



*Foro Mundial de
Teología de la Liberación*

Belén, Brasil

21 al 25 de enero de 2009

27 de enero al 1 de febrero de 2009

**fÓrUM
sOCiaL
muNDiaL**

UM Outro muNDO é POSSíveL





Foro Mundial de Teología de la Liberación

21 al 25 de Enero de 2009 - Belén, Brasil

Foro Social Mundial

27 de Enero al 1 de Febrero de 2009 - Belén, Brasil



Índice

Taller: Sabiduría del los Pueblos para Otro Mundo Posible

Sabiduría indígena, fuente de esperanza <i>Hna. Ernestina Lopez Bac, Maya Kaqchikel</i>	5
Teología India, aporte para la vida del mundo <i>Pbro. Eleazar Lopez Hernández</i>	11
Sabedoria dos povos - Responsabilidade pela vida <i>Paulo Suess</i>	21

Taller: Sustentabilidad de la Vida y Espiritualidades

Entre la Ecología y la Ecosofía: pasos hacia una hermenéutica Ecoteológica <i>Alirio Cáceres</i>	31
Sostenibilidad de la Vida y Espiritualidad Guarani <i>Hna. Margot Bremer</i>	58



Taller: Sabiduría del los Pueblos para Otro Mundo Posible



SABIDURIA INDIGENA, FUENTE DE ESPERANZA

Ernestina López Bac
Maya, Kaqchikel

INTRODUCCIÓN

- ¿Qué significa “otro mundo posible” para quienes estamos presentes en este Foro Social Mundial que se realiza en la ciudad de Belém Do Pará, Brasil? ¿De dónde surge ese grito? Sin duda significa que lo que ahora se ofrece como posibilidades, como oportunidades de vida en sus diversas dimensiones, no satisfacen las necesidades ni el derecho de vivir con dignidad, igualdad y justicia para todos los seres humanos, ni para el medio que nos acoge para vivir (el universo, la naturaleza, la Madre Tierra, el aire, el agua...).
- Si esto es así, quienes somos hijos de los pueblos indígenas, de los pueblos originarios de nuestros países, no ahora en época de crisis -sino desde que existimos- hemos sido y somos una alternativa.
- Desde los orígenes, estos pueblos han cultivado, mantenido y posibilitado esta vida digna a pesar de ser pueblos marginados y excluidos por los sistemas y las sociedades dominantes.
- ¿En qué consiste entonces en este contexto, la contribución de los pueblos indígenas para este “otro mundo posible”?
- Es esta una propuesta humilde, pero significativa: ante todo queremos que saboreen, que gusten y sientan esta fuerza de Dios y la vivan con toda intensidad. Que de alguna manera puedan conectarse con ustedes mismos/as y con quienes sienten que les han heredado esta sabiduría.
- Las abuelas y abuelos han dejado un extraordinario legado a la humanidad. En éste se sintetiza toda la sabiduría del Mundo Antiguo: es el instrumento más útil y trascendente, tanto para el ser individual como para las familias, comunidades y los pueblos, pues nos da la información para un desarrollo completo y armónico. Este instrumento que es el Calendario



Sagrado, permita a cada persona ubicarse en el mundo, saber sus propensiones, capacidades y debilidades, y encaminar su existencia en armonía con su propósito de vida para desarrollar así toda su potencialidad.

LA SABIDURIA EN EL ROSTRO DE CADA DIA: "LOS NAWALES" (Calendario Sagrado Maya)

El **NAWAL** es lo que cada persona lleva en lo más hondo. Está muy oculto, escondido, no está a la vista de los demás; ni la propia persona ha visto su Nawal, porque el día en que lo vea pierde su misterio.

Es una fuerza única de cada ser humano que sólo se siente como el viento, se cultiva muy dentro de cada persona, y tiene que ver con cada elemento de la naturaleza, con la espiritualidad de nuestros ancestros. Es la armonía de la masculinidad de Dios que mueve a la mujer para dar vida. Como también es la armonía de la femineidad de Dios que mueve al hombre para dar vida.

Usamos también estos términos cuando nos referimos al Nawal, "Nuestra luna" y "nuestra estrella".

Lo entendemos y lo vivimos como la fuerza de los héroes del equilibrio y de la armonía de la humanidad y de la creación.

Otro término que usamos es **Eqemal**: que significa: "el peso de la energía sobrenatural" que cae sobre cada ser desde arriba, baja al corazón, penetra la tierra y encamina a la persona a hilar, tejer la sabiduría, para desatar y abrir el corazón de Dios. Es importante sentir cómo nuestro Nawal nos nutre, nos lleva a entrar en nosotros mismos.

Cada persona lleva 4 Nawales o Fuerzas:

- 1) Uno que lo protege por detrás.
- 2) Otro que lo protege por delante.
- 3) Otro que lo protege por el lado izquierdo.
- 4) Otro que lo protege por el lado derecho.

Para entender y vivir entendiendo, sentir viviendo, saborear lo que somos, vamos a descifrar un poco la palabra **NAWAL** de esta manera:

1. **Na** = Sentir; **Wal**=Mi hijo(a): el sentimiento del ser mamá, papá e hijo-hija que llevamos internamente.
2. **Na** = Sentir el hijo(a) espiritual que los ancestros han colocado en el camino de la persona.



La Fuerza, la energía de cada día es distinta a la de los otros, que tiene efecto en el ánimo, en el corazón, en el espíritu y en la mente de cada persona. Y esto sucede por el sol debido a sus vibraciones distintas, y así cada día tiene melodías distintas, sonidos distintos, ritmos distintos, movimientos distintos. Sin coincidimos con él nos armonizamos y hacemos nuestra melodía, nuestro ritmo, nuestro ciclo.

Los Nawaes son veinte vibraciones y veinte nombres diferentes. Tiene cada uno una melodía, un ritmo diferente, con cualidades, percepciones y sensaciones diferentes. Los Nawaes son símbolos sagrados. Cada uno representa un estado de la energía, del Espíritu, de la Esencia. La esencia de cada día y del ser humano, es la energía vital que es Dios Corazón del Cielo-Corazón de la tierra.

Interiorizando, gustando esta esencia, aumenta nuestra energía interna y logramos sincronizar con la naturaleza, con el ser humano y con el cosmos, y tendremos la armonía de cada día. Cada día nos ayuda a construir la vida y a perfeccionarnos más. Al tener grados elevados de energía vital se logra la armonización y la paz personal, colectiva, universal, cósmica y galáctica.

Desde el nacimiento, cada persona tiene un Nawal, cuya función consiste en mantener latente el contenido de la totalidad, el contenido de la unidad humanidad-naturaleza, el Jun Raqan (Dios).



Eleazar López y Ernestina López



Es parte de la esencia de la cosmovisión ecológica Maya, es parte de los aportes fundamentales y fundantes de la nueva ecología. Según esta cosmovisión, ninguna persona vive sola en el mundo, sino vive en relación íntima con un ser de la naturaleza.

El mandato es buscar la armonía con la naturaleza. De esa vivencia y de esa conciencia existencial se desprende un planteamiento ecológico.

DIOS FUENTE DE LA SABIDURÍA DEL BUEN VIVIR, PARA LOS PUEBLOS INDIGENAS

DIOS para nuestros pueblos es Madre-Padre, Dios del día y de la noche, Dios del amanecer, Dios del cerca y del junto. Dios, Fuerza, energía y sustancia de la vida: Corazón del Cielo-Corazón de la Tierra, origen de la vida; Corazón-vientre de la laguna. El que da el ser al mar, a las montañas, a los valles y llanuras y a todo lo que existe. Dios Creador-Formador es: *“La Madre y el Padre de la vida de todo lo creado, el que da la respiración y el pensamiento, el que da a luz a los hijos, el que vela por la felicidad de los pueblos, la felicidad del linaje humano, el sabio, el que medita en la bondad de todo lo que existe en el cielo, en la tierra, en los lagos y en el mar”* (introducción y notas de Adrián Recinos)

Es *“Madre”* que da a luz a los hijos; que los cuida, los alimenta y los protege con ternura en todo momento. Es *“Padre”* el que da..., el que vela..., el sabio..., el que medita... Un único Dios quien es la razón y el fundamento de todo lo que existe. Dios Madre-Padre de donde se genera y nace todo lo creado.

Nuestros pueblos lo llaman y lo viven así porque Dios Es y está en todo lo que es Vida y da la Vida. Está al principio y al final de todo: está donde nace y donde declina la vida; está en el centro y en el corazón de la humanidad, está en el corazón de la Madre Tierra, en el corazón del mundo y de la historia, y está en el corazón de todo lo que nos trasciende. No hay nada que no esté envuelto, que no esté bañado de Dios. Por eso nada es profano; todo es sagrado para nuestros pueblos porque todo es de Dios y todo viene de Dios.

Es lo que expresan y manifiestan nuestros pueblos en su modo de relacionarse con él y con todos los seres del universo. De ahí la Cruz Cósmica donde se expresa la relación armónica entre Dios, la humanidad y la Naturaleza. De Oriente a Occidente camina Dios. Por eso todo nos invita a volver nuestra mirada, nuestros pasos y toda nuestra vida en dirección de Dios. Y cuando esto no sucede así, nuestros pueblos a través de sus ancianos/as sabios/as invitan a volver la mirada hacia Dios. Invitan a la oración, al sacrificio, al ayuno y a la reconciliación. Invitan a pedir perdón a la Madre Tierra, a la abuela Luna, al padre Sol, a la lluvia, a los cerros, a las montañas, a los ríos a las quebradas, al hermano-hermana, a los difuntos y a Dios origen y fuente de la armonía.

Todo esto es motivo de celebración en nuestros pueblos: se celebra el nacimiento de un niño, la siembra y la cosecha de una planta; la vida, el crecimiento y la muerte de una persona. Es así como las expresiones de fe de nuestros pueblos son celebraciones con cantos,



con flores, con danza. Son celebraciones comunitarias que convocan a todos: niños, jóvenes, adultos y ancianos y desde allí se canta y se danza la vida de Dios que nos cubre, que nos acompaña de día y de noche.

De esto se desprende su espiritualidad contemplativa y profética. Ve y siente a Dios en su ser, en la naturaleza, en todas las personas especialmente en los pequeños, en los débiles, en los enfermos, en los niños huérfanos y abandonados, en los encarcelados y en todos los necesitados, descubriendo en ellos el rostro de Dios. Por eso es capaz de ofrendar hasta su propia vida por la búsqueda del equilibrio en el universo; de la armonía, la justicia, la igualdad, la solidaridad y la fraternidad entre los seres humanos.

Así es como nuestros pueblos siembran en su corazón, en el corazón del universo, de su vida, de la historia y del mundo a Jesús, Palabra eterna del Padre quien vino a abonar y a hacer crecer las semillas de su Reino. Creen en él y lo sienten cercano en sus alegrías y en sus penas, en las subidas y en las bajadas, delante y detrás de sí. Y es el centro, el motor de todos sus proyectos de vida. Lo experimentan como el respiro, el aliento que mueve desde lo más profundo del ser humano.

Sus principios de vida son el AGRADECIMIENTO, el RESPETO, EL TRABAJO y la ORGANIZACIÓN COMUNITARIA. Con el trabajo todos los seres humanos participan responsablemente con



Ernestina López y Roberto Nepas



Dios en la organización y construcción del mundo. Han de reconocer, agradecer y someterse a la sabiduría y bondad de Dios.

Todo esto se saborea y se aprende junto a mamá, papá y abuelos/as alrededor del fuego que es símbolo de la fuerza vital de Dios. Un Fuego que convoca, que une, que calienta, que purifica y que da fortaleza.

Corazón y vida de este Fuego en la familia son los abuelos, es mamá-Papá quienes alimentan y fortalecen la vida. La mujer habla al corazón con palabras sabias y con gestos y actitudes tiernas y acogedoras. Es la mujer que con sabiduría y fortaleza acompaña el crecimiento y la educación de los hijos. Es la mujer que en la prosperidad y en la adversidad sonríe, canta y alaba al Dueño de la vida. Es la mujer que en actitud dialogante invita al hombre a mantener la armonía en todas las dimensiones de la vida, promoviendo unas relaciones humanas dignas en igualdad de derechos y obligaciones.

Y juntos reconstruyen la historia manifestando el rostro cabal de Dios Madre-Padre.

**Espero haber contribuido a encontrarse en este modo de vivir a Dios
en la sabiduría de estos pueblos.**





TEOLOGIA ÍNDIA, APORTE PARA LA VIDA DEL MUNDO

Pbro. Eleazar López Hernández

Centro nacional de ayuda a misiones indígenas, CENAMI. México.

1. INTRODUCCIÓN

Las teologías indias o teologías de los pueblos indígenas de este continente, llamado ahora América, manifiestan la particular manera que tenemos los indígenas de relacionarnos con Dios, de dialogar con El/Ella, de vivir en su misterio y de construir con El/Ella el mundo ideal soñado por nuestros antepasados. Estas teologías existen desde que empezamos a existir como pueblos; y han sido nuestras compañeras de camino durante milenios de desenvolvimiento humano. En los últimos 500 años las teologías indias se han constituido en trincheras de nuestra lucha de resistencia y también en medio para aportar a la construcción de un mundo más justo y humano para todas y todos. Conocer estas teologías y apreciarlas en su justo valor es una exigencia tanto para los indígenas como para los demás miembros de las sociedades nacionales y de las iglesias cristianas; pues la palabra teológica indígena ha servido para explicar y dar sentido trascendente al largo caminar histórico de nuestros pueblos en el pasado y puede nutrir hoy, con sus utopías religiosas y civiles, la esperanza de los pobres hacia una vida plena como lo planteó nuestro Señor Jesucristo y como lo soñaron nuestros antepasados.

La reflexión que aquí pongo a su consideración intenta mostrar la perspectiva indígena que tienen los descendientes de los pueblos más antiguos de este continente en lo que se refiere a *las cosas de Dios y sus mandatos*. Al mismo tiempo quisiera señalar cómo las Teologías indias son también el *óbolo* de los indígenas en la construcción de un mundo mejor para todas y todos.

2. LAS TEOLOGÍAS INDIAS EN LA HISTORIA

Los indígenas de hoy seguimos siendo unos perfectos desconocidos para muchos, aunque somos los descendientes de los habitantes primeros de esta tierra; pues estamos aquí desde



hace 30 mil o 50 mil años y hemos forjado culturas y civilizaciones muy diversas, que actualmente casi no son valoradas por los no indígenas. Durante milenios nuestros antepasados aquí se humanizaron y humanizaron este mundo, que les fue dado por el *Formador y Creador* de universo. Con El/Ella establecieron relaciones de adoración, culto y compromiso por la vida. Hace 500 años el proceso de nuestros pueblos fue truncado por la implantación de un proyecto social foráneo, el colonial, que luego se transformó en capitalista liberal y ahora en neoliberal. Juntamente con la implantación de ese modelo social recibimos también la evangelización cristiana, que en parte colaboró con la consolidación de la sociedad colonial y en parte ayudó a reforzar nuestra resistencia india. La acción misionera de la Iglesia se llevó a cabo en medio de *luces y sombras*, en medio de ambigüedades, incoherencias y contradicciones.

La lucha actual de los indígenas tiene que ver con el rescate de los derechos territoriales, económicos, políticos, culturales y religiosos, que nos han sido negados en las sociedades nacionales. En esta lucha se inscribe también la conquista de un lugar digno dentro de las iglesias, reconociendo que para ser cristianos no hace falta renunciar a los elementos fundamentales que conforman nuestra identidad propia. Así lo reconoció, al final de su pontificado, el Papa Juan Pablo II, al beatificar a los mártires zapotecas de Cajonos, afirmando que "*se puede llegar a Dios sin renunciar a la propia cultura*" (Juan Pablo II, Homilía durante la beatificación de los mártires de Cajonos, Basílica de Guadalupe, 1 de agosto de 2002, párrafo 4)



Eleazar López y Roberto Nepas



Las Teologías indias, que siempre han acompañado el caminar indígena en su larga trayectoria, renacen ahora como expresión de nuestro esfuerzo por mostrar que el Dios de nuestros padres no está en contradicción con el Dios de nuestro Señor Jesucristo -porque son el mismo y único Dios verdadero-, y que la síntesis de ambas modalidades de entender y vivir a Dios es posible hoy, más que nunca, para enriquecimiento tanto de los pueblos indios como de la misma Iglesia, que se hará más plural y universal, es decir, más *católica*. Aunque persisten dificultades y prejuicios para la síntesis, no habrá que desistir del esfuerzo por lograrla; ya que es una necesidad para quienes, siendo indígenas y ministros de la iglesia, no nos han dejado aún armonizar en nuestro corazón los dos amores que en él confluyen. Los pastores, sacerdotes, diáconos, seminaristas, religiosas de la Iglesia, que venimos del mundo indígena, somos el puente que hará posible la unión de ambas vertientes del río de nuestra vida espiritual. Y estamos dispuestos a acometer la tarea, aunque parezca a veces imposible.

