta tierra, la progresiva degradación de la capa de ozono, el incremento de los problemas de salud asociados a la contaminación ambiental, la disminución de recursos hídricos potables y serios indicios de retroceso en la producción agrícola para las próximas décadas.

El crecimiento económico no respeta fronteras ni advierte los daños sociales y ambientales que viene causando, lo cual lleva a confirmar que el capitalismo es un sistema plagado de contradicciones, en cuanto se sostiene aumentando riquezas en detrimento de las posibilidades de continuación de la vida en el planeta. Este es el núcleo de lo que O'Connor (2001) denominó segunda contradicción del capitalismo: el sistema capitalista no puede

crecer ilimitadamente en un sistema natural que es finito. No, al menos, sin fuertes costos socio-ambientales, muchos de ellos irreversibles.

Mientras tanto, en la retórica de las tecnocracias occidentales aún se equipara crecimiento económico a desarrollo humano, lo cual en muchos casos no deja de ser una contradicción. En varios países de la periferia, por un lado, van los indicadores económicos del crecimiento (macroeconomía) y, por otro lado, transitan las realidades cotidianas de millares de seres humanos que se disputan los residuos del sistema de acumulación, a la vez que soportan la devastación de sus territorios y el agotamiento de los bienes comunes. Por ello, el sumo pontífice señala que es inconcebible continuar con un modelo económico sustentado en la falsa creencia de la “disponibilidad infinita de los bienes del planeta” (Francisco I, 2015a, p. 83).

## El peso de la herencia neoliberal

La fase neoliberal del capitalismo, diseñada teóricamente en la época de posguerra a mediados del siglo XX (Hayek, 1947) y puesta en funcionamiento en Latinoamérica con el “experimento chileno” del dictador Augusto Pinochet (1973-1990), supuso una serie de imposiciones económicas y políticas que los Estados periféricos han venido materializando mediante oleadas de privatización de empresas estatales, mercantilización de los derechos fundamentales (salud, educación, servicios públicos), persecución/criminalización de la protesta social y los sindicatos, aperturas al libre mercado y reprimarización económica de tipo extractivista.

Posterior al extenso periodo de dictaduras militares en Latinoamérica (1930-1990), y de modo particular en el Cono Sur, se asistió a un proceso de restablecimiento de la democracia conocido en el campo académico y político como la “transición a la democracia”. Esta nueva época –finales de los 90 del siglo XX– pretendió restablecer en los países violentados por las dictaduras nuevos marcos para la instauración de gobiernos civiles elegidos democráticamente. La vuelta a las urnas de los contingentes de población en capacidad de votar fue el primer signo de revitalización de la democracia. Sin embargo, en el plano económico el retorno al régimen democrático no significó necesariamente mejoría para las grandes mayorías que soportaban los flagelos de la pobreza, el desempleo, la desnutrición

y la precariedad en el acceso a derechos fundamentales. Pese a la publicidad otorgada al “milagro chileno”, las economías latinoamericanas seguirían cargando con importantes vacíos y nuevas formas de dependencia.

Así, la transición a la democracia se constituye en el periodo de instauración y profundización de las políticas económicas del modelo neoliberal, pero también en la explosión de un sinnúmero de movimientos sociales contrarios a este esquema de pauperización generalizada, a la retórica de la globalización y al libre comercio. Estos movimientos aparecen en la esfera pública denunciando las nuevas formas de acumulación y de espacialidad capitalista “impuestas” por el neoliberalismo a los gobiernos latinoamericanos. La acumulación y reconfiguración espacial se caracterizan, según Estrada Álvarez (2010), por: (1) expropiación del ingreso de los trabajadores en detrimento de la capacidad de consumo de la sociedad; (2) financiarización incremental de toda relación social y del Estado mismo; (3) surgimiento y desarrollo de formas ilegales de acumulación; (4) despliegue de una nueva geografía regional de la acumulación, tendiente a la explotación de recursos naturales y energéticos; (5) movilización política del capital transnacional y sus instituciones, a través de creciente flujos de capital, en la forma de inversión extranjera, de recursos de crédito y de ayuda militar.

Como respuesta social y política a los efectos del neoliberalismo señalados por Estrada Álvarez, los sindicatos, movimientos sociales y otros sectores, construirán agendas de movilización en la mayoría de los países buscando visibilizar problemáticas locales y nacionales, así como ejerciendo presión sobre los líderes políticos con tendencias de izquierda para que asumieran los destinos de los países y propiciaran los cambios necesarios en oposición al neoliberalismo. Durante la primera década del siglo XXI, en este contexto de protesta social y hastío neoliberal, ascienden al poder del Estado en Sudamérica gobiernos con claros tintes progresista y con proyectos que presagiaban una ruptura con los antiguos modelos económicos y políticos. Tuvieron, además renovados intereses por la integración regional (V. gr. ALBA) al margen de la integración propiciada por Washington (ALCA). Los mandatos de Chávez (Venezuela), Bachelet (Chile), Lula (Brasil), Correa (Ecuador), Morales (Bolivia), Kirchner (Argentina), Vázquez (Uruguay), insinuaban una reconfiguración política y económica sudamericana y la posibilidad de un cambio en las estructuras de dependencia económica y represión política que caracterizaron la hegemonía de derecha que había gobernado durante décadas.



Mientras tanto, el resto de países sudamericanos profundizaban la agenda impuesta por el Consenso de Washington (1989) y los organismos multilaterales (FMI, Banco Mundial, BID), incrementando la reprimarización de las economías. El crecimiento de la economía China en las últimas décadas ha aumentado la voracidad capitalista por el acceso a recursos naturales y minero-energéticos (ver Tabla 1) en varios países de Latinoamérica, prolongando la dependencia a la explotación-exportación de materias primas, así como el retroceso en los procesos de industrialización y de producción agrícola.

**Tabla 1. Latinoamérica. Incremento porcentual en actividades primarias (1991-2000 versus 2001-2010).**

Recursos minerales	%	Petróleo	%	Gas natural	%	Agricultura	%
Ecuador	10252*	Argentina	240	Perú	651	Argentina	63
Bolivia	1142*	Bolivia	168	Argentina	430	Colombia	-43
Perú	853	México	55	Bolivia	415	Chile	-43
Chile	127	Colombia	45	Ecuador	89	México	-34

\*Actividad no existente (o no estimada) en años del periodo anterior.  
Fuente: <http://www.alainet.org/es/active/62603#sthash.Oeocc5m9.dpuf>

## “Neoextractivismo progresista” como punta de lanza del neodesarrollismo

Pese a los cambios analizados desde diversas perspectivas en el mapa político y socioeconómico sudamericano (Stolowicz et al., 2007; Arnson, C. et al., 2009; Mirza, C., 2014), las profundas marcas del modelo hegemónico de desarrollo son palpables en la insuperable fiebre extractivista que por más de quinientos años ha tenido presa a

la región<sup>2</sup>. La sudamérica progresista<sup>3</sup> de los albores del siglo XXI no logró superar el atraso económico, la inequitativa distribución de la riqueza, la concentración de la propiedad de la tierra, y mucho menos, las ataduras al extractivismo, esto es, al modelo de primarización económica sostenido por “actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, que no son procesados (o lo son limitadamente), y pasan a ser exportados” (Gudynas, 2009, p. 188). En palabras de Francisco I, el extractivismo implica “formas altamente concentradas de explotación y de degradación del medio ambiente” con impactos negativos sobre las capacidades sociales y la identidad cultural de los pueblos (Francisco I, 2015a, p. 113).

Las potencias económicas del mundo (Estados capitalistas centrales), las grandes transnacionales y la banca multilateral concuerdan en reconocer “el rol estratégico de América Latina como reserva estratégica de recursos naturales clave para la economía mundial” (Delgado Ramos, 2011, p. 14). La insuperable cantidad de recursos minero-energéticos de la región, la convierten en objeto privilegiado de las estrategias de acumulación por desposesión (Harvey, 2003) y en campo previsible de fuertes impactos ambientales y conflictos sociales<sup>4</sup>. Pese a la llegada al poder gubernamental de líderes políticos “progresistas” o de alguna variante de la izquierda contemporánea, pervive la lógica del extractivismo para la generación de riqueza con base en la explotación de la naturaleza y la degradación socioambiental. No es casual que Francisco I, días después (Julio 9 de 2015) de la promulgación de Laudato si', haya

2 El cerro de Potosí (sur de Bolivia) es uno de los símbolos del quinto centenario de la explotación despiadada de recursos mineros –mineral de plata y estaño– a manos de compañías extranjeras. Alrededor del rico cerro persiste la extrema pobreza, el abandono estatal y enfermedades pulmonares como tuberculosis, neumoconiosis y silicosis. Aun así, el actual gobierno boliviano continúa extrayendo plata por toneladas, tal como lo revela el incremento de las exportaciones del mineral entre 2006 y 2012, registrando el exorbitante 984% –cerca de 3.700 millones de dólares– respecto al periodo 1999-2005 (cf. <http://www.economiabolivia.net>).

3 En la actualidad el 54% de la población latinoamericana está regida por gobernantes calificados como “progresistas” o pertenecientes a algún sector de la izquierda política, mientras que el 48% restante de la población continúa siendo gobernada por mandatarios de derecha asociados a la doctrina hegemónica estadounidense (Betto, 2014).

4 Según datos expuestos en el recién creado Atlas Global de Justicia Ambiental (*Environmental Justice Atlas*, 2014), América Latina reporta más de 300 casos de conflictos ecológicos distributivos, con particular afectación sobre los pobres, en su mayoría indígenas. Colombia es el país donde se presenta el mayor número de conflictos ecológicos (72), seguido de naciones vecinas: Brasil (58), Ecuador (48) y Perú (31). cf. <https://ejatlas.org/>

pronunciado uno de sus discursos con mayor impacto social y geopolítico, al denunciar las contradicciones del actual modelo de desarrollo desde Bolivia, país con gobierno progresista situado en la órbita del neoextractivismo sudamericano. Refiriéndose a los cambios políticos presentados en algunas naciones sudamericanas el sumo pontífice enfatizó que:

A pesar de estos avances, todavía subsisten factores que atentan contra este desarrollo humano equitativo y coartan la soberanía de los países de la “Patria Grande” y otras latitudes del planeta. El nuevo colonialismo adopta diversa fachadas. A veces, es el poder anónimo del ídolo dinero: corporaciones, prestamistas, algunos tratados denominados “de libre comercio” y la imposición de medidas de “austeridad” que siempre ajustan el cinturón de los trabajadores y de los pobres (Francisco I, 2015b).

Entre las estrategias principales de este “nuevo colonialismo” se halla el sometimiento de los gobiernos a las imposiciones económicas de las compañías multinacionales y transnacionales dedicadas al extractivismo, por vía de solicitudes de títulos de explotación minero-petrolera y acuerdos comerciales lesivos a la soberanía de las naciones y a la calidad de vida de las poblaciones. Por su parte, el ecólogo-político uruguayo, Eduardo Gudynas, sostiene que dicho extractivismo sudamericano es de nuevo cuño en la medida que se diferencia de aquel impulsado por gobiernos de derecha en otras épocas; se habla así de un neoextractivismo en el cual los actuales gobiernos sudamericanos de corte progresista mantienen un estilo de desarrollo basado en la apropiación de la Naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas, y que si bien el Estado juega un papel más activo, y logra una mayor legitimación por medio de la redistribución de algunos de los excedentes generados por ese extractivismo, de todos modos se repiten los impactos sociales y ambientales negativos (Gudynas, 2009. p. 188).

Al neoextractivismo es preciso ubicarlo en el contexto de probable consolidación de un modelo económico regional distante del desarrollismo tradicional, con ciertas concesiones a los planes gubernamentales progresistas, pero en marcada continuidad de las formas convencionales de acumulación de capital. Esta compleja interacción de factores lleva a Katz (2008) a formular que en la Sudamérica de gobiernos progresistas puede estar tomando forma

un modelo económico denominado neodesarrollismo, en el que se “preserva la restricción monetaria, el ajuste fiscal, la prioridad exportadora y la concentración del ingreso (...) Solo apunta a incrementar los subsidios estatales a la industria para revertir las consecuencias del libre comercio extremo” (p. 82).

Como parte del modelo neo-desarrollista, el extractivismo se convierte en punta de lanza, pues garantiza ciertos márgenes de estabilidad fiscal a los Estados a la vez que posibilita la redistribución de excedentes mediante políticas asistenciales de carácter focalizado, con el valor agregado de mantener la legitimidad de los mandatarios progresistas. Al seguir de cerca las 10 tesis de Gudynas (2009) sobre el neoextractivismo, se advierte la conexión entre éste y el neodesarrollismo, principalmente al reconocer que el primero: (a) es funcional a la globalización comercial-financiera [cuarta tesis]; (b) mantiene o acentúa los impactos sociales y ambientales [séptima tesis]; (c) es aceptado como uno de los motores fundamentales del crecimiento económico y una contribución clave para combatir la pobreza a escala nacional [novena tesis]. Factores problemáticos que permiten identificar las contradicciones que aún deben superar los líderes políticos progresistas para contribuir a la instauración de un modelo social, político y económico respetuoso de la naturaleza, administrador racional de los bienes comunes y distanciado del rentismo que perpetúa la dependencia y el atraso regional. Es claro, pues, que los problemas de la pobreza y miseria no se resuelven con el crecimiento del mercado (Francisco I, 2015a, p. 86).

Ahora bien, es preciso reconocer que las iniciativas “anticapitalistas” de los gobiernos progresistas, así como de algunos sectores de la “izquierda verde” en la región, se encuentran limitadas por las determinaciones geopolíticas provocadas por la aparición de un esquema de aseguramiento de los “recursos naturales” o nuevo “(des)orden geopolítico caracterizado por la incubación de guerras por las reservas de petróleo (Klare, 2003), los recursos hídricos (Shiva, 2004) e incluso, acciones bélicas derivadas del trastorno climático global<sup>5</sup> (Welzer, 2011). Estas tendencias geopolíticas emergentes merecen un análisis particular.

<sup>5</sup> La expresión “cambio climático” (climate change) no corresponde con la realidad de lo que ha venido sucediendo en las últimas décadas en el globo terrestre. Los cambios en el clima son de origen natural y se han presentado durante periodos extendidos en la historia del planeta. El actual incremento de las temperaturas (más de 1,5° C) obedece a causas antrópicas, entre las que sobresale el aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), producto del vigente modelo de producción económica.

## Geopolítica de la securitización ambiental

El actual “orden” imperial capitalista en las últimas décadas se ha apoyado tanto en políticas económicas como en el afianzamiento del aparato militar, para dar respuesta a la voraz e intensificada acumulación de capital, que toma la forma de acumulación por desposesión (Harvey, 2003). En el plano económico-político, el capitalismo adopta la faz del neoliberalismo, entendido como el proyecto de gobernabilidad neocolonial orientado a ensayar nuevas estrategias de subalternización de poblaciones, territorios y recursos, con la finalidad de reorganizar la “apropiación desigual de la naturaleza” y reasegurar, así, la “sostenibilidad” de la acumulación a escala global bajo el dominio de las potencias centrales (Machado, 2010, p. 66).

En esta variante geopolítica el modelo neoliberal supone la agudización de la explotación “del hombre por el hombre” y de la naturaleza, suprimiendo cualquier tipo de regulación social y ambiental como mecanismo para convertir en mercancía y objeto de financiarización hasta la vida misma en cualquiera de sus expresiones (hidrocarburos, minerales, agua, fauna, flora, células, ADN).

Las políticas de acumulación de capital y el expansionismo de los Estados capitalistas centrales, han llevado a considerar como asunto de “seguridad nacional” el acceso y control de recursos naturales, particularmente aquellos considerados de carácter estratégico o crítico. En este sentido, las potencias económicas globales –que coincidentalmente son las potencias armamentísticas– acuden al uso de dispositivos militares para acceder a los territorios, ya sea de forma virtual (teledetección, sistemas de información geográfica, información satelital) o física (instalación de bases militares, movilidad de ejércitos/contratistas), en función de garantizar el abastecimiento de energía y materias primas para suplir los estilos de vida del norte desarrollado (v. gr. *American way of life*), dejando en estado de “inseguridad existencial” (Francisco I, 2015a, p. 74) al resto de la población mundial.

En el contexto actual resulta útil comprender la emergencia de una “doctrina de seguridad ambiental”, impulsada principalmente por las potencias económicas globales y que se precisa como el aseguramiento o “protección” de zonas ricas en recursos. Esto, en el fondo implica

consolidar el acceso, uso y usufructo de los recursos en manos de EUA y/o sus “aliados”, sea por la vía del mercado, la ayuda o cooperación internacional, o la mano del Pentágono; todo en un contexto de una crisis ambiental creciente (Delgado Ramos, 2012, p. 67).

En vista de la acelerada expansión de los flujos metabólicos de materiales y energía, las potencias económico-militares prevén el agotamiento de fuentes de energía e incluso de alimentos, razón por la cual consideran a algunas regiones del planeta, como a Latinoamérica, “reservas estratégicas”. Este espacio subcontinental ha sido desde los tiempos de la invasión europea (siglo XVI) un contexto privilegiado para la obtención de materias primas, recursos energéticos y mano de obra barata/esclava. Tan importante es Latinoamérica para el sostenimiento del actual sistema global que la Amazonia está siendo objeto de internacionalización con el fin servir a los intereses económicos de un puñado de corporaciones transnacionales (Documento de Aparecida, 2007, citado en Francisco I, 2015a, p. 86), bajo pretextos ecológicos como la “conservación de la biodiversidad” (Francisco I, 2015a, p. 31).

De igual forma, la región latinoamericana ostenta tanto las mayores reservas probables de petróleo para el futuro (Cuenca del Orinoco, Golfo de México), como las actuales reservas de minerales e hidrocarburos de gran uso para el mercado mundial; a lo cual se suman los principales objetivos militares de Estados Unidos del momento y de las décadas que vienen: (1) la continua y creciente producción y provisión de materias primas estratégicas; y (2) el mantenimiento al interior de cada nación de una estabilidad política y una relativa seguridad interna, al menos la suficiente como para garantizar la protección de las instalaciones de las cuales dependen la producción y provisión de materiales estratégicos (Delgado Ramos, 2012, p.70).

El Comando Sur de los Estados Unidos presentó en 2008 la *Estrategia del Comando 2018, Amistad y Cooperación para las Américas*, un plan de orden geoestratégico para profundizar el dominio militar sobre la región latinoamericana, enfatizado en la estrategia de seguridad nacional y militar internacional a través de operaciones militares (ejercicios conjuntos) y cooperación en seguridad, en procura de lograr los objetivos estratégicos, a corto y mediano plazo, de los Estados Unidos: vigilancia de los recursos petrolíferos y acuíferos. Estos cometidos implican la instalación de un portaaviones y la movilidad de varios submarinos para cubrir una superficie de 11.200 km de norte a sur y 4.800 km de este a oeste. En esta

estrategia geopolítica estadounidense proyecta afianzar la capacidad de operar los espacios, aguas internacionales, aire y ciberespacios comunes y mundiales. Para tal efecto, el Comando Sur cuenta con algunos dispositivos militares ya en funcionamiento: Ejército Sur de los Estados Unidos (Texas), XII Brigada Aérea – Fuerza Aérea Sur (Arizona), Fuerza Sur de Infantería de Marina (Miami), Comando de Operaciones Especiales Sur (Florida), Tres Fuerzas de Tarea Conjunta (Honduras, Guantánamo y Florida) [U.S. Southern Command, 2008].

Así pues, el análisis de la avanzada imperialista sobre los recursos naturales estratégicos conlleva estudiar no solo los patrones de comportamiento económico del extractivismo o sus soportes jurídicos, sino también la expansión militar que, en última instancia, garantiza el acceso/dominio/control de territorios ricos en energías, materias primas, agua, biodiversidad y seres humanos para la explotación laboral. Dicha política de “securitización ambiental” ha venido provocando innumerables conflictos ecológicos tanto por el petróleo como los recursos hídricos, como se ha señalado previamente, por lo que resulta absolutamente preocupante la acertada afirmación del máximo jerarca de la Iglesia católica: “los impactos ambientales podrían afectar a miles de millones de personas, pero es previsible que el control del agua por parte de grandes empresas mundiales se convierta en una de las principales fuentes de conflictos de este siglo” (Francisco I, 2015a, p. 27).

## Refugiados ambientales: efecto “humano” de la catástrofe extractivista

Además del aseguramiento militar de territorios con recursos estratégicos, el imperialismo, en su versión neoliberal extractivista ha conseguido el control efectivo sobre las poblaciones, más aún cuando estas desatan acciones de resistencia ante la ocupación de los inversionistas extranjeros (transnacionales de la mega-minería, los agro-negocios y el agua) y sus aliados, la banca multilateral (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Interamericano de Desarrollo), la clase política de los Estados periféricos y las fuerzas (para) militares (nacionales y extranjeras). Estos actores son responsables tanto de la generación de perversos impactos ecológicos (gases de efecto invernadero, desertificación de suelos,

contaminación atmosférica e hídrica, etc.) como de agudos problemas sociales, entre los que destaca por su parcial invisibilización la creciente masa de refugiados ambientales, “innumerables personas que acaban sin hogar debido a los impactos climáticos provocados por el consumo de los combustibles que se han extraído, o por los conflictos generados por esas actividades extractivas” (Hildyard, 2007, p. 37).

Aunque los miles de pobladores que huyen de la miseria provocada por la degradación ambiental “no son reconocidos como refugiados por las convenciones internacionales” (Francisco I, p. 23) ni referenciados por las estadísticas que reportan los efectos de las actividades extractivas, su magnitud actual es, según Naciones Unidas, de unos 24 millones de seres humanos; cifra que puede aumentar a 50 millones de mantenerse el aumento del nivel de los océanos, la desertificación y la disminución de las fuentes de agua potable (Adam, 2005).

