

Biocolonialidad: Desafíos a las religiones y las espiritualidades

Biocoloniality: Challenges to Religions and Spiritualities

Biocolonialidade: desafios às religiões e às espiritualidades

Juan Carlos Valverde Campos¹

Resumen

La crisis ecológica impone retos concretos a las teologías, las religiones y las espiritualidades que no podrán ser asumidos con justeza en nuestro continente hasta tanto no se haya tomado una conciencia clara de la biocolonialidad a la que están siendo sometidas. Las teologías clásicas que sirven de cimiento a las religiones y espiritualidades occidentales u occidentalizadas difunden una imagen equívoca de Dios, del mundo y del ser humano. Las propuestas del nuevo paradigma de la complejidad son de gran utilidad para recomponer la realidad fragmentada que nos ha sido transmitida en teología.

Palabras clave: Ecología, biocolonialidad, teologías, espiritualidades, complejidad

Abstract

The ecological crisis imposes concrete challenges to theologies, religions and spiritualities that cannot be fairly assumed on our continent until a clear awareness of the biocoloniality to which they are being subjected has become clear. The classical theologies that serve as a foundation for Western or Westernized religions and spiritualities spread an equivocal image of God, the world, and the human being. The proposals of the new paradigm of complexity are very useful for reconstructing the fragmented reality that has been transmitted to us in theology.

Keywords: Ecology, biocoloniality, theologies, spiritualities, complexity

Resumo

A crise ecológica impõe desafios concretos às teologias, às religiões e às espiritualidades que não poderão ser assumidos com justiça em nosso continente até que não se tenha tomado uma consciência clara da biocolonialidade a que estão sendo submetidas. As teologias clássicas que servem de cimento às religiões e espiritualidades ocidentais ou ocidentalizadas difundem uma imagem equívoca de Deus, do mundo e do ser humano. As propostas do novo paradigma da complexidade são de

¹ Licenciado en teología sistemática (Instituto Católico de París), máster en teología bíblica (Instituto Católico de París), máster en teología protestante y ciencias de la religión (universidad de Estrasburgo), doctor en filosofía de la religión (universidad de Estrasburgo). Docente e investigador de la Escuela Ecueménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional. Miembro del Foro interreligioso y de la Red de ecoespiritualidad. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0106-325X> / Correo electrónico: juan.valverde.campos@una.ac.cr

grande utilidade para recompor a realidade fragmentada que nos tem sido transmitida em teologia.

Palavras chaves: Ecologia, biocolonialidade, teologias, espiritualidades, complexidade.

Muchas de las estructuras religiosas son vestigios fosilizados de épocas pasadas. Todos los sistemas tradicionales – Moisés, Jesús, Mahoma y Buda – fueron condicionados por los sistemas sociales y económicos en los cuales tuvieron auge. Sus esquemas (“reality maps”) han caducado.²

1. Introducción

Pienso y escribo desde un territorio específico: mi historia, mi formación, mis experiencias, mis relaciones, mis emociones, el lugar en donde habito, mis capacidades y, por supuesto, también mis limitaciones. Todo eso me constituye y me delimita mediante dinámicas relaciones incesantes. No soy ni más ni menos que eso. La academia ha querido acabar con todo esto promoviendo una imposible neutralidad, objetividad o imparcialidad científica que raya en la indiferencia y la frialdad, elevando al ser humano al rango de observador externo de la realidad. Esto es particularmente cierto cuando

se escribe sobre la crisis ecológica, sus efectos y desafíos. Quienes tienen más recursos –emocionales y también materiales– hacen una experiencia muy diferente de la crisis pudiendo, incluso, “pasarles al lado”.