3. ROSTROS DE LAS TEOLOGÍAS INDIAS

En los últimos 30 años, coincidentemente con la caída de otros paradigmas alternativos al capitalismo imperante, y coincidentemente con la implantación del modelo neoliberal, se ha dado una irrupción fuerte de los indígenas en la sociedad y en la Iglesia. Uno de sus botones de muestra es el levantamiento de los zapatistas en Chiapas; pero en todo el continente está habiendo levantamiento de indígenas; el más reciente en Bolivia, que llevó a la presidencia del país a un indígena.

En este contexto las Teologías indias, que sólo habían sido voz de protesta de los indígenas, poco a poco se han ido convirtiendo en voz de propuesta que articula el anhelo por un futuro mejor no sólo para los indios sino para los pobres en general, para los excluidos del sistema. De ahí seguramente el temor grande con que las miran los *dueños del poder y del dinero*.

En este sentido hablar hoy de Teología india, amerindia o indígena, en singular, nos vincula necesariamente a la rica sabiduría religiosa de los pueblos más antiguos del continente. Esta sabiduría es fruto de milenios de búsqueda de las realidades divinas y espirituales, que los primeros pobladores llevaron a cabo en el pasado, y que actualmente sus descendientes mantenemos activa de manera autónoma o en vinculación con el Cristianismo. Pero no existe una única Teología india, sino múltiples teologías indias, cada una caminando por senderos propios según el Espíritu le inspira y según las circunstancias históricas le permiten desarrollarse.

La Teología india se está configurando también como un modo de hacer teología en la Iglesia; modo que consiste en pensar las cosas de Dios y nuestras cosas más profundas no sólo en el esquema gnoseológico de Occidente, - que es como están hechas la mayoría de las teologías más conocidas y valoradas -, sino en las categorías de conocimiento surgidas de nuestras culturas y tradiciones religiosas propias. Esto es lo que hace ordinariamente la gente no erudita de los pueblos indios.

A los profesionales o carteros que llevamos esta sabiduría a foros más amplios nos toca mostrar que son formas válidas de hacer teología y que, aunque diferentes, pueden entrar en diálogo provechoso con otras modalidades teológicas del Cristianismo e incluso de otras religiones.

La categoría *india*, que aplicamos a nuestra teología, ciertamente es de origen externo y ha sido usada de manera ofensiva contra nosotros, pues no sólo encubrió nuestra identidad originaria, sino que nos impuso una relación asimétrica injusta por parte del resto de la sociedad dominante. Ser llamados *indios* era sinónimo de ser considerado *gente sin razón*, sin derechos, sin lugar en la sociedad. Por eso no nos gusta ser llamados *indios*. Pero, después de 500 años, el término *indio* también nos ha hermanado en el dolor, en la resistencia y en la elaboración teológica, dando pie a que afloren las convergencias sociales, culturales y religiosas entre los distintos pueblos del Continente sometidos a la opresión pero deseosos de la liberación.

3.1. Teologías originarias

Antes de los últimos 500 años, los pueblos de América llevaron a cabo, durante más de 30 milenios, procesos teológicos de profundo contenido humano y espiritual, que dieron sentido a su vida largamente nómada, posteriormente sedentaria, y luego también urbana. Los pueblos indígenas del pasado, más que expertos conocedores de las estrellas, de la medicina, de las matemáticas, del tiempo, del arte de las plumas, eran expertos en humanidad y en la sabiduría de Dios. Esa sabiduría, decantada por siglos de recorrido a través de la vida, continúa inspirando el caminar actual de los indígenas y puede ser compartida con quienes no son indígenas, porque es parte de la riqueza espiritual de toda la humanidad. La Iglesia de





Cristo, con su identidad como pueblo formado de muchos pueblos y con su propuesta de comunión universal, que une en Cristo las diversidades humanas, puede ofrecer hoy la oportunidad fabulosa del intercambio de dones, que hace crecer y plenifica a todos.

Las teologías originarias de los pueblos sufrieron un duro golpe con la Conquista espiritual de hace 500 años, y casi fueron llevadas a su desaparición. Pero, afortunadamente, se conservan parcialmente en la memoria de las sabias y sabios indígenas, que la expresan en mitos, ritos y experiencias religiosas de lo que llaman los mayas *Palabra antigua* o, como decimos los zapotecas, *Didxa Góla*, *Palabra madura*. Algo queda de esa sabiduría en nosotros y debemos asumirla con gozo; pero tenemos que ir también en búsqueda y rescate de nuestra *moneda perdida*; pues sigue siendo la referencia obligada para la reconstrucción de las identidades indígenas de hoy, dentro de las iglesias o autónomamente de ellas.

Gran parte de las energías indígenas actuales se están encaminando a hurgar en las fuentes documentales y en la memoria viva de nuestros pueblos para despertar esa realidad dormida del pasado y hacerla caminar hoy a nuestro lado. Pero hay hermanas y hermanos en la Iglesia que nos dicen que eso es *romanticismo* o *anacronismo*, ya que, según ellos, tratamos de levantar a los muertos o nos empeñamos en vivir entre los muertos. Nuestra respuesta es que, para nosotros, ese pasado no está muerto, sino adormecido o latente; además ¿no hacemos lo mismo en la Iglesia, cuando vamos al rescate de Abraham, de Moisés, o de cualquiera de los profetas del antiguo Testamento, cuya distancia de nosotros, en tiempo, es





más grande que la distancia que separa a los indígenas de nuestro pasado perdido? Ni los indígenas ni los cristianos vamos al pasado para quedarnos en él, sino para buscar ahí la dimensión de las cosas verdaderas y perennes, de las verdades que no tienen tiempo porque están en la eternidad, donde vive Dios, y viven también nuestros antepasados.

3.2. Teologías indias

A la llegada de los europeos al Continente americano, en 1492, las posibilidades de encuentro entre mundos diferentes eran propicias para nuestra gente, que ya había hecho un largo camino de diálogo intercultural e interreligioso. Las muchas modalidades indígenas de entender la vida y de entender a Dios podían sumarse en conjuntos polisintéticos con otros aportes. Para ellos el Dios cristiano podía sentarse, sin ningún problema, en el *petate* o estera de nuestra historia, ya que no era otro, sino el mismo, que ya conocíamos desde antiguo. Para nuestras abuelas y abuelos, el Dios de nuestro Señor Jesucristo era perfectamente compatible o complementario con nuestras creencias. Así lo plantearon nuestros teólogos a los misioneros en el famoso "*Diálogo de los Doce*" (1525). Sin embargo de parte de los europeos no hubo la misma actitud dialogante; por eso, en base a una sobrevaloración de lo propio y por miedo a lo desconocido, ellos bloquearon sistemáticamente y de manera violenta los procesos de encuentro con las realidades nativas, impidiendo una apropiación indígena oficial de la fe cristiana. Nuestros antepasados, vencidos por las armas, tuvieron que ajustar en adelante su elaboración teológica a los márgenes de acción que les permitió la sociedad colonial. Y siguieron adelante con la vida haciendo elaboraciones y reelaboraciones de sus esquemas teológicos, normalmente al margen de la institución eclesiástica. Es lo que dio por resultado lo que ahora llamamos Teología india o indígena en sus múltiples manifestaciones: a veces en oposición radical al Cristianismo, a veces en yuxtaposición, en síncretismo o en síntesis con él. La religiosidad popular mayoritaria de México es el ámbito privilegiado donde nuestra gente guarda y reproduce su fe ancestral y cristiana; de hecho es la religión más difundida del País, que es utilizada tanto por indígenas, como por mestizos y hasta por los hijos de los conquistadores.

3.3. Teologías indígenas de hoy

El momento actual está caracterizado por una irrupción del mundo indígena en la sociedad y en la Iglesia. De repente todas las modalidades de teología india han entrado en escena y han ocupado los espacios sociales y eclesiales, con una voz y un protagonismo que antes no se les reconocía. Y con el ingrediente de que ya nos les preocupa el enmascaramiento o clandestinización que tuvieron que hacer en el pasado. Ahora hablan abiertamente de su experiencia de Dios y de las razones que dan de ella. De modo que se cumple lo que un profeta de nuestros tiempos, Mons. Leonidas Proaño, vaticinó: los indígenas «*han comenzado a abrir los ojos, han comenzado a ver, han comenzado a desatar su lengua, han comenzado a recuperar su palabra, han comenzado a decirla con valentía, han comenzado a ponerse de pie, han comenzado a caminar, han comenzado a organizarse, a realizar acciones que pueden convertirse en acciones de trascendental importancia para ellos, para los países de América, para muchos países del mundo*» (Pensamientos de Mons. Proaño compilados por Mons. Agustín Bravo, Ecuador, 1989).

Los indígenas hemos pasado muy rápidamente de una resistencia pasiva a una muy activa; de una lucha solitaria o separada a una acción de conjunto y solidaria con otras fuerzas sociales y eclesiales; de reivindicaciones inmediatistas a objetivos de largo alcance; de acciones de protesta rebelde a planteamientos de propuestas aglutinadoras; de búsquedas étnicas exclusivistas a convocatorias globalizadoras e incluyentes. En fin, la voz y acción indígenas empiezan a dar cuerpo a otras voces y a encabezar procesos amplios de transformación de la sociedad y de las iglesias. Esto, que es motivo de gozo para muchos, es, para otros, causa de preocupación y desconcierto.

En el interior de las iglesias se han ido gestando cambios considerables: de actitudes de intolerancia y recelo se está pasando a otras de valoración, respeto y diálogo intercultural e interreligioso, que preanuncian momentos mejores para la causa indígena. Especialmente la Iglesia Católica se ha ido transformando de principal agresora del alma religiosa de los indígenas en principal aliada para su recomposición en orden a enfrentar juntos los retos de la modernidad secularizante; esto sin desconocer que el cambio se está dando en medio de tensiones y contradicciones. Los últimos pronunciamientos de Roma en relación a los Diáconos indígenas, a la Iglesia autóctona y a la Teología india, son señal de que no se comprenden estas realidades y aún se tienen reservas institucionales serias respecto a estos asuntos.





4. APORTES DE LA TEOLOGÍA INDIA

La conciencia que mueve actualmente la lucha indígena es que nosotros no somos el problema de la sociedad ni de la Iglesia; al contrario, somos parte de la solución de los problemas. Los pueblos indígenas somos ejemplo a seguir en muchos aspectos. En Santo Domingo, en 1992, nuestros pastores reconocieron que *«los pueblos indígenas cultivan valores humanos de gran significación» (SD 245); valores que «la Iglesia defiende ... ante la fuerza arrolladora de las estructuras de pecado manifiestas en la sociedad moderna» (SD 243); señalaron que los indígenas «son poseedores de innumerables riquezas culturales, que están en la base de nuestra identidad actual» (Mensaje 34); además, desde la perspectiva de la fe, «estos valores y convicciones son fruto de 'las semillas del Verbo', que estaban ya presentes y obraban en sus antepasados» (SD 245). Por eso para la Iglesia, «la inculturación del Evangelio ... supone el reconocimiento de (esos) valores evangélicos» (SD 230); pues «las 'Semillas del Verbo'... esperaban el fecundo rocío del Espíritu» (SD 17).*

En base a este reconocimiento del mundo indígena, los obispos pidieron a los cristianos *«aprender de los pobres a vivir en sobriedad y a compartir y valorar la sabiduría de los pueblos indígenas en cuanto a preservación de la naturaleza como ambiente de vida para todos» (SD 169). Así mismo plantearon lo que los indígenas hemos sostenido siempre: que hay que «promover un cambio de mentalidad sobre el valor de la tierra desde la cosmovisión cristiana, que enlaza con las tradiciones culturales de los sectores pobres y campesinos» (SD 176, cfr. 172) y «que hace de la globalidad Dios, hombre y mundo, una unidad que impregna todas las relaciones humanas, espirituales y trascendentes» (SD 248).*

Esta nueva actitud eclesial, puesta en documentos, requiere aún consolidarse en la práctica cotidiana de la Iglesia católica; pues los prejuicios y las sospechas siguen impidiendo que los avances echen raíces, crezcan y den frutos que perduren.

4.1. Cristología indígena

También en la comprensión de Dios y de la fe cristiana, los indígenas tenemos flores que aportar a los demás miembros de nuestras iglesias. Pero aún no hemos logrado que escuchen, no sólo con los oídos sino con el corazón, nuestros planteamientos; con frecuencia los rechazan pensando que son ajenos o contrarios a los cánones de la ortodoxia reconocida.

En la cuestión cristológica se nos interroga constantemente sobre el lugar que ocupa Jesucristo en nuestras vidas. Como que se duda que seamos verdaderamente cristianos. Se olvida que el anuncio de Cristo nos llegó en un contexto contaminado. Con una cristología misionera ligada al poder, se nos impuso la cristiandad como ideología de la sociedad colonial. Pero, a pesar de ello, las comunidades indígenas elaboraron muy temprano una cristología popular en torno a los atributos de Cristo que lo mostraban pobre, perseguido, calumniado, crucificado y asesinado. Las mejores categorías teológico-culturales indígenas fueron reelaboradas, al contacto con la Iglesia, para aplicárselas en adelante a Nuestro Señor Jesucristo.

Así a Cristo lo vemos como el Jaguar o la Serpiente que simboliza la tierra, el tiempo y el espacio; como el Águila que se mueve entre el cielo y la tierra; como la Puerta de entrada al



Mictlán o lugar de los muertos. Jesucristo es, para nosotros, el Fuego Nuevo con que se inicia cada siglo de la humanidad. Al final de cuentas es *Quetzalcóatl*, que une Cielo y Tierra, Divinidad y humanidad, Creador y realidad creada. Muchas de las verdades cristológicas expresadas ahora por los pueblos indígenas son planteamientos que ya fueron hechos en la trayectoria teológica tradicional de la Iglesia; pero no es fácil identificarlas ahora de esa manera. Las diferencias externas impiden mirar el fondo. Las diferencias son en verdad de forma y no de contenido.

Cuesta mucho trabajo en la Iglesia reconocer que, en la evangelización de los pueblos indígenas, no sólo Dios, sino también Jesucristo, se adelantó como *Semilla del Verbo* o como *Luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo*; y esto implica aceptar que por la búsqueda religiosa de los pueblos, y sobre todo, por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una teología y de una cristología indígena que podemos aportar con gozo *para nuestro bien y el de toda su santa Iglesia*.

5. CONCLUSIÓN

No cabe duda que estamos asistiendo a un momento histórico de suma trascendencia. Como ha dicho *Tatic Samuel*, estamos en un *Kairós* de gracia que muestra el paso de Dios entre





nosotros. Paso que traerá, si actuamos adecuadamente, una transformación substancial tanto de la sociedad como de los pueblos indígenas y de la Iglesia. Evidentemente que esto no significa que todos los recelos y predisposiciones han sido superados completamente. Muchos persisten e interfieren en el camino. Pero la actitud fundamental en la Iglesia es ciertamente motivo de mucha esperanza.

Las teologías indias de hoy tienen mucho que aportar a la Iglesia y a la humanidad entera. Y lo están haciendo gustosamente. Esperamos que los demás miembros de la Iglesia reciban de la misma manera estos aportes. Pero también los pueblos indígenas tenemos mucho que aprender del caminar milenario de la Iglesia. Ojalá que podamos recibir esa herencia en un diálogo respetuoso, que vaya más allá de los prejuicios e incomprensiones, que aún existen y de los que varios hemos sido víctimas y sobrevivimos, gracias a Dios y nuestros pueblos.

6. ALGUNAS REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CENAMI.org. *Teología india hacia el tercer milenio*. Materiales de estudio y reflexión. México, 1999.

CIMI; AELAPI (Orgs.). "*... e Tonantzin veio morar conosco*". Cuarto encuentro continental de Teología India, 2 vols. Belém: Mensageiro, 2003.

LAZO QUINTANILLA, Efraín. *El Yatiri. ¿Ministro del Tercer Milenio?* Cochabamba: UCB (Universidad Católica Boliviana) / Guadalupe / Verbo Divino, 1999.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar. *Teología india*. Antología. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000.

Sabiduría indígena, fuente de esperanza. Tercer encuentro-taller latinoamericano, Cochabamba, Bolivia, 1997. Cusco: Grafisol, 1998.