Por lo tanto, no solo debemos emplear la expresión “desplazamiento forzado” para referirnos a poblaciones que huyen de escenarios de guerra o son expulsadas por actores armados, sino que debemos ampliar el concepto a todos aquellos seres humanos que se ven obligados a abandonar sus territorios debido al impacto negativo de las problemáticas ambientales. Entre las causas del desplazamiento forzado por razones ambientales debemos mencionar: (a) la desposesión de tierras por parte de los Estados u otros actores para la inserción de compañías transnacionales dedicadas al extractivismo de recursos minero-energéticos, a la producción de agrocombustibles o a la construcción de represas para la generación de energía eléctrica<sup>6</sup>; (b) condiciones ambientales insalubres generadas por las actividades extractivas<sup>7</sup>; (c) precarias e inhumanas condiciones laborales a que son sometidos miles de hombres y mujeres en enclaves mineros, plantaciones y megaproyectos

6 En Colombia resulta “ejemplar” el caso de la comunidad indígena Embera Katío, ubicada ancestralmente en la cuenca alta del río Zenú, pero expulsada masivamente desde 1995 por grupos paramilitares, para dejar el “espacio libre” a la inundación de más de 7400 hectáreas para la instalación de la Central Hidroeléctrica Urra, proyecto con participación de firmas de Canadá, Rusia y Suecia.

7 La extracción del mineral de oro en algunos países andino-amazónicos (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela) requiere anualmente de más de 500 toneladas de mercurio, material tóxico que finalmente termina vertido sobre cuerpos de agua, selvas y campos de cultivo de poblaciones indígenas y campesinos.

hidroeléctricos<sup>8</sup>; (d) militarización/paramilitarización de territorios con el objeto de disuadir a las poblaciones y, en muchos casos, ejecutar a líderes sociales o ambientalistas.

La multicausalidad en el fenómeno de los “refugiados ambientales” evidencia la complicidad entre los sectores capitalistas dedicados al extractivismo y las fuerzas militares de los estados periféricos, como lo denuncia Hildyard (2007) al referir el caso de explotación petrolera en el Delta del Níger, con un saldo negativo de más de 2000 asesinatos y unos 80000 refugiados ambientales. No obstante, la tragedia humanitaria que implica este tipo de desplazamientos humanos, las soluciones pasan, como advierte el autor mencionado, por corregir el accionar inequitativo y criminal de las multinacionales y elites, exigiendo rendición de cuentas sobre sus actos ante los gobiernos, pero también implica fortalecer a los movimientos que están en defensa de los derechos humanos, sociales y ambientales de la comunidades que padecen la barbarie del extractivismo. Un buen comienzo de este fortalecimiento de capacidades sociales está en la promoción activa de la educación ambiental (Francisco I, pp. 159-164), además del respaldo a los movimientos ecologistas y a las poblaciones afectadas por la devastación ambiental.

## Conclusión

Ante la inminente catástrofe ambiental y humanitaria generada por la intensificada extracción/explotación de recursos naturales, funcional al modelo de acumulación capitalista por desposesión, es imperioso que todos los actores sociales, empresas e instituciones entren a formar parte de la discusión ecológica y geopolítica, no solo frente a los elementos económicos derivados de la pérdida de soberanía estatal sobre los recursos estratégicos del país y otras minucias, sino que ha de profundizarse el análisis juicioso, la toma de posición política y las movilizaciones en denuncia de los impactos socioambientales del exacerbado patrón extractivista. Los desafíos para el escenario latinoamericano en las próximas décadas, pasan por el reconocimiento de los conflictos ecológicos como problemas relevantes para la

<sup>8</sup> Se ha demostrado empíricamente que en la región amazónica el extractivismo minero –nacional y transnacional– contrata mano de obra en condiciones de “semi-esclavitud”, con salarios de hambre, jornadas prolongadas de trabajo, inseguridad laboral y exposición permanente a químicos con alto grado de toxicidad. cf. Vidal (2008).

activación de plataformas de reflexión-acción sociopolítica, educación ambiental y estrategias que posibiliten la articulación con otras organizaciones y movimientos sociales, tanto a nivel nacional como regional, en perspectiva de contribuir a la conservación/preservación de las principales fuentes de vida para los trabajadores y sus comunidades. La soberanía, la dignidad humana y el *cuidado de la casa común*, continuarán siendo propósitos de total trascendencia, en tanto logremos el equilibrio razonable entre los derechos humanos y los derechos de la Madre Tierra.

## Referencias bibliográficas

- Agnew, J. (2005). *Geopolítica. Una re-visión de la política mundial*. Madrid: Trama Editorial.
- Arnson, C. (Comp.) (2009). *La “nueva izquierda” en América Latina: derechos humanos, participación política, y sociedad civil*. Washington: Woodrow Wilson International Center for Scholars.
- Betto, F. (2014). “América Latina: cuestiones de fondo”. En *Revista América Latina en Movimiento*, No.500 de diciembre de 2014. Recuperado de: <http://alainet.org/publica/500.phtml>
- Delgado Ramos, G. (2012). “Extractivismo minero, conflicto y resistencia social” en *Realidad Económica*, N° 265, enero-febrero, pp. 60-84.
- \_\_\_\_\_. (2011). Bienes comunes, metabolismo social y el futuro común de la humanidad: un análisis Norte-Sur. Documento temático de la conferencia sobre los bienes comunes en Roma, el 28 y 29 de abril, organizada por la Fundación Rosa Luxemburg Bruselas.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Petróleo, medio ambiente, cambio climático y seguridad: Macondo, otra advertencia más” en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, N° 30, Universidad Complutense de Madrid.
- Estrada Álvarez, J. (2010). *Derechos del capital. Dispositivos de protección e incentivos de la acumulación en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Georgescu-Roegen, N. (1996). *La ley de la Entropía y el proceso económico*, Madrid: Visor-Fundación Argentaria.
- Gudynas, E. (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual”. Recuperado de <http://www.ambiental.net/publicaciones/GudynasNuevoExtractivismo10Tesis09x2.pdf>
- Hildyard, N. (2007). “La extracción de combustibles fósiles como generadora de refugiados ambientales”. En *Ecología Política*, N° 33, pp. 37-50.
- Katz, C. (2008) “Socialismo o neodesarrollismo”. En Estrada Álvarez, J (Comp.). *Izquierda y socialismo en América Latina*. pp. 81-95. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



Machado Araoz, H. (2010) "El agua vale más que el oro". Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios. En Delgado Ramos, G. (Coord.). *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*. pp. 59-96. México: UNAM.

Francisco I (2015a). *Carta Encíclica 'Laudato Si'*. Roma: Tipografía Vaticana.

\_\_\_\_\_. (2015b). *Discurso ante el Encuentro Mundial de Movimientos Populares*. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, julio 9 de 2015.

Klare, M. (2003). *Guerras por los recursos: el futuro escenario del conflicto global*. Barcelona: Urano.

Messias Da Costa, W. (2008). *Geografía Política e Geopolítica. Discursos sobre e territorio e o poder*. Brasil: Universidad de Sao Paulo.

Mirza, C. (2014) "Políticas sociales "progresistas" en el Cono Sur: discursos y prácticas desde los Estados". En *Florianópolis*, v. 17, n. 1, enero-junio, pp. 130-137.

O'Connor, J. (2001). *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*. México: Siglo XXI.

Shiva, V. (2004). *Las guerras del agua. Contaminación, privatización y negocio*. Madrid: Icaria.

Stolowicz, B. (2007). *Gobiernos de izquierda en América Latina: un balance político*. Bogotá: Ediciones Aurora.

U.S. Southern Command (2008). *Command Strategy 2018*. Recuperado de <http://www.resdal.org/ultimos-documentos/usa-command-strategy.pdf>

Vega, R. (2007). *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar. Las transformaciones mundiales y su incidencia en la enseñanza de las Ciencias Sociales*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.

Vidal, J. (2008). "Trabajo y relaciones laborales en los enclaves minero-metalúrgicos de la Amazonia oriental" En *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 84, abril, pp. 37-59.

Welsler, H. (2011). *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Buenos Aires: Katz.

# La fragilidad de la vida y el imperativo ético del cuidado. Algunas notas a propósito de la encíclica Laudato si'

Oscar Useche Aldana



El acontecimiento de la publicación de la encíclica Laudato si', del papa Francisco<sup>1</sup>, ha sido acogido con esperanza por millones de personas en el mundo. Su influjo va mucho más allá de la audiencia católica y cristiana para convertirse en una pieza ecológica y política de suma importancia que recoge y fundamenta, desde muy distintas entradas, el clamor por la defensa integral de la vida en la tierra.

Hace mucho tiempo desde numerosas organizaciones sociales, movimientos ecologistas, círculos de académicos y algunas prominentes figuras políticas se han venido echando las bases de un pensamiento ético del cuidado del mundo natural del que los humanos hacemos parte, y se han producido investigaciones que documentan la gravedad de la crisis de sustentabilidad acarreada por el modo de vida dominante que atenta contra los procesos de reproducción y afirmación de todas las formas de vida en el planeta. Así lo reconoce la encíclica: “El movimiento ecológico mundial ya ha recorrido un largo y rico camino, y ha generado numerosas agrupaciones ciudadanas que ayudaron a la concientización” (Laudato si', 2015, sec. 14). Lo novedoso e importante es que Francisco se erija en una figura moral de liderazgo inconmensurable para convocar la acción urgente de todos y todas en la rectificación del camino.

Como ya mencionaba en el editorial de la revista Polisemia (No. 19), la encíclica asume un nuevo paradigma ecológico y se convoca a la humanidad y a la cristiandad a reconocer el valor de la vida de todos los seres que habitamos el planeta y a luchar contra los peligros que gravitan sobre la ecosfera, que Francisco llama la “casa común”.

---

<sup>1</sup> Carta encíclica Laudato si', del santo padre Francisco, sobre el cuidado de la casa común.

## La crítica al modelo de sociedad

Es inevitable que la encíclica haga una crítica del modelo dominante de sociedad, que está basado en una concepción antropocéntrica, lineal y mecánica del universo, que ha fragmentado la realidad y dividido el mundo entre lo interno (humano) y lo externo (el universo). Nuestra condición de seres que hacemos parte de la naturaleza, que vivimos de y con ella, ha sido de tal manera destituida por el pensamiento hegemónico que, dice Laudato si', "se desató un tiempo de confianza irracional en el progreso" (2015, sec. 19) en el que se han generalizado las subjetividades y las prácticas depredadoras que repelen la diferencia y la codifican como una amenaza.

Por eso Francisco no vacila en señalar que transformar este rumbo supone modificar a fondo "los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad". Y esto requiere de acciones que combinen una nueva relación de la humanidad con la naturaleza, la reivindicación de justicia social para con los pobres, nuevas formas de encuentro social y la búsqueda de la paz interior. Básicamente son las tres ecologías de las que hablara también el filósofo francés Félix Guattari y que requieren de nuevas subjetivaciones para reconstituir la trama ecológica con la madre tierra, hacer emerger una ecología de las relaciones sociales y propiciar una ecología de la mente.

Es de anotar que, a partir del modelo hegemónico de sociedad, el mundo ha sido explicado de manera reduccionista. La filosofía positivista de Descartes y sus herederos plantearon verdades únicas diagramadas en un plano en el que el universo es un mecanismo de reloj, y el reloj es un dispositivo que mide el tiempo de los logros, metas, recompensas y realizaciones. El tiempo lineal, en ese enfoque, mide el desarrollo de manera ascendente: el progreso se asimila a un crecer y acumular riquezas, no importa sus costos para el sostenimiento y la reproducción de la vida.

Se hace imperativo plantear otras miradas, esa es la potencia de la encíclica, levantarse contra la cultura de la exclusión, que afecta tanto a los seres humanos empobrecidos como a los objetos que se codifican con una obsolescencia programada para ser desechados en corto tiempo sin contemplación alguna. Hay que buscar alternativas ecológicas sustentables y para ello hay que desplegar, de inmediato, iniciativas que detengan el desastre que hemos

creado con el modelo de producción y de consumo y procesos de transformación cultural que creen las bases de un nuevo ethos, nuevos modos de existir que hagan posible la afirmación de todas las formas de vida en el planeta.

## Un modelo productivo que fragmenta y envilece

La encíclica se refiere, con sus palabras cargadas de espiritualidad, al modelo o paradigma económico que se ha tomado el mundo y que ha adoptado la forma de dispositivo exclusivo de producción de ganancias para el capital, este se hace cada vez más repelente a la diferencia; no acepta la diversidad como fuente de la vida y motor de su misma reproducción económica. Intenta homogenizar todos los procesos y someterlos a la lógica única e inflexible del mercado:

Los recursos de la tierra también están siendo depredados a causa de formas inmediatistas de entender la economía y la actividad comercial y productiva (Laudato si', 2015, sec. 32). Pero mirando el mundo advertimos que este nivel de intervención humana, frecuentemente al servicio de las finanzas y del consumismo, hace que la tierra en que vivimos en realidad se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris, mientras al mismo tiempo el desarrollo de la tecnología y de las ofertas de consumo sigue avanzando sin límite (Laudato si', 2015, sec. 34).

A los procesos más complejos –como el de la vida natural– los excluye y prefiere tratarlos como "una externalidad". Para la llamada macro-economía (que supuestamente debería abarcar todo el universo de la producción y la distribución) se postulan líneas trazadas que buscan la uniformidad, no de formas sino de códigos, dictada por el flujo mercantil. Y lo que se conoce como "micro-economía" solo acepta los enunciados que se dan desde la empresa.

Hoy, antes que seres vivientes determinados por nuestra cultura y nuestras relaciones con los demás humanos y con el mundo natural, se nos diseña como "consumidores" de una forma de vivir que se concibe como superior en donde no hay espacio para los diferentes. A esto es a lo que Capra llama "el callejón sin salida de la economía", que define así:

La economía actual se caracteriza por el enfoque fragmentario y reduccionista, típico de la mayoría de las ciencias sociales. Por lo general, los economistas tienden a olvidar que su ciencia no es más que un aspecto de toda una estructura ecológica y social, un sistema viviente formado de seres humanos que se relacionan continuamente entre sí y con los recursos naturales, que a su vez, son también organismos vivientes (Capra, 1992, p.100).

Así, para los economistas y dirigentes políticos, que tienen como único sistema de valores el de la búsqueda del mayor lucro, y cuyas herramientas se circunscriben a las elegantes codificaciones matematizadas, heredadas de la linealidad del paradigma cartesiano y newtoniano, lo que representan los pobres y excluidos es la incapacidad de alcanzar el máximo de consumo ajustado por un modelo óptimo de producción.

Cada quien debe convertirse en su propia agencia, desarrollar un “capital humano” (todo se puede vender) que haga posible allegar los propios ingresos, cada cual con su destino individualizado en el agreste escenario de la competencia con el fin de pelear su lugar en el círculo del consumo. Si acaso podrá pasar, durante un tiempo, como usuario de las políticas de ajuste focalizado (los neoliberales las llaman políticas de emergencia social) diseñadas para los muchos desadaptados del sistema que en economía se llaman pobres o, en sus casos extremos, indigentes, sujetos de políticas remediales, que es una forma de paliar la verdad contundente, que es que fueron lanzados en masa a la mendicidad llana.

Desde otra óptica, la fragmentación de la economía, como la fragmentación de la salud, o la privatización de la educación, son males mayores del paradigma de las ciencias sociales y humanas troqueladas por el capital. Sus teorías y sus formas de operación excluyen y desprecian cualquier otro sistema de valores y otra noción de la naturaleza humana que no corresponda al pragmatismo utilitarista con que han sido gobernadas, y que nos han alejado de la búsqueda del bienestar y la felicidad, del goce de hacer parte del cosmos que fueron los objetivos que permitieron formas de vida sencillas y creativas por muchos siglos a otras culturas.

Y el efecto de esta visión fragmentada y utilitarista en la dimensión ambiental no solo es altamente destructiva, sino económicamente improductiva. Así lo dice Francisco:

El cuidado de los ecosistemas supone una mirada que vaya más allá de lo inmediato, porque cuando solo se busca un rédito económico rápido y fácil, a nadie le interesa realmente su preservación. Pero el costo de los daños que se ocasionan por el descuido egoísta es muchísimo más alto que el beneficio económico que se pueda obtener (Laudato sí, 2015, sec.36).

La obsesión de la llamada ciencia económica contemporánea por constituir modelos productivos cuya única guía es aquella que pueda tener valor monetario y ser medida por lenguajes y dispositivos tecnológicos muy elaborados, por fuera de los cuales no existirían fenómenos productivos o económicos, nos ha ido conduciendo a un nuevo orden de máximas exclusiones, modelado por la competencia y la ideología del éxito de la que solo pueden salir “ganadores” y “perdedores”. “No hay espacio para los débiles”, titulaba una producción del siempre exitoso Hollywood. Este nuevo orden:

No puede prometer y ya no promete un lugar para todos, sino que exalta la ideología de la competencia a muerte y la eficiencia abstracta (...) prescinde de toda referencia a los seres humanos concretos (...) Se auto-concibe creado, organizado y posibilitado por el imperio de la ley y de las armas, en una sociedad en guerra competitiva permanente por la sobrevivencia de los capitales, los Estados, las naciones, los pueblos, los seres humanos y el medio ambiente (Hinkelammert y Mora, 2006, p. 13).

Por eso, desde su potente discurso ético y político, Hinkelammert postula “una reconstrucción radical de la economía, tanto en su ámbito científico como en cuanto actividad humana” (Hinkelammert y Mora, 2006, p. 11) para salir de la irracionalidad de lo racionalizado y asumir una nueva economía holística que permita comprender las dimensiones sociales, ecológicas, psicológicas y culturales, oscurecidas por la relación costo-beneficio, como forma exclusiva de evaluación de un proceso productivo o distributivo.

Solo así podríamos comprender la profundidad de la tragedia humana inscrita en la muerte de los frágiles, en la paulatina pero inexorable desaparición de grupos de población enteros, de sus lenguajes y sus culturas y de tantos seres vivientes que el discurso de la economía neoliberal concibe solo como “fallas del mercado”. Y, ante estas “fallas” mortales del mercado, la receta

neoliberal es “más mercado”. Pero la crisis se trata de la sociedad, no de que los mercados sean distorsionados y pobremente totalizados. La alternativa no puede ser la subordinación de la riqueza y diversidad de la vida y de las formas de producción humanas al mercado totalizante.

Se trata de una ideología del “capitalismo total” (léase “mercado total”) que asume una dinámica de guerra enfrentada a los valores humanos que se opongan a esa totalización; es una guerra contra la diferencia; es el mercado erigido en sí mismo como una ética de la ganancia y la propiedad privada contra toda ética del sujeto y la subjetividad humanas de la diversidad.

En Colombia esta guerra no es una metáfora lejana. Los mercados ilegales (narcotráfico, armas, secuestro, prostitución, terror) avanzan al compás de las guerras “legales” puestas al servicio de la expansión de los mercados de tierras, de extracción de minerales y energía, de megaproyectos de infraestructura, de captura de biomasa. Es un estado de guerra gobernado por la racionalidad de la “eficiencia” y el éxito que incrementa su capacidad de destrucción, que se regodea en su propia entropía, que consume vidas humanas, redes sociales y que arrasa con todo lo viviente.

Es un capitalismo suicida que le ha asignado a la economía la letal tarea de asesorar esta guerra, concebida también como guerra económica. El capitalismo del mercado es una especie de totalitarismo. El fundamentalismo del mercado se ha ido tornando en una economía de muerte y ha ido pariendo aparatos trascendentes de órdenes autoritarios que anuncian la guerra perpetua y que exhiben como trofeo de sus tristes victorias, la inclusión de nuevos territorios y sujetos en los espacios indeterminados y vacíos de la sociedad homogénea del consumo. Cada uno de sus triunfos se presenta como derrota de la diferencia, de la singularidad y de la comunidad, es decir, de las manifestaciones de la vida.

Por supuesto, esta situación ha generado una crisis profunda de los sistemas económicos, sociales y de gobierno humanos, que ha abierto una etapa de transición compleja y dolorosa. Estamos avocados a una crítica radical a la economía asumida como el arte del lucro (crematística le decían los griegos). Se requiere una reconstrucción teórica y operativa de la economía y rehacerla como oikonomía, es decir, como un sistema múltiple de producción de valores de uso necesarios para el sustento de la comunidad.

Quizás la transición pudiese comenzar en la dirección de la oikonomía para la reformulación del conjunto de la cuestión económica, de tal manera que, aunque se mantuvieran espacios plurales que pudieran dar cabida también a los empresarios que buscan la ganancia privada (asunto que Francisco reconoce como legítimo), se privilegiara la creación de las condiciones para la reproducción de la vida, esto es, para la emergencia de una bio-economía o economía para la vida.

Es cierto que la humanidad tiene la obligación ética y política de garantizar las condiciones de posibilidad de la vida social y natural y procurar romper el círculo entrópico del sistema de mercados totales que ha perdido la capacidad de proveer lo más básico: de una parte, agua y alimentos para el conjunto de la población; de otra, garantías para la reproducción del ecosistema natural, reduciendo y replanteando el problema del daño antrópico que se infringe a la biosfera. En últimas, Laudato si' crea unos campos de análisis para replantear el dilema de una economía letal que aniquila millones de seres vivientes y anuncia la esperanza de que la humanidad de el giro y se ponga en la deriva de una economía para la vida. Solo a manera de ejemplo, hay que decir que la encíclica aborda con detenimiento el asunto del agua como un problema de vida o muerte para cada vez más amplios sectores de la población. Lo analiza repudiando la tendencia privatizadora sobre este recurso indispensable así como levantando la naturaleza de derecho humano fundamental el acceso al agua potable:

Mientras se deteriora constantemente la calidad del agua disponible, en algunos lugares avanza la tendencia a privatizar este recurso escaso, convertido en mercancía que se regula por las leyes del mercado. En realidad, el acceso al agua potable y segura es un derecho humano básico, fundamental y universal, porque determina la sobrevivencia de las personas, y por lo tanto es condición para el ejercicio de los demás derechos humanos (Laudato si', 2015, sec. 30).

## El grito de los pobres

Hay que responder al grito de la tierra, pero también al grito de los pobres, plantea Francisco. Es de sentido común, dice, que es imposible sostener el actual nivel de consumo de la gente adinerada de los países más desarrollados, así como de las crecientes clases

medias y el puñado de opulentos de las sociedades en desarrollo. El individualismo posesivo se apodera de las mentalidades que jalonan las economías y los hábitos del consumo voraz y del desperdicio que supera todo límite. Al tiempo, se profundiza la pobreza de millones de desposeídos y el sistema los abandona en el lodazal del hambre y la indignidad, porque para los grandes poderes a lo único que no se puede renunciar es a la multiplicación de la renta. La radiografía la plantea Laudato si':

Mientras tanto, los poderes económicos continúan justificando el actual sistema mundial, donde priman una especulación y una búsqueda de la renta financiera que tienden a ignorar todo contexto y los efectos sobre la dignidad humana y el medio ambiente. Así se manifiesta que la degradación ambiental y la degradación humana y ética están íntimamente unidas (Laudato si', 2015, sec. 56).

La sustentabilidad que propone Laudato si' coincide con la tradición del movimiento ecologista que destaca la capacidad que tiene un sistema cualquiera para auto producirse, creando los campos de potencia para la conjunción de los elementos y relaciones que hacen posible su existencia. Es una emergencia producto de todo un juego de intercambios orgánicos de materia, energía e información, en procesos de acoplamiento diferencial con el entorno del cual hace parte. Ello implica una concepción compleja del mundo y una clara posición ética en torno a la vida.

Ahora bien, antes de la modernidad el mundo estaba en una especie de encantamiento por la unidad estrecha que tenían los seres vivos con el medio físico. La ciencia y la filosofía modernas impulsaron un proceso de desencantamiento que básicamente consistió en separar a los seres humanos de la naturaleza generando una disociación que ha sido causa de lo que podríamos llamar la enfermedad de la modernidad.

El punto final lógico de esa manera de relación con el mundo fue la sensación de total separación; todo se percibe como un objeto ajeno, distinto y aparte de mí; finalmente el sujeto también es un objeto, una "cosa" alienada en un mundo de otras cosas igualmente insignificantes y carentes de sentido. Esa modalidad de relación termina por generar un profundo vacío, un malestar en la cultura y en el alma.

En ese sentido, la sustentabilidad se erige como una posibilidad de reencantamiento del mundo, tal como lo entiende Prigogine, al desplegar su teoría del caos. Se trata de producir nuevas conectividades entre las distintas manifestaciones de lo vivo, y esa es tarea de un pensar crítico. Francisco se aproxima a este tipo de crítica de los puntos neurálgicos de un sistema que hay que cambiar para que la vida persista y que exige un pensar integral que reconstituya la unidad del humano y la naturaleza. Eso también tiene una plena dimensión social:

hoy 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 grito de la Tierra como el grito de los pobres (...) El gemido de la hermana Tierra se une al gemido de los abandonados del mundo (Laudato si', 2015, sec.49).

Se necesita asegurar el presente y el porvenir de la humanidad, eso es también una deuda para quienes habrán de venir después de nosotros. Para lograrlo habrá que cambiar la cultura del consumo, crear nuevas formas de producción y aprender el arte de reciclar. El papa plantea en esa dirección la necesidad de refundar nuestras relaciones alrededor de los bienes comunes, refiriéndose a todos aquellos que son indispensables para la vida humana y para la sostenibilidad del planeta. La biodiversidad, el clima, el agua, el aire hacen parte de esa casa común que hay que proteger y recrear. En esencia se propone una ecología del bien común atada a una ecología de la vida cotidiana. Todo esto gobernado por el renacer de una nueva fuerza política: la fuerza política del amor.

## Defensa de los bienes comunes

Laudato si' señala "el destino común de los bienes". En esto radica el énfasis social del planteamiento ecológico de la encíclica que, en respuesta al grito de los pobres, propone la prioridad de los derechos fundamentales de los condenados del planeta. "El principio de la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes y, por tanto, el derecho universal a su uso es una 'regla de oro' del comportamiento social y el primer principio de todo el ordenamiento ético-social", se lee en la encíclica (Laudato si', 2015, sec. 93).

Hoy en la teoría y social crítica se recupera el concepto de lo “común”, que hace alusión al bienestar y a la riquezas que son comunes a todos los miembros de una sociedad históricamente dada; por supuesto entre ellos se incluyen los bienes comunes materiales que nos proporciona (y nos une) con la naturaleza (agua, aire, biodiversidad). Pero también se hace referencia a los resultados de “la producción social que son necesarios para la interacción social (...) tales como saberes, lenguajes, códigos, información, afectos (...) y a las prácticas de interacción cuidado y cohabitación en un mundo común (Hardt y Negri, 2011, p. 10).

El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos. Quien se apropia algo es solo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros. El problema es que el paradigma del desarrollo económico del proyecto modernizador de las sociedades occidentales, determinaron un particular tipo de poblamiento de los territorios, de apropiación de los recursos naturales, de desacralización del vínculo con la tierra, de consumismo como elemento básico de la distribución, todo con un elevado costo ecológico y social.

El surgimiento de formas de soberanía global del mercado, con sus redes difusas de poder y sus múltiples centros, con la perpetuación de las guerras como prolongación de los estados de excepción, ha servido de contexto a las transformaciones que se operan en el país, al enconamiento del conflicto armado y ha consolidado un modelo de mayor inequidad, de retrocesos significativos en la calidad de vida de las mayorías, de empobrecimiento y de envilecimiento de todas las formas de vida sobre la tierra.

Al mismo tiempo, la resistencia en los territorios se expresa en la acción de construir lugares para la vida, para que la vida sea posible, para que la vida resida. La reconstrucción de los lugares existenciales está a la orden del día en la discusión sobre los modelos de reorganización espacial y ordenamiento de los territorios. El cómo influya esta preocupación en los proyectos de paz y en la participación de los ciudadanos que intervienen en estos procesos dice mucho de los avances o retrocesos de una verdadera ética de construcción de vida.

La pregunta para pensar un post desarrollo para la vida podría ser: ¿cómo morar las nuevas territorialidades que han emergido de la resistencia social a la guerra y a la pobreza y que

surgen de la potencia creativa de las comunidades? ¿Cómo garantizar que el mundo va poder ser un lugar, un nicho para la vida, y no solo un gran mercado deshumanizante que desarraiga al hombre, lo fragmenta y lo escinde de la unidad vital del universo?

En el caso colombiano la perspectiva de una paz profunda está atada a la creación de territorialidades de paz como procesos de apropiación del espacio por los pobladores y en ese proceso los seres humanos no solamente construyen los lugares, sino, que se construyen y se reconocen a sí mismos. No se logrará reconciliar al ser humano con la naturaleza sin reconciliar a los hombres y mujeres entre sí. Ese es el espíritu del mensaje de Francisco.

La pregunta por la vida nos obliga a repensar lo común como potencia que nos permita, como sociedad, organizar el tránsito de un modelo de desarrollo basado en la guerra y la depredación ambiental, a la búsqueda de nuevas formas de producción material e inmaterial, de los lenguajes y de los lugares desde donde se enuncia ese proyecto de transición, las nuevas funciones, regulaciones y, ante todo, la visión de futuro que propone.

La razón cartográfica convencional no alcanza para explicar el mestizaje de este mundo que alumbra y que anuncia la preeminencia de lo global pero, a la vez, se ancla en lo local y le proporciona nuevas dimensiones. Sin duda, se están removiendo los referentes espaciales y sociales de los territorios y es entonces natural que aparezca otros tipos de contenedores espaciales. La antigua escala geográfica deja de ser explicativa en su linealidad y rigidez, mientras se crean nuevas formas de organización territorial que hacen posible el surgimiento de formas alternas de poder sobre los territorios.

La constitución de lugares para la vida (bioespacios, como los nombra Fals Borda) permite otro tipo de respuesta a procesos de desarrollo local y regional, y en los terrenos económico, social y político, que vinculan actividades vitales de producción y reproducción con los recintos en los que se ejecutan y de donde se derivan elementos de continuidad social y diversidad cultural. La relación territorio, población y producción de bienes comunes emerge como fundamental. De allí depende mucho la convivencia, la prosperidad y la paz ciudadanas. Los límites y la construcción de entornos territoriales son vistos aquí como construcciones sociales cada vez más versátiles y coyunturales, en realidad se materializan en muy distintos tipos de territorialidades emergentes.



En este proceso los bioespacios, tal como señala el citado Fals Borda, van asimilando nuevas actividades y funciones, gracias al proceso tecnocientífico que trasciende su localismo y fronteras biogeográficas, para entrar a un nivel universal de comunicación, relación y dependencia. En su instauración se da un proceso de desbordamiento de territorios, en el que juega ese otro contenedor virtual que es la tecno-región.

Es esta una de las maneras de conversión del conocimiento y de la técnica en poder. Y es desde allí donde se generan nuevos espacios para la creación de lo común. Es también una forma de asumir la crítica de Laudato si' a la "globalización del paradigma tecnocrático". "El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional" (Laudato si', 2015, sec.103).

## Se hace imperativa la construcción de nuevas lógicas de vida

Perseguir una nueva epistemología para comprender la vida que recuerde a la humanidad la interconectividad orgánica en el todo, de seguro precisará como mínimos básicos superar el antropocentrismo, la linealidad, el mecanicismo, el patriarcado, la negación de lo diferente, e integrar lo que hemos denominado de manera subvalorada subjetividad. El amor, la voluntad de inclusividad y reconocimiento de toda diversidad, de todo saber y de toda ignorancia; el estímulo a despertar el sentimiento de ser con otros y con todo lo demás, deberán algún día volverse tan cotidianos que no habrá necesidad de pensarlos: bastará vivirlos en otro mundo que por supuesto, es posible.

Las preguntas medulares de este aprendizaje se dan, en primer término, en la dimensión de formas de producción y consumo que no pongan al ser humano en choque con el entorno de la biosfera en que nos asentamos. Por supuesto también interrogan las nuevas formas de producción de bienes materiales e inmateriales y, en particular, el papel que se asigna al conocimiento social y a la tecnología como motor de nuevas maneras creativas de resolver las necesidades básicas.

Con razón Francisco se pronuncia contra la concepción hegemónica por cuanto: "Los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es solamente un signo del reduccionismo que afecta a la vida humana y a la sociedad en todas sus dimensiones" (Laudato si', 2015, sec. 107).

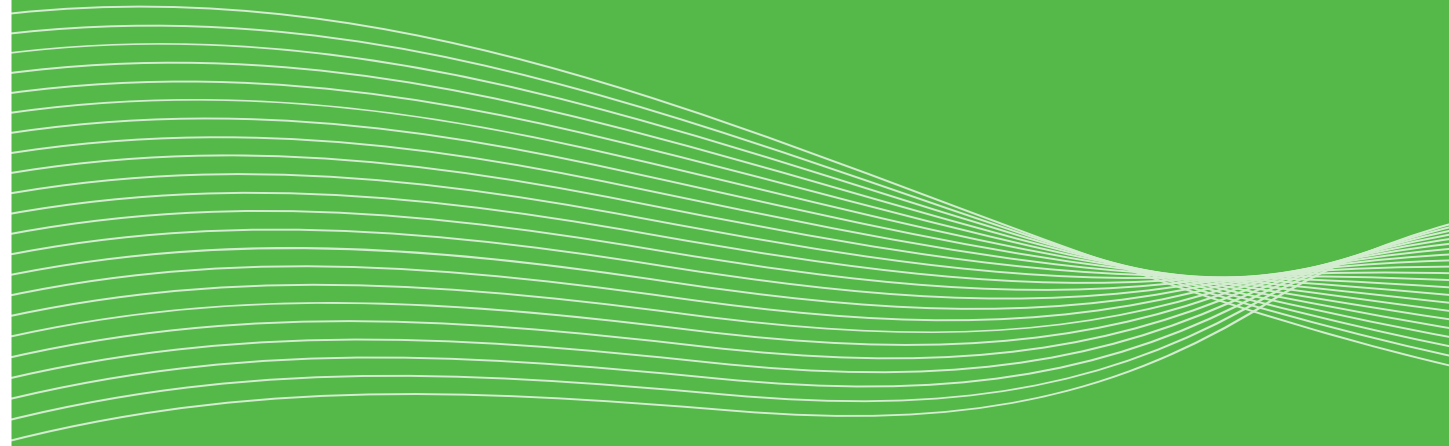
Es decir, deja planteado claramente el problema de dimensión epistemológica que se desenvuelve en torno de la constitución de enfoques críticos para imaginar alternativas al desarrollo tal como lo conocemos. Pero a la vez hay todo un canto a la esperanza que deja abierto el campo a la potencia humana capaz de nuevas elaboraciones y prácticas que religuen lo cívico y lo comunitario, que afirme la primacía y protección de lo diverso que hay en las sociedades y en el mundo de la vida y sea capaz de construir campos relacionales para que florezca lo común, jalonando la confluencia de las diversas posiciones que se debaten en lo cotidiano.

## Referencias bibliográficas

- Capra, F. (1992). El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente. Buenos Aires: Editorial Troquel.
- Guattari, F. (1996). Las tres ecologías. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Fals Borda, O. (2000). Acción y espacio. Autonomías en la nueva república. Bogotá: Tercer mundo Editores.
- Hardt, M. & Negri, A. (2011). Common Wealth. El proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal.
- Hinkelammert, F. & Mora, H. (2008).Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO (2015). Polisemia. Revista del Centro de Pensamiento Humano y Social No.19: Enero-Junio. Bogotá: Corporación universitaria Minuto de Dios, UNIMINUTO.
- Prigogine, I. (1998). El nacimiento del tiempo. Barcelona:Tusquets.

**Inter-revelación vital en la diversidad.  
Aportes desde la espiritualidad  
ecofeminista negra**

*Maricel Mena López*



*Necesitamos celebrar toda esa diversidad de la pluralidad humana de raza y cultura apreciando su reciprocidad uno para el otro en la comunidad de la tierra humana. Tenemos que superar el deseo de crear un tipo de diferencia universal y mejor, volviendo todas las otras en inferiores. La dinámica de vida en la inter-revelación vital y en la diversidad es signo de la bondad y de belleza.*

Radford (2014, p. 182)

## Introducción<sup>1</sup>

El concepto de inter-revelación apunta a describir la interrelación existente entre dos o más manifestaciones religiosas y/o espirituales de modo sinérgico y horizontal. Esto supone que ninguno de los supuestos religiosos de revelación se pone por encima del otro, esta condición favorece de entrada aprendizajes mutuos, integración, convivencia armónica, reconocimiento y respeto por los saberes ancestrales. En este sentido, el soplo vital manifiesto en la diversidad religiosa y cultural será el hilo conductor de este escrito, que no pretende más que brindarnos un camino para ir descubriendo la bondad y la belleza de la diversidad de la vida.

Vida, interrelación e integralidad son palabras clave para el cristianismo en la era de la globalización y crisis eco-ambiental. Estas categorías nos envían precisamente a los frentes donde se libran los conflictos políticos, sociales y culturales del mundo actual. Percibir y articular el sufrimiento de las personas y del planeta es la condición necesaria de toda política futura de paz, de todas las formas de integración social con miras a disminuir las brechas entre ricos y pobres y entre estos con la naturaleza.

Como creyente cristiana, veo la necesidad de una evangelización que tome en cuenta la diversidad de los actores sociales, no solamente aquellos que han sido marginados sino

---

<sup>1</sup> Este trabajo retoma y amplía algunos aportes presentados en la ponencia: "Hacia una espiritualidad de redención de la creación: desafíos epistemológicos desde los pueblos afroamericanos". Presentada durante el V Encuentro de Investigación en Ciencias Sociales y Trabajo Social, abril, 2014, Unimonserate: Bogotá.

también, y de manera especial a aquellos que detentan el poder. Por tal motivo es necesario ir a las entrañas del sistema neoliberal, del mundo del capital, de las empresas, para que penetre en ellos el sentido ético de solidaridad con la humanidad y su creación. Este es un desafío importante, ya que la penetración neoliberal con sus diferentes frentes incide de forma amplia en la sociedad y su hábitat, puesto que hoy en día en el capitalismo global, hay experiencias desechables, hay personas y grupos sociales estigmatizados, hay naturaleza destruida, contaminada y también desechada.

Ese rechazo se incrementa cuando en las sociedades los estigmas se suman a otros estereotipos desvalorizadores. El discurso ideológico afirma que “la falta de integración del individuo a la sociedad es responsabilidad del propio individuo”. Esto significa que según el orden económico vigente, no hay racismo, solamente incompetencia del propio individuo que no se preparó para la nueva realidad económica, por eso, a los descendientes de la diáspora africana<sup>2</sup> constantemente, se les califica como perezosas, incompetentes, burros etc.

La historia de la mujer negra, a su vez, nos muestra exactamente que la igualdad para competir en el mercado laboral nunca fue simétrica entre personas negras y blancas, y la diferencia fundamental es el preconcepto racial, la doctrina ideológica de inferioridad conferida a la raza negra.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, divido mi presentación en cinco puntos: en el primero, me aproximo al contexto neoliberal desde donde estamos hablando, teniendo en cuenta de manera particular, la realidad de las mujeres negras del pacífico colombiano, para en seguida brindar una aproximación a nuestro referente conceptual, es decir, la espiritualidad ecofeminista y negra. El tercer ítem rescata la memoria ancestral desde dos horizontes, la diáspora africana (Machado, 2012) y la cultura bíblica. El cuarto punto presenta algunos desafíos epistemológicos para una espiritualidad redentora de la creación desde a sabiduría de la diáspora.

<sup>2</sup> Asumo en este escrito la expresión diáspora africana para referirme al legado de los ancestros de los africanos y su diáspora en el continente Americano y al reconocimiento de una sabiduría ancestral milenaria, cuya historia nos remonta a más de un millón y medio de años.

## Globalización y marginalización de la mujer negra

En el mundo globalizado, las particularidades de las mujeres negras hacen con que ellas mismas sean las más perjudicadas por causa de la pobreza del rostro femenino y negro. Aunque hay carencias de análisis estadísticos sobre su proporcionalidad de pobreza, de acuerdo al análisis de la historiadora brasilera Wania Sant'Anna (2004), los relatos de la ONU pasan a demostrar que la desigualdad de género está fuertemente relacionada a la pobreza humana.

Hablar de feminización de la pobreza es hablar de una de las consecuencias más graves de la globalización de la economía, de los desajustes que la imposición de un modelo económico a 'escala planetaria' ha provocado en amplias regiones del mundo y en ciertos sectores sociales (López, 1997, p. 153).

Este modelo global plantea en ciertos parámetros el desarrollo económico sin tener en cuenta las consecuencias negativas para los sectores menos privilegiados de la sociedad, ni el desequilibrio ecológico ni mucho menos los efectos negativos en la vida de las mujeres y niños. El análisis de la globalización como proceso que envuelve la totalidad de la humanidad debe incluir cuestiones relativas a género, clase e etnia. Al analizar la situación global de las mujeres en el continente nos encontramos con cifras escandalosas relacionadas con la situación de las mujeres negras.

Los dólares no llegan a las periferias donde la población infantil, mayoritariamente negra, muere de diarrea y desnutrición, y donde las mujeres tienen que enfrentar responsabilidades de salud, por la falta de agua potable para beber cuando sus hijos lo necesitan. Son ellas las que aguantan largas filas en los hospitales en busca de la cura para sus hijos e hijas, en sistemas de salud precarios, con el agua contaminada y el hambre. Las cuestiones ecológicas recaen, por cuenta de la estructura jerárquica y por cuenta de la división del trabajo, encima de los hombros de las mujeres, especialmente de mujeres negras que viven en las periferias de las ciudades, allí donde la basura y las aguas contaminadas confluyen. Estas pésimas condiciones ambientales son causadas en su mayoría por el incremento de industrias y capitales. Basta recordar que el 20% de los pueblos más ricos del primer mundo

consumen 80% de la energía del mundo. Lo que significa que la crisis ecológica más trágica es la producida por el modelo económico industrial del primer mundo.

Así pues, la explotación económica viene marcada por el desprecio de nuestras culturas. Hoy día las comunidades indígenas y negras del Chocó están viviendo los efectos de dicha industrialización en sus territorios, con la presencia de las empresas cultivadoras de la palma africana para los biocombustibles, ligadas a capitales transnacionales y compañías petroleras extranjeras (Mosquera, 2009), respaldados por la fuerza pública y, quizás también, por grupos al margen de la ley, como ha ocurrido con las empresas bananeras gringas asociadas con empresarios nacionales que han promovido y financiado las peores masacres y crímenes de lesa humanidad en la región de Urabá con el propósito de saquear depósitos naturales de oro, cobre y otros minerales.

Crisis ecológica. Crisis de energía. Crisis de agua. Vida amenazada por falta de agua, de pan, por guerras, por indiferencia. Crisis de existencia. La espiritualidad ecofeminista negra nos puede posibilitar salidas a esta auto-destrucción de la vida y del planeta a la que hemos llegado gracias a la sustitución del culto a Dios por el culto al mercado, a la propiedad privada, al dinero, a las exportaciones, al capital. Ya que nos decimos cristianos y al mismo tiempo somos indiferentes a la realidad que padecen las mujeres, los sin techo, desplazados, sin salud, sin agua, sin alimento. Practicamos una religión sin amor, sin dolor ante los gemidos de nuestros semejantes y mucho menos los de la creación “pues sabemos que la creación entera gime los dolores de parto hasta el presente” (Rm 8,22). La encíclica *Laudato si'* de su santidad el papa Francisco, la que inspira este libro colectivo, así lo revela:

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivos. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que “gime y sufre dolores de parto” (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura (*Laudato si'*, 2015, sec. 2).

La muerte de la naturaleza constituye el centro de la amenaza a la supervivencia. Con la destrucción de los bosques, del agua y la tierra, estamos perdiendo los sistemas en los que se apoya la vida. Esta destrucción se está llevando a cabo en nombre del progreso. En este modelo neoliberal, mientras el mercado se expende, las fronteras sociales y geográficas se cierran cada vez más. Como afirma Wandana Shiva “debe haber algo muy equivocado en un concepto de progreso que amenaza la supervivencia” (1988, p. 21). Con la finalidad de encontrar soluciones a estas crisis y transformar la realidad desde otras maneras sabidurías, advierte también el papa Francisco:

es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad. Si de verdad queremos construir una ecología que nos permita sanar todo lo que hemos destruido, entonces ninguna rama de las ciencias y ninguna forma de sabiduría puede ser dejada de lado, tampoco la religiosa con su propio lenguaje. Además, la Iglesia Católica está abierta al diálogo con el pensamiento filosófico, y eso le permite producir diversas síntesis entre la fe y la razón. En lo que respecta a las cuestiones sociales, esto se puede constatar en el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, que está llamada a enriquecerse cada vez más a partir de los nuevos desafíos (*Laudato si'*, 2015, sec. 65).