SARMIENTO TUPAYUPANQUI, Nicanor. *Los caminos de la Teología india*. Cochabamba: UCB / Guadalupe / Verbo Divino, 2000

Teología india. Primer encuentro-taller latinoamericano, México, 1990. Quito: Abya-Yala, 1991.

Teología india. Segundo encuentro-taller latinoamericano, Panamá, 1993. Quito: Abya-Yala, 1994.



SABEDORIA DOS POVOS- RESPONSABILIDADE PELA VIDA¹

14 prolegômenos para um outro mundo possível

Paulo Suess

Pelo contexto amazônico, os Fóruns FMTS e FSM tiveram uma conotação ecológica transversal. Na maior parte das Oficinas, a questão ecológica ainda foi isoladamente tratada. A articulação orgânica que existe entre ecologia, crescimento econômico e trabalho ainda não aconteceu. O texto aqui apresentado fornece um pano de fundo para se compreender algumas condições prévias dessa articulação ecossocial, mas não dispensa posteriores reflexões políticas em torno do tripé «ecologia, crescimento e trabalho» com propostas concretas de ação.

1. A ruptura que condensa a história

O outro mundo que almejamos já está em construção e estará sempre em construção. Sua realização plena seria o fim da história; sua realização permanente significa a aceleração e a concentração da história em busca de sentido. Nós aceleramos a história através da invocação da memória histórica daqueles momentos que significavam e continuam significando uma ruptura com o sistema de colonização. Na raiz dessa ruptura está a recusa dos povos indígenas, dos cabanos, dos quilombolas, das greves dos operários, da revolta dos estudantes de 68 e das mil recusas e interrupções sistêmicas ocorridas. Ao acelerar a história freamos o projeto civilizatório em curso. Nós realizamos, mesmo por pequenos instantes, o outro mundo possível através de novas práticas nas rachaduras do sistema idolátrico do mercado, do capital, da exploração, da futilidade e do tédio. São momentos de graça e sabedoria nos quais se condensa a história e para o projeto que procura levar a todos ao abismo.

2. Responsabilidade pela vida

A sabedoria não se dá por inteiro a nenhum povo ou indivíduo. Ela se dá a todos parcialmente. Por isso, precisamos uns dos outros para nos completar e aperfeiçoar. A sabedoria não se

¹ Este texto foi apresentado nas Oficinas «Sabedoria dos povos para um outro mundo possível», organizadas por Ameríndia, durante o III Fórum Mundial de Teologia e Libertação/FMT (24.1.2009) e o VIII Fórum Social Mundial/FSM (29.1.2009), em Belém, PA.

deixa aprisionar em agendas denominacionais, culturais ou ideológicas. A sabedoria é macroecumênica e cósmica. Ela é a irmã que não nos pertence. A sabedoria dos povos, essa prática de múltiplas rupturas com as forças que atentam contra a vida, não pode ser sistematizada por nós, nem codificada ou fechada numa vitrine para ser vista, guardada ou apreciada. Não conseguimos segurá-la, como não conseguimos segurar a onda do mar.

A sabedoria dos povos não brota do ser ou de uma ontologia a-histórica. A sabedoria é historicamente construída, portanto, é práxis condensada nos momentos de ruptura, nos momentos em que a esperança rompe com o desespero e o desejo, em que o pequeno Davi mostra que os supostamente grandes são gigantes com pés de barro; ruptura nos momentos da irrupção da **responsabilidade** dos povos pela vida, ou seja, nos momentos em que pessoas, comunidades e povos mostram sua **habilidade de responder aos desafios e ameaças de sua vida**. Essa responsabilidade pela vida é o laboratório da sabedoria.

3. Desprezo do saber do outro

A sabedoria como responsabilidade pela vida tem duas dimensões: a luta e a contemplação. A luta, porque a sabedoria está sempre ameaçada pela banalidade e a erudição artificial, de fora e de dentro, ameaçada pelo **desprezo dos outros e pela alienação própria**.



Paulo Sues, Socorro Martínez, Eleázar López y Ernestina López



A sabedoria dos povos indígenas pouco interessava os evangelizadores. Por isso, a sua boa-nova se tornou mal notícia. José de Acosta, provincial dos jesuítas na região andina, na primeira hora de colonização, pode escrever:

«Saber o que os próprios índios costumam contar das suas origens, não é coisa de muita importância. Seus relatos parecem mais sonhos que histórias. Há entre eles muita conversa do Dilúvio; mas não é possível bem distinguir se este dilúvio, de que falam, é o universal da Divina Escritura, ou se foi um outro dilúvio ou uma inundação particular e regional (...). Seja como for, contam, em todo caso, os índios que com aquele dilúvio toda a humanidade se afogou e contam que do grande lago Titicaca saiu um Viracocha, que tomou assento em Tiaguanaco, onde hoje se encontram ruínas e pedaços de edifícios antigos e muito estranhos, e que de lá vieram a Cuzco, e assim o gênero humano voltou a multiplicar-se. (...) Mas, para que serve contar mais, pois tudo que contam está cheio de mentiras e sem razão? O que eruditos afirmam é que toda a memória destes índios não chega a mais do que 400 anos, e tudo que relatam do passado é mera confusão e trevas, sem ter certeza. E não é para se admirar, já que lhes faltam livros e escritura (...). (...) Eles estavam seguros de que haviam sido criados desde seus primórdios no mesmo Mundo Novo, onde vivem. Mas sobre isso nós os esclarecemos (desenganamos) com nossa fé, que nos ensina que toda a humanidade procede de um primeiro casal.»²

Darwin «desenganou» a cristandade mais tarde sobre a procedência de um «primeiro casal».

4. Rejeição do saber colonizador: educação, catequese, orientação

Por não reconhecer a sabedoria da Ameríndia, a América Latina abriu mão de sua própria sabedoria. Por desconhecer a sabedoria dos povos yanomami, guarani, kaingang, totonaco, maya e de tantos outros povos indígenas, a América Latina e seu cristianismo abriu mão de um acesso profundo a uma teologia própria. Na Bíblia, o conhecimento mais profundo é chamado amor. O Brasil, em sua configuração oficial, não conhece, não reconhece e nem ama os povos indígenas e sua sabedoria.

² ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. México, FCE, 1985, p. 63s. «Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho; pues más parecen sueños los que refieren, que historias. Hay entre ellos comunmente gran noticia y mucha plática del Diluvio; pero no se puede bien determinar si el diluvio que éstos refieren, es el universal que cuenta la Divina Escritura, o si fué alguno otro diluvio o inundación particular de las regiones (...). Como quiera que sea, dicen los indios que con aquel su diluvio, se ahogaron todos los hombres, y cuentan que de la gran laguna Titicaca salió un Viracocha, el cual hizo asiento en Tiaguanaco, donde se ven hoy ruinas y pedazos de edificios antiguos y muy extraños, y quede allí vinieron al Cuzco, y así tornó a multiplicarse el género humano. (...) Mas ¿de qué sirve añadir más, pues todo va lleno de mentira y ajeno de razón? Lo que hombres doctos afirman y escriben es que todo cuanto hay de memoria y relación de estos indios, llega a cuatrocientos años, y que todo lo de antes es pura confusión y tinieblas, sin poderse hallar cosa cierta. Y no es de maravillar faltándoles libros y escritura(...). (...) Tenían por muy llano que ellos habían sido creados desde su primer origen en el mismo Nuevo Orbe, donde habitan, a los cuales desengañamos con nuestra fe, que nos enseña que todos los hombres proceden de un primer hombre.» Sahagún afirma que os *náhuas*, da Nova Espanha, através de suas pinturas antigas, têm uma memória histórica de pelo menos dois mil anos. Cf. SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general*, l.c., p. 29.

Para proteger a sua sabedoria, os povos indígenas precisavam, muitas vezes, recorrer à clandestinidade e à rejeição da oferta de sabedorias forâneas em forma de religião, lei e visão do mundo.

Arnaldo Antunes, o poeta e músico brasileiro, deu voz a essa rejeição da sabedoria oficial em forma de catequese e educação, quando canta:

«Aqui nessa casa ninguém quer a sua boa educação.
Nos dias que tem comida, comemos comida com a mão.
E quando a polícia, a doença, a distância ou alguma discussão nos separa de um irmão,
Sentimos que nunca acaba de caber mais dor no coração.
Mas não choramos à toa, não choramos à toa.
Aqui nessa tribo ninguém quer a sua catequização.
Falamos a sua língua, mas não entendemos o seu sermão.
Nós rimos alto, bebemos e falamos palavrão.
Mas não sorrimos à toa, não sorrimos à toa.
Aqui nesse barco ninguém quer a sua orientação.
Não temos perspectiva, mas o vento nos dá a direção.
A vida que vai à deriva é a nossa condução.
Mas não seguimos à toa, não seguimos à toa.
Volte para o seu lar, volte para lá.»





5. Alienação

Mas a sabedoria dos povos não está ameaçada apenas pelo **desprezo dos outros**. Também a **alienação própria** representa uma ameaça venenosa.

Diante da mercantilização total da vida cotidiana, também a sabedoria corre o risco de se tornar mercadoria, propaganda e técnica de sobrevivência, medicina paliativa de uma sociedade que, por dinheiro, tudo oferece. O pior que pode acontecer a uma pessoa e a um povo é não gostar mais de sua herança sapiencial milenar e trocar o direito do primogênito por um prato de ervilhas de um shopping center, pelo querer ser como os outros, pela mimésis, ou de só comer ervilhas do próprio quintal.

Não há dúvida, o neoliberalismo não pára na alfândega de nenhum país, de nenhum povo, de nenhum coração. A filosofia do capitalismo não necessita passaporte. Os meios de comunicação, enquanto representam o braço direito desse sistema e estimulam nossos desejos alienantes, são o cavalo de Tróia no meio dos povos e dos corações das pessoas. Os meios de comunicação nos sugerem a necessidade do mais, do maior e do novo. O consumo obsessivo é, psicologicamente, um sinal do medo e, socialmente, um roubo daquela humanidade, que passa fome.

6. Resistência sábia e militante

A resistência sapiencial é possível. Temos também notícia de resistências extraordinárias. No Brasil, nos últimos 30 anos surgiram mais de 50 povos indígenas que estavam desaparecidos da memória nacional e do mapa etnográfico do país. Por um momento, a sabedoria do próprio venceu a avalanche de integração e de todos os aliciamentos disfarçados de sabedoria e bem-estar da sociedade dominante. Podiam continuar a viver como brasileiros comuns, camponeses, agricultores. Preferem, apesar de todos os preconceitos, serem chamados de índios, com nome próprio de um rio, de uma rua ou de um pássaro. Não têm vergonha dessa identificação com a natureza, não têm vergonha de se chamar Tukano, Juriti ou Tapajós. Os letrados de nossas ruas queriam lembrar povos desaparecidos, mas os supostamente desaparecidos caminham por essas ruas *«que passam por muitos países e preparam uma canção que faça acordar os homens e adormecer as crianças»* (*Canção Amiga*, Carlos Drummond de Andrade).

Enquanto encarregados da nossa Igreja, no encontro das Comunidades Eclesiais de Base, discutiram se a Missa da Terra Sem Males podia ser celebrada ou não, um indígena pataxó subiu ao palco e gritou: «Nóis vivemos, estamos aqui presentes».

7. Despojamento

Em nossa sociedade, a sabedoria exige cuidados e defesas especiais. Exige despojamento como exercício cotidiano que envolve todas as dimensões da vida. Despojamento pode significar desapegar-se de privilégios e soltar ao vento desejos, saberes e objetos que criam dependências. O desapego é central para a construção de uma vida inteira, livre, integral. O mundo de hoje destaca o empreendedor, que mostra que é possível escapar do desemprego, do ócio improdutivo e do fatalismo daqueles que vivem na miséria. A estes faltaria o espírito empreendedor. Nesse mundo, parece estranho situar o desprendimento no centro da vida ativa, vivida como vida inteira.

O desprendimento como sabedoria é um pressuposto da justiça distributiva e da pedagogia, economia e mística que o grande pedagogo Comenius (Jan Amos Komensky) resumiu em poucas palavras: tudo para todos integralmente: os saberes, os bens materiais e os dons espirituais. A vida de cada dia, em sua completude, exige a capacidade de tecer relações e produzir gestos de esvaziamento de si e disponibilidade para interagir com os outros.

8. Ascese e solidariedade

Desprender-se de algo não significa, simplesmente, abrir mão de algo; significa deixar algo ser, deixar algo livremente existir - algo que estava ameaçado pelos apegos a desejos e objetos. O desprendimento não é privação, mas libertação e purificação. Dessa purificação, caracterizada pela recusa a práticas possessivas de acumulação, emergem energias novas. Como livramos animais e árvores de parasitas, que lhes roubam a energia vital, assim nós também temos necessidade de nos livrarmos de apegos parasitários que nos roubam a energia. Sem liberdade e energia, a vida começa a murchar. O apego cerceia a liberdade e o fluxo energético da vida. O desprendimento em sua forma individual pode ser compreendido como conversão e ascese, em sua forma comunitária ou sociopolítica, como ruptura e solidariedade.





9. Desestabelecer o sistema

Num continente de pobres e famintos, falar de ascese poderia parecer um discurso alienante proferido por abastados. Mas ascese, que significa «exercício», é uma prática que pretende, exatamente, nos alertar para as teias alienantes da sociedade e libertar da dependência de desejos artificiais, criados por uma indústria que lucra com a ansiedade consumista que promove. A estrutura dessa sociedade de lucro e consumo visa à maximização dos desejos alienantes dos gastos, à incessante renovação das mercadorias, à acumulação dos bens e ao crescimento dos lucros à custa dos pobres. O desapego como ascese, como exercício de se livrar do desnecessário para que todos possam usufruir o necessário, ultrapassa a esfera do privado e do individual. O desapego como exercício ascético tem uma função social que desestabiliza o sistema.

10. Nós, o templo libertado dos vendedores

Na vida contemplativa dos sábios, a purificação precede à iluminação, o romper das teias precede ao tecer redes e ao ver a Deus. Ao comentar, no sermão n. 52 (ed. alemã n. 32), a primeira bem-aventurança segundo Matheus, «felizes os pobres em espírito porque deles é o Reino dos céus» (Mt 5,3), o mestre Eckhart descreve a pessoa espiritualmente pobre como o templo libertado dos vendedores: «Este é um homem pobre que nada quer, nada sabe e nada tem». Isso não significa apagar a consciência e a vida, mas esvaziá-las. A inspiração, a inabituação do espírito ou o nascimento de Deus podem acontecer exatamente no momento da libertação das imagens, dos conceitos (dogmas), das vontades (desejos), dos saberes e dos objetos que ocupam o lugar de Deus. Em vez de dizer «este é um homem pobre», Eckhart poderia também dizer «esta é uma pessoa sábia, porque ela está pronta para ver a Deus» (Mt 5,8) ou esta pessoa «é um templo de Deus», preparado para a unificação com seu criador, o último degrau da mística: purificação, iluminação, unificação. A Palavra de Deus, que se fez carne em Jesus de Nazaré, purifica, ilumina e une.

11. Os sábios e os místicos - na contramão dos sistemas

A cada momento, o desprendimento recoloca Deus, o pobre Deus do pão e da cruz, no centro da humanidade. Essa centralidade de Deus orienta os cristãos para a igualdade e a liberdade dos seres humanos. Todos são igualmente criaturas de Deus. Nessa perspectiva de uma igualdade radical não há lugar para apropriações privadas dos bens da terra. Em consequência disso, os místicos se encontram sempre na contra-mão dos sistemas e na mira dos administradores das instituições e das palavras. A existência dos místicos, dos verdadeiros sábios, denuncia as acomodações administrativas das instituições religiosas e a marginalização dos pobres através de práticas políticas e sociais rotineiras de exclusão.

Desprendimento é ruptura. Isso quer dizer retomar a vida das mãos daqueles que nos educaram para morrer. Nós precisamos a cada dia nos reeducar para viver e romper com a lógica alienante do senso comum que, muitas vezes, é a perversão do bom senso. Ruptura significa intervenção em situações que impedem parte significativa da humanidade de viver a sua vida com dignidade. O desprendimento como descontentamento profético emerge da consciência de que reformas ou «remendos novos em odres velhos» não mudarão o curso da História.

12. Ruptura do Reino

A sabedoria de todos os povos nos une à causa maior do Reino. Enquanto as denominações eclesiais nos procuram enquadrar em seus sistemas como «casos», nós nos unimos, como causa universal, à sabedoria do Reino, que só pode ser pensado num horizonte radicalmente assistêmico, além do pesadelo da sociedade consumista, da sociedade produtora de objetos à custa das pessoas e da sociedade dividida por classes sociais e preconceitos étnicos e morais. Essa ruptura sapiencial do Reino acontece na vida cotidiana, onde procuramos ampliar as rachaduras da sociedade alienada.