En atención a la apertura a otras interpretaciones y riquezas culturales de los pueblos, propuesto por su santidad, este escrito, como antes se advirtió, toma en cuenta la tradición filosófica eco-feminista en diálogo con las sabidurías ancestrales de la diáspora afro-americana y bíblica como caminos de aproximación para una ética integradora de la vida y su diversidad.

## ¿Qué es el ecofeminismo?

El ecofeminismo es una corriente filosófica que emerge en la década de los setenta a partir del feminismo radical de occidente. No obstante, me atrevería a decir que aunque el ecofeminismo es una categoría relativamente nueva, ella nos remite a una sabiduría ancestral que nuestros pueblos indo-afro-americanos han evocado desde antaño. Mientras que para occidente sería la toma de conciencia de que el ser humano no es dueño del universo, sino que es una minúscula parte en el entramado de la vida planetaria, para los indígenas

y negros de la diáspora significa, la conciencia de que lo divino se revela en comunión con el sol, la tierra, las aguas, los vientos, los animales, en fin con todos los elementos que conforman la naturaleza y los seres que la habitan. Por tanto, sagrada es la creación y sus criaturas, sagrada es la inter-revelación que la conforman.

Soy consciente que muchas intelectuales y activistas negras desde el pensamiento decolonial han hecho una crítica radical a los feminismos euro-EEUU-céntricos, por su cuota de responsabilidad en el sostenimiento del racismo y en especial porque sus supuestos teóricos provienen de una élite intelectual donde las mujeres de las bases, entre ellas, las negras e indígenas no son contempladas (Lozano, 2010, p. 9). Lo que se constituiría en una colonialidad del saber (Lander, 2000). No obstante, creo necesario reconocer que sí en este momento hay una sensibilidad por el discurso ecológico desde la teología, esto se lo debemos también a la episteme feminista, no solamente de aquella forjada desde la académica, sino de aquellos saberes y prácticas ancestrales que desde antaño resisten al colonialismo universal del saber.

Así pues, la primera en utilizar el término ecofeminismo es la escritora francesa Françoise d'Eaubonne en su obra *Le féminisme ou la mort*, 1974, quien advierte la amenaza de la vida humana como consecuencia de la superpoblación y de la destrucción de los recursos. Desde su inicio el ecofeminismo asume una postura política entrelazada con experiencias de espiritualidad y del ecologismo, destacándose activistas tercermundistas como la física Vandana Shiva, de India; la política ecologista Wangary Mathai, de Kenya; la política Marina Silva, de Brasil, entre otras. Desde las corrientes teológicas liberacionistas las norteamericanas Mary Daly, Rosemary Ruther, Letty Russel, entre otras (Ramón, 2014, 103); y desde América Latina Ivone Gebara, Mary Judith Ressa, Coca Trillini, Ute Seibert, Maria Soave Buscemi, Vicenta Mamani, entre otras.

Desde el punto de vista filosófico el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres en el discurso ético (Ressa, 1998) sugiriendo la existencia de una relación directa entre la opresión sobre las mujeres y la dominación de la naturaleza (De Sousa, 2000). El paradigma de la modernidad introdujo nuevos modelos de dominación que se establecieron como paradigmáticos en la relación entre los seres humanos y de estos con la naturaleza provocando la separación entre lo

masculino y lo femenino. En una perspectiva ecológica lo femenino y lo masculino, desde su diversidad, serían entendidos como una relación de interdependencia y complementariedad. No obstante, en ese modelo desarrollista, la ruptura de la unidad entre lo masculino y lo femenino, puso al hombre por encima de la mujer y de la naturaleza. Como bien lo advierte Vandana Shiva: "la violencia contra la naturaleza como sintomática de la crisis ecológica, y de la violencia contra la mujer como sintomática de su subordinación y explotación, surge de esta subyugación del principio femenino" (Shiva, 1995, p. 165).

La palabra "ecología" tiene su origen en el concepto griego de oikos (casa) + logia (estudio/ciencia), por tanto, etimológicamente significa el estudio de la casa, por lo que su interés debe priorizar el estudio de las relaciones que se establecen entre los seres vivos y su hábitat. El feminismo, a su vez, se define como un movimiento complejo que presenta diversos discursos y fases de desarrollo. En la primera fase nace como un movimiento liberal de lucha de las mujeres por alcanzar la igualdad con relación a los derechos civiles, políticos y educativos. La segunda fase opera con dos ideas distintas: la una enfatiza la igualdad mientras que la otra acentúa la diferencia. La tercera fase se concentra en el análisis de las relaciones de género, de las diferencias, alteridades, diversidades y subjetividades. El ecofeminismo, entonces, es una articulación entre el pensamiento ecologista y el feminismo proveniente de la tercera fase del movimiento feminista. El feminismo y la ecología, tal como lo advierte Trapasso

no son movimientos aislados que han surgido casualmente en nuestros tiempos. Ecología y feminismo son más bien movimientos concordantes. Yo me atrevo a pensar que el feminismo necesariamente tuvo que evolucionar hacia el ecofeminismo al poner en evidencia las vinculaciones de todas las formas de opresión y violencia, desde la opresión en el interior de la familia hasta la destrucción del planeta (1993, p. 2).

El desarrollo del pensamiento ecofeminista se puede dividir a su vez en tres corrientes. La primera corriente, denominada clásica, se inicia en la década de los setenta a la par con el feminismo radical acentuando la "diferencia" de manera esencialista, es decir, los varones y las mujeres tendrían naturalezas opuestas. Las mujeres más intuitivas, maternas, pacifistas y conservacionistas, en tanto que el varón sería más calculador, competitivo, destructor y violento. La segunda corriente sería la corriente espiritualista del tercer mundo, inspirada en



la mística religiosa de Ghandi en Asia y de la teología de la liberación de América Latina. La tercera corriente es llamada ecofeminismo reconstructivista, y pone su acento en la relación mujer-naturaleza asociada a las responsabilidades de género y a la economía, por tanto evidencia el dominio de las mujeres y de la tierra para el crecimiento del capital.

Este sistema, según Michel Foucault (1993), está fundamentado en el control de los cuerpos, siendo parte constitutivo del ejercicio del poder, bien como de la reproducción del saber. El cuerpo es territorio de disputa y de poder (Forte y Pérez, 2010). De este modo, se hace fundamental la pregunta por las maneras como los poderes circulan y la forma en que potencian y dominan los sujetos implicados en la tela de relaciones sociales con todo y naturaleza implicada. De este modo, el ecofeminismo afirma que “la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal” (Ress, 2010, p. 111).

La teología ecofeminista en América Latina comienza en la década de los noventa, inaugurando, según Ivone Gebara, la tercera etapa del feminismo latinoamericano, donde se destaca el aporte de las teólogas chilenas alrededor de su revista *Con-spirando: Revista Latinoamericana del ecofeminismo, espiritualidad y teología*. El ecofeminismo se fundamenta en la afirmación de un principio integral: todo aquello que existe está interrelacionado. Quiere decir que hay una interdependencia dinámica desde las personas hacia el cosmos donde la vida se desenvuelve. Existe una interconexión planetaria pero pone su énfasis en la persona y, en especial, en las mujeres pobres que sufren por el deterioro del planeta, por eso su lucha es por la superación de las desigualdades, por el equilibrio relacional. Es la convicción de que la opresión de los pobres y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema excluyente –de poder sobre– lo que niega la unión primordial de todo el cosmos. Propone, entonces, una reconstrucción radical y busca dar lugar a cada elemento de la vida. “Frente a la cultura racionalista de dominio sobre lo natural, este pensamiento se articula en torno a la recuperación del carácter sagrado de la vida: sólo si las personas vuelven a valorar y respetar todas las formas de vida será posible la supervivencia” (Fernández, 2010, p. 7). La espiritualidad promovida por el ecofeminismo dialoga con otras formas culturales que proporcionan alternativas de vida en equilibrio con la naturaleza (Mena, 2015, p. 1201). Promueve la espiritualidad de la naturaleza, puesto que su negación ha conducido a la civilización al borde de su autodestrucción.

## Espiritualidad ecofeminista negra

Cuando hablo de espiritualidad ecofeminista negra me refiero a un reencantamiento del mundo que tome en cuenta las formas de saber provenientes de formas culturales alternativas para un futuro más equilibrado ecológicamente. Por lo tanto, no me estoy refiriendo a una denominación eclesial especial, pues soy consciente de que las espiritualidades de la diáspora africana transitan, entre diversos universos ancestrales candomblé, santería, budú, lumbalú, católicos, protestantes, pentecostales, al lado de los amerindios, musulmanes, judíos y otros (Thornton, 2012). En medio de esta pluralidad religiosa, nos une un pasado común y un deseo de reconstrucción social de la realidad.

La espiritualidad de la diáspora negra se entiende como una manera de ser y de vivir, es un fuero interno, llamado espíritu o Axé, fuerza vital, poder generador de vida, que nos invita a tener una postura ética delante de la vida y de los ecosistemas.

Por tanto es procesual, se realiza en la historia. Es una relación que envuelve a otras y otros, en la medida que nos sentimos parte de un grupo. En la cosmovisión africana no hay nadie que no pertenezca a un grupo. Nos identificamos con nuestra historia por la conciencia que tenemos de pertenencia y por el compromiso de reconstrucción de la misma. Vamos a la historia de nuestros ancestros porque compartimos un pasado común y porque vemos la necesidad de la búsqueda de la verdad, de una verdad histórica que, aunque contada por la diáspora africana, carece todavía de importancia en muchos ámbitos académicos. Es posible que a partir de ella se revelen elementos de espiritualidad que nutran la búsqueda de estrategias ecoambientales en el mundo contemporáneo. Hemos escogido un mito-relato de una mujer negra caribeña cuya temática se articula en torno a la creación y específicamente en torno a los árboles.

Cuando se habla de mito inmediatamente la tendencia es pensar en algo inauténtico, contradictorio e irreal, justamente por el legado del naturalismo del mundo moderno caracterizado, tal como lo advierte Cassirer (1986), por “el rechazo del pensamiento mítico, injustificado ante la razón, y las búsquedas de leyes o constantes en el obrar de la naturaleza” (Cassirer, citado en Tavella, 2002, p.10). Considero engañosa esta concepción del naturalismo

moderno ya que los mitos nacen de un hecho, de vivencia y experiencias religiosas concretas de las comunidades, como bien lo expresa Milcea Eliade (1989, p. 13): “la religión comienza donde hay revelación total de la realidad: revelación simultanea de lo sagrado (...) y de las relaciones del ser humano con lo sagrado, relaciones multiformes, mutables, y a veces ambivalente, pero siempre sitúan al hombre en el propio corazón de la realidad”.

Hay que preguntarse siempre por la experiencia que está detrás de un determinado mito. Los mitos tratan de dar respuesta al por qué de las cosas. Son historias contadas para desvelar misterios, pero hacen parte de un saber cultivado por los mayores, donde se habla mediante símbolos y enigmas, con imágenes y parábolas. Ellos se renuevan con el transcurso de la historia para transmitir la memoria de los pueblos. No es estático sino dinámico, ya que posee un tiempo propio, diferente al cronológico. En el mito no hay contradicción, es un tipo de saber diferente al racional, pero no se debe contraponer a la razón, pues posee un saber tan “auténtico” como el saber racional científico.

Hoy por hoy considero que las mujeres necesitamos de una espiritualidad transgresora o rebelde capaz de resistir a los mandatos del mercado. La plenitud interior no necesita del mercado para ser feliz. Necesita, sí, una conciencia que nos permita ver y entender quiénes somos realmente. Necesitamos de una espiritualidad feminista capaz de ayudarnos a recuperar nuestro amor femenino, y esto significa que necesitamos de una revisión desde el comienzo de la era patriarcal. Justamente una de las estrategias empleadas por el patriarcado fue la condena del cuerpo femenino. Volver al cuerpo femenino significa, entonces, recuperar la plenitud de la vida, de lo trascendente, de lo espiritual y sacral del cuerpo femenino. Necesitamos ser capaces de volver a amar con el corazón, para deshacernos de las falsas dicotomías camufladas entre la razón y el sentimiento de esta lógica patriarcal, donde lo divino, espiritual y superior fue adjudicado a lo masculino.

En una perspectiva ecofeminista negra, nuestro cuerpo debe ser desprovisto de culpa, no hay que tener miedo a sentir placer. De un placer corporal, sexual, de mente y alma, de trabajo, pero no de un trabajo servil, ni activista. Necesitamos la alegría, belleza, felicidad de nuestras mujeres. De un cuerpo que baile, ría, cante e invente nuevas estrategias de sobrevivencia. De un cuerpo que no se rinda a la fascinación del mercado globalizado.

Esto último suena paradójico, al pensar en la realidad de las mujeres de las periferias latinoamericanas, quienes no tienen el poder del consumo. No obstante, el desafío es por la capacidad de implementación de políticas que nos ayuden a aliviar la pobreza y la violencia que se ejerce sobre los cuerpos de nuestras mujeres.

## Volver a nuestra historia ancestral

En el ámbito de los estudios teológicos de la negritud es necesaria una descolonización del saber, entendida esta como el reconocimiento y valoración de los aportes de los afrodescendientes al rostro cultural de las naciones. En este sentido se critican los universalismos, es decir, aquellos conocimientos, prácticas y metodologías que se aplican a todos los ámbitos y contextos de la ciencia y el saber.

El giro decolonial posibilita que las narrativas testimoniales de la diáspora sean “recontadas” desde otros contextos, valora y reconoce esto como un proceso de reconstrucción de conocimiento, cuestionando así el eurocentrismo institucionalizado. El testimonio como género reclama el derecho a poner en escena los aspectos no contados y excluidos de la historiografía oficial (Roth, 2012, p. 171). Así lo advierte Monika Walter (1992, p. 204): “redescubrir el acto de escribir que suponga un consenso y una participación colectivos, esto es el método narrativo de la novela testimonio, o mejor dicho, el cimarronaje estético del texto (...) un regreso a la literalidad, que consiste (...) en la recreación de la oralidad”.

Este testimonio relato se puede analizar desde la categoría geopolítica del conocimiento acuñada por Mignolo (2000) según la cual se descoloniza intelectual y epistémicamente en una doble dimensión: por un lado, al poner en evidencia la correlación existente entre el lugar geocultural y la producción teórica mediatizada por el poder. De otro, incorporando los saberes de los marginados en los espacios de producción y reproducción de saber. (Mignolo, citado por Ojeda y Cabaluz, 2010, p. 154). En aras de ir aportando epistémicamente a la necesidad de generar conocimiento desde la marginalidad, valoramos en el siguiente ítem, la sabiduría ancestral negra.

## Desde la sabiduría ancestral negra

Donde había un árbol llamado Mapú, había una fuente de agua  
Ahora se han perdido las fuentes de agua porque cortaron el Mapú  
Tampoco respiramos la misma fragancia  
En Haití, cuando vemos un árbol bonito y grande  
Tenemos la idea de que en él viven los espíritus, por esto,  
Merece respeto y le damos ofrendas debajo de sus ramas  
Existen otros árboles como el Palmis que tiene una carga de significados  
Tiene una buena raíz que permite dar vida al resto de la naturaleza.  
Muchas religiones han llegado aquí y han apagado  
el mito de los espíritus en los arboles  
Esto ha hecho que se pierda el respeto por la naturaleza.  
Los mitos eran la sabiduría de nuestros ancestros:  
Nuestros viejos, nuestras mujeres enseñaban a otras generaciones  
El respeto por la naturaleza.  
Hoy al mismo tiempo que la tecnología se impone,  
Se destruye la naturaleza y se irrespetan los derechos humanos.  
Ojalá que aparezca un Mapú para que nos ayude  
A darnos cuenta de esto y ojalá que ese día no sea demasiado tarde<sup>3</sup>.

Este poema-relato evoca una sabiduría mítica ancestral donde la fertilidad de la tierra y el mantenimiento de la vida están directamente vinculados con la continuidad de la relación entre los seres humanos y la naturaleza. La fertilidad del Mapú genera fuentes de agua y, por consiguiente, calidad de vida para las criaturas. Pero gracias a los valores pregonados por la modernidad, estos elementos vitales se están agotando, así lo advierte Ivelin, la autora del relato.

Entonces nos preguntamos, ¿cómo redimir la creación a partir de este mito? ¿Es posible encontrar en él algunas perspectivas ecoambientales para el mundo contemporáneo?

<sup>3</sup> Relato oral hecho por Ivelin Constant en un curso de Biblia en Camperrin. Haití, julio de 1999

¿Cómo las comunidades integran el elemento sagrado en las construcciones culturales y religiosas? Estas preguntas son un pretexto para entrar en nuestras reflexiones. Partiendo de la última pregunta es importante discernir sobre lo que entendemos por cultura, es decir, un conjunto de relaciones y significados y sentidos donde los pueblos afroamericanos y caribeños recrean y reivindican su derecho de ser y existir dentro de los diversos contextos de opresión, marginación, racismo y pobreza. Estos descendientes poseen maneras diferentes de vivir y manifestar sus experiencias de fe y sus relaciones con lo sagrado (Nkafu Nkemnkia, 2013).

En este relato mitológico Ivelin, a partir de la reivindicación del árbol Mapú, nos recuerda que el elemento ancestral es fundamental para la comprensión de las cosmovisiones de mundo de los diversos grupos étnicos traídos para América y el Caribe. Se refiere a los fundamentos primordiales de un grupo, a los elementos que sostienen la identidad. De una identidad que hoy llora la deforestación y reivindica los principios universales, también llamados elementales: tierra, agua, justicia, vida, fertilidad, amor, paz, riqueza, etc.

Lo ancestral se entiende también como la manifestación de estos elementos en las personas y en las cosas construidas por estas, como por ejemplo, las ciudades. Esto significa que los ancestros se relacionan con los principios básicos de sobrevivencia, pero que no se agota en ellos, al contrario, se hacen sentir en cada persona, bien sea niño, niña, hombre o mujer, anciano o anciana, en un gobierno con justicia y así sucesivamente. Un ejemplo de esto se percibe en los orichas, divinidades de los cultos afrobrasileros, que aunque estén íntimamente relacionados con estos principios universales y con las fuerzas de la naturaleza, plantas y animales, se hacen sentir a través de los cuerpos de las personas.

Lo ancestral es la forma en que lo sagrado se perpetúa en la vida de las personas. Lo sagrado nace de la vida de las comunidades y se hace presente a través de la naturaleza, de las personas, de las cosas, de la comunidad y de la familia, entendida no en el sentido de familia nuclear, pues ella abarca parientes y personas no consanguíneas que comparten la vida del grupo (Romero, 2012). Y eso sagrado presente en la naturaleza es la fuerza vital que les permite experimentar que todo lo que existe tiene vida. Por esto, varios mitos de la creación se hacen siempre en cooperación con otros seres creados, incluyendo mujeres y hombres. Las creadoras se ponen al lado de los creadores, y justamente con ellos ejercen el

poder de instaurar y gobernar la vida. Como se observa, hay una integración de lo ecológico y la vida humana en las cosmovisiones afroamericanas y caribeñas.

Cabe resaltar aquí el nombre de la ecologista keniana, premio Nobel de La Paz en 2004, Wangari Maathai, quien fue galardonada por su contribución al desarrollo de la democracia y al desarrollo de la paz. Ella sostiene que el medio ambiente es clave para alcanzar la paz; “la paz en la tierra depende de nuestra capacidad de asegurar la vida de nuestro medio ambiente”, también sostiene que “ todos somos testigos de cómo la tala de árboles y la pérdida de bosques han conducido a la desertificación en África y han amenazado a muchas otras regiones del mundo” por lo tanto, “la protección de los bosques contra la desertificación es un favor vital en la lucha para consolidar la vida del medioambiente de nuestra tierra común” (Afrol News, 2004)

Es interesante rescatar también la importancia de los espíritus en el árbol ancestral. El relato nos dice que “en el Mapú viven los espíritus”, estos son los antepasados presentes en las fuerzas de la naturaleza, fundadores inmemorables de los grupos y revestidos del principio vital, Axé, soplado por el divino creador. A estos espíritus habitantes del Mapú se les llevan ofrendas para garantizar la continuidad de la vida. Vida individual y colectiva que es amenazada por la muerte y, para restablecer el caos causado por la muerte, es necesario dar una ofrenda a los espíritus de los antepasados. Esto garantiza la salud integral del grupo. La muerte injusta corta la vida en plenitud, pues evita que se cumpla el ciclo vital. La ofrenda es esencial para recuperar el equilibrio y armonía, pues con la muerte injusta la comunidad es herida; de allí que esta se organice para superar este acontecimiento. La ofrenda evita la muerte prematura, permitiendo al individuo realizar su ciclo, llegar a la vejez y ganar la inmortalidad, esto es, la ancestralidad. Ella da continuidad de la vida, de la misma manera que el muerto o la muerta garantiza su eterno renacimiento.

Existe entonces un vínculo estrecho entre la vida y la muerte en la visión de mundo de los negros de la diáspora. Es una concepción teológica donde no caben los dualismos ya que la vida y la muerte interactúan con la vida. Los ancestros protectores de los árboles vigilan la naturaleza y al ser humano, e incluso a las cosas y herramientas que interactúan con ellos, en especial la tierra donde se nace, crece y entierra. Así, la comunidad es motivada a traba-

jar por esa preservación, la cual implica la siembra de árboles y la lucha por su preservación. No se trata de una tarea exclusiva de los espíritus, la vida se garantiza solamente con la ayuda de la comunidad. Los espíritus están en los árboles como una forma de garantía de la perpetuidad de la naturaleza en comunión con la comunidad.

Otro elemento que vale la pena rescatar es la ofrenda de comida a los ancestros en los árboles. Cada uno de los espíritus ancestrales en las religiones de matrices africanas de las américas, recibe ofrendas de comida, con la finalidad de que una persona o grupo reciba la protección de los orichas (Segato, 1992). Las ofrendas de comidas y bebidas varían dependiendo de la deidad, pues no todas comen lo mismo.

Aparte de estas ofrendas a los orixás, el mundo vegetal tiene gran importancia en las ceremonias de iniciación. En la umbanda, éstas se realizan al pie de una jurema (Mimosa tenuiflora), una gameleira (Ficus gameleira, F. doliaria) u otro árbol sagrado. Junto a este árbol se realiza un altar improvisado en el que se colocan frutas, otras ofrendas, así como recipientes que contienen miel, dendé, amasi (jugo de hierbas maceradas, mezclado con sangre, miel y bebidas) y otras “golosina” (Pijoan, 2004, p. 112).