Como produzir rupturas? Como plantar os sonhos dos pobres e dos excluídos nas rachaduras dos sistemas? Como abrir mão das nossas representações prestigiosas e viver a solidariedade como expressão radical de gratuidade? Gratuidade não significa apenas ruptura com a sociedade domesticada por lucro, competição e controle. A gratuidade rompe com o desejo mimético de incorporação, identificação e reciprocidade.

13. Reféns do acaso do nascimento?

Como romper as teias que se instalaram no templo da nossa vida desde o nosso nascimento? É preciso ter a consciência clara de que o acaso do nascimento nesta ou naquela casa e cultura, sociedade e civilização não tem poder absoluto sobre nós. Não somos naturalmente





reféns de projeções, sistemas e instituições, desde que não substituamos teias por teias, gaiolas por gaiolas, tradições obsoletas por tradições obsoletas. Quanto mais caminhamos, mais somos capazes de relativizar nossa origem e o ambiente que nos moldou. Nós somos capazes de substituir as teias herdadas ou historicamente impostas por redes que nós mesmos tecemos. Temos raízes com asas. Não dependemos fatalmente das nossas raízes de parentesco, cultura e sociedade. Podemos tecer redes sociais de luta e contemplação segundo nossas opções. O desapego a tudo resgata nossa liberdade, harmonia e serenidade diante do medo de que algo não possa dar certo, e da ambição de que algo deva dar certo.

14. O favor que cada sociedade ambiciona

Sabedoria de vida, sabedoria de resistência. É a mística maior vivida no desapego radical do caminho, no desprendimento nas relações, no esvaziamento pessoal e na antecipação, por pequenos instantes, do Reino. São poucos os instantes da nossa vida em que conseguimos ser sábios e místicos com essa intensidade. Lévi-Strauss descreve com maestria, no fim dos seus *Tristes Trópicos*, alguns desses instantes de uma contemplação militante:

«A contemplação proporciona ao homem o único favor que ele sabe merecer: suspender a marcha, reter o impulso que o obriga a tapar, uma após outra, as fendas abertas no muro da necessidade e a concluir a sua obra, ao mesmo tempo que abandona a sua prisão; esse favor que toda a sociedade ambiciona, quaisquer que sejam as suas crenças, o seu regime político e o seu nível de civilização; onde ela situa o seu ócio, o seu prazer, repouso e liberdade; oportunidade fundamental para a vida, de se desligar, e que consiste (...) durante os breves intervalos em que a nossa espécie suporta interromper a sua faina de colméia em captar a essência do que ela foi e continua a ser, aquém do pensamento e além da sociedade: na contemplação de um mineral mais belo que todas as nossas obras; no perfume mais sábio que os nossos livros, respirado no âmago de um lírio; ou no piscar de olhos, cheio de paciência, serenidade e perdão recíproco que um entendimento involuntário permite, por vezes, trocar com um gato» (LÉVI-STRAUSS, *Tristes Trópicos*, último parágrafo).



Taller: Sustentabilidad de la Vida y Espiritualidades



ENTRE LA ECOLOGIA Y LA ECOSOFIA: PASOS HACIA UNA HERMENEUTICA ECOTEOLÓGICA

Alirio Cáceres Aguirre¹

Director Equipo de Investigación «ECOTEOLÓGICA»

*«Como nunca antes en la historia,
el destino común nos hace un llamado
a buscar un nuevo comienzo»
(De la Carta de la Tierra)*

Las ideas, intuiciones e inquietudes que se plantean en este texto tienen su antecedente más reciente en la experiencia vivida durante el XXI Congreso de la Sociedad brasileña de Teología y Ciencias de la Religión (SOTER) en julio de 2008. A su vez, puesta en diálogo con mi trabajo de investigación para obtener la Maestría en Teología en la Universidad Javeriana de Bogotá, titulado «Presupuestos Epistemológicos y Criterios Metodológicos para una Pastoral Ecológica Pertinente». Obviamente tras dicho ejercicio académico hay huellas de vivencias como por ejemplo las búsquedas y aprendizajes en el grupo CREACION para hacer lectura ecoambiental de la Biblia, la conciencia obtenida como participante de un grupo de teatro-danza dedicado a montar una obra sobre la vida de Francisco de Asís, los trabajos comunitarios en sectores populares a través de la Obra Kolping o los descubrimientos por medio de las tecnologías apropiadas en el uso de la energía solar, las microcentrales hidroeléctricas y el biogás obtenido desde el estiércol de los animales de establo.

¹ Diácono Permanente (Arquidiócesis de Bogotá, Colombia). Ingeniero Químico Ecoambientalista, especialista en Educación, Magister en Teología. Integrante de Amerindia-Colombia. Docente e investigador de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Consultor de proyectos ambientales, pedagógicos y pastorales. Carrera 5 N° 39 -00 Edificio Arrupe S.J. Piso 2 Bogotá D.C., Colombia. Tel: 0057-1-3208320 ext 5654-5665. Celular 315 7404541 correo-e acaceres@javeriana.edu.co



Aun recuerdo las escenas maravillosas de contemplar la danza de las estrellas tendido sobre el pasto durante los campamentos misión con los frayles y hermanas dominicas, el encanto del agua transparente bajando hacia los valles y el paisaje verde de las imponentes montañas como marco de la ingenua bondad de los campesinos de aquella región de mi país. Pero estando aquí, en esta tierra sagrada de la Amazonía, viene a mi mente el impacto existencial ante el martirio de Chico Mendes, el respeto ante el testimonio de la Hermana Dorothy, el crujir de los arboles, la sangre de las focas, las manchas de petróleo, el hedor de las aguas putrefactas, las cicatrices de la erosión incontrolada, la nube silenciosa de las fumigaciones agresivas y tantas otras expresiones de agonía de toda forma de vida en el planeta.

Recuerdo a mis hijos, tres poderosas razones para creer y soñar otro mundo posible. Me pregunto dónde jugarán los niños y dónde dormirán los pobres. Exploro argumentos para articular lo ecológico de la teología con lo teológico de la ecología en clave de justicia, paz y desarrollo alternativo.

Lo que quiero decir es que tras estas líneas hay una experiencia previa y un proyecto de vida. De las muchas formas como Dios habla y ha hablado, la Creación ha sido para mí un texto, una cartilla para acercarme a su inefable misterio. Por eso no puedo continuar sin invocarlo, haciendo explícito mi anhelo de eternidad, mi alegría por sentirme amado por el Amor de los Amores y mi devota plegaria para que «la» Espiritu renueve la faz de la tierra según su voluntad de plenitud para todo lo que existe.





Alaben al Señor desde la tierra, monstruos del mar y abismos todos;
Fuego, granizo, nieve y humo, viento huracanado que cumple sus órdenes;
Montes y todas las colinas; Árboles frutales y cedros;
Fieras y animales domésticos, Reptiles y aves que vuelan,
Reyes y pueblos del mundo, Príncipes y jefes de la tierra,
Los jóvenes y también las muchachas, Los ancianos junto con los niños;
Alaben el Nombre del Señor, El único Nombre sublime,
Su majestad sobre el cielo y la tierra. (Salmo 148, 7-13)

Dado el interés para que este Foro, contribuya «a la red mundial de teologías contextuales comprometidas con la liberación, la opción por el pobre, y el empoderamiento de los/las excluidas y las víctimas de hegemonías con sus diferentes expresiones en el mundo contemporáneo» y debido a las características del eje temático, parece importante tomar conciencia del escenario desde el cual pretendemos construir conocimiento teológico orientado a gestar «otro mundo posible»: la diversidad de la vida que brota en torno a este majestuoso sistema hídrico del Amazonas, esta ciudad Belem que se vuelve cuna para dar a luz nuevos proyectos de fraternidad y sororidad universal, un grupo de personas de diferente procedencia que reflejan una variedad étnica, cultural y religiosa, una problemática común que presenta múltiples horizontes teológicos y paradigmas conceptuales.

Desde este contexto, con estos pretextos, ha de comprenderse este texto. Una experiencia de vida, hambre y sed de Dios, anhelos de pan compartido, búsquedas colectivas para defender la vida y tejer lazos de unidad en la diversidad, son notas que no se pueden marginar como insumos a la pregunta sobre la relación de la sustentabilidad de la vida con la espiritualidad. Partiendo de la pregunta ¿Qué está pasando? para describir la fenomenología de la crisis ambiental, se origina la pregunta ¿Por qué pasa lo que pasa? Lo que conduce a identificar las diferentes explicaciones de las ciencias y las comprensiones de orden social, religioso y teológico sobre lo que acontece. En este marco, se plantea que la Ecología, la Ecoteología y la Ecosofía son maneras de interpretar la realidad, cada una con su forma de aproximarse al fenómeno. Se plantea, a la vez, que se requiere de su articulación para dar respuestas más de fondo a las urgencias de la humanidad y del planeta.

De este proceso que aquí se denomina «pasos hacia una hermenéutica ecoteológica»², se derivan hondas implicaciones a nivel de la espiritualidad, la pedagogía, la gestión y los núcleos fundamentales del quehacer teológico, por cuanto se invita a una revisión de los presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos a partir del abordaje de la realidad ecológica en perspectiva de fe y pretensiones de liberación.

De una u otra manera, el momento primero es la situación ambiental de la Tierra que, en el lenguaje de Habermas, se lee e interpreta desde los intereses de las ciencias empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y crítico- sociales. En este enfoque se sitúa la exploración sobre el papel de la Teología y las conexiones ente sustentabilidad de la vida y espiritualidad.

² En alusión directa al aporte de Gregory Bateson en su libro «Pasos hacia una Ecología de la mente».

1. ¿Qué está pasando?

Según los datos actuales de la ciencia hay tres macro-problemas que cobijan a todo este frágil globo azul que llamamos Tierra: a) El cambio climático b) La pérdida de la capa de ozono c) La disminución en los índices de biodiversidad.

El cambio climático se produce por la elevación de la temperatura³ promedio del planeta, causada por la presencia de CO₂ (dióxido de carbono) en la atmósfera. Dicho gas resulta de la combustión de hidrocarburos como el carbón y los derivados del petróleo o la descomposición natural de algunas sustancias en el agua y el suelo.

³ En los últimos decenios la temperatura media de la tierra ha aumentado en torno a 0,5 °C. El contenido de CO₂ en la atmósfera ha crecido en un 20% en los últimos 100 años, pasando de 280 ppmv a 358 ppmv. ARROYO ILERA Fernando, CAMARERO BULLON Concepción y VASQUEZ VARELA Carmen. Análisis de los problemas medioambientales. En: BALLESTEROS, Jesús y PEREZ ADAN, José. Sociedad y medio ambiente. Madrid: Trotta, 1997 Pág. 55 - 56. También el documental «Una verdad incómoda» (*An Inconvenient Truth*), premio Oscar 2006, dirigido por Davis Guggenheim y protagonizada por Al Gore, contiene múltiples datos al respecto del «calentamiento global». El texto impreso tiene por referencia bibliográfica: GORE, Albert. Una verdad incómoda la crisis planetaria del calentamiento global y cómo afrontarla. Barcelona, España : Editorial Gedisa, 2007. Al respecto vale la pena resaltar que el ex vicepresidente de EEUU Al Gore y el Grupo Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC) de la ONU, y su presidente, el indio Rajendra Pachauri, fueron los ganadores del Premio Nobel de la Paz 2007.



Margot Bremmer, Alirio Cáceres y Luiz Carlos Susin



Además del dióxido de carbono, la presencia de metano, óxidos de nitrógeno y otros gases en la atmósfera, absorben buena parte de la radiación infrarroja solar, lo que genera un calentamiento similar al de un invernadero, de ahí su denominación «efecto invernadero» (o «efecto estufa»). El pronóstico respecto al aumento de la temperatura de la tierra en los próximos 50 años, puede ser del orden de 3 a 5 grados centígrados, si se duplica la cantidad de CO₂ en la atmósfera. Mucho se ha especulado al respecto tanto en los medios de comunicación, el cine y foros públicos, sobre lo que sucedería con el deshielo de los casquetes polares, el aumento del nivel del mar, la mutación de las estaciones y la readaptación de las especies a las nuevas condiciones planetarias, pero lo cierto es que hay una alarma generalizada ante inviernos cada vez más rigurosos, inundaciones, tsunamis, huracanes, períodos de calor, grandes incendios que año tras año ocasionan muertes y destrucción de ecosistemas. (Cáceres, 2008: 42)

El adelgazamiento y rompimiento de la Capa de Ozono (O₃) se debe las reacciones químicas que se suscitan en la atmósfera al descomponerse los gases clorofluorcarbonados (CFCs) por acción de la radiación solar. El cloro reacciona con el ozono (O₃) y lo reduce a oxígeno (O₂).

Los clorofluorcarbonados se utilizan, aunque cada vez con menos frecuencia, en los aerosoles, los refrigeradores y sistemas de aire acondicionado y tienen la capacidad de mantenerse por largo tiempo en la atmósfera. El asunto es que el ozono cumple una función reguladora para mantener la vida sobre la Tierra puesto que atrapa la radiación ultravioleta que puede ser letal, ya que la exposición directa es responsable del cáncer en la piel y de alteraciones en el código genético (ADN).

El tercer problema macroecológico es la disminución de la diversidad de la vida, que se entiende como la desaparición de fauna, flora y de sus hábitats, especialmente en zonas tropicales y ecuatoriales. En el artículo 2 del Convenio sobre Diversidad Biológica⁴ celebrado en Río de Janeiro en el año 1992, se definió la diversidad biológica como «la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y otros ecosistemas acuáticos, y los complejos ecológicos de los que forman parte». La expresión «biodiversidad» incluye tres ámbitos complementarios entre sí: la diversidad de especies, la diversidad de ecosistemas y la diversidad genética. Son aterradoras las cifras de extinción de la vida por uso directo de flora y fauna por parte del ser humano o perturbación irreversible de su hábitat y por ende de sus condiciones mínimas para sobrevivir.

Sobre estos tres grandes indicadores macroecológicos de la crisis ambiental hay registro fotográfico a través de imágenes satelitales⁵ y múltiples sistemas de

⁴ ONU. Convenio sobre Diversidad Biológica. Separata con los documentos suscritos durante la Conferencia Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo, Brasil-92. Revista Ecológica. N° 11 - 12 Fundación Friedrich Ebert de Colombia (FESCOL) ISSN 0121-3725 1992. pág. 4. Versión en Internet del Convenio <http://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> (Consultada el 24 de julio de 2007)

⁵ Algunos ejemplos de este tipo de fotografías se pueden observar en el mapa de la polución de Europa de la Agencia Espacial Europea http://www.esa.int/esaKIDSes/SEME173AR2E_Earth_0.html, Visible Earth de la NASA <http://visibleearth.nasa.gov/> y Red Astroseti, portal de divulgación científica de la NASA http://ciencia.astroseti.org/nasa/articulo_684_escudrinando_agujero_capa_ozono.htm (consultadas el 25 de julio de 2007)



medición que corroboran la gravedad de la situación año tras año. Es importante anotar lo que ha significado para el ser humano contemplar la fragilidad del Planeta Tierra en la inmensidad del universo, lo que Carl Sagan llamó un «pálido punto azul»⁶, y que ha servido para generar un cambio paradigmático similar al de la revolución copernicana (que superó el geocentrismo) o los virajes cosmológicos que implica la Teoría de la Relatividad de Einstein o la Teoría del Universo en Expansión promovida por Friedman y Lemeitre, Hubbles y Gamow durante la primera mitad del siglo pasado o más recientemente, Stephen Hawking. Esta ruptura epistemológica ha contribuido a fomentar una visión global del «*oikos*» más allá de las divisiones político - administrativas y de los criterios que generan exclusión, divisiones y sectarismos. (Cáceres, 47)

Además, de estos tres grandes problemas que abarcan todo el planeta, existen otros de carácter más regional y local, referidos a la contaminación, entendida como:

Todo cambio indeseable en las características del aire, el agua, el suelo o los alimentos que afecta nocivamente la salud, la supervivencia o las actividades de los humanos u otros organismos vivos. La mayoría de los contaminantes son sustancias químicas sólidas, líquidas o gaseosas producidas como subproductos o desechos cuando un recurso es extraído, procesado, transformado y utilizado. La contaminación también puede tener la forma de emisiones de energía, indeseables y perjudiciales, como el calor excesivo, ruido o radiación. (Arroyo, 67)

En la historia del cosmos se presentan casos de contaminación por factores naturales, como por ejemplo las erupciones volcánicas, en los que la misma naturaleza mitiga los impactos diluyendo o dispersando el agente contaminante. El problema es que toda actividad humana genera un impacto (positivo o negativo) sobre el entorno pero en muchas ocasiones la presión ejercida sobre el ecosistema supera su capacidad de asimilación y resiliencia⁷ generando un desequilibrio mayor y alterando sustancialmente la estructura y dinámica de la vida.

Así, se perciben síntomas evidentes de contaminación en las fuentes de agua, el aire, los suelos y se habla de la contaminación visual, auditiva, electromagnética, según se afecten los sentidos y se identifican acciones humanas que causan impactos nocivos en el equilibrio de los ecosistemas por cuanto se generan residuos sólidos (basuras), líquidos y gaseosos; se

⁶ Son famosas las imágenes de un amanecer de la Tierra desde la luna, captada por el astronauta William Anders desde el Apolo 8 el 24 de diciembre de 1968 y la emblemática «canica azul» tomada por los tripulantes del Apolo 17, el 7 de diciembre de 1972, utilizada posteriormente en la «bandera de la Tierra» según el diseño inicial que John McConell, un activista del pacifismo, realizó para el primer Día de la Tierra, celebrado el 22 de abril de 1970 en Estados Unidos de América. Algunas de estas imágenes se pueden apreciar en <http://fogonazos.blogspot.com/2007/06/visiones-de-la-tierra.html> (Consultada el 25 de julio de 2007)

⁷ Gunderson y Holling (2001, en Carpenter et al 2001) definen resiliencia como «la capacidad de un sistema a estar sometido a un disturbio y mantener sus funciones y controles». Por otro lado, Pimm (1984, en Carpenter et al 2001) la define como «la habilidad del sistema de resistir un disturbio y la proporción con la cual regresa al equilibrio anterior al disturbio». Consultado en la página del Instituto Nacional de Ecología de México <http://www.ine.gob.mx/dgoece/glosario.html> el 15 de agosto de 2006.

utilizan fuentes de energía, se extraen minerales, maderas, pieles, etc o se construyen obras civiles que implican la destrucción de la biodiversidad , se implementan procesos agropecuarios que perturban la dinámica de los suelos, la flora y la fauna (entre ellos los más impactantes son el uso de productos químicos y organismos genéticamente modificados - transgénicos- con el fin de acelerar la producción de alimentos).

Estos síntomas hacen que entre los diversos actores sociales (Estados, empresas, iglesias, grupos étnicos, partidos políticos, medios de comunicación y otras organizaciones) se hable de una crisis, por cuanto se están perdiendo las condiciones para la vida en el planeta. A su vez, cada día hay mayor interés por buscar nuevos mecanismos de mitigación, restauración y prevención de los impactos que la gestión humana (producción y consumo) está dejando en la faz del planeta.

2. ¿Por qué pasa lo que pasa?

Al indagar las raíces de dicha crisis, surgen diferentes explicaciones y comprensiones. Las explicaciones que provienen de las ciencias de corte empírico - analítico identifican que, por ejemplo, el cambio climático está asociado al uso de los hidrocarburos, debido a que la civilización occidental se adaptó a los ecosistemas y satisfizo sus necesidades utilizando la



energía de los derivados del petróleo. En la medida que ha aumentado la población humana y que ha sofisticado la tecnología, mayores son las emisiones de gas carbónico a la atmósfera y por supuesto, las alteraciones del clima. También el uso de productos que dañan la capa de ozono, se debe a ignorancia inicial sobre su impacto puesto que en su momento histórico, fue una forma de hacer uso del conocimiento científico, en este caso particular, los descubrimientos de la termodinámica para la refrigeración y todos los beneficios que conlleva. Por eso, un primer diagnóstico responsabiliza la crisis al tipo de tecnología que se ha utilizado.

Pero, la tecnología no es neutra, se inscribe en una manera de hacer uso y valoración de los bienes de la naturaleza. De ahí que otra vertiente centre su mirada crítica en los sistemas económicos, tanto en la lógica capitalista liberal como marxista socialista, señalando los grandes vacíos y distorsiones en las relaciones de los seres humanos entre sí y con su entorno natural.

Los sistemas económicos y la orientación que dan a los conocimientos científicos y tecnológicos, obedecen, a su vez, a una determinada comprensión de desarrollo, al ejercicio de políticas y estrategias de relación entre naciones y grupos sociales.

Una mirada más profunda integra las convicciones filosóficas que subyacen a los modelos de desarrollo e identifica algunos puntos sustanciales como por ejemplo, el dualismo antropológico que conduce al desprecio de lo material, el distanciamiento del ser humano de la naturaleza y una actitud instrumental y prepotente frente a ella.





Otras corrientes ubican la raíz del problema en un nivel ético y moral, en el que los comportamientos y actitudes responden a determinadas comprensiones de los valores y vivencia de los sentidos últimos de la vida. Otros van más allá y apuntan que la raíz de la crisis corresponde a los diversos imaginarios y paradigmas que permean las percepciones de la vida y sus relaciones, destacando el reduccionismo y fragmentación ocasionado por el pensamiento cartesiano en detrimento de una comprensión más holística de la complejidad de la vida.

Al hablar de sentidos últimos, se penetra en territorios de lo religioso en conexión con la naturaleza. Al respecto, es significativo mencionar el famoso texto de Lynn White (1967), «Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica» en la que señala expresamente la gran responsabilidad de la tradición judeo cristiana y su idea de Dios por cuanto respaldó la dominación y explotación de la naturaleza. Sin embargo, vale decir que en el mismo texto White Jr. realza a Francisco de Asís como un modelo de integración entre religión y sensibilidad ecológica. De todas formas, la alusión directa a la responsabilidad de las creencias religiosas frente a la crisis, hacen de este documento un referente indiscutible. De hecho, las grandes reservas de los movimientos ecologistas y ambientalistas frente a al judaísmo y cristianismo obedecen a la interpretación del mandato bíblico redactado en Génesis 1,28. Un Dios que promueve el antropocentrismo y la tiranía, es un Dios antiecológico.

Lo cierto es que cada vez con más certeza, se trasladan las causas profundas de la situación ecológica del fenómeno físico al plano de la organización social, y más aún, se ubican en los sistemas de valores, creencias, prejuicios, preconceptos, imaginarios que constituyen el núcleo de las culturas. Dicho de otro modo, el análisis crítico de la «ecología exterior», conduce a la visibilización de una «ecología interior».

Por ello es necesario indagar las características y articulaciones entre las interpretaciones de esta compleja realidad a partir de los acercamientos de la Ecología, la Ecoteología y la Ecosofía para comprender el aporte de las espiritualidades a la sostenibilidad de la vida y el papel de la teología en la gestación de otro mundo posible en el que los ecosistemas perduren en su complejidad, dinamismo y armonía.

3. Interpretaciones desde la Ecología

Una primera interpretación de lo que está sucediendo proviene de la Ecología. El origen de la palabra se remonta a 1869 cuando el biólogo zoólogo alemán Ernst Haeckel, la construyó etimológicamente a partir de «*oikos*»⁸ (casa) y «*logos*» (tratado, estudio).

⁸ Es muy interesante el estudio etimológico que hace MIRON PEREZ, María Dolores, del Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad de Granada en su texto «*Oikos y oikonomia: el análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía antigua*» en el que menciona la frase de Hesíodo «primero casa, mujer y buey de labranza» en referencia a que el término «Oikos» no agota el aspecto físico de la casa-vivienda sino que involucra las propiedades y las relaciones de la célula social básica, evidenciando la importancia del rol de la mujer y la necesidad de comprender el sistema abarcado por el vocablo «oikos» no sólo «dentro» de la casa sino «afuera» de ella.



Textualmente la primera⁹ definición de Ecología es:

«Entendemos por ecología el conjunto de conocimientos referentes a la economía de la naturaleza, la investigación de todas las relaciones del animal tanto con su medio inorgánico como orgánico, incluyendo sobre todo su relación amistosa y hostil con aquellos animales y plantas con los que se relaciona directa o indirectamente. En una palabra, la ecología es el estudio de todas las complejas interrelaciones a las que Darwin se refería como las condiciones de la lucha por la existencia. La ciencia de la ecología, a menudo considerada equivocadamente como «biología» en un sentido restringido, constituye desde hace tiempo la esencia de lo que generalmente se denomina «historia natural». Como se ve claramente por las numerosas historias naturales populares, tanto antiguas como modernas, este tema ha evolucionado en íntima relación con la zoología sistemática. En la historia natural se ha tratado la ecología de los animales con bastante inexactitud; de todos modos, la historia natural ha tenido el mérito de mantener vivo un amplio interés por la zoología¹⁰.

Haeckel, como un reflejo del pensamiento del siglo XIX, privilegia una visión macroscópica del mundo, ignorando otros elementos como los microbios, los productos químicos de los organismos en el ambiente y los sistemas ecológicos a grandes escalas o jerarquías superiores que incluyen a los organismos. Además, tras el pensamiento científico de Haeckel, se esconde una postura política tal como anota Guillermo Kerber (2006): «Haeckel creía en una reforma política basada en el conocimiento científico de relación del hombre con el mundo en el respeto fundamental de la belleza y el orden de la naturaleza» Pese a que durante muchas décadas se ha considerado a la Ecología, exclusivamente como una ramificación de la biología y por tanto, una ciencia empírico-analítica, cabe anotar que un análisis hermenéutico de sus orígenes no la desliga de situaciones e intereses netamente humanos.

Lo cierto es que de la primera definición hasta hoy son muchas las variaciones en el concepto de Ecología y por ende, de la interpretación que ofrece a la realidad. Esta variación se sustenta en tres ejes:

1. El reconocimiento y vinculación del ser humano en la red de relaciones de los organismos vivos, lo que ha generado un diálogo entre ciencias naturales y ciencias sociales.
2. El surgimiento del concepto de Ecosistema (Tansley, 1935)
3. La dimensión de escala del *Oikos* por cuanto ya no es sólo el ámbito vital de una especie sino el carácter planetario y cósmico de la vida.

⁹ Sin embargo, algunas fuentes hacen referencia a que el término «ecología» se empleó por vez primera el 1 de enero de 1858, cuando el filósofo, escritor, poeta naturalista - trascendentalista y promotor de la desobediencia civil en Nueva Inglaterra (Estados Unidos) Henry David Thoreau (1817 - 1862) escribió a su primo George Thatcher, de Bangor, Maine: «El señor Hoar está aún en Concord, ocupado en la Botánica, Ecología, etc., con el propósito de que le resulte verdaderamente provechosa su futura residencia en el extranjero». En: <http://www.emagister.com/los-precursores-ecologia-cursos-315895.htm> (consultada el 19 de marzo de 2007)

¹⁰ Consultado en <http://www.jmarcano.com/nociones/quees.html> el 3 de abril del 2007.

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

En este marco, son numerosos los esfuerzos de clasificación de las corrientes. Por ejemplo, Felix Guattari (2000) plantea tres comprensiones de ecología: a) Natural, referida a las relaciones con el medioambiente. b) Social, referida a las relaciones en la sociedad. c) Mental, referida a la subjetividad de la persona. Por su parte, Leonardo Boff agrega una más, que denomina la Ecología Integral y comprende las tres anteriores desde una perspectiva de religiosa, es decir, .de re-ligación con el misterio, fuente de la vida.



Margot Bremmer y Alirio Cáceres



Roy H. May (2002) habla de una ecología convencional, ecología mayordómica, ecología social y ecología profunda, e identifica al ecofeminismo y la ecoteología como elementos del debate hermenéutico. La ecología convencional se basa en criterios tecnológicos y economicistas considerando a la naturaleza en su valor instrumental. La ecología mayordómica se deriva del imaginario bíblico en el que hay un Dios que delega la administración del «*oikos*» en el ser humano. La ecología social se fundamenta en la justicia social e integra los problemas sociales, económicos y políticos a la crisis del entorno biofísico. La ecología profunda critica los valores de la modernidad y apuesta por un biocentrismo, esto es un igualitarismo en la valoración de toda forma de vida. Por su parte, la integración de las preocupaciones ecológicas al movimiento feminista y de la teología de la liberación, derivan en el surgimiento del ecofeminismo y la ecoteología latinoamericana.

En la comprensión actual de la Ecología, la interpretación de la realidad se da a través de la cuantificación y experimentación propia de las ciencias empírico - analíticas en diálogo con las ciencias sociales. Vale recalcar que la Ecología es interpretación y que incluso en términos de estadísticas no hay una única palabra, es un conocimiento en movimiento, relativo y dependiente como toda ciencia, de los acuerdos intersubjetivos.

Otra cosa es hablar de la Ecología como gran paradigma, o Paradigma Ecológico, pues se refiere a un enfoque para comprender la vida. En este sentido, se entiende la propuesta de Edgar Morin (2001) de ecologizar el pensamiento y el aporte de Gregory Bateson (1985) respecto a cultivar una ecología de la mente.

En este Foro Mundial de Teología y Liberación, la propuesta de Leonardo Boff ha sido la de optar por la Ecología Integral y considerar la Ecología, ya no tanto como una ciencia aislada, sino como un gran paradigma para comprender las dinámicas y relaciones de la vida.

4. Interpretaciones desde la Ecoteología

El tríloga *Oikos- Theos- Logos* remite a un saber sobre las relaciones de Dios con la Casa. En este sentido, es importante precisar que la raíz griega «*oikos*» no sólo origina las palabras Ecología y Economía sino también Ecumenismo, que se refiere a la convivencia en la casa, el mundo conocido, la tierra habitada, y hoy en día aplica al diálogo plural en el plano religioso, ideológico y político en busca de acuerdos de unidad.

Pero si por la aproximación etimológica, la cuestión de *Oikos* implica tener en cuenta las creencias religiosas, en un plano existencial, hay que decir que es una pretensión mayúscula hablar sobre Dios por cuanto es misterio. Siempre que nos referimos a Dios es en términos de metáfora, por cuanto más que un concepto, la palabra «dios» es un símbolo mediado por la cultura. Por ello hay que reconocer que evocamos al misterio desde nuestras representaciones mentales, modelos o imaginarios sobre Dios y ello hace que nuestra visión sea parcializada.

«Dios no es monopolio de ninguna tradición humana; ni de las llamadas «teístas», ni de las mal llamadas creyentes. Tampoco es «objeto» de pensamiento alguno. Sería un discurso sectario el que quisiera aprisionarlo en cualquier ideología» (Pannikar, 1995: 12).



Por eso introducir la pregunta sobre Dios en la ecología, para hacer ecoteología, hace referencia al sentido de la vida y la comprensión del cosmos. De ahí que haya que asumir necesariamente algunas preguntas de filosofía ambiental, por cuanto la realidad que llamamos dios no se desliga de la realidad humana o de la tierra. Las dos preguntas iniciales son: a) ¿El ser humano hace parte o no de la naturaleza? b) ¿La naturaleza es objeto o sujeto?

Cualquiera que sea la respuesta va a tener implicaciones en la construcción de un pensamiento teológico. Por lo visto, la tendencia en este Foro es reconocer que la naturaleza no es «algo» sino «alguien» y esto discrepa abiertamente con el lenguaje de la sociedad al referirse a ella como «recurso». La naturaleza está viva. Es sujeto.

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

Por supuesto, desde esta lógica tampoco ha de considerarse válida la expresión «recurso humano», si de plano se rechaza denominar los elementos de la naturaleza como «recursos naturales». Tal como se ha visto en este Foro hay una tendencia a privilegiar el valor intrínseco de la naturaleza antes que su valor instrumental. Parecería ser que hay una



fuerte reacción al utilitarismo en las relaciones entre humanos y de estos con el resto de la naturaleza.

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

Afirmar que lo que existe es Creación lleva a la imagen de un Dios Creador. Pero ¿qué tipo de Creador?. En el caso de la tradición judeocristiana, Campbell S.J. (2000) identifica tres modelos: a) Creación no guiada b) Creación guiada c) Creación arriesgada. En el primero de los modelos, Dios es un irresponsable que crea el mundo y lo deja correr a su suerte. En la creación guiada, Dios es como una especie de titiritero que determina el rumbo del universo hasta en los más mínimos detalles. La acción arriesgada de Dios implica seguirlo creando, «desde adentro» y «desde abajo» (Torres Queiruga), haciéndose partícipe y solidario del devenir del mundo.

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





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

Más aún, la comprensión de la Creación como «*Oikos*» tiene sus límites. Del Ecofeminismo brota una crítica a la metáfora de la casa, por su sentido patriarcal, externo y utilitarista y propone la metáfora de la Creación como cuerpo de Dios. Todos hacemos parte del cuerpo divino y por eso la dimensión sagrada de su cuidado. En el Foro, algunos han insistido en esta dimensión corporal de la Creación por lo que se abre otro ámbito de discernimiento y debate. Tal vez el término «Ecología» ya no sea pertinente para nombrar la acción que requerimos. Por tanto, la Ecoteología estaría basada en un enfoque equivocado. No es que cambie el objeto de investigación o la pregunta, lo que cambiarían son las mediaciones epistemológicas para interpretar la vida, explicar y comprender lo que está pasando, el porqué pasa lo que pasa y qué tiene que ver Dios con lo que acontece.