Estas ofrendas garantizan la convivencia armónica entre los orichas y los humanos, puesto que una mala ofrenda puede enfurecer a los espíritus. De otro modo, esta ofrenda también garantiza que en la aldea prime la verdad y la justicia. La falta de esto puede acarrear guerras. En las tradiciones ancestrales es muy importante que un mortal pueda convertirse en un ancestro y que su vida se perpetúe en la naturaleza, esto solo es posible si conseguimos llegar a la vejez con dignidad y sabiduría. Por eso se llora la muerte prematura ya que se rompe el ciclo vital.

Es importante valorar el aporte de las mujeres en ese proceso de transmisión de estos mitos mediante la palabra, la tradición oral. La palabra es poder, ella transmite fuerza. Ella ejerce un papel didáctico en la preservación de la vida y de la armonía comunitaria, pero también puede generar caos cuando es utilizada para desequilibrar la armonía comunitaria. Por tanto, el poder de la palabra debe ser usado para generar vida y no muerte. La palabra tiene importancia en cuanto oralidad que no se agota en las cosas dichas, pero que se

extiende al silencio, al cuerpo, al movimiento, a los toques e incluso al no saber. Ivelin nos muestra claramente como esta palabra se ha preservado en el suelo afroamericano gracias a la fuerza que posee.

Junto con los árboles, los animales también son importantes en las cosmovisiones afroamericanas y caribeñas. Sobre todo, aquellos animales estereotipados como es el caso del gallinazo, por ser un buitre carroñero, y la serpiente, por su misterio. Ambos animales, despreciados por los humanos, son acogidos por los árboles. La serpiente representa el ciclo de la vida. Todos los elementos del cosmos están incluidos en el círculo sagrado formado por la serpiente.

Para entender esto, el siguiente paso consiste en una reinterpretación del mito de creación del Génesis con el fin de encontrar allí una perspectiva ecoambiental que ilumine nuestra praxis. En este intento, creemos que la fuerza vital presente en el árbol del Mapú, también está presente en el árbol del bien y del mal de Génesis. Se trata de los ancestros, de las divinidades que transmiten sabiduría, garantizan el equilibrio del ciclo vital y dan inmortalidad a los seres vivos. Rescatar los árboles como fuentes de vida es garantizar la vida e inmortalidad de todos los seres vivos en armonía con los ecosistemas.

### Desde la sabiduría de los relatos bíblicos de la creación

Los primeros once capítulos del Génesis tratan de explicarnos como las cosas han llegado a ser lo que son. Estas narraciones son identificadas como de origen mítico. Por este motivo, hay que entenderlos a través de sus símbolos, pues en ellos podemos contemplar experiencias de tipo simbólica y sapiencial que la humanidad fue haciendo respecto al tema del conocimiento. Entrar en clave simbólica nos permite ir más allá de la lectura tradicional que pone a la naturaleza como pasiva, siendo sujeto de dominio. Como advierte el papa Francisco:

Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. Si es verdad que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas... (Laudato sí', 2015, sec. 67).

Con el intuito de corregir ese error interpretativo, retomamos los dos relatos de la creación presentes en la Biblia, de los cuales hay que saber de entrada que pertenecen a autores, épocas e intereses diversos. El primero de ellos (Gn 1,27-28) habla de la creación de la mujer en los mismos términos que el hombre:

Creó Dios al ser humano a su imagen,  
A imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó  
Los bendijo Dios y les dijo: sed fecundos, multiplicaos y  
Llenad la tierra, someterla y dominarla.

Este texto ha sido atribuido a la tradición sacerdotal, que corresponde al tiempo del exilio babilónico. Su interés es señalar el lugar del ser humano y su sexualidad en la procreación (Navarro, 2002). En este texto todas las referencias a la humanidad (Adam) incluyen a la mujer. El narrador habla en plural dejando claro que el macho y la hembra son pensados en conjunto. Y justamente esa semejanza primordial con Dios es la que la distingue de las demás criaturas. Según Navarro (2002, p. 12), en Gn 1,26-27 la dimensión corporal de la creación humana es descrita en los siguientes cuatro términos:

- Un proyecto de Dios que en su formulación es plural, es decir, relacional y compartida: hagamos... *na`aseh*;
- Una relación con un cuerpo ya creado, la raíz *`adam* y *`adamah* (cuerpo de la humanidad);
- Una diferencia corporal física, biológica, en *zakar/neqebah*, macho/ hembra;
- *Zakar* es masculino y significa algo que pincha; *neqebah* es femenino y significa perforada, tiene que ver con el verbo *naqab* que significa perforar, abrir.

El texto enfatiza sobre un problema concreto y diferente, no en el sentido del ser humano en el mundo, sino en el lugar que ocupa como ser relacional. Así también pone su acento en una determinación biológica y corporal y ese cuerpo es bueno (*tob*) como lo también la creación (v. 10.12.18.21.25.31).

Llama la atención que esta dimensión relacional de la humanidad se desarrolle por la tradición sacerdotal. ¿Hay una cierta preocupación por la igualdad de género en el período del exilio? ¿Esta preocupación vendría de círculos de mujeres que han vivido una cierta emancipación en el período del exilio babilónico?

Estas preguntas nos hacen plantear la hipótesis de que las mujeres en el exilio disfrutaron de una autonomía similar a la de los varones, esto se debe al intercambio cultural entre las israelitas y las babilónicas, (Cf. Zac 9,5; Jr 7,16-20). Justamente, por esa aparente emancipación femenina es que los escritores post-exílicos insisten en el peligro que las mujeres extranjeras representan, razón por la cual las expulsan de Jerusalén.

Los otros relatos de la creación se sitúan en el contexto tradicionalmente conocido como la caída (Gn 2-3). En este contexto nos encontramos con una referencia a la creación del hombre, de las plantas, los animales, las mujeres en un orden completamente independiente del primer capítulo. Estos textos, los estudiosos acostumbra llamarlos de “yahvistas”, por el uso recurrente del nombre de Yahvé. Es importante señalar que, en este complejo literario, nos enfrentamos con diferentes tradiciones o capas traditivas que preservaron el texto desde el siglo X hasta su composición final, posiblemente el exilio y post-exilio. Allí, los problemas giran en torno de la tierra, la cual hay que trabajar duro para la construcción de las obras alrededor del templo de Jerusalén, las murallas y la ciudad. El pueblo es sometido a duros trabajos y se incrementan las ofrendas o tributos.

El proyecto monárquico se configura como un poder legitimado por Yahvé, ya que es él quien le adjudica a Salomón el poder de juzgar con justicia y derecho (Cf. 1 Re 3). Por esto, aunque haya influencia de religiones extranjeras, ya que la monarquía se afianza mediante alianzas con otros países selladas mediante matrimonios, Yahvé es el único Dios. Salomón levanta altares para sus esposas y concubinas extranjeras, quienes traen consigo sus tradiciones ancestrales, como una manera de mantener relaciones cordiales con sus vecinos. En este contexto hay que leer este relato. Prestaremos especial atención a la simbología del árbol y la serpiente.

En Gn 3,14-29 el autor acude a un género literario llamado juicio o sentencia con el que quiere determinar los destinos de la primera humanidad. Este género es muy utilizado en

los textos proféticos, es un tipo de medida preventiva, es una advertencia de lo que puede llegar a suceder si no se procede correctamente. Por tal motivo, estos versículos no deben interpretarse como si fuesen un castigo, como lo hacen las interpretaciones posteriores.

Lo simbólico del “árbol del conocimiento del bien y del mal” sugiere, en este mito, algo muy importante. En la antigüedad, especialmente en Mesopotamia, donde se escribe el texto, se creía que algunas plantas y árboles tenían una función revitalizadora por sus efectos alucinógenos que transportaban a la gente a un mundo distinto. Se creía que estas plantas los llevaban a la esfera del conocimiento. Otro misterio que envolvía el árbol era su capacidad de generar alimento, de allí que se le adjudicaran poderes divinos e, incluso, era reverenciado como la divinidad sumeria Inanna, o como la cananea Istar o Astarte, por ser proveedora de alimento. En últimas, este árbol representaba sabiduría y poder por ser morada de dioses: “el árbol de la vida es el prototipo de todas las plantas milagrosas que resucitan a los muertos, curan las enfermedades, devuelven la juventud y nutren a la humanidad” (Chinchilla, 2004, p. 317).

A partir de esta información hay que sospechar de las atrocidades que se realizan hoy en contra de la tierra. Ella, que era sagrada para nuestros ancestros, se ha convertido en un campo de batalla. El afán de dominio del hombre está proporcionando daños irreparables al planeta. Recuperar el carácter sagrado de nuestra tierra se hace necesario hoy más que nunca en tiempos de “progreso y desarrollo” (Sabino, 2004). Quien sabe así entendamos de una vez por todas que hay que buscar estrategias de preservación y reparación del daño que le hemos hecho. Esta es una tarea que debemos asumir como parte de esta gran familia que habita esta aldea común.

Una vez descubierta la desobediencia en el jardín del Edén, la sentencia u oráculo es dirigido a la serpiente. Entonces Yahvé dijo a la serpiente (Gn 14-15):

Por haber hecho esto,  
Maldita seas entre todas las bestias  
Y entre todos los animales del campo  
Sobre tu vientre caminarás, y polvo comerás  
Todos los días de tu vida



Enemistad pondré entre ti y la mujer,  
Entre tu linaje y sui linaje:  
Él te pisará la cabeza  
Mientras acechas, tú su calcañar.

El autor escribió en un momento en el que abundan los símbolos de la serpiente, había religiones politeísta basadas en el culto de la serpiente. En el contexto social y religioso de este relato (tiempo de Salomón) Egipto está muy próximo de Israel. Egipto es un país africano conocido por una sabiduría contraria a la sabiduría del Dios de Israel.

La serpiente también era conocida en la antigüedad como un símbolo de vida, de regeneración y renacimiento, ya que su piel cambia todos los años. Está relacionada con la tierra y el agua donde vive, la tierra es el hábitat de la gran Madre y las aguas dulces subterráneas son símbolo de vida y fertilidad. En la cultura semita ella tiene un poder curativo como lo vemos en Nm 21, 9; Moisés levanta una serpiente de bronce y ella cura a toda persona que la mira. Ella también es símbolo de sabiduría, por el formato de sus ojos y sus movimientos sigilosos, la convierten en el símbolo de las ciencias ocultas o esotéricas. En el antiguo Egipto, desde el 2000 AC, aparece la representación del Dios creador, ella aparece en la tumba de Ramsés VI como la líder. Además de la sabiduría, ella representaba la fertilidad, la naturaleza, era el símbolo del renacimiento, de esperanza para la tierra y era también un símbolo de la inmortalidad. Por lo tanto, aparece unida al árbol del bien y del mal, que en las culturas antiguas era la morada de los dioses. Con el tiempo, a ella se le adjudican aspectos poderosos opuestos a los anteriores. De este modo, pasa a ser símbolo de caos, destrucción. El profeta Isaías anuncia que Yahvé pondrá fin al poder maligno y destructor de la serpiente llamada Leviatán (Is 27,1). No obstante, todavía hoy es símbolo de la profesión médica.

Así pues que, si Israel quería heredar la tierra y llegar a ser una gran nación, debía adorar a un solo Dios. En otras palabras, la sabiduría o la religión que la serpiente representaba era una gran amenaza para la nueva religión de Israel. A partir de esta amenaza, el Dios de Israel determina los destinos de los personajes: reproducción y trabajo. La ciencia del bien y del mal está prohibida para la humanidad, pues solamente el Dios único es poseedor de

esta sabiduría. Así como también la posee el faraón de Egipto o el rey de los israelitas. No obstante, no hay que olvidar el género sentencia utilizado, el cual se entiende como una medida preventiva y no como una historia etiológica, es decir fundante, en la que se explicarían el origen de las asimetrías biológicas y culturales.

A la mujer le dice Yahvé (Gn 3,16):

Aumentaré sobremanera tu dolor y tu parto  
En dolor criareis hijos  
E para tu hombre tu deseo  
Y él dominará en ti.

En esta frase hay dos temas centrales: la maternidad y la sexualidad. Su búsqueda del conocimiento y la identificación con el árbol y la serpiente, símbolos de la sabiduría, hace que Eva pase a la historia como la gran tentadora, modelo femenino seductor. Su identidad con la serpiente la redujo al control de su sexualidad.

El énfasis del texto es la acción de Yahvé presentada mediante el superlativo (aumentar/aumentaré). La expresión “tu dolor y tu parto” también se utiliza en el lenguaje de los profetas (Isaías 13,8; 21,3; Miqueas 4,9). Llama la atención el hecho de que la referencia al deseo sexual se da después de la alusión al embarazo. Así que el embarazo se entiende como una consecuencia de la dominación del hombre sobre ella.

Mientras que en Génesis 2,24, se nos dice que “ellos dos se tornarán una sola carne”, en 3,16 se habla del dominio del hombre sobre la mujer y justamente este texto es el que marcará el modelo de reproducción femenina durante siglos.

Podemos decir que con este texto, y en plena transición del modelo tribal al tributarismo, las mujeres comienzan a construir colectiva y relacionalmente su historia de resistencia. La mujer fue la primera en rebelarse contra el monopolio del conocimiento y la opresión del cuerpo y de la sexualidad, por lo tanto, de la opresión y la hegemonía de la religión y del modelo tributario. Ella es castigada porque está promoviendo el diálogo entre

religiones, ya que está denunciando la hegemonía de las religiones oficiales, al mismo modo, que resiste al modelo político y social de su entorno. De modo que, la revelación y el conocimiento no debe ser exclusivo ni excluyente, ella se niega a perder su acceso al conocimiento. Y esto es un acto político de resistencia. Por otro lado, llama la atención el hecho de que el hombre no reciba ninguna amonestación sexual, su sentencia se relaciona con sus condiciones de trabajo, justamente en un tiempo en que crece el latifundio y el tributo al rey.

Y a Adán le dijo (Génesis 3,17-19):

Porque escuchaste la voz de la mujer  
y comiste del árbol de que te mandé decir no comas de él  
maldita sea tu tierra por tu causa, en dolor comerás todos los días de tu vida  
y espinas y cardos producirá para ti y comerás  
de la hierba del campo  
con sudor de tu frente comerás pan  
hasta que regreses a su tierra porque de ella fuiste tomado  
porque polvo eres y al polvo volverás.

Para el hombre, el primero en ser interrogado, se reserva el oráculo sentencioso más amplio y definitivo, vivirá en una tierra maldita y comerá del sudor de su frente hasta la muerte. Llama la atención que la orden de no comer del árbol es dada directamente de Dios a Adán, incluso antes de que la mujer fuese creada “de todo árbol del jardín comerás libremente, pero del árbol del bien y del mal no comerás” (Gn 2,16-17).

El trabajo de la tierra de 2,15 muestra la realidad del hombre como agricultor y esta realidad se retoma en 3,17-19. Dios no cambia el destino del hombre como trabajador, pero lo hace consiente del sufrimiento y de las penalidades de la vida. Yahvé le enseña el futuro. Se trata de un campesino cuyo alimento es el fruto de su trabajo. El sufrimiento parece aludir a las duras tareas agrícolas en una tierra poco apta para el cultivo, una tierra seca y pedregosa, de allí salen los cardos. El problema es que en la historia interpretativa del texto, este mito trazaría la enemistad entre el hombre y la tierra.

En Génesis 3,14-19 se nota la centralidad del hombre en el relato, es él y no la mujer el máximo responsable por la desobediencia. Esta sentencia aparentemente menos drástica que la de la mujer, revela las razones por las que el hombre es expulsado del paraíso, y del porqué deberá trabajar la tierra. El énfasis del texto radica en el propio acto de comer: “comerá con sufrimiento”, “comer la hierba del campo”, “comer pan”. El sufrimiento humano está en el comer: con el dolor y en el trabajar duro con sudor.

La muerte aquí es vista como algo trágico y no como parte del ciclo de vida. Es una consecuencia de la violación del pacto con Yahvé. De este modo, Yahvé no aparece como responsable por la muerte de los seres humanos, es el hombre mismo el responsable de sus actos. Sucede de manera diferente en la historia de las religiones, donde las deidades son buenas y a la vez malas, simbolizando así la ambigüedad de la existencia humana.

La aproximación a las dos figuras simbólicas, árbol y serpiente, nos ayudó en el proceso de redención de la creación. Esto va ligado al desafío, sin duda alguna, de asumir la muerte no como un castigo, ella hace parte del ciclo natural. Por tal motivo, reivindicamos nuestro derecho a llegar a la vejez y morir dignamente en una tierra saludable, libre de cualquier tipo de violencia que irrumpa este ciclo vital, de esta forma garantizamos nuestra inmortalidad. La muerte hay que entenderla no como un fin y sí como un nuevo comienzo. Reivindicamos la integración de los elementos vitales de la naturaleza, la vida y la muerte, el bien y el mal, como imágenes integrales de la vida humana.

## Algunos desafíos epistemológicos

Lo que se pretendió con esta integración del ecofeminismo negro, es la búsqueda de una praxis ética liberadora para las mujeres y los ecosistemas, lo cual se traduce en la búsqueda de una vida digna. Esto es imperante y necesario en un modelo de sociedad actual donde las múltiples relaciones sociales de poder fomentan una civilización basada en divisiones y antagonismos. El holocausto vivido por los pueblos negros e indígenas a causa de la mentalidad colonialista, reforzó las divisiones y la concentración del poder que continua generando ideologías racistas, sexistas y clasistas.

Al constatar que vivimos en una sociedad donde se ve una acentuada feminización de la pobreza y donde las mujeres negras e indígenas son las más afectadas, somos obligadas a reflexionar sobre la resistencia de nuestras mujeres y a reclamar por mejor calidad de vida del planeta. Bien como nos empuja a pensar en otras formas de saber.

Mi opción prioriza a mujeres inscritas no solamente dentro del patriarcado globalizado, sino mujeres a las que la globalización está empobreciendo, violentando y fragmentando aún más. Aunque mi foco fundamental de trabajo son las mujeres negras, imagino un movimiento amplio de mujeres y hombres dispuestos a soñar y construir la posibilidad de crear otro mundo. Y donde los discursos y prácticas de las relaciones igualitarias sean un desafío también para el mundo teológico (Ströher, 2009), no más a partir de un discurso universalista y masculino normativo, o de un discurso de certezas y verdades únicas, sino del descubrimiento de otras verdades, de otros textos sagrados, de otros caminos que nos conducen a un horizonte múltiple en posibilidades.

En ese sentido, destaco siete aspectos de esta espiritualidad de la diáspora negra que desafían los modelos hegemónicos de concepción del mundo y que podrían aportar a algunas de las reflexiones que la carta papal deja abiertas:

1. La percepción de la realidad: según la percepción de vida propia de los pueblos del continente africano, la realidad no es dual sino una, no hay dicotomías entre el bien y el mal, como nos lo enseña occidente, puesto que estos dos principios hacen parte de una misma realidad. En ese sentido, tampoco hay distinción entre espíritu y cuerpo, entre acción y contemplación, entre sagrado y profano, en cuanto la realidad esté impregnada del Dios de la vida: todo es de Dios y Dios está en todo.
2. La percepción del ser: el ser negro significa el reconocerse como parte de una historia que nos identifica social, cultural e ideológicamente. Así pues, la identidad parte del reconocimiento de la trayectoria histórica de un grupo, de sus luchas y resistencias ante la negación, la exclusión, dominación y opresión. La identidad de lo que se es como individuo o pueblo, radica en sus procesos históricos y sus luchas, rebeldías y resistencias.

3. La percepción del saber: el saber afro, parte del reconocimiento de nuestras experiencias, del valor de nuestras tradiciones presentes en los mitos, en las leyendas, en la tradición oral; esto de alguna manera pone de manifiesto de que el saber pasa por otros canales que no están inscritos en el rigor científico o en el cientificismo tradicional.
4. La concepción de un tiempo cíclico: la idea de que somos cuerpos integrales y que, por esto, debemos vivir en comunión con toda la creación. Es por esto que para los afros, los ancestros se manifiestan en la naturaleza, ellos actúan como protectores, por esto no es posible quebrantar ese equilibrio. Esta concepción de tiempo cíclico es contraria a la idea de un tiempo lineal, en la que la historia solo tiene un sentido y una dirección, en la que los ricos van al frente y los pobres atrás.
5. La concepción de que la tierra es sagrada, por eso nos pertenece: Una de las luchas constantes de los pueblos afro, es por la territorialidad, esta es una herencia que nos pertenece en el orden de la creación. Esta concepción también está poniendo en entre dicho, los supuestos de la modernidad, en el cual hay una escala de valores, de jerarquías, donde solo el que tiene el poder puede poseer la tierra. Estas jerarquías también las vemos a escala social donde la mujer, el blanco, el negro, el indio, son inferiorizados a tal punto que, solo es posible el acceso a la tierra, si hay un patrón, un amo, un hombre capaz de ejercer el mando sobre estos grupos.
6. La reivindicación del derecho al descanso: para los afros, el descanso es muy importante, tanto para los humanos como para la tierra. Se trabaja para disfrutar de los beneficios dados por la tierra, se descansa, para renovar el cuerpo y la tierra. Esta idea tiene un componente altamente religioso. El encuentro con Dios abarca todo, y todo se mueve gracias a él. De modo que, los momentos de la vida como el trabajo, el deporte, la familia, las reuniones de varios tipos, la música, la danza, están empapados de esa energía vital, es decir, del espíritu de Dios que anima todas las cosas. Esta idea normalmente es interpretada como si los afros fueran perezosos. Pero por detrás de esto hay una concepción de mundo diferente que no se inscribe en la lógica del mercado global donde la competitividad es el criterio único tanto para la naturaleza como para los humanos.

7. La concepción de la geo-corporeidad. La vida de nuestras comunidades está inserta en el contexto de globalización capitalista, esto nos impulsa a que miremos su espacio, su lugar, su geografía marcada por la exclusión. Considerando las ambivalencias y conflictividades de los procesos globalizadores y sus tentáculos de desarrollo y pobreza. Denunciamos el uso y distribución de los recursos de los grupos privilegiados y visibilizamos los contextos geográficos marcados por la exclusión. La geografía tiene un valor social y un valor político. No sólo donde estamos sino también cómo estamos. La ambivalencia de ese territorio geo-corporal y espacial ha posibilitado la preservación de la identidad de las comunidades.