Sin embargo, con esta salvedad, se proseguirá con la metáfora del «*Oikos*» en este análisis por el significado de raíz semántica (eco-logía, eco-nomía, ecu-menismo) y por la utilización masiva del término pues ya hay un imaginario posicionado frente a lo «ecológico» y lo «eco» (ecoturismo, ecodiseño, ecodesarrollo, etc). Pero vale la pena dejar la tarea de pensar (¿eso ya es ecoteologizar!) sobre las implicaciones del comprender que más que habitar el cuerpo de Dios, somos parte del cuerpo de Dios. En este marco, habría que explorar, por ejemplo, la imagen de una casa viva o pensarnos dentro del útero materno.

En esta misma línea, a las diversas imágenes de Dios luchador, proclamador, solidario, amigo, padre, madre, me atrevo a plantear la metáfora de Dios Ecosistema, como producto del aporte de la ecología a la teología (teoecología, mas que ecoteología). Un Dios comprendido como ecosistema de amor, es decir una infinita red de relaciones de amor. Un Dios abierto, siempre en movimiento, siempre en relación. De tal modo, con Torres Queiruga podría afirmar que ya no tanto Dios es Amor (sustantivo), sino Dios es Amar (verbo), Dios «es» movimiento, dinámica, interrelación. Dios «es» amando y mientras ama nos salva, «re»-creándonos. Es decir, Dios «es» Creación perpetua. Dios «está siendo» en la medida que hay relaciones de amor, generando una especie de atmósfera vital que nos envuelve. ¿Será que a eso se refiere Pablo en el Aerópago al expresar que en El vivimos, nos movemos, existimos (Hch 17,28-29)?

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

Por todas las diferentes variables en los presupuestos epistemológicos respecto a «Dios», «Ser humano», «Creación» es fácil deducir las razones por las cuales no hay una única ecoteología. Se tendría que hablar de ecoteologías. Así, Rosemary Radford (1992) identifica una corriente en planteamientos de Matthew Fox centrados en una espiritualidad de la Creación, otra en el evolucionismo creyente de Teilhard de Chardin y otra en la teología de



los procesos de Alfred Whitehead. Por su parte, K.C. Abraham (1994) resume las posiciones de los cristianos frente a la Creación en los modelos ascético - monacal, sacramental-eucarístico, de liberación y solidaridad.

Frente a esta dispersión de posiciones, Pannikar (1994) plantea la intuición cosmoteandrica como crítica a la separación occidental de Dios-mundo- ser humano y una propuesta que brinda una mirada integradora de la vida. De ser así el paradigma de construcción ecoteológica cambiaría radicalmente, en razón a que Dios «es» y «está» en la naturaleza y la naturaleza incluye al ser humano. Por tanto, la interpretación de la realidad sería más holística y tendría que recurrir a mediaciones que faciliten una visión de conjunto del todo con las partes y de las partes con el todo.

En este orden de ideas, dado el carácter complejo de la realidad que la Ecología ha puesto en evidencia, se requiere trascender las lógicas del pensamiento lineal para recurrir a la holística, apoyándose en la Teoría General de Procesos y Sistemas, mediante las dinámicas de la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad. Por tal motivo, es necesario acudir a las explicaciones que brindan las ciencias empírico analíticas y ponerlas en diálogo con las comprensiones e interpretaciones de las ciencias hermenéuticas y emancipatorias. La Teología asumirá así, su papel en la tarea de buscar sentido, en la atenta audición del Dios Amor que se autocomunica en su Creación. De esta manera, la Ecoteología se ubicará como mediación (Lonergan, 1988) entre la matriz cultural signada por la actual crisis ecológica y la propuesta de vida que surge del Evangelio y de todas aquellas experiencias vitales que conducen a la sabiduría de la comunión cósmica.

Con todo la Ecoteología es insuficiente pues el «logos» remite a doctrinas y dogmas relativos a cada cultura. Además pensar y hablar sobre Dios no agota el misterio, la fuente, lo inefable...Habría que reconocer con humildad, las limitaciones de la inteligencia de la fe, pues para hablar de Dios, hay que hablar con Dios, estar en comunión, en diálogo, en búsqueda, abiertos al misterio. En este sentido, la Teología es acto segundo tras un silencio, tal como Gustavo Gutiérrez (1996:82) y Pannikar (1994:7) lo afirman. La Espiritualidad está a la base de la Teología. Sin Espiritualidad no hay Teología. Pero a la vez, una Teología sin acción transformadora es estéril.

En el enfoque ecoteológico, la belleza, el dolor, el vacío, el amor, la liberación son algunos de los dinamismos que nos ponen en contacto con el misterio. La dramática destrucción de los ecosistemas, la agonía de los pobres sin agua, sin tierra o sin las condiciones sanitarias para vivir dignamente, el acaparamiento de los bienes en manos unos pocos, la amenaza de la vida por armas nucleares, productos químicos, artificios biológicos, la incertidumbre frente a las implicaciones ambientales de la clonación y los transgénicos contrastan nuevamente con el colorido del tucán y la guacamaya, el esplendor de las cascadas, o el blanco sagrado de las nieves, el rumor del viento en la montaña, la bendición del maíz o la mandioca, la fascinación del átomo, los encantos del ADN o el éxtasis por las constelaciones y galaxias. En el fondo, toda relación conduce a Dios, toda relación remite al Amor, al sentido último de la existencia, nos pone en contacto con el misterio.

Si el pensar teológico es momento segundo y la teología de la liberación asume la `praxis` como punto de partida, la acción liberadora tiene un esencial componente espiritual. Se entiende que la espiritualidad no es otro tratado teológico racional derivado de la moral, ni



quiera un apartado de la vida, es el Espíritu fluyendo como savia desde las raíces de la Teología. Por ello, necesariamente hay que pasar de la Ecoteología a la interpretación que ofrece la Ecosofía.

5. Interpretaciones desde la Ecosofía

«La ecosofía plantea un cambio radical de percepción tanto del hombre como de la Tierra. Trata la misma tierra como un ser vivo. La Tierra no es materia inerte o un simple planeta que da vueltas alrededor del sol»¹¹.

En el término Ecosofía coinciden varias vertientes. Felix Guattari la ve como resultante de las tres ecologías (ambiental, social y mental). Raimon Pannikar y Arne Naess, cada uno por su lado, elaboraron el término, uno más en clave de mística teológica, otro en términos filosóficos de la Ecología Profunda. Esta feliz convergencia da pistas de un nuevo acercamiento a la realidad.

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

- a) Aprender a la sabiduría de la Creación, sus leyes para poder vivir en armonía. No se trata como afirmó el presidente Obama en su discurso de posesión de «domar» a la naturaleza, se trata de una nueva alianza basada en el respeto y la admiración.
- b) Aprender a convivir dentro del *Oikos*. Nuestro futuro común parte de un pasado y un presente que tiene una casa común.

Así que el tránsito de la Ecoteología a la Ecosofía se basa en dos aspectos:

- a) La insuficiencia de la razón para dar cuenta del amor. La necesidad de integrar la razón simbólica a la razón analítica e instrumental.
- b) La apertura a otras formas de sabiduría de origen milenar o generadas en grupos emergentes. Sabiduría no siempre sistematizada y que no es posible encerrar en los parámetros de la lógica occidental.

En este Foro, se dio una especie de tensión entre Ecoteología y Ecosofía. La pretensión de construir una ecoteología en los moldes de la teología basada en la praxis de la liberación, una ecoteología que responda a la opción por los pobres integrando la problemática ambiental (agua, tierra), una ecoteología que sistematice los conceptos y métodos de tal

¹¹ PANNIKAR, Raimon. «Raimon Pannikar: experto en diálogo intercultural». Entrevista realizada el 5 de abril de 2005 por Jordi Pigem, profesor de pensamiento ecológico, publicada en Revista Namaste. Enero 2008.



praxis y tales representaciones y metáforas de Dios, una ecoteología cristiana que dialogue con las narrativas bíblicas y el mensaje del Reino. Pero por otro lado, se hizo visible la Ecosofía de los pueblos indígenas y de raíces africanas, se recalcó en la Ecosofía que brota de las comunidades desterradas, expropiadas y de aquellas que aquejan precariedad en el acceso al agua potable y el saneamiento básico. Tal sabiduría tiende a quedarse en la tradición oral o expresarse en el relato y en el símbolo. No es una sabiduría que se deje atrapar en el raciocinio ni registrarse en tratados sistemáticos. Pero más que un antagonismo irreversible, se intuye que sólo a través de una espiritualidad y una mística, la Ecosofía podría nutrirse de la Ecoteología y nutrir a la Ecoteología, y a su vez, la Ecoteología tendría que derivar en conocimientos, actitudes y comportamientos en relación con la naturaleza, que ya existen, desde hace siglos, entre los indígenas y los negros.

Por ello, un giro epistemológico que integra lo afectivo y la razón implica una mirada sacramental sobre el mundo. Lo dicho: No basta entender el mundo (con la mente), es preciso comprenderlo (con el corazón). Por eso, urge desmoronar el imperio de la razón y rescatar la dimensión afectiva, el derecho a la ternura, para darle equilibrio a la vida humana y a través de ella, a los ecosistemas.

Jamás alcanzaremos ese equilibrio, mientras nos ubiquemos racionalmente por fuera de la Creación. Las experiencias del pueblo de Israel, de las culturas precolombinas¹² y de los pueblos de Oriente, nos invitan a reconciliarnos con la naturaleza y a considerarla ya no como el objeto de estudio y dominación, sino como una Madre, una hermana, una esposa.

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

6. Espiritualidad y Sostenibilidad de la vida

En este marco, está claro que la interpretación de lo que sucede y la comprensión de sus causas, para crecer en la sabiduría que posibilite la vida, implica una espiritualidad.

Aquí se entiende la Espiritualidad como dinamismo de vida y la Mística como plenitud de comunión con el Misterio del Amor profundo (Cáceres et al, 2008) Ya se ha dicho que una auténtica teología bebe de su esencia del pozo de la espiritualidad y que, en clave de liberación, dicha espiritualidad brota de una praxis de solidaridad con los empobrecidos, con las víctimas de la crisis ambiental y en general, con la Creación que gime (Rom 8, 22).

Espiritualidad, Teología, mística son indisociables y han de conducir a una Ecosofía. Pero, la pregunta central de esta Oficina - taller es ¿Cómo puede la espiritualidad aportar a la sostenibilidad de la vida?

¹² Por ejemplo, el nombre Adán proviene de la palabra hebrea que describe la arcilla roja, como significando la estrecha relación del hombre con el suelo. De igual forma, se constata entre los Mayas, un mito similar con los «hombres de maíz» que narra el Popol-Vuh.

Habría necesidad de definir qué se entiende por Sostenibilidad. ¿Es lo mismo que sustentabilidad?

- Hay un ámbito semántico, a partir de la traducción del vocablo anglosajón *sustainable* en el que no habría diferencia conceptual más si un anglicismo.
- Hay un ámbito lexicográfico que denota que los verbos sostener y sustentar tienen una raíz común «*ten*» y coinciden en la acción de mantener, apoyar, conservar, asegurar. La diferencia está en que la sustentabilidad implica también nutrir, alimentar, velar por la manutención, no sólo en el espacio físico sino en el tiempo. Así, las llantas de un vehículo lo hacen sostenible pero es el aire que se puede utilizar cuando alguna se desinfla, lo que lo hace sustentable. No todo lo sostenible es sustentable pero todo lo sustentable es sostenible.
- El otro ámbito es el epistemológico. Carrizosa Umaña (2003) recuerda que el origen del término sostenibilidad es del orden economicista. Interesaba tener explotaciones madereras «sostenibles», esto es mantener cierto número de árboles siempre para que la producción no decaiga. Algo similar se dio en la industria pesquera, conservar el «recurso» para que el negocio se mantenga.

Hoy en día el tema de la sustentabilidad pretende traspasar el círculo de la producción económica para abarcar otras dimensiones integrales de la vida. Sea cual sea el término que





se utilice lo importante es precisar es ¿Sustentabilidad para quien y para qué? No es lo mismo buscar la sustentabilidad del ecosistema sin considerar al ser humano. Tampoco es satisfactorio luchar por la sostenibilidad humana sin velar por el entorno biofísico. La Sostenibilidad y Sustentabilidad implican una mirada holística sobre la complejidad de la vida. Nuevamente la perspectiva cosmoteándrica nos daría un referente para asumir una noción de sostenibilidad.

En este III Foro Mundial de Teología y Liberación, se ha preferido el término sostenibilidad (tal vez habrían argumentos para optar por el uso de «sustentabilidad») y se ha enfatizado en la defensa de toda forma de vida, especialmente de los pobres y su ambiente, llegando a considerar que la Tierra es un sujeto empobrecido que clama por justicia y cuidado. Se planteó una diferenciación entre crecimiento económico y desarrollo pero no se profundizó en el debate sobre la validez y viabilidad de un Desarrollo Sostenible (Sustentable), sus proximidades y distanciamientos con la nociones de progreso, bienestar, felicidad ni las implicaciones epistemológicas de los índices de desarrollo «humano» utilizadas por las entidades internacionales o las grandes variantes del concepto «desarrollo» según los preconceptos, imaginarios y costumbres de las diversas culturas y religiones.

En el fondo, lo que se debaten son valores y sentidos últimos de la existencia, y las mediaciones utilizadas para satisfacer las necesidades de la humanidad. En últimas, la relación entre sustentabilidad y espiritualidades pasa por la comprensión de lo que es «vida», vida sana, vida buena, preocupaciones que están a la base de la ética y la religión.

Si se asume la vida como una compleja red de relaciones en evolución, su sustentabilidad involucra sentidos religiosos y espirituales. A la vez, sin una espiritualidad y una mística no cabría la posibilidad de una auténtica sustentabilidad.

De este modo, si la Ecología da cuenta de dichas relaciones vitales, si la Ecoteología interpreta la acción de Dios en su Creación y la Ecosofía va tras un nuevo estilo de vida, se requiere una confluencia de las espiritualidades hacia una mística de comunión, una mística de la sostenibilidad y la sustentabilidad.

7. Algunos rasgos de la mística de la Sustentabilidad

La preferencia por el término mística, en lugar de espiritualidad, no es excluyente. Se trata de una visión prospectiva, de optimismo escatológico, que invita a diseñar el futuro deseado y a la vez, a «saber gustar las cosas internamente» (San Ignacio de Loyola) para aspirar que algún día seamos «todo en todo». Tal mística está en directa relación con la búsqueda de una Ecosofía, nutre el quehacer Ecoteológico e da «sabor» a los datos provenientes de la Ecología.

Una mística de la sustentabilidad acompaña la construcción de una teología de la sustentabilidad y se labra día a día, mediante una espiritualidad de la sustentabilidad. De hecho, mucha de la sabiduría para convivir en el *Oikos*, se presenta en los rasgos de diversas espiritualidades, algunas emergentes, otras ancestrales, cuyo punto de convergencia de la comunión con todo lo creado y el Dios Creador.

Por eso, una mística de la sustentabilidad requiere, ante todo, de una mirada sacramental. Es una mística de la biodiversidad y la *koinonía*. Mística de la sencillez y la austeridad.



Mística de la alteridad y el servicio. En síntesis, es una Mística pascual y resiliente.

· **MIRADA SACRAMENTAL:** Dada la gravedad de la crisis, se requieren radicales cambios comportamentales en la vida cotidiana de la humanidad. Las medidas para reducir el cambio climático, por ejemplo, pronto se impondrán. Todo ser humano, sin distinción de credo, nacionalidad, etnia, edad, género, ideología o cultura, tendrá que asumir prácticas ambientales. En este orden de ideas, sembrar un árbol, reciclar materiales, consentir una mascota o luchar por las especies en vía de extinción, tendrá sentido siempre y cuando se comprende que la apuesta cristiana va más allá de lo evidente y adquiere un tinte sacramental. En palabras de Anthony de Mello S.J., la Mística de la sustentabilidad, ayudará a hacer vida este aforismo oriental: «Cuando miras un árbol y ves un árbol, no has visto realmente el árbol. Cuando miras un árbol y ves un milagro, entonces, por fin, has visto un árbol».