Esta es la espiritualidad que el pueblo negro de América está llamado a reinterpretar en la actualidad y asumir para que renazca la esperanza de un pueblo que resucitado nos impulsa hacia un mundo más humano, bonito y digno en una sociedad que se reconozca plural. Estos elementos son válidos para la reconstrucción de una espiritualidad de memoria y resistencia, pero es necesario también, tomar conciencia de que nuestras comunidades también son patriarcales y además están insertas dentro del mercado neoliberal.

Así para terminar, retomo el poema de Ivelin, puesto que este también es un texto sagrado con el que podemos dialogar. Las tradiciones religiosas de matrices africanas tienen una manera diferente de vivir y manifestar sus experiencias de fe y sus relaciones con lo sagrado. El elemento sagrado perpetuado en la naturaleza, es la fuerza vital que les permite experimentar que todo lo que existe tiene vida, es la fuerza que algunos llaman de axé. Ojalá podamos valorar la vida y el saber de los otros-otras y en palabras de Ivelin: “Ojalá que aparezca un Mapú para que nos ayude a darnos cuenta de esto y ojalá que ese día no sea demasiado tarde”.

## Referencias bibliográficas

- D’Eaubonne, F. (1974). *Le Féminisme ou la mort*. París: P. Horay.
- De Sousa, S. (2000). Teoría e ética ecofeminista: interpolação, experiência e essência. En: *Revista Fragmentos de Cultura*, vol. 10, No. 5, Universidade Católica de Goiás: Goiania, p. 879-891.
- Fernández Guerrero, O. (2010). Cuerpo, espacio y libertad en el ecofeminismo. En: *Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No 27, EMUI, Universidad Complutense de Madrid.
- Forte, G, y V. Pérez. (2010). *El cuerpo, territorio del poder. Facultad de Ciencias Sociales*. Universidad de Buenos Aires. (Colección Avances No 1).
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- Kitagawa, J y E. Mircea (2010). *Metodología de historia de las religiones*. Barcelona: Paidós (Colección Orientalia).
- Laudato si’. (2015). *Carta Encíclica del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Tipología vaticana.
- Leite, F. (1993). *A questão ancestral, notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas: Ioroba, Agni e Senufo*. Tese de Doutorado em Ciências Humanas, Sociologia, apresentada à FFLCH/USP.
- Gebara, I. (2010). *Vulnerabilidade, justiça e feminismos. Antologia de textos*. Sao Bernardo do Campo: Nhanduti Editora.
- \_\_\_\_\_. (2002). *El rostro oculto del mal: una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta.
- \_\_\_\_\_. (1998). *Intuiciones ecofeministas*. Montevideo: Editoriales Doble clic e Soluciones.
- López, M. Á. (1997). Efectos de las políticas de ajuste estructural en la situación de las mujeres Magrebies. En: V. Maquieira and M. J. Vara (eds.) *Género, Clase y etnia en los nuevos procesos de globalización*. Instituto Universitario de Estudios de la Mujer. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 153 (XI Jornadas de Investigación Interdisciplinaria sobre la mujer).
- Lozano Lerma, B. R. (2010). El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico Colombiano. En: *la manzana de la discordia*, vol 5. No 2, 7-24.
- Machado Caicedo, M. L. (2012). *Diáspora africana un legado de resistencia y emancipación*. Cali: Universidad del Valle.
- Mena-López, M. (2014) *Hacia una espiritualidad de redención de la creación: Desafíos epistemológicos desde los pueblos afroamericanos*. (Ponencia) Recuperado de [http://www.unimonserate.edu.co/pdf/trabajo\\_social/publ/Memorias\\_5\\_encuentro.pdf](http://www.unimonserate.edu.co/pdf/trabajo_social/publ/Memorias_5_encuentro.pdf)
- \_\_\_\_\_. (2010). *Compasión y ética del cuidado de toda la creación: una aproximación en perspectiva ecofe-*

minista latinoamericana. *Revista Albertus Magnus*, vol. 2 No. 3, p. 145-160.

\_\_\_\_\_. (2013). Teología, espiritualidad y reivindicaciones de género: hacia la recuperación de la dimensión antropológica de la espiritualidad. *Revista Estudos da Religião*, vol. 27, No. 1, Universidade Metodista de São Paulo: São Paulo, p. 68-86.

\_\_\_\_\_. (2015) Género y Estudios de la Religión. En *Revista Horizonte*, vol. 13, n. 39, p.1199-1205.

Eliade, M. (1989). *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa: Ediciones 70.

Mosquera Rentería, J. E. Explotación de recursos naturales en territorios afrocolombianos y TLC. Recuperado de <http://alainet.org/active/28783>.

Maathai, W. Encontrarte, No. 48. Recuperado de <http://encontrarte.aporrea.org/48/teoria/a7137.html>

Navarro, M. (2002). *Cuerpos invisibles, cuerpos necesarios. Cuerpos de mujeres en la Biblia. Exégesis y psicología*. Quito: Tierra Nueva/Centro Bíblico Verbo Divino. (Colección Biblia Mujer, n. 6.).

Nkafu Nkemnkia, M. (2013). *Vitalogía. Algunos aspectos en la base de la cultura africana*. Bogotá: CELAM.

Ojeda Pizano, P. R. y J. F. Cabaluz Ducasse. (2010). Colonialidad del poder y geopolítica del conocimiento. Reflexiones para repensar las pedagogías críticas. *Revista electrónica diálogos educativos*, n. 19.

Pijoan, M. (2004). Plantas y alimentos de los orishas. El legado de la santería y el camdomble. En *Ámbito farmacéutico Etnofarmacia*, OFFARM.

Radford Ruether, R. (2014). Ivone Gebara: Teóloga ecofeminista Latino-americana. *Mandrágora*, v.20. n. 20, p. 175-185.

Ramón Carbonell, L. (2014). Ecofeminismos y teologías de la liberación. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, Nº 125 2014, pp. 101-109

Ress, M. J. (1998). He encontrado algunas respuestas en el Ecofeminismo. En *Conspirando 23*, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_. (2010). Espiritualidad Eco-feminista en América Latina. En *Investigaciones Feministas*, vol 1 p.111-124.

Romero Vergara, M. D. (2012). Diáspora africana y familia como patrimonio afrodescendiente en Colombia. En: *Diáspora africana un legado de resistencia y emancipación*. M. L. Machado Caicedo (ed). Cali: Universidad del Valle,

Trapasso, R. D. Ecofeminismo: Revisando nuestra conexión con la naturaleza. *Con-spirando*, No 4 (junio, 1993), p. 2-6.

Roth, J. (2012). Diálogo decolonial, slave narratives y eurocentrismo. En *La diáspora africana. Un legado de resistencia y emancipación*, M. L. Machado Caicedo, (ed.) NiNsee. Fucla. Universidad del Valle.

Sabino, C. A. (2004). *Desarrollo y calidad de vida*. Madrid: Unión Editorial.

Santa'Ana, W. (2004). *Desigualdades Étnico/Raciais e de Gênero no Brasil: as revelações possíveis do IDH e do IDG*. Jornal da Rede Saúde 5/23.

Shiva, W. (2004). *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Ed. Horas y Horas.

Ströher, M. J. (2009). Teología feminista e gênero – territorialidades, deslocamientos e horizontes, En: *Comunicación del III Forum Mundial de Teología y Liberación*, enero 21 al 25.

Tavella, A. M. (2002). Valores modernos y pós-modernos en las expectativas de vida de los jóvenes. En *Colección Cuadernillos UCCEL*, Universidad del Centro Educativo Latino-americano Rosario: Rosario.

Thornton, J. (2012). Religiones del mundo en África y la diáspora 1500-1800). En *Diáspora africana un legado de resistencia y emancipación*, Marta Luz Machado Caicedo (ed.). Cali, p. 185-2010.

Walter, M. (1992). El Cimarrón en una cimarronada. Nuevos motivos para rechazar un texto y de la forma como este se nos impone. *Revista de crítica latinoamericana*, 36.

# Laudato si', algunas reflexiones con acento antropológico

*Alirio Raigozo Camelo*

A decorative graphic consisting of multiple thin, white, curved lines that sweep across the bottom right corner of the green background, creating a sense of movement and depth.



## Introducción

Hemos hecho un encuentro en UNIMINUTO-S.P. para hablar de una encíclica del papa Francisco. Me refiero a Laudato si'. Fui invitado al foro que el Centro de Educación para el Desarrollo (CED) organizó con el objetivo de socializar este documento en esta IES que, además de su inspiración cristiana (sin ser confesional), se orienta desde el registro del humanismo.

La encíclica es un llamado a cuidar el planeta, una interpelación a optar por la vida. En ella, su autor, nos invita a asumir la tarea de cuidar la creación, desde unos presupuestos básicos:

- Todos los humanos que habitamos el planeta (entendido como casa común) constituimos una única humanidad, condición que supera y nos obliga a una relectura de los límites que nos imponemos a través de nuestras comprensiones de raza, cultura, lengua, religión, ideología, etc.
- Este planeta que habitamos no es simplemente una especie de escenario externo a nosotros y ajeno. El planeta nos constituye y constituimos el planeta en un ejercicio permanente (aunque no siempre consciente) de recursividad y de interdependencia. Estamos religados al planeta y hacemos unidad con él, aunque nos cueste reconocer dicha unidad y actuar en consecuencia: “Porque todas las criaturas están conectadas, cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros” (Laudato si', 2015, sec. 42). De lo dicho anteriormente surge, sin mayor discusión, la necesidad de sentirnos cuerpo con el planeta (con la creación), sentirnos cuerpo con toda la humanidad: concebirnos como una única familia humana: “un retorno a la naturaleza no puede ser a costa de la libertad y la responsabilidad del ser humano, que es parte del mundo con el deber de cultivar sus propias capacidades para protegerlo y desarrollar sus potencialidades” (Laudato si', 2015, sec. 78).

- Este planeta es de todos y para todos y, además, visto desde la perspectiva de la convivencia, es nuestra casa común: “nuestra casa común es también como una hermana, con la cual compartimos la existencia, y como una madre bella que nos acoge entre sus brazos” (Laudato si', 2015, sec. 1). El problema surge cuando esta casa común no es tan común y algunos se van apropiando “los bienes comunes”.
- Debemos darnos cuenta del estado de agotamiento de los recursos naturales y salir de la ilusión de que el planeta no se acaba (Laudato si', 2015, sec. 27).

Todo lo anterior, y la creciente conciencia que las formas de vivir adoptadas durante siglos se han vuelto nocivas y que la capacidad del planeta es limitada y crítica, exige de todos una transformación interior, una “conversión ecológica global” (Leonardo Boff). El problema que se presenta es que este planeta –que es un sistema vivo, hermoso, complejo– es también un sistema profundamente frágil y se encuentra en una situación de desequilibrio extremo. Uno de sus huéspedes (el ser humano) ha actuado de tal manera que ha provocado un desequilibrio que parece poner en riesgo la capacidad de recuperación del sistema. Esta dramática situación nos obliga, por un lado, a interrogarnos sobre la viabilidad de la vida (a mediano y largo plazo, de hecho, ya se puede hablar de especies extintas) y, por otro, a preguntarnos una vez más, pero desde este nuevo horizonte, quién es ese huésped planetario que se ha erigido en depredador-consumidor y se ha transformado en destructor no solo de su hábitat, sino de sí mismo. La pregunta ecológica nos obliga a la pregunta antropológica y las dos nos invitan a pensar una ecoantropología. ¿Podrá el planeta responder a las demandas de la vida? ¿Qué decir de su biocapacidad?

Hace ya algunas décadas que –desde distintos frentes– (científicos, filósofos, políticos, líderes espirituales, hombres de empresa, ecologistas, etc.), han venido advirtiendo de este problema y nos han insistido en cambiar de lógica: pasar de una lógica de vida depredadora y utilitarista y entrar en una lógica del cuidado, en una ética del cuidado. Todo esto cuestiona seriamente la educación y las propuestas educativas de todas las instituciones, incluida la nuestra: ¿no tenemos, acaso, en UNIMINUTO una asignatura transversal de ética? ¿No tiene que ver la ética con la vida? ¿Damos a esta “transversal” la suficiente importancia?

Ahora bien, no se trata de cuidar de una parte del planeta o de tal o cual especie. Se trata de cuidar del sistema en su totalidad y ello supone una visión integral del planeta y de la vida. Dicha integralidad no es solo un postulado teórico o pedagógico, sino una actitud, un modo de ser y de existir. Así las cosas, las “teóricas sistémicas” deberán aterrizar en lo concreto de la vida y de las acciones humanas. El estado actual de cosas nos pide diversas actitudes y acciones: comprender, defender, prevenir, remediar, aminorar, anticipar. La gran invitación del texto (independientemente del horizonte teológico de corte judeocristiano desde el cual se expresa su autor) es la necesidad y la posibilidad de entrar en una ética del cuidado. Cuidar el planeta, cuidar la vida ¿Qué hay detrás de este corto pero urgente verbo? ¿Qué se requiere para ello? ¿Qué transformaciones exige esta tarea al ser humano? ¿Puede el ser humano educarse para semejante desafío? ¿Qué tipo de educación deberá construirse? ¿Sobre cuáles acentos habrá que trabajar en dicha educación?

Debemos pensar en los bienes comunes. Muchos de ellos están amenazados. Muchos de ellos han dejado de ser comunes y han pasado a ser propiedad privada, para ser transformados en simple mercancía. Ya Ernesto Sábato denunciaba la mercantilización de las realidades esenciales: “Las sociedades desarrolladas se han levantado sobre el desprecio a los valores trascendentes y comunitarios y sobre aquellos que no tienen valor en dinero sino en belleza” (Sábato, 2000, p. 44).

## Una temática rica

Al tomar el documento en su conjunto podemos identificar un entramado de temas que se entrecruzan y que evidencian la complejidad no solo del problema planteado, sino de la misma manera de abordarlo:

1. la necesidad de lograr la Sostenibilidad del planeta y de pensar y organizar un desarrollo sostenible e integral (Laudato si', 2015, sec. 13);
2. el cambio climático y el deterioro de la biodiversidad (Laudato si', 2015, sec. 17-47);

3. el problema basilar de la destrucción de la vida y de las medidas que hay que tomar para asegurar su viabilidad: “La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (Laudato si', 2015, sec. 21);
4. el drama de los pobres y la inequidad, que exige pensar una ética de las relaciones internacionales, pues el problema no es solo local (Laudato si', 2015, sec. 51);
5. la relación profunda que hay entre la violencia que habita el corazón humano y la violencia que afecta las relaciones con los otros y con el planeta. Hay, sin duda, una relación estrecha entre degradación ambiental y la degradación humana y social: “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” (Laudato si', 2015, sec. 48);
6. la necesidad de pensar las condiciones morales de una auténtica ecología (Laudato si', 2015);
7. la tarea de repensar la antropología pero situándola dentro de una ecología, es decir, una ecoantropología (Laudato si', 2015, sec. 15), esto exige aprender a asumírnos y a actuar como guardianes (cuidadores-protectores) del planeta (entendido teológicamente como creación; como don y tarea que pide al ser humano comprenderse no como propietario inconsciente, sino como “administrador” de un gran tesoro puesto en sus manos. Igualmente, esto nos lleva a abandonar una antropología del dominio y la explotación (mentalidad instrumental) para poder asumir una antropología del cuidado, de la responsabilidad y de la ternura;
8. el rol y el aporte específico de la educación en el proceso de transformación individual y social que se requiere, ya que “todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo” (Laudato si', 2015, sec. 15). Es, pues, la educación una de las instancias responsables de despertar un nivel de conciencia que nos haga asumir como sufrimiento personal lo que le pasa al mundo y nos mueva a aportar a la solución del (de los) problema(s) (Laudato si', 2015, sec. 19);

9. la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta. (Laudato si', 2015, sec. 16);
10. la importancia, pero también las perversiones de la tecnociencia y la necesidad de examinar las diversas formas de poder que se derivan de ella (Laudato si', 2015, sec. 16). “las dinámicas de los medios del mundo digital que, cuando se convierten en omnipresentes, no favorecen el desarrollo de una capacidad de vivir sabiamente, de pensar en profundidad, de amar con generosidad.” (Laudato si', 2015, sec. 47);
11. el uso del espacio ambiental, que deja de ser simplemente un escenario sino que pasa a adquirir el nivel de territorio (territorio que habitamos y que nos habita) (Laudato si', 2015, sec. 51);
12. el juego político y la doble moral tanto a nivel nacional como internacional, pues algunos países permiten y hasta favorecen que (a través de sus multinacionales) se haga, en tierras ajenas, lo que no permiten hacer en las suyas (Laudato si', 2015, sec. 51);
13. la necesidad de no solo abordar y resolver el tema de la deuda eterna (que en algunos casos es eterna), sino también el problema de la deuda ecológica (Laudato si', 2015, sec. 52);
14. la conversión a nuevos estilos de vida menos agresivos y menos depredadores, menos consumistas, más ecoterapéuticos (Laudato si', 2015, sec. 16, 22) “La humanidad está llamada a tomar conciencia de la necesidad de realizar cambios de estilos de vida, de producción y de consumo” (Laudato si', 2015, sec. 23), pues “sabemos que se desperdicia aproximadamente un tercio de los alimentos que se producen, y “el alimento que se desecha es como si se robara de la mesa del pobre” [No olvidemos que para la obra Minuto de Dios y para la filosofía de esta universidad el pobre no es simplemente un “actor retórico”] (Laudato si', 2015, sec. 50) y menos utilitaristas “... no basta pensar en las distintas especies solo como eventuales ‘recursos’ explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas” (Laudato si', 2015, sec. 33); 15. el impacto del cambio acelerado en la vida humana. Cambio y aceleración cuyos objetivos no siempre se orientan al bien común y a un *desarrollo* humano, sostenible e integral (Laudato si', 2015, sec. 17);

15. la relación estrecha entre el modo de relacionarnos con el planeta y las maneras de comprender, organizar y actuar la economía (Laudato si', 2015, sec. 32);
16. la tensión ineludible entre previsión e incertidumbre: “Es previsible que, ante el agotamiento de algunos recursos, se vaya creando un escenario favorable para nuevas guerras” (Laudato si', 2015, sec. 57). ¿Podemos prever esto? Sí. ¿Tenemos certeza absoluta de los procesos que se van a desencadenar? No.

Llama profundamente la atención que al leer el documento se va decantando una propuesta interesante que –intencionalmente o no– nos conecta con el enfoque praxeológico que decimos tener en la universidad. El papa Francisco usa, con frecuencia, algunos verbos que nos ponen en una ruta de pensamiento-acción. En realidad, son como los momentos necesarios para un proceso de cambio: **escuchar** las interpelaciones desde el comportamiento del planeta, desde los fenómenos sociales; **ver** lo que hemos hecho, el estado en que se encuentra el planeta; **asumir** nuestras responsabilidades; **identificar** serenamente las posibilidades de transformación, de recuperación, de freno; **replantear** nuestros hábitos personales y colectivos; **organizar** acciones personales y colectivas que apoyen ese cambio; **evaluar** para mejorar y para evitar la repetición de nuestras taras y/o de nuestras prácticas destructivas.

## Algunos ejes problemáticos

Puesto que cuando se me invitó me pidieron que propusiera algunas reflexiones sobre la encíclica, a partir de lo humano, en este texto he querido ocuparme de algunas reflexiones sencillas pero, espero, sugerentes:

### La acción humana

La encíclica nos sitúa ante el problema antropológico de la acción humana. “Obras son amores y no buenas razones”, reza el dicho popular. De hecho, lo que más nos define no es lo que pensamos ni las grandes elaboraciones teóricas que hacemos, sino la manera (o maneras) en que actuamos. La acción nos define. Thomas Merton (haciéndose un autoexa-

men y cayendo en cuenta de su excesivo orgullo, prepotencia e incoherencia) llegaba a afirmar de sí mismo: “No resulta tan agradable ser un simio tan odioso” (Merton, 2006, p. 146). Quizá esta conclusión pueda ser aplicada a toda nuestra especie dada la manera en que tratamos la casa común. ¿Qué es la acción humana? ¿Qué hace que la acción sea humana? ¿En qué términos puede hablarse de una ecología de la acción? ¿En qué formas la acción se des-humaniza? El documento nos invita a examinar la acción como fenómeno complejo (Bellet, 1998).

En torno a la acción dos de las preguntas kantianas (aunque retomadas en otro contexto y en plural) vuelven a cobrar valor: ¿qué debemos hacer? (problema no solo operativo o técnico, sino ético) ¿Qué nos cabe esperar? (problema este de la espera que es no solo cronológico sino existencial). Desde el hacer se reclama una nueva comprensión de aquello que definimos como intervención humana. Dicha intervención ha estado frecuentemente al servicio de las finanzas y del consumismo (Laudato si', 2015, sec. 34). Ligado al tema de la intervención humana aparece, además, el problema del impacto (notemos que los dos términos son muy usados en la academia, especialmente en las ciencias humanas y sociales y en la gestión educativa y administrativa). Debemos, pues, hacer un riguroso y responsable discernimiento de la acción, pues debemos “darnos cuenta de *que cualquier acción sobre la naturaleza puede tener consecuencias que no advertimos a simple vista*” (Laudato si', 2015, sec. 41) (el énfasis es propio). El tema del discernimiento es clave: ¿cómo? ¿Desde dónde? ¿Hemos sido educados para discernir? Es claro que el ser humano, en cuanto ser vivo y en cuanto ser que actúa intencionadamente, no puede dejar de preguntarse por el significado, la naturaleza y el impacto de su acción. Es precisamente a él a quien se lo acusa de la crisis ecológica (Laudato si', 2015, sec. 4). Se imponen las preguntas: ¿qué es la acción? ¿Es válido cualquier tipo de acción humana? La respuesta es obvia. Y, ya que la acción humana puede llegar a tener efectos devastadores, ¿debe ser controlada la acción humana? ¿Desde dónde?