Allí donde muchos ven tan sólo recursos naturales para ser explotados y convertidos en capital, o donde otros ubican naturaleza para ser cosificada y manipulada, los(as) creyentes descubrimos la huella del amor divino. La Creación se torna en un inmenso escenario sacramental que convoca a la unidad cósmica. Recordando una canción del cantautor argentino Piero « todo es una pista para hallarlo a El.»

El primer texto que nos habla de Dios es su Creación. Para quien descubre las maravillas del Gran Artista, el mundo, el universo, el cosmos, se convierten en escenario sagrado y la naturaleza, en la sinfónica que interpreta las partituras de la Vida.

Es indispensable recuperar la capacidad de aprender a leer en las nubes, las estrellas o las flores. Es tarea impostergable, rescatar la dimensión de lo simbólico en la vida cotidiana de los hombres. Sin ello, algo de nosotros no dará sus frutos y lo inefable del vivir quedará marchito entre los esquemas pre-fabricados por el stress, la angustia y la nostalgia.

La mirada sacramental implica recuperar el valor sagrado del cuerpo y la materia. La acción liberadora se torna Eucaristía cósmica, la divinización de lo creado es camino a la glorificación del universo, la plenitud del Proyecto de Amor que salva, que redime, que da vida que no muere.

· **MÍSTICA DE LA BIODIVERSIDAD y KOINONIA:** La naturaleza en su sabiduría nos enseña que los ecosistemas más fuertes, son los más diversos. Habría que ampliar este precepto a nivel de los pueblos para educarnos en el respeto a las diferencias, la tolerancia, el pluralismo, el ecumenismo y la democracia, expresiones de una solidaridad que trasciende fronteras y toca las raíces de la existencia humana.

El paradigma ecológico invita a reconocer la conexión de todo con todo e integrar sinergias, articular energías y valorar cada una de las partes, incluso la más minúscula y oculta. La aplicación de estos criterios a la vida es un inmensa riqueza y un gran potencial para tender puentes entre las diferentes culturas y construir una auténtica Cultura de la Paz donde se viva la solidaridad como la verdadera «ternura de los pueblos».



Tal vez, ya mucho se esté haciendo con las Tecnologías Apropriadas, el uso de fuentes energéticas no convencionales, sistemas de agricultura biológica; las legislaciones ambientales, acciones populares en defensa de derechos colectivos y del ambiente; el impulso a una economía que es solidaria también con la Creación; la sensibilización frente al exceso de consumo y la manipulación a través de medios masivos de comunicación; el fomento del turismo social y ecológico y muchas otras manifestaciones que buscan presentar «alternativas» a la espiral de muerte que nos ha absorbido. Pero lo importante es tratar siempre de buscar la unidad en la diversidad.

Se trata de una mística que dialoga con la Teología del Pluralismo Religioso y respeta las manifestaciones del Espíritu en otras expresiones religiosas, y fomenta la sustentabilidad de la vida desde el interés de tejer comunión entre los seres humanos entre sí y con todo lo creado.

· **MISTICA DE LA SENCILLEZ Y AUSTERIDAD.** En la sociedad del «¡Piensa! ¡Produce! Consume! y ¡Cállate!» es imprescindible también, luchar gozosamente por la libertad de la simpleza. Interiorizar que la felicidad es una condición más cualitativa que cuantitativa y que el «Desarrollo» se refiere más a personas que objetos; más a ecosistemas que Producto Interno Bruto (PIB), más a seres vivientes reales que a indicadores abstractos. Por eso, es aporte de la ecespiritualidad, recuperar el valor de la sonrisa, predicar que «ni Salomón estuvo tan bien vestido como los lirios» y proclamar que es posible la Utopía, pues un pueblo que no se atreve a soñar, terminará dormido eternamente.

Hay grandes coincidencias entre la propuesta de Francisco y Clara de Asís con la Dama Pobreza, la educación del deseo en la cosmovisión budista, la invitación a la sencillez de los indígenas, la austeridad ecológica de la que hablan los Ortodoxos, el diezmo ambiental de los luteranos y la antropología del pobre que asume con dignidad y fe la injusta cuaresma que los obliga a ayuno y abstinencia de lo mínimo para vivir como Dios manda. La reducción del consumo es imprescindible. Las estadísticas de la Ecología y otras ciencias ambientales lo confirman. La ecuación compuesta por explosión demográfica y consumismo exacerbado, no concuerda. Se trata de vivir más y mejor, con menos. El objetivo no se pierde, se buscan nuevos medios para alcanzarlo. Las necesidades no varían, pero si el tipo de satisfactores que se utilizan.

Por supuesto, desmontar un estilo de vida tan arraigado no es fácil, por ello es necesario nutrir una espiritualidad que lee sacramentalmente la escasez y no crea dependencia de las cosas, en perspectiva de «saborear» la vida, disfrutando de lo simple y apostando por «otro mundo posible» donde nada ni nadie sea excluido, donde nada ni nadie sea desecho.

· **MISTICA DE LA ALTERIDAD Y DEL SERVICIO.** Si durante muchos años, tal como los ambientalistas lo denuncian, muchos sectores de la tradición judeocristiana justificaron bíblicamente, la debacle ambiental y el exterminio, la relectura del Génesis invita a asumir una diaconía de la Creación.

Comprender la Creación como sujeto implica reconocerla como interlocutor válido. La Ecosofía consiste en aprender a ser amigo del agua, la tierra, el aire, la fauna y la flora, aprender a leer sus pautas y ciclos de vida, considerarla como «otro». que merece el cuidado y la atención



Sin embargo, hay que reafirmar sólo desde profundas experiencias comunitarias será posible construir una Cultura de la Vida. Sin solidaridad, no hay nada y sin Dios, el ser humano no puede ser realmente humano, no puede ser feliz ni realizarse. Por eso, aunque suene a virtud en decadencia, hay que seguir apostando a la fuerza del Amor como estrategia y a la radicalidad del testimonio como camino.

La mística que brota del paradigma ecológico, re-crea las relaciones consigo mismo, con los otros, con lo otro y con ese gran otro a quien denominamos «dios». Es decir, la alteridad y el servicio son senderos para gestar nueva cultura, desde abajo, con humildad y desde adentro, encarnándose en la realidad de los seres humanos y su entorno vital.

· **MISTICA PASCUAL Y RESILIENTE.** Finalmente, la Ecosofía enseña que en un ecosistema, los sentimientos y los pensamientos también cumplan su ciclo. Que el dolor y la muerte, la felicidad y la esperanza deben ser considerados temas ecológicos y que los jardines deben florecer al mismo ritmo de las sonrisas de los niños sin hambre ni guerra. Que las ballenas canten, los osos se amen, y en la Tierra el Hombre (varón y mujer) podamos descubrir la Alquimia del Amor hecho milagro y recorrer la historia, en el Tercer Milenio, con una llama encendida por los caminos del espíritu.

Afirmar la fe en el Dios de la vida, es perderle el miedo a la muerte y comenzar a vivir ya como resucitados. Del testimonio de los mártires se aprende la libertad de vivir a plenitud el día a día y confiar en que de toda situación, incluso la más negativa, siempre saldrá algo positivo.

Esto tiene que ver con la capacidad llamada «resiliencia», que ya no sólo se descubre en los metales que se deforman y vuelven a su estado natural, o a los ecosistemas que, por ejemplo, son quemados y poco a poco, se restauran, sino a las personas que superan campos de concentración, temporadas de secuestro, infames pérdidas familiares o de bienes, por causa de la violencia y la crueldad.

En esta clave, si hay algo auténticamente cristiano que puede enriquecer la Ecosofía es una mística pascual, el Dios que, por amor, crea, se encarna, se entrega, padece, muere y resucita. El Dios que libera de la violencia con la no violencia. El Dios que saca vida, incluso de la muerte.

La piedra que desecharon los arquitectos, es la piedra angular de una nueva propuesta de humanidad basada en el amor. La escoria, la basura, lo desechable se tornó en eje para abrir caminos de otra forma de cultura. Por ello, si la Ecología enseña a reusar y reciclar, a valorar las basuras y los propios excrementos, una sana Ecoteología y una Ecosofía liberadora, tendrán que propiciar una mirada diferentes sobre el mal, la enfermedad y sobre la muerte.

En síntesis, las espiritualidades están intrínsecamente ligadas a la posibilidad de vida sustentable. El dato científico de la Ecología, puede ser teologizado y transformado en sabiduría para convivir en esta casa común. Por ende, la espiritualidad como camino y la mística como horizonte, ayudarán a comprender que si miramos hacia la floresta y sólo vemos la floresta, no hemos visto la floresta. Sólo quien mira la floresta y descubre un milagro, ha visto la verdadera floresta.



Por fortuna, la Ecología nos abre los ojos para comprender la complejidad de la vida en cualquier ecosistema y la teología coincide en el milagro, al revelar la presencia sacramental del Dios Creador en su Creación. Tal vez sea esta una de las alternativas para alcanzar la unidad en la diversidad y cuidar, todos, el ambiente que brinda la vida en abundancia.

Desde ahora, es sobre esta Tierra perdida en el cosmos astrofísico, esta Tierra «sistema vivo» de las ciencias de la Tierra, esta biosfera-Gaia, donde puede concretarse la idea humanista de la era de las Luces, que reconocía la misma cualidad a todos los hombres, y esta idea humanista puede aliarse con el sentimiento de la naturaleza de la era romántica, que reencontraba la relación umbilical y nutricia con la Tierra-Madre. Al mismo tiempo, podemos hacer converger la conmiseración budista hacia todos los seres vivos, el fraternalismo cristiano y el fraternalismo internacionalista, heredero laico y socialista del cristianismo, en una nueva conciencia planetaria de solidaridad, que debe vincular a los humanos entre sí y con la naturaleza terrestre. (*Edgar Morin*)

En este contexto, la interpretación de la realidad por medio de la Ecoteología, se nutre de la Ecología y se inspira en la Ecosofía.

Los grandes desafíos ecológicos se condensan en la búsqueda de un modelo de desarrollo, un estilo de vida, una ética planetaria, que contemplen un nuevo rol del ser humano en sus relaciones con el entorno y un cambio paradigmático en su percepción del mundo de la vida. Dichos desafíos se tornan retos ecoteológicos, a decir de Das Neves y Molina, relacionados con la posibilidad de hacer teología desde la nueva epistemología ecológica, la teología de la inculturación, la 'teología de la tierra', reelaboración del concepto de 'creación', la relación trinidad y naturaleza, la introducción del elemento ecológico en la cristología la consideración del elemento medioambiental en una perspectiva soteriológica, la perspectiva ecológica del mal y del pecado, la .formulación de una eco-espiritualidad liberadora. (*Cáceres, 2008:99*)

Como reto práctico, se requiere formarnos en siete aspectos esenciales: Reencantarse frente a la Creación, indignarse ante los daños en la comunidad de vida, informarse sobre la situación ecológica articulando críticamente los datos, adquirir una visión ecosistémica - relacional del mundo, implementar acciones individuales, impulsar acciones colectivas (*Murad, 2008*) , todo desde una mística de la relacionalidad de todo con todo como un sacramento del Dios-Amar, verbo no sustantivo, un Dios que «es» amando, que ama salvando, que salva creando y recreando. Tal es el horizonte y sentido del camino que debe transitar la Ecoteología: un puente entre Ecología y Ecosofía, para mayor gloria de Dios, que no es otra cosa que el ser humano viviente en armonía con la Creación.

**BIBLIOGRAFIA:**

ABRAHAM K.C. «Una respuesta teológica a la crisis ecológica» en: HALLMANN, David G., ed. *Ecotheology: Voices from South and North*. Maryknoll, N.Y: Orbis, 1994.

ANGEL MAYA, Augusto. *El Retorno de Ícaro: la razón de la vida. Muerte y vida de la filosofía. Una propuesta ambiental.* Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), Instituto de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia (IDEA), ASOCARS. Panamericana: Bogotá D.C., 2002

BOFF, Leonardo. *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres.* Trotta. Madrid. 1996.

CAMPBELL, Antony F. La teoría de la evolución y el discurso bíblico. EN: *Concilium. Revista internacional de Teología.* N° 284 *Evolución y Fe.* Navarra: Verbo Divino. Febrero 2000.

CACERES, Alirio, HOYOS, Adriana, NAVARRO, Rosana y SIERRA, Angela. *Espiritualidad hoy: una mirada histórica, antropológica y bíblica.* En: *Theológica Xaveriana.* No. 166. Jul-dic 2008. Pontificia Universidad Javeriana.

CACERES AGUIRRE, Alirio. *Presupuestos epistemológicos y criterios metodológicos para una Pastoral Ecológica Pertinente.* Monografía para optar por el título de Magister en Teología. Facultad de Teología. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. Septiembre de 2008.

_____. *Presupuestos epistemológicos para una ecoteología en contextos de pluralismo religioso.* Comunicación en el I Congreso de Ecología y Religiones. Centro Unesco de Andalucía. Granada (España). Marzo de 2008.

_____. *De la ecoteología a la ecosofía: criterios para una pastoral ecológica pertinente.* XXI congresso da soter - 2008. «sustentabilidade da vida e espiritualidade». Mesa de Estudo: Pastoral da ecología. Belo Horizonte (Brasil), 9 de julio de 2008. Publicado en <http://ciberteologia.paulinas.org.br/portals/44/LivroDigital.pdf>

CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* Barcelona: Anagrama, 1999.



CARRIZOSA UMAÑA, Julio. Colombia de lo imaginario a lo complejo reflexiones y notas acerca de ambiente, desarrollo y paz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. Pastoral del Ambiente y Ecología Humana. II Seminario. La formación en la responsabilidad por lo creado y por un desarrollo sostenible. Editorial EDICE. Madrid. 2003

GONZALEZ LADRON DE GUEVARA; Francisco José. En busca de caminos para la comprensión de la problemática ambiental (la escisión moderna entre cultura y naturaleza). Ambiente y Desarrollo. Ensayos V. Facultad de Estudios Ambientales y Rurales. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá D.C., 2006.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. Fe en Dios y Construcción de la Historia. Madrid: Trota, 1998.

GUATTARI, Félix. Las Tres Ecologías. Pre-Textos. Valencia.2000.

GUTIERREZ, G. Lenguaje teológico: plenitud del silencio. En: Páginas. CEP. Febrero de 1996. Número 137

JUAN PABLO II. Mensaje para la Jornada Mundial por la Paz, 1 de enero de 1990. Vaticano, 8 de diciembre de 1989.

KERBER, Guillermo. O ecológico e a teología latino-americana: articulação e desafios. Oikoumene - Editora Sulina. Portoalgre (Brasil). 2006.

LONERGAN, B. Method in Theology. New York: Herder. 1972

MAY, Roy H. Ética y Medio Ambiente: Hacia una vida sostenible. Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). San José de Costa Rica. 2002.

MERINO, José Antonio. Religión y Ecología en: De la crisis ecológica a la paz con la naturaleza. Cuadernos pedagógicos de Vida Consagrada. Publicaciones claretianas. Madrid.1994

McDONAGH, Sean. Pasión por la tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la Creación. Mensajero, 2000.

Mc FAGUE, Sallie. Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear. Sal Terrae, Santander, 1994



MOLTMANN, Jürgen. Sobre la teología ecológica. En: Revista Páginas Vol XXI N° 141. Lima (Perú). Centro de Estudios y Publicaciones (CEP).1996.

MOLTMANN, Jürgen. Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación. Verdad e Imagen. Sígueme. Salamanca. 1987.

MORIN, Edgar. Los Siete Saberes Necesarios para la Educación del Futuro. Bogotá.. Editorial Magisterio. 2001

PANIKKAR, Raymond. Ecosofía para una espiritualidad de la tierra. Madrid, España: San Pablo, 1994.

PEREZ PRIETO; Victorino. Ecologismo y cristianismo. Cuadernos Fe y Secularidad. Sal Terrae: Santander 1999

RADFORD RUETHER, Rosemary. Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la Tierra. Trad., cast. de Marta Novo de Ferragut y Norma Lascano. Demarc, México, 1993.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. La razón teológica en diálogo con la cultura. En: Revista Electrónica de Teología. <http://www.servicioskoinonia.org/relat/260.htm>

WHITE, Lynn Jr. The Historical Roots of Our Ecological Crisis. Science 155(3767):1203-1207, 1967.

En: <http://aeoe.org/resources/spiritual/rootsofcrisis.pdf> Association for Environmental and Outdoor Education in California (AEOE).