Lo que parece ser cierto es que la acción del ser humano (acción social, acción política, pero también acción ecológica) tiene mucho que ver con la manera como él (el ser humano) se siente y se entiende y con la forma como él entiende y se sitúa en (o ante) el planeta. ¿Qué es el planeta para el ser humano? Esta pregunta todavía sigue siendo muy genérica. Hay que llegar a una formulación más retadora, más personal: ¿qué es el planeta para mí? ¿Cómo

me sitúo, me siento y me veo en él? Hay muchas posibilidades de respuesta, dependiendo del horizonte en que nos situemos. Podemos decir que el plantea es un escenario, un recurso, un macrobiosistema, un don. De hecho, el papa asume esta última postura: para él el planeta es un don. Esto solo puede afirmarse desde una perspectiva creyente, desde una visión teológica, en la que el cosmos es visto como creación y como don de Dios al ser humano (Laudato si', 2015, sec. 64). No es mi objetivo entrar en la discusión sobre la fe en la existencia de Dios, sino de explicitar desde donde se sitúa el papa. Su postura (siendo una postura en medio de una pluralidad) puede interpelarnos a todos. De hecho, ya lo ha hecho, pues muchos frentes (sociales, políticos, económicos, intelectuales, etc.) han reaccionado a su encíclica. Ahora bien, si el papa afirma que, en tanto que creación, el planeta es un don, hay que recordar que –en sana teología bíblica– don y tarea, esto es, gracia y responsabilidad van de la mano. Entonces, la acción humana está llamada (exigida) a ser una acción responsable. Habría que explicitar el referente de esa responsabilidad: ¿ante quién es el ser humano responsable de su acción?

### La cultura como construcción y refuerzo de la acción

La idea no es entrar aquí en la compleja discusión sobre el significado de la palabra cultura. Pudiéramos, de una manera amplia, adoptar la definición aportada por el lingüista y antropólogo Roger Keesing, según la cual las culturas son “sistemas que sirven para relacionar a las comunidades humanas con sus entornos ecológicos” (Velazco, 2010, p. 18). Son pues construcciones con y a partir de las cuales interactuamos y también nos relacionamos con el entorno.

En el campo de las ciencias sociales, desde diversos paradigmas, la cultura ha sido definida como el sistema compartido de valores, normas, costumbres, ideales, mentalidades, imaginarios y símbolos que actúan como referentes significativos tanto de la conducta como de las producciones intelectuales de un determinado grupo de personas que habitan dentro de un cierto espacio geográfico (Pérez T y Rojas C, 2002. p. 63).

Pues bien: ¿qué tipo de cultura(s) hemos construido? De hecho, las críticas al capitalismo y al utilitarismo instrumental se centran en que ellos son el reflejo de una cultura que termina siendo depredadora por consumista. Así parece afirmarlo en la encíclica el papa Francisco:

“la degradación de la naturaleza está estrechamente **unida a la cultura** que modela la convivencia humana” (Laudato si', 2015, sec. 6). Del mismo modo, desde hace ya varias décadas se viene haciendo una fuerte crítica a la cultura patriarcal que ha imperado en occidente y se nos invita a repensar la vida desde una perspectiva matrística:

En la cultura patriarcal lo individual y lo social se contraponen, porque lo individual se afirma en las conversaciones que legitiman la apropiación y la negación del otro en la valoración de la competencia y la lucha. En la cultura matrística o democrática lo individual y lo social no se contraponen, porque lo individual surge en las conversaciones que constituyen lo social desde la convivencia de los individuos que no se apropia de lo que es de necesidad común y que colaboran entre sí en la construcción permanente del mundo que desean y comparten (Pérez T - Rojas C, 2002, p. 68).

### El desarrollo: superar la mirada lineal y asumir un enfoque sistémico

La categoría la usamos desde hace mucho tiempo. En biología, en psicología, en economía. Se habla de países desarrollados y de países subdesarrollados. Hoy sabemos y sentimos que lo que algunos llaman desarrollo no es tan deseable para toda la humanidad. Hoy sabemos que desarrollo no puede reducirse a crecimiento económico, a elevación del PIB. Es interesante percibir que en la encíclica el papa nos propone asumir el problema ecológico-planetario desde una mirada sistémica que permita dar razón de la pluridimensionalidad de los fenómenos:

El cambio climático es un problema global con graves dimensiones ambientales, sociales, económicas, distributivas y políticas, y plantea uno de los principales desafíos actuales para la humanidad. Los peores impactos probablemente recaerán en las próximas décadas sobre los países en desarrollo (Laudato si', 2015, sec. 25).

Ligada a esta opción sistémica subyace una postura epistemológica, un modo de comprender y abordar lo real y de poner a dialogar las realidades que fabricamos. Además, en su documento, el solo toca algunos temas que en el ámbito de la educación son claves: 1) aborda un problema (problematización), 2) establece relaciones entre las dimensiones

afectadas por el problema (complejización), 3) piensa en el impacto, tanto del problema como de lo que hacemos para resolverlo (juego retroactivo causas-efectos-causas), 4) conecta las acciones con la perspectiva del desarrollo (tema tan citado en los discursos y documentos de UNIMINUTO). Claro, habría que hacer un gran debate sobre las distintas posturas alrededor de la palabra desarrollo y de la manera como estas posturas y este problema cuestionan a la educación.

### El lugar de la espiritualidad

Recordemos que UNIMINUTO no es una IES confesional, pero recordemos también que ella se inspira de manera clara y profunda en el evangelio y en el pensamiento social de la Iglesia.

De entrada, es pertinente distinguir espiritualidad de religión. No son la misma cosa. Se puede ser muy religioso si ser muy espiritual. Así mismo, se puede ser muy espiritual sin ser muy religioso. Se puede vivir dentro de una religión una profunda vivencia espiritual. Todo esto es posible. Esto invita a una reflexión seria sobre el concepto mismo de espiritualidad (de hecho ya se viene haciendo): más allá de los registros confesionales de las religiones tradicionales. Hay espiritualidad en sentido amplio y espiritualidades (la espiritualidad como dimensión ecoantropológica). En este sentido espiritual amplio es necesario concebir una espiritualidad que invite a todos: políticos, empresarios, artistas, educadores, científicos y constructores, etc., a trabajar por el bien común, respetando la dignidad de todas y cada una de las formas de vida. La necesidad de buscar sabiduría (atención a los peligros del intelectualismo, conocimiento no es lo mismo que sabiduría y cuando esta última le falta a aquel las consecuencias pueden ser desastrosas): “La verdadera sabiduría, producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas, no se consigue con una mera acumulación de datos que termina saturando y obnubilando, en una especie de contaminación mental” (Laudato si', 2015, sec. 47). Una cosa es muy clara: la espiritualidad auténtica es aquella que nos transforma, que nos hace más humanos, que nos hace más sensibles al fenómeno de la vida, que nos religa profundamente con la totalidad, que nos mueve a crear sociedades menos excluyentes y más injustas y fraternas. De lo anterior se deriva que la espiritualidad verdadera no es un escapismo hacia un hipotético cielo que nos haga olvidar “las cosas de la tierra” o como dice frecuentemente el rector de

esta sede principal de UNIMINUTO: “Hay que pensar también en los terrenales”, pues la construcción del antropos no puede pasar por la negación de su condición histórica concreta. Hacia comienzos de la segunda mitad del siglo XX un teólogo jesuita español (Juan Alfaro), ante la fuerte tendencia a construir una teología descendente y esencialista, llamó la atención sobre la necesidad de partir de lo “humano” para llegar a lo “divino”. Puso a su obra un título muy interesante: “De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios” (Alfaro, 2002). Pues el papa actual (Francisco), curiosamente también jesuita, nos obliga a aterrizar nuestra dimensión espiritual y nos recuerda que el ser humano no se puede pensar a sí mismo como un sujeto que se sustrae del mundo, sino que debe pensarse “mundanamente” como unido al todo que lo hace posible. Quizá la encíclica adolezca aún de un cierto antropocentrismo, pero hay que valorar el hecho de abrir las puertas a una antropología más ecológica o a una osada antropoecología.

### Algunas afirmaciones antropológicas sobre las que hay que volver

A lo largo de la encíclica el papa Francisco hace algunas afirmaciones sobre ese viviente sentipensante que, poco a poco se erigió como “señor” del planeta. Esta postura de “señorío” traducida en dominación, utilitarismo y control viene siendo fuertemente discutida. Vale la pena retomar las diversas afirmaciones propuestas por el solo y dedicar –con respeto y agudeza– un tiempo para reflexionar. En ellas se percibe de entrada la ambivalencia de este humano complejo, capaz de lo mejor y de lo peor. No es este el espacio para desarrollar cada una de ellas, pero pienso que el recogerlas y proponerlas puede ayudar al lector a hacer su propio trabajo:

- El ser humano como criatura de Dios (no-suficiente-en sí) y como hijo de Dios (capaz de una relación especial) y como imagen de Dios. “cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26)” (Laudato si', 2015, sec. 65). Con esto se quiere subrayar que cada persona humana, “no es solamente algo, sino alguien (Laudato si', 2015, sec. 65). ¿Cómo comprender y proponer, para la mentalidad (de los creyentes actuales) estos rasgos teológicos del ser humano?



- El ser humano como irreductible a la categoría de objeto. Meditemos lo que el autor de la encíclica nos dice:

El ser humano, si bien supone también procesos evolutivos, implica una novedad no explicable plenamente por la evolución de otros sistemas abiertos. Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios. La capacidad de reflexión, la argumentación, la creatividad, la interpretación, la elaboración artística y otras capacidades inéditas muestran una singularidad que trasciende el ámbito físico y biológico. La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú. A partir de los relatos bíblicos, consideramos al ser humano como sujeto, que nunca puede ser reducido a la categoría de objeto (Laudato si', 2015, sec. 81).

- El ser humano como depositario de la *creación*. No olvidemos que el depositario es fundamentalmente un administrador. ¿Qué se espera del administrador? Desde la perspectiva bíblico-teológica en que se sitúa el papa, se nos recuerda que: “La tierra nos precede y nos ha sido dada” (Laudato si', 2015, sec. 67): el problema está en que la relacionalidad se pervirtió: “Este hecho desnaturalizó también el mandato de ‘dominar’ la tierra (cf. Gn 1,28) y de ‘labrarla y cuidarla’ (cf. Gn 2,15)” (Laudato si', 2015, sec. 66). Según el papa, el hecho de que la tierra nos preceda nos hace tomar conciencia de que los humanos no somos los primeros ni el centro. El ser humano es quizá el huésped más nuevo de esta casa (planeta) y está llamado a respetar el proceso que nos precedió. “Hoy debemos rechazar con fuerza que, del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas” (Laudato si', 2015, sec. 67). No olvidemos que hay dos tradiciones superpuestas en los textos bíblicos: la tradición que enfatiza el dominar la creación (Gn 1,28) y la tradición que pone el acento en labrarla y cuidarla (Gn 2,15), la cual implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Tal vez históricamente se hizo más énfasis en la primera que en la segunda, hasta caer en una burda instrumentalización. Llamo la atención sobre una anotación que el solo hace en relación con las palabras *creación* y *naturaleza*: “Para la tradición judío-cristiana, decir

« creación » es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto de amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación solo puede ser entendida como un don que surge de la mano de Dios para todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal” (Laudato si', 2015, sec. 76). Nótese que estamos ante una comprensión espiritual del mundo.

- El ser humano como administrador. A la base de esta afirmación está la convicción según la cual el creador puso en las manos del ser humano su obra. A este administrador le cabe la gran responsabilidad de rendir cuentas. ¿Qué característica damos a un buen administrador? “Porque, en definitiva, ‘la tierra es del Señor’ (Sal 24,1), a él pertenece ‘la tierra y cuanto hay en ella’ (Dt 10,14)” (Laudato si', 2015, sec. 67).
- El ser humano como el ser llamado a la compasión no solo con su prójimo humano, sino con los demás seres vivos (aquí no estamos solo en el problema de pensar la realidad, de *entenderla* para dominarla, para sacarle, sino en el terreno del *sentir*, de las *emociones*): “la legislación bíblica se detiene a proponer al ser humano varias normas (de relación), no solo en relación con los demás seres humanos, sino también en relación con los demás seres vivos: “Si ves caído en el camino el asno o el buey de tu hermano, no te desentenderás de ellos [...] Cuando encuentres en el camino un nido de ave en un árbol o sobre la tierra, y esté la madre echada sobre los pichones o sobre los huevos, no tomarás a la madre con los hijos” (Dt 22,4.6).
- El ser humano como ser personal llamado (este llamado [en latín *vocare*] nos dice que el ser humano está ligado a una vocación y de ella se desprende un sentido: “¡Qué maravillosa certeza es que la vida de cada persona no se pierde en un desesperante caos, en un mundo regido por la pura casualidad o por ciclos que se repiten sin sentido! El Creador puede decir a cada uno de nosotros: ‘Antes que te formaras en el seno de tu madre, yo te conocía’ (Jr 1,5)” (Laudato si', 2015, sec. 66).
- El ser humano como unidad corpóreo-espiritual: el hombre no se crea a sí mismo, pues –desde la perspectiva desde la que habla el papa Francisco– es criatura de

- Dios: “es espíritu y voluntad, pero también naturaleza”. (Laudato si', 2015, sec. 6) No tenemos un cuerpo, somos cuerpo.
- El ser humano es y se hace en las relaciones que establece (es relación): con Dios, con los otros y con la tierra. La calidad de su desarrollo está estrechamente ligada a la calidad de sus relaciones. El asunto es que esa relacionalidad se puede distorsionar, herir, destruir: “las tres relaciones vitales se han roto, no solo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado” (Laudato si', 2015, sec. 66). En la narración bíblica (recordemos el relato de Caín y Abel) vemos la ruptura de estas tres dimensiones relacionales: con el otro (que debía ser hermano), con la tierra, de la cual Caín fue exiliado y con Dios (ante quien debe dar cuenta) (Gen 4,9-11). Cuando todas estas relaciones son descuidadas se alteran el respeto y la justicia (Laudato si', 2015, sec. 70).
  - El ser humano como sujeto de deseos pero también de responsabilidades. Por ser sujeto de deseos y responsabilidades debe discernir para “pasar poco a poco de lo que desea a lo que necesita el mundo de Dios” (Laudato si', 2015, sec. 9). Desear es propio del ser humano, pero su propia naturaleza y su condición social le pide discernir lo que desea y hacerse responsable de sus propios deseos. ¿Educamos en y para discernir?
  - El ser humano como sujeto con capacidad contemplativa: nos referimos aquí a la contemplación en sentido amplio: aprender a parar (en un mundo en que prima la actividad); aprender a ver más allá de lo que aparece (en un mundo lleno de lugares comunes); aprender a silenciar (en un medio de un mundo demasiado acostumbrado al ruido); aprender a ver con ojos nuevos (para captar lo diferente, lo inédito o lo que siempre ha estado ahí, pero invisibilizado) ¿Dónde queda esto en la educación? (Laudato si', 2015, sec. 11). Si esta capacidad contemplativa se pierde o se atrofia, ¿cómo podrá el ser humano llegar a ser hermeneuta del universo? ¿Cómo podrá descubrir los sentidos diversos y profundos que emergen de su experiencia del mundo? ¿Cómo podrá –desde la perspectiva religiosa– descubrir a Dios en su historia: “A través de la grandeza y de la belleza de las criaturas, se conoce por analogía al autor” (Sb 13,5). (Laudato si', 2015, sec. 12). Ahora bien, recordemos que las hermenéuticas mal hechas pueden llegar a ser no solo el cáncer de los textos, sino el cáncer de la vida.

- El ser humano como constructor de desarrollo, un desarrollo que debe tener algunas características: solidario, sostenible e integral. Por eso el solo hace un llamado a “unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar” (Laudato si', 2015, sec. 13). Atención a las nociones de desarrollo y de progreso que nos habitan. Sugierentes me parecen las reflexiones del escritor William Ospina, en su obra *Es tarde para el hombre* (1994).
- El ser humano como el ser que conversa. Toda la Biblia está construida sobre esta base: Dios habla, el humano habla. Ella (la Biblia) fue construida como un gran “conversatorio” que se va ampliando y que va haciendo pasar al ser humano de una lógica excesivamente narcisista a una apertura universal. En el lenguajear de unos y otros y de unos con otros se construye o destruye la vida. Aprender a encontrarnos, aprender a conversar es una de las condiciones fundamentales de la praxis educativa: “El verdadero objetivo del diálogo es el de penetrar en el proceso de pensamiento y transformar el proceso de pensamiento. Ciertamente, no hemos prestado mucha atención al pensamiento como proceso.” (Bohm, 2001, p. 33). El ser humano es capaz de encuentro y entendimiento (Laudato si', 2015, sec. 14).
- El ser humano como diseñador de estilos de vida (Laudato si', 2015, sec. 23): en realidad la Biblia no es otra cosa que un gran espejo de la compleja condición humana y de sus múltiples opciones. Los textos son radiografías del ser humano, en las cuales podemos también observarnos hoy. Fabricamos maneras de vivir. La encíclica es una denuncia y un llamado: denuncia de formas de vida reduccionistas, depredadoras, superficiales. Llamado a construir nuevas formas de habitar el mundo y dejarnos habitar por él.
- El ser humano y su relación con el tiempo: cuando habla de la acción humana y sus consecuencias, el solo insiste en la necesidad de evaluar en el hoy de la humanidad y del planeta (el presente) lo que ha sido la historia (el pasado) y pensar en la calidad de su acción sin olvidar las generaciones futuras (el futuro). Hay una exigencia fundamental: enfrentar el misterio del tiempo ¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Qué concepción del tiempo nos habita? Vale la pena recordar dos precisiones que los griegos hicieron en relación con este misterio. Usaban dos términos para referirse a él: kronos y kairós. El primero

para aludir a la sucesión de momentos, aquella que pretendemos medir y controlar con el cronometro, el cronograma o el calendario. El segundo se refería el tiempo como oportunidad para realizar algo. En realidad, deberíamos aprender a “kaiologizar” el kronos. Este ejercicio nos llevaría a darle un sentido diverso a la vida, a descubrir con ojos nuevos nuestra propia caducidad, nuestra transitoriedad esencial. Nos llevaría a aprender a gustar de la vida... mientras dure: ni siempre estuvimos aquí y no siempre estaremos aquí. “Si reconocemos el valor y la fragilidad (la propia y la) de la naturaleza, y al mismo tiempo las capacidades que el Creador nos otorgó, esto nos permite terminar hoy con el mito moderno del progreso material sin límites” (Laudato si', 2015, sec. 78).

- El ser humano como el ser que es capaz de aislar y aislarse. Sí, somos capaces de crear marginación; de descartar a los propios congéneres (los podemos llegar a tratar como desechables) y de encerrarnos nosotros mismos. Las razones pueden ser muchas: miedo, comodidad, desconfianza, complejo de superioridad, etc.: “se crean urbanizaciones ‘ecológicas’ solo al servicio de unos pocos, donde se procura evitar que otros entren a molestar una tranquilidad artificial. Suele encontrarse una ciudad bella y llena de espacios verdes bien cuidados en algunas áreas ‘seguras’, pero no tanto en zonas menos visibles, donde viven los descartables de la sociedad” (Laudato si', 2015, sec. 45).
- El ser humano incoherente: constatamos la existencia de un humano que tiene tiempo y recursos para temas superficiales y es incapaz de tiempo y recursos para problemas fundamentales. El papa denuncia que hay “problemas que no tienen espacio suficiente en las agendas del mundo” (Laudato si', 2015, sec. 48), pero que son claves porque afectan de manera particular a los excluidos (Laudato si', 2015, sec. 49). Los pobres (o, mejor, los empobrecidos) ¿No son, acaso, el grito de graves problemas sociales, políticos y culturales?
- El ser humano como el ser capaz de lo más sublime y de lo más vil: capacidad de bondad y de maldad; de construcción y destrucción; de convivencia constructiva y de convivencia destructiva: [en términos bíblicos podemos ser versiones reeditadas de Caín (Gn 4,1-16) o del buen samaritano (Lc 10,29-37)]. Aquí entra, con toda su fuerza el tema de la libertad: “La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución

positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos.” (Laudato si', 2015, sec. 79).

- El ser humano como portador de esperanza: escribe el papa Francisco: “¡Basta un hombre bueno para que haya esperanza!” (Laudato si', 2015, sec. 71). El autor de la encíclica está aludiendo al relato del libro del Génesis (Gn 18,16-33). Sin duda, el principio esperanza juega aquí un papel clave. No desistir de la vida, no desistir del ser humano, no desistir de la educación, no desistir del amor Esta es la apuesta fundamental. Si perdemos la esperanza no tiene sentido trabajar en la transformación de la(s) sociedad(es).

## A manera de cierre

Llegados al final de este recorrido comprendemos lo que el solo Francisco quiso hacer: alertarnos sobre el cuidado de la casa común y hacernos caer en cuenta que este planeta que es el nuestro está en crisis. Varias ideas claves deberán ser retomadas una y otra vez:

- Para cuidar de la Tierra se exige “una conversión ecológica global”, cambios profundos en los estilos de vida, en los modelos de producción y de consumo.
- Este propósito jamás será alcanzado si no amamos efectivamente a la tierra, a los otros y aprendemos a tener respeto por todas las formas vivas del planeta.
- Debemos aunar esfuerzos para garantizar la vitalidad planetaria no solo para nosotros, son para toda la comunidad de vida.
- ¿Cómo cuidar de la tierra? Algunas pistas propuestas:
- Considerar a la tierra como un todo vivo-sistémico.
- Cuidar los ecosistemas, con la inmensa biodiversidad que existe en ellos.

- Mantener las condiciones que propician la continuidad de la tierra.
- Comprender las singularidades de cada ecosistema, su resiliencia y su capacidad de reproducción.
- Mantener las relaciones de colaboración y de mutualidad con todos los demás ecosistemas.
- Darnos cuenta de los desequilibrios que hemos ocasionado por las interferencias irresponsables de nuestra cultura.
- Pensar en clave de cuidado de la biocapacidad.
- No perder de vista los microorganismos, que son trabajadores invisibles que sustentan la vida del planeta.
- Cuidar de los bienes y servicios comunes que la tierra ofrece a todos los seres vivos. Ellos no deben ser privatizados ni transformarse en mercancías.
- Tomar decisiones sobre la conservación y rescate de los elementos que sustentan la vida: agua, aire, estabilidad climática, alimentos, energía, suelos.
- Despertar el sentido estético para cuidar del planeta, de su belleza, de sus paisajes, de la vida.
- Cuidar de los seres humanos, especialmente de los más vulnerables.
- Cuidar de la diversidad cultural y espiritual.

## Referencias bibliográficas

Alfaro, J. (2002) *De la cuestión del hombre a la cuestión*. Salamanca: Sígueme.

Bellet, M. (1998), *Le sauvage idigné*. France: Desclé de Brouwer.

Bohm, D. (1997) *Sobre el Diálogo*. Barcelona: Kairós.

Juan XXIII (papa) (1963). *Encíclica, Pacem in Terris*.

Merton, T. (2006) *Escritos esenciales*. España: Sal Terrae.

Ospina, W. (1994). *Es tarde para el hombre*. Bogotá: Norma.

Pérez, T y C. Rojas. (2002) *Para construir una convivencia democrática*, Bogotá: PUJ.

Pérez T y C. Rojas. (2002) *Para construir una convivencia democrática*, Bogotá: PUJ.

Sábato, E. (2000). *Resistencia*. Argentina: Seix Barral.

Velazco, H. (2010). *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: UNED.

# **El evangelio de la creación: criterios bíblicos en la encíclica Laudato si'**

*P. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco*

A decorative graphic consisting of numerous thin, white, curved lines that sweep across the bottom right portion of the green background, creating a sense of movement and depth.

## Introducción

Este capítulo recoge la investigación realizada acerca de la interpretación de algunos textos bíblicos que fundamentan la reflexión y el debate sobre la relación del ser humano con su entorno, enriquecidos con la reciente encíclica Laudato si'. En la primera parte se describe lo que la encíclica llama el evangelio de la creación. Enseguida, se presenta el análisis de algunos textos bíblicos que el papa emplea para fundamentar su reflexión sobre la relación del ser humano con la naturaleza y con los demás.

Desde el punto de vista metodológico, la praxeología se entiende como un ejercicio de hermenéutica práctica mediante la reflexión crítica sobre el actuar y la experiencia. Dicho enfoque praxeológico orienta el quehacer de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, UNIMINUTO (Juliao Vargas, 2011, pp. 13-14), y se puede ver también en el desarrollo de la encíclica Laudato si'. Allí, después de describir distintos aspectos de la crisis ecológica actual, se proponen algunos relatos bíblicos que iluminan el análisis realizado y las propuestas de ecología integral (Laudato si', 2015, sec. 15). Esa manera de presentar los argumentos permite emitir un juicio de valor pertinente y acertado acerca de la realidad actual.

El criterio que el papa presenta para sopesar la realidad es el evangelio. “La palabra griega *εὐαγγέλιον* /evangelion significa en el Nuevo Testamento (NT) sobre todo el anuncio oral de la buena noticia de la salvación predicada y hecha presente por Jesús” (Echegaray, et al. 1999, p. 425). Esa palabra suele emplearse con más frecuencia para referirse a los primeros cuatro escritos del NT: Mateo, Marcos, Lucas y Juan (Rivas, 2001, p. 25). Sin embargo, al considerar la etimología del término, compuesto por el prefijo griego *eu*/bueno y *angelo*/anunciar, la encíclica usa la expresión “evangelio de la creación” para referirse a los relatos bíblicos que fundamentan la relación del ser humano con el ambiente que lo rodea. Esa expresión deja ver que, a pesar de las graves situaciones denunciadas respecto a los abusos contra la casa común para todas las creaturas, la perspectiva es optimista porque hay una buena noticia que se anuncia a la creación y que esa se fundamenta en la Biblia.



Hay muchos aspectos que resaltan la importancia de la Biblia. Se trata de un best-seller indiscutible de la edición universal: fue el primer libro impreso de la humanidad a mediados del siglo XV, es el libro más traducido, más comentado y más leído y, además, tiene un carácter normativo para judíos y cristianos (Meynet, 2003, p. 7). Esa magna obra refleja también el pensamiento de pueblos y culturas con un gran arraigo a la tierra y, por tanto, propone modos de comportamiento y actitudes que iluminan el debate actual y, más aún, nuestro comportamiento en esta casa común.

Pero aunque la Biblia es de gran valor para creyentes y no creyentes, hay quienes tratan de imputarle el maltrato que el ser humano hace a la tierra, a los animales o a los hermanos más débiles y desprotegidos. De manera que se hace necesario un acercamiento cuidadoso a los principales textos bíblicos citados o analizados en la Laudato si'.

## El ser humano y el universo como criaturas

El primer libro de la Biblia, el Génesis, comienza con la narración poética, de Gn 1,1-2,4, que relata la creación de los cielos y de la tierra<sup>1</sup>: “Al principio creó Dios el cielo y la tierra” (Gn 1,1) (Brueggemann, 1982, p. 22). Por eso el papa Francisco nos recuerda que la tierra nos precede. Pero además, que ella y toda la naturaleza no son fruto del caos y del azar sino que son precisamente creación, o sea, que son fruto del amor de Dios (cf. López de Meneses, 2004, p.,38; Laudato si', 20015, sec. 77). De manera que cuando la comunidad proclama su fe en Dios todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, le confiere a toda la naturaleza la dignidad de criatura que proviene de Dios. Ese relato de la creación narra un mundo lleno de armonía en la que día a día Dios aparece como el gran artífice que crea y embellece su obra (Loza Vera y Duarte Castillo, 2011, p. 138-139). Embellece el día (1,5) con el sol (1,14) y la noche con la luna y las estrellas; embellece el cielo (1,8) con los pájaros (1,20) y los mares (1,10) con los peces (1,21); embellece la tierra con vegetales y también con seres llenos de movimiento, tal como nos narra el día sexto de esa creación.

<sup>1</sup> La importancia de este relato para la tradición neotestamentaria se puede ver en la estrecha relación de la semana de la creación y la semana inaugural del cuarto evangelio (cf. Sánchez, 2009, p.p. 28-29).

Ese relato comienza con la fórmula “y dijo Dios” (1,24) que se encuentra al inicio de cada día de la creación e introduce la palabra performativa que en forma de mandato da origen a todas las cosas y que para el día sexto es: “Produzca la tierra vivientes según sus especies: animales domésticos, reptiles y fieras según sus especies”. La fuerza de esta palabra se pone de relieve con la inmediata narración de la ejecución del mandato: “Y así fue”. Enseguida el hagiógrafo describe esa afirmación: “E hizo Dios las fieras de la tierra según sus especies, los animales domésticos según sus especies y los reptiles del suelo según sus especies” (1,25).

La creación de estos seres termina como en el caso de los cinco días precedentes, con una fórmula de aprobación: “Y vio Dios que era bueno”. Este comentario del narrador enfatiza la bondad y la belleza de cada obra creada: la luz y las tinieblas, las aguas, la tierra, la vegetación, los astros y los animales.

Es necesario notar que incluso después de narrar la creación de animales ponzoñosos y peligrosos, Dios ve en ellos la obra buena (cf. Rushton, 2013, p. 152.). De manera que el Génesis nos ofrece una primera pero profunda concepción acerca del mundo y de sus habitantes. El universo tiene una gran dignidad por el hecho de ser creado por Dios, pero además esa dignidad se ve fortalecida y enfatizada por las palabras del creador que comprueba la bondad intrínseca que le ha concedido. De los muchos personajes que se describen en la Biblia, el que goza de mayor autoridad es Dios y es precisamente Él quien afirma solemnemente la bondad de la creación, incluso antes de que fuera creado el ser humano.

Así pues, las primeras páginas del libro de mayor valor para la tradición judeocristiana exaltan al universo como creado por Dios. De manera que cualquier pensamiento, actitud o praxis que menosprecie el mundo y sus habitantes no puede considerarse fundada en el texto bíblico que en pocos versículos resalta la bondad del mundo.

Sin embargo, el sexto día de la creación fueron creados los animales que caminan o que reptan por la tierra con su correspondiente juicio de bondad. Pero para que el relato del sexto día, y de toda la creación, alcanzara su plenitud faltaba que, precedida por la acostumbrada fórmula “y dijo Dios”, se enunciara una última palabra performativa: “Hagamos al hombre

a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1,26a). Estas palabras dejan ver que el ser humano no es una criatura más (Williams, 2013, p. 37-38), sino que ha sido creado con un amor especialísimo que le confiere una dignidad infinita, semejante a la del Dios autor de la vida (Laudato si', 2015, sec. 58). Enseguida se describe la función del ser humano en cuanto imagen y semejanza de Dios: “Que que ellos gobiernen a los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles” (1,26b).

Para entender el significado de estas palabras hay que tener en cuenta que la palabra que marca la relación entre el hombre y el mundo se describe mediante el verbo hebreo *רדה/radah*, que puede significar someter o subyugar, cuando hace referencia al dominio de una persona sobre otra (Hiebert, 2011, p. 347). Sin embargo, ese no es el significado más profundo del término, porque también puede expresar gobernar (Alonso y Morla, 1999, p. 690). En este sentido, el gobernante no tiene la misión de servirse de sus gobernados sino de ponerse a su servicio con todas sus capacidades. Nadie espera que el gobernante sea el explotador o que saque provecho de su posición privilegiada en beneficio propio. Por el contrario, tiene la responsabilidad de buscar la convivencia y el bienestar de sus gobernados. Desde esta perspectiva, Dios no ha creado al hombre para que explote al mundo sino para que lo gobierne. Es decir, el destino del mundo está en las manos del ser humano y, por tanto, esta entrega no lo autoriza para convertirse en saqueador y explotador de la tierra, sino que exige una gran responsabilidad con la casa común.

Como en los demás casos, el relato de la creación prosigue con la narración del cumplimiento de la palabra performativa apenas pronunciada: “Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó” (1,27). La creación del ser humano deja de ser un proyecto y se convierte en una realidad, que se distingue por el carácter relacional.

La dignidad especial del ser humano lo distingue de los demás habitantes del planeta. Sin embargo, esa distinción no impide que comparta con otros seres vivientes la prebenda especial de la bendición: “Y los bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y pisadla” (Gn 1,28a). En efecto, también a las criaturas del día cuarto de la creación Dios las había bendecido y les había dado una orden parecida: “Y Dios los bendijo, diciendo: Creced, multiplicaos, llenad las aguas del mar; que las aves se multipliquen en la tierra” (Gn 1,22). El

texto especifica que cuando se trata del ser humano Dios le habla precisamente a él. Por otra parte, la orden de crecer y multiplicarse está seguida por un mandato exclusivo para el ser humano a quien ordena llenar la tierra y pisarla. Este último verbo (*כבש/kabash*) cuando se entiende en el sentido de pisotear deriva en el someter, lo que da una connotación de dominio que en realidad es solo uno de los matices de la palabra (cf. Schökel y Mora, 1999). Es así que el texto bíblico pone al ser humano en estrecha relación con la tierra.

El relato prosigue con la entrega de las hierbas y de los árboles como alimento para el ser humano: “Y dijo Dios: Mirad, os entrego todas las hierbas que engendran semilla sobre la faz de la tierra; y todos los árboles frutales que engendran semilla os servirán de alimento” (Gn 1,29). El ser humano pertenece a la tierra, está llamado a vivir en ella, pero también a vivir de ella mediante el alimento.

Además de los vegetales, Dios entrega al varón y a la mujer que ha creado los seres del cielo y de la tierra: “Y a todos los animales de la tierra, a todas las aves del cielo, a todos los reptiles de la tierra a todo ser que respira, la hierba verde les servirá de alimento” (Gn 1,30). Esta entrega concluye con el relato del cumplimiento de la misma: “Y así fue”.

Todo el relato del día sexto concluye con una fórmula de aprobación similar a las anteriores: “Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno” (Gn 1,31a) (cf. *Laudato si'*, 2015, sec. 65). Todo lo que había creado Dios, antes del hombre, era bueno; pero con la aparición de la raza humana la creación llega a su punto culminante, pues lo hecho no solo es bueno, sino muy bueno. Dicha “afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana, que no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas” (*Laudato si'*, 2015, sec. 65).

En general, estas fórmulas de aprobación dejan ver que el relato primordial no contempla la opresión, la violencia o a la maldad. En efecto, mientras que el adjetivo “bueno” se repite 11 veces en los primeros seis capítulos del Génesis, el adjetivo “malo” aparece solo en el inicio del relato del diluvio (Gn 6,5) (McKeown, 2008, p. 51). Los relatos de la creación no dejan espacio a la maldad ni siquiera desde el punto de vista lingüístico o gramatical.

Otro relato del Génesis citado por el papa recuerda que el hombre no solo está precedido por la tierra sino que es tierra. En efecto, allí se narra que Dios modeló al hombre (אָדָם/*adam*) con arcilla de la tierra (אֲדָמָה/*adamah*). Las palabras hebreas son claras y dejan ver cómo el adam proviene de la *adamah*; de modo que entre el hombre y la tierra hay un nexo vital y existencial (Tábet, 2004, p. 102).

## El ser humano y sus hermanos

Los relatos del Génesis no son los únicos citados por el papa en la encíclica. Allí hay un total de 68 referencias explícitas; 42 del Antiguo Testamento, donde predomina el Génesis con 14 referencias y 26 del Nuevo Testamento, donde predomina el evangelio según San Mateo, con ocho referencias explícitas. Teniendo en cuenta otros textos de la Biblia citados en la encíclica, todos los seres humanos tienen la misma dignidad. En ese sentido el papa afirma que:

El rico y el pobre tienen igual dignidad, porque “a los dos los hizo el Señor” como lo afirma la literatura sapiencial de la Biblia (Pr 22,2); “Él mismo hizo a pequeños y a grandes” (Sb 6,7) y “hace salir su sol sobre malos y buenos” (Mt 5,45) (*Laudato si'*, 2015, sec. 94).

La encíclica no solo propone una relación armónica con la naturaleza sino también con los demás seres humanos, por eso enfatiza que Dios no discrimina a nadie por ser rico, pobre, pequeño, grande, malo o bueno, sino que, sin prejuicios, se preocupa por el bienestar de todos (cf. Klouda, 2004). Con la alusión a Pr 22,2 se subraya que el rico y el pobre tienen en común la vida que proviene de Dios y que, aunque las posesiones puedan crear diferencias entre los seres humanos, para Dios todos somos iguales (Murphy, 1987).

El papa termina su alusión directa al evangelio de la creación, mostrándonos el ejemplo de Jesucristo, a quien el NT nos presenta en contacto directo con la naturaleza y con el mundo, y quien lleva a la plenitud la obra de la creación. En Jesús, el hijo de Dios, vemos no solo a Dios que hace o crea la naturaleza, sino que la naturaleza es tan buena que él mismo se hizo carne y puso su morada entre nosotros (Jn 1,14).

Aunque el papa denuncia que “La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (*Laudato si'*, 2015, sec. 21). La aproximación bíblica nos muestra que esa puede ser una realidad crítica pero no el objetivo para el cual Dios creó al mundo. Para los cristianos la creación no es solo una obra distante de Dios: es el lugar en el cual Dios puso su morada. Con Jesucristo el mundo entero se convierte en un inmenso templo en el cual estamos llamados a encontrarnos en justicia y armonía con nuestros semejantes.

La Biblia entera nos muestra que “el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás” (*Laudato si'*, 2015, sec. 70). En efecto, los profetas, especialmente aquellos del siglo VII, nos llaman a restaurar la armonía con la tierra y con los semejantes, lo que nos permite la plena comunión con Dios. De esta manera se desenmascara la pretensión de querer unir la práctica religiosa con la injusticia (Tábet, et al. 2009). En efecto, la fe, como la verdadera religión, no se puede quedar en el individualismo sino que compromete al creyente con los demás en la búsqueda de su bienestar (Vera, 2011, p. 373):

El ayuno que yo quiero es este: abrir las prisiones injustas, hacer saltar los cerrojos de los cepos, dejar libres a los oprimidos, romper todos los cepos; compartir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo y no despreocuparte de tu hermano. Entonces brillará tu luz como la aurora, tus heridas sanarán rápidamente; tu justicia te abrirá camino, detrás irá la gloria del Señor. Entonces llamarás al Señor, y te responderá; pedirás auxilio, y te dirá: Aquí estoy (Is 58,6-9).

## Referencias bibliográficas

- Alonso Schökel, L. y V. Morla (1999). *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta.
- Brueggemann, W. (1982). *Genesis*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- González Echegaray, J., J. M. Asurmendi, F. García Martínez, L. A. Schökel, J. M. Caro, y J. C. (1999). *Trebolle Barrera. La Biblia en su entorno*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Hiebert, T. (2011). "Reclaiming the world: Biblical resources for the ecological crisis". *Interpretation* 65, n.o 4 (octubre): 341-52.
- Juliao Vargas, C. (2011). *El enfoque praxeológico*. Bogotá: Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO.
- Klouda, Sheri L. (2004). "Applying Fishbane's hermeneutical strategies: aggadic exegesis in Matthew's use of the Old Testament (Matthew 5:21-48)". *Southwestern Journal of Theology* 46, n.o 3: 19-30.
- Laudato si'. (2015). *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Bogotá: Paulinas.
- López de Meneses, P. U. (2004). *Creó Dios en un principio: iniciación a la teología de la creación*. Alcalá: Ediciones RIALP.
- Loza Vera, J. (2011). *Introducción al profetismo: Isaías*. Estella: Verbo Divino.
- Loza Vera, J. R. (2007). *Duarte Castillo. Introducción al Pentateuco: Génesis*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- McKeown, J. (2008). *Genesis*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing.
- Meynet, R. (2003). *Leer la Biblia: Una explicación para comprender. Un ensayo para reflexionar*. México - Buenos Aires: Siglo XXI.
- Murphy, R. E. (1987). "Proverbs 22:1-9". *Interpretation* 41, n.o 4: 398-402.
- Rivas, L. H. (2001). *¿Qué es un evangelio?* Buenos Aires: Editorial Claretiana.
- Rushton, K. P. (2013). "The cosmology of John 1:1-14 and its implications for ethical action in this ecological age". *Colloquium* 45, n.o 2 (noviembre): 137-53.
- Sánchez Castelblanco, W. G. (2009). *La voz como modo de revelación. Investigación exegético-teológica del término "phone" en el cuarto Evangelio*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- Tábet, M. A. (2004) *Introducción al Antiguo Testamento*. Vol. I. Pentateuco y libros históricos. Madrid: Palabra.
- Tábet, M. A., B. Marconcini, G. Boggio. (2009). *Introducción al Antiguo Testamento*. Vol. II. Libros proféticos. Madrid: Ediciones Palabra.
- Williams, M. D. (2013) "First calling: the imago Dei and the order of creation Part I". *Presbyterion* 39, n.o 1: 30-44.

## Sobre la Autoría

## **Margarita Pérez**

Trabajadora Social, Magíster en Participación y Desarrollo Comunitario. Se ha desempeñado como consultora de entidades internacionales en desarrollo organizacional con énfasis en facilitación de procesos de planeación, seguimiento, evaluación y sistematización de proyectos sociales. Actualmente es la Directora de Proyección Social de UNIMINUTO – S.P.

## **P. Harold Castilla Devoz, cmj**

Filósofo, Teólogo y Licenciado en Ciencias Sociales. Magíster en Ciencias Sociales. Tiene amplia experiencia en educación, ha estado vinculado con UNIMINUTO como: decano de la Facultad de Ciencias de la Comunicación y la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales Sede Principal, Vicerrector Académico Sede Principal y Secretario General. Actualmente es Rector de UNIMINUTO – S.P.

## Israel Arturo Orrego Echeverría

Profesional en Filosofía, Licenciado en ciencias teológicas, Especialista en educación y cultura política, Magíster en filosofía latinoamericana, Doctorando en filosofía. Docente e investigador del Centro de Educación para el Desarrollo, CED- UNIMINUTO, S.P., y catedrático en la facultad de filosofía de la Universidad Libre de Colombia. Desde hace más de catorce (14) años acompaña, desde una perspectiva ecuménica, procesos comunitarios con comunidades eclesiales de base.

## John Freddy Caraballo González

Licenciado en Ciencias Sociales Universidad pedagógica, Profesional en Filosofía y Ciencias Religiosas, (c) Magíster en Geopolítica de los Recursos Naturales. Investigador social en temas como Educación Popular e Interculturalidad, Movimientos Sociales, Noviolencia, Ecología Política, Fronteras, Geopolítica de los Recursos Naturales, Biodiversidad. Actualmente es docente e investigador del Centro de Educación para el Desarrollo, CED- UNIMINUTO, S.P..

## Oscar Useche Aldana

Economista, Magíster en Investigación Social Interdisciplinaria, y Doctor en Paz, Conflictos y Democracia. Ha sido consultor de entidades nacionales e internacionales en áreas como Ciudadanía, Paz y Derechos Humanos, Derechos Económicos, Sociales y Culturales (Desc), Ordenamiento Territorial, Tejido Social, Economías Alternativas y en temas urbanos entre los que se desatacan los referidos a Seguridad y Participación Ciudadana. Actualmente es director del programa de Estudios y Promoción de la Paz y la Ciudadanía SOYPAZ, y docente e investigador de UNIMINUTO - S.P.

## Maricel Mena López

Licenciada en Ciencias Religiosas, Magíster en Ciencias Religiosas, Doctora en Ciencias Religiosas y posdoctora en teología. Experiencia en formación pedagógica con comunidades vulnerables, acompañamiento a nivel espiritual y social. Asesora consultora en asuntos de género, etnia, comunidades vulnerables y derechos humanos. Actualmente es docente de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. Par académico del Ministerio de Educación Nacional - CONACES en procesos de Acreditación Alta Calidad.

## Alirio Raigozo Camelo

Licenciado en Teología, Profesional en Filosofía, Magíster en Teología, Doctorando en Educación. Actualmente es profesor de Tiempo Parcial del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano y Decano de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, UNIMINUTO – SP.

## P. Wilton Gerardo Sánchez Castelblanco

Presbítero de la Diócesis de Chiquinquirá desde 1997. Realizó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario Conciliar de Tunja. Especialista en Educación sexual y Licenciado en Ciencias Religiosas y Ética, Magíster en Ciencias Bíblicas, y en Teología, Doctor en Teología con especialización Bíblica. Desde 2011 es el Director del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de la Corporación Universitaria Minuto de Dios- UNIMINUTO, donde lidera también el grupo de Investigación “Palabra Pueblo y Vida”.



---

Impreso en el mes de Diciembre de 2015  
en los talleres de Buenos y Creativos S.A.S.  
Primera edición: 2015  
500 ejemplares  
Bogotá 2015 - Colombia.