SOSTENTIBILIDAD DE LA VIDA Y ESPIRITUALIDAD GUARANÍ

Hna. Margot Bremer

Religiosa del Sagrado Corazón

Los que pertenecemos a una sociedad que se llama democrática, desarrollada y civilizada, nos interpela profundamente el siguiente juicio de un cacique xavante: *"...las multinacionales que vinieron aquí, no tienen pasión por la tierra. No aman a las plantas ni a los animales, aman al dinero. Por eso, tampoco tienen pasión por el pueblo..."*¹

Estas palabras sencillas nos demuestran una vez más cómo el sistema económico actual puede desplazar las relaciones comunitarias y reemplazarlas por ambiciones de ganancia de dinero destructivas y destructoras. Ellas señalan la crisis existente de desequilibrio y desintegración en nuestra convivencia que reclama urgentemente la búsqueda de una alternativa, en concreto, de otra sociedad, más sostenible, la que Leonardo Boff caracteriza de la siguiente manera: *"esta sociedad es sostenible cuando consigue atender a sus necesidades en un sentido integrador (holístico), manteniendo el capital natural con su capacidad de reposición, regeneración y co-evolución, garantizando además las condiciones para que las generaciones futuras puedan también atender a sus propias necesidades...el ideal es llegar a un modo sostenible de vida que sea bueno para nosotros y para toda la cadena de la vida, desde los microorganismos, pasando por los vegetales y animales, hasta los seres más complejos, que somos los humanos."*²

No será fácil alcanzar este ideal porque ya estamos alcanzando por otro, ilustro con un ejemplo: en un taller con indígenas cristianos analizamos el clásico texto bíblico sobre el maná que relata: *"unos recogieron mucho, otros poco, pero cuando lo midieron, ni los que recogieron mucho, tenían de más, ni los que recogieron poco, tenían de menos: todos tenían lo necesario para su sustento"* (Ex 16,17-18). Con nuestra mentalidad occidental, aunque alternativa, interpretamos a los que habían recogido mucho, como laboriosos que compartieron con los otros generosamente su ganancia. Pero los indígenas no lo interpretaron de esta manera: dijeron que aquellos que habían recogido mucho, no hicieron bien porque recogieron más de lo que necesitaban y por eso los otros ya no encontraban lo suficiente.

¹ Cumbre de la Tierra, Río de Janeiro, ECO '92

² Leonardo Boff, *Florecer en el Yermo*, Santander/España 2006, p.80



Estas dos interpretaciones nos confirman el abismo existente en nuestro Continente entre dos lógicas o visiones de vida totalmente antagónicas: una dominada por el afán de ganancia que instrumentaliza los recursos naturales, privatizándoles, contaminando y envenenando aire, agua, tierra y hasta la mente de la gente. La otra que veremos a través de la espiritualidad guaraní, que presentaremos a continuación.

Detrás de cada lógica de convivencia y relación hay una espiritualidad que las sostiene. He aquí algunos elementos fundamentales:

Espiritualidad guaraní de sostenibilidad

Los guaraníes *kayová* o *paí tavyterá* conciben -como todos los pueblos indígenas- a la tierra como generadora de vida y la celebran con la danza sagrada en la que las mujeres marcan el ritmo, golpeando con la *takuara* la tierra. Explican los chamanes que *"las mujeres están más cerca de la vida; ellas saben que la tierra es la primera en producir vida; por eso, con sus golpes, ellas quieren despertar toda la vida que está durmiendo dentro de la tierra a fin de que germine y brote"*.³

Para todos los pueblos guaraníes⁴, la tierra es sagrada, no profana, porque está relacionada con la vida y da el sustento a sus pobladores. Por esta razón cuidan a la tierra, jamás la explotan por intereses de lucro; viven en y con ello un estilo de vida austero, limitándose a lo necesario (existen mitos en su defensa) para poder intensificar de esta manera sus relaciones solidarias en la comunidad.

*Sin embargo, ese modo de convivencia nunca fue valorado por nuestra sociedad. El diario de Cristóbal Colón del 11 de Octubre de 1492, nos lo confirma: "(estas gentes) todo daban y tomaban de aquello que tenían, más me pareció que eran gente muy pobre de todo..."*⁵ *Con esta conclusión suya, Colón "encubría su propio descubrimiento" como acertadamente dijo Bartomeu Meliá*⁶.

Los pueblos guaraníes han encontrado en la naturaleza un inmenso ecosistema y una gran sabiduría respecto a sus interrelaciones. Su visión de la tierra en la indisoluble interrelación con la vida, es marcada por una espiritualidad llena de búsqueda, compenetración, admiración, respecto al autor de toda la vida.

La tierra con su vida es su lugar de encuentro con Dios. Como maestros y expertos en la interrelación entre seres humanos, naturaleza y Dios (visión ecoteándrica), ellos procuran

³ Encuentro-Taller latinoamericano de Teología India, Asunción, Ykua Sati, mayo 2002.

⁴ En Paraguay hoy encontramos mbya, ava, paí tavyterá, ñandeva, guarayos guaraníes. Todos ellos llegaron hace más de 4 millones de años desde la cuenca amazónica a la cuenca de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay y ocuparon allí las mejores tierras.

⁵ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes; testamento*, Madrid/España 1986, p.62/63

⁶ Bartomeu Meliá: *En busca de una teología indígena (a partir de una experiencia guaraní)*, apuntes, Charagua, Bolivia dic.1992, p.2



definir y redefinir su lugar delante, con y entre todo lo creado, relacionándose con Nuestro Padre (*Ñanderu, Ñamandú, Ñanderuvuzu*). Esta espiritualidad de interrelación les posibilita, en situaciones de crisis, re-situarse en las coordenadas de tierra, cosmos, Dios y comunidad.

Pero la tierra cambia, es mutable e inestable. *"Esta tierra ocupada por el Guaraní es un lugar siempre amenazado por el desequilibrio entre la abundancia y la carencia"* dice B.Meliá.⁷ La vida misma, la tierra, la convivencia, el cosmos, siempre corren peligro de desequilibrarse, ya que nuestra vida se realiza entre los extremos de vida y muerte, de abundancia y carencia, de inundación y sequía, de calor y frío, de enfermedad y salud, de paz y guerra, de explotación y cuidado, de luz y oscuridad, etc.

Siempre existían épocas de una verdadera "divina abundancia"⁸ la que les ayudaba a desarrollar su extraordinaria hospitalidad, pero también había épocas de extrema carencia. Así como entre los guaraníes existe un concepto de la tierra sin Mal, así hay también una conciencia de la inestabilidad de una tierra que rápidamente se puede llenar con Males: *"la destrucción está siempre en el horizonte"*⁹

El desequilibrio puede tener diferentes causas: sequía, inundación, huracanes, grandes quemazones, pero también el agotamiento del suelo, desequilibrios ecológicos los que contagian e influyen en el desequilibrio de la convivencia humana. El mal sobre la tierra



Margot Bremmer

puede venir también de un enemigo de afuera.¹⁰ El mal mayor es la imposibilidad de celebrar la fiesta con su correspondiente convite, ya que en estos momentos se realiza la plenitud de la vida guaraní. El conocido mito guaraní de los gemelos -en su variante concreta de los apapokuva-¹¹ nos relata que *Ñamandu*, al crear el mundo, ató dos palos en forma de cruz y sobre ése "fundó" la tierra. Esta cruz puede ser interpretada como fundamento constitutivo de esta tierra: un equilibrio armónico de convivencia entre tierra y hombres, con otras palabras, la tierra es el sustentáculo de una vida en reciprocidad entre la naturaleza y vida humana. Un consejo guaraní nos refleja la conciencia de esta responsabilidad: "*Habiendo conseguido la plenitud de tus frutos, darás de comer de ellos a todos tus vecinos sin excepción. Los frutos perfectos se producen para que de ellos coman todos, y no para que sean objetos de tacañería. Dando de comer a todos, sólo así, viendo nuestro Padre nuestro amor a todos, alargará nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces*"¹² El día que se rompa este equilibrio en la convivencia eco-humana, el Creador tendrá que sacar la cruz, que implicaría la destrucción del mundo. Este principio sagrado de la tierra, los guaraníes lo observan y respetan hasta hoy. "*Si ustedes destruyen nuestro monte nos destruyen a nosotros mismos y también a Ñamandu*", dijo el maestro Porfirio categóricamente en una reunión (Asunción, 12 de febrero 2006). Un reciente manifiesto guaraní lo confirma: "*Nosotros somos de la tierra, a ella pertenecemos, ella nos recibe al morir, nunca la tierra será nuestra como nosotros de ella*".¹³

Tenemos aquí una espiritualidad de reciprocidad que se manifiesta en la vida guaraní en todos los niveles: en el trabajo mediante la *minga*, en la economía mediante el *jopoi*, en la toma de decisiones mediante el consenso, en la educación mediante el aprendizaje mutuo, etc. Justamente la diversidad de dones, productos, seres vivientes y personas humanas, posibilita en la práctica de la reciprocidad, atender a todas las necesidades de la comunidad. La reciprocidad es concebida por las culturas indígenas desde el reconocimiento de la diversidad existente, acogida como algo constitutivo e inherente a la tierra. Desde esta realidad han sabido tejer una red de interrelaciones equilibradas entre las diversidades.

Muchas comunidades indígenas conservan y observan hasta hoy estos saberes para mantener la sostenibilidad en el uso de sus recursos energéticos, curativos y alimenticios etc. Saber e

⁷ Bartomeu Meliá, La tierra sin mal de los guaraní, Suplemento Antropológico, Asunción, 1987, p.83

⁸ Ya los primeros europeos que entraron en contactos con los guaraníes de esta región, se sorprendieron de la «divina abundancia», término usado por Ulrico Schmidl y Alvar Nuñez Cabeza de Vaca en sus relatos.

⁹ Bartomeu Meliá, La Tierra sin Mal de los Guaraní, economía y profecía, en: Suplemento Antropológico 1987, p.83

¹⁰ Por ejemplo por el sistema de la encomienda que transforma el concepto de usufructo en propiedad privada, o loteamiento y titulación de terrenos limitados.

¹¹ cf. Nimuendaju (Curt Unkel), Los Mitos de la Creación y de Destrucción del mundo como fundamentos de la Religión de los Apapokuva-Guaraní, Lima/Peru 1987

¹² León Cadogan, Ayvu Rapytá, Textos Míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá, reedición de Bartomeu Meliá, Asunción 1997, p.213

¹³ Consejo de ancianos indígenas en un manifiesto *Tekojoja añetegua* (Bienestar verdadero)

integrar la inmensa diversidad de vida que les rodea en una especie de “comunidad cósmica”, es fruto de su espiritualidad. La reciprocidad no la practican solamente a nivel espacial sino también a nivel temporal, pues desde las últimas raíces de su ser guaraní que se plasma en los mitos, ellos son capaces de descubrir nuevos horizontes. Reestablecer y mantener el equilibrio en la vida comunitaria va unido con el modo de relacionarse con la vida de la tierra. Los árboles, las plantas y todos los animales tienen espíritus protectores a los que los seres humanos deben pedir permiso antes de intervenir en sus protegidos. Es la misma naturaleza la que les enseña a los que conviven con ella, hacerse espirituales.

Esta espiritualidad tan particular se encuentra reflejada también en el término *tekoha* que significa en guaraní “*modo de ser, de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre*”¹⁴. Se trata de una identidad espiritual que sabe integrar todos los aspectos importantes de su vida con la tierra concreta en donde acontece la cotidianidad de su vida.

Una de las fuentes más ricas que alimentan la espiritualidad guaraní, es el mito de la búsqueda de la Tierra sin Mal (*yvy marane’y*) que orienta su caminar en la vida hacia la plenitud. Pues así como la tierra llega solamente a su plenitud en una convivencia armoniosa con los seres

¹⁴ Montoya, Tesoro de la lengua guaraní 1639, f.363



Luiz Carlos Susin



humanos, así también las personas humanas llegan únicamente a la plenitud en una convivencia armoniosa con la tierra. Saber convivir con la tierra en reciprocidad, es su principio de sostenibilidad (*ñandereko*) del que emerge esta profunda espiritualidad guaraní.

Muchos son los mitos guaraníes que invitan volver a la génesis de aquella tierra que *Ñamandu* había soñado al crearla; estos mitos orientan a los guaraníes, especialmente en situaciones de crisis, a renovar su búsqueda de la tierra sin Mal

Conclusión

En la espiritualidad guaraní el modo de vivir está sostenido por una relación de reciprocidad con la tierra que busca siempre de nuevo el equilibrio perfecto en la convivencia eco-humana. Los guaraníes no son antropocéntricos, sino se conciben como parte de la naturaleza y del cosmos: *"Pertenece más a la tierra que ella a nosotros"*. Ellos están conscientes que la tierra puede vivir sin ellos, pero ellos no sin la tierra. Conciben la vida en la interrelación trifacética entre Dios, la tierra y los seres humanos (relación ecoteándrica). La visión guaraní es totalmente biocéntrica. La naturaleza les revela las leyes de vida y en ellas descubren la sabiduría y los designios divinos de sostener el equilibrio en su convivencia con la tierra. La estrecha relación de su vida con una tierra con inestabilidades y desequilibrios les somete a frecuentes renovaciones en su búsqueda de la tierra sin mal

Durante miles de años, los guaraníes han sacado del monte materiales sin perjudicar o alterar el eco-sistema. El mismo monte les inspiraba e invitaba a la sostenibilidad. Hoy ya hay pueblos indígenas que presentan públicamente su proyecto de sostenibilidad de la tierra. He aquí el ejemplo de la articulación de 390 pueblos amazónicos que presentan en su proyecto común *Volviendo a la Maloca*: su visión del *buen vivir* (sostenibilidad): *"Con nuestra visión del "buen vivir"¹⁵ afirmamos nuestra alteridad a este sistema moderno desde nuestra manera milenaria de ocupar nuestro habitat. Es el compromiso de nuestra vida temporal que sigue a miles de otras vidas en tiempos pasados, presentes y futuros y se inscribe en el cumplimiento de nuestro deber espiritual de salvaguardar nuestras tierras sagradas. Esta visión integral da sentido a los hombres y las mujeres de un pueblo en sus búsquedas del origen y del fin de la vida"*.¹⁶ Esta visión integradora e integral es fruto de una espiritualidad que la vida de la misma tierra les ha brindado. Las dos recientes Constituciones de Ecuador y Bolivia son otros ejemplos más de la búsqueda de la tan necesaria sostenibilidad

Estamos en un buen momento, un *kairós*, de transformar nuestra mirada y buscar alternativas por caminos que menos hemos transitado, caminos milenarios que hoy nos ofrecen los pueblos indígenas con su espiritualidad acumulada y profundizada en resistencia pasiva de más de 500 años.

- Frente a la mercantilización de la tierra, la espiritualidad guaraní propone la sacralidad de la tierra.

¹⁵ cf. las dos nuevas Constituciones latinoamericanas de 2008 que presentan como su Proyecto de Vida el «buen vivir»

¹⁶ «Volviendo a la Maloca», Proyecto de 390 Pueblos Indígenas de la Cuenca Amazónica



- Frente a la homogeneización de culturas y pensamientos, la espiritualidad guaraní propone la complementariedad en la diversidad de vidas y culturas.
- Frente a la desintegración social y el creciente individualismo, la espiritualidad guaraní propone las interrelaciones y el sentido comunitario para llegar a la comunidad cósmica.
- Frente al consumismo, derroche y lujo a costa de la depredación de la naturaleza, la espiritualidad guaraní propone la austeridad y un vivir de lo necesario.
- Frente al desequilibrio social y ecológico, la espiritualidad guaraní propone la armonía en la convivencia con la tierra.
- Frente al *status quo* del bienestar de una sociedad, la espiritualidad guaraní propone estar en permanente camino de renovación.
- Frente a una actitud exclusivista y excluyente, la espiritualidad guaraní propone una actitud incluyente e integradora desde una visión holística.



Margot Bremmer y Pablo Bonavía



- Frente a un eje etnocéntrico y antropocéntrico de la vida, la espiritualidad guaraní propone el eje cósmico.
- Frente a los megaproyectos de las multinacionales, la espiritualidad guaraní propone servirse en medida justa de lo que ofrece su medio ambiente local.
- Frente a un sistema que promueve la independencia económica de unos pocos, causando la dependencia de otros muchos, la espiritualidad guaraní propone la interdependencia entre todos.
- Frente al sueño de abundancia de capital, la espiritualidad guaraní propone la abundancia de vida que Ñamandú manifiesta en la diversidad de vida (abundancia no es amontonamiento o acumulación sino interrelación entre lo diverso para complementar y enriquecerse mutuamente).

Prestar oídos a esta propuesta de la espiritualidad guaraní significa desandar un camino que nos impuso un sistema y encauzar un camino nuevo, experimentado por miles de años en estas tierras de Abya Yala. No significa ningún retroceso en nuestro modo de concebir la vida, sino un avance. En un momento de cambio de épocas, la sostenibilidad del futuro está en las raíces sagradas del pasado.