La pandemia del covid-19 que nos tiene recluidos ha revelado el rostro más horrendo de un sistema político y económico en decadencia y, al mismo tiempo, el de personas, grupos y organizaciones que buscan y proponen nuevos mundos. El cambio de paradigma que se anuncia en el horizonte incluye aprender a reconocer otros lenguajes o mundos posibles. Resulta, por tanto, urgente y necesario repensar la crisis desde nuestros territorios y con nuestras categorías epistemológicas: ¿desde dónde hablamos? ¿de qué hablamos? ¿para quiénes hablamos? Hemos repetido, por mucho tiempo, esquemas que nos vienen de afuera; no hablamos de nuestras crisis ni proponemos soluciones acordes a nuestra realidad. Hemos sido colonizados y recolonizados; es difícil superar la colonialidad y ahora además la *biocolonialidad*. Los esquemas blancos occidentales han dado forma a nuestros cerebros. Es importante reconocer que

2 Marc Ian Barasch, “Two for the Road: Religion’s Path Ahead”, State of the World Forum 2000; citado en: H. Eaton, «Quel rôle pour les religions dans une ère écologique ?», Dominique Bourg y Philippe Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs?* (Génova: Labor et Fides, 2010), 132.

la vida no solamente es posible, sino sobre todo necesaria, lejos del equilibrio aristotélico-tomista en el que hemos sido formados y al que las religiones y la teología occidental nos tienen acostumbrados.

La conocida exhortación del teólogo protestante Jacques Ellul (1912-1994), “pensar globalmente, actuar localmente”³, estructurará nuestra reflexión. “Pensar globalmente” nos permitirá hacer una constatación: la crisis ecológica amenaza la vida en el planeta sin respetar las fronteras. Nos encontramos en un momento histórico que marcará, sin duda, un antes y un después. El viejo paradigma, aún imperante, pero moribundo, cede su lugar, poco a poco, a uno nuevo, capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias. La segunda parte de la premisa, “actuar localmente”, remite tanto a los desafíos como a las soluciones que se nos plantean en el escenario latinoamericano. Los desafíos provienen, sin duda alguna, del nuevo paradigma que se abre camino de manera silenciosa, mientras que las soluciones nos llevarán a plantearnos la necesidad de pensar la crisis ecológica desde nuestros territorios colonizados. Por todo ello afirmamos que no hay ecología que no sea política, es decir, comprometida

con la transformación presente de la *polis*, aspecto igualmente válido para la ecoteología.

2. Pensar globalmente...

No hay ninguna duda, la crisis por la que estamos pasando plantea retos que exigen de todas las personas creatividad, honestidad, paciencia, compromiso y, sobre todo, disposición para transformarse y, haciéndolo, modificar también el medio que nos rodea. Los desafíos que se nos presentan exigen volver la mirada al pasado, pero sobre todo vivir plenamente el presente, con el fin de que haya un futuro digno para todos. Ivone Gebara reconoce que: “el reto que se nos presenta no es solo el de conocer las tradiciones teológicas del pasado, sino el de insistir en la importancia de los desafíos del presente”⁴, puesto que “Hoy nuestras apuestas se dirigen hacia el futuro”⁵. En las circunstancias actuales, pensar en el futuro no es un asunto sencillo; es, sin embargo, necesario y urgente. La “ética del futuro”⁶ del *principio de responsabilidad* de Hans Jonas se propone como tarea principal procurarse una idea de los efectos futuros de nuestros actos presentes. Debemos pensar en quienes vendrán luego, y hacerlo

3 Esta expresión es el título de un libro de J. Ellul, *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé: Editions des régionalismes, 2009.

4 I. Gebara, *Condimentos feministas a la teología*. La Habana: Editorial Caminos. Montevideo: Double clic Editoras, 2019, 133.

5 *Ibid.*, p. 137.

6 H. Jonas, *Le principe responsabilité*. Paris: Flammarion, 1995, 67.

dejando de lado los intereses particulares y egoístas, porque los efectos de la crisis no reconocen fronteras. Los tornados, huracanes, terremotos y tantos otros fenómenos naturales no respetan clase social ni estatus económico. El calentamiento es global, todas las personas sentimos los cambios climáticos de igual forma, aunque los medios que se tienen para hacerles frente no son los mismos. En eso las fronteras sí marcan la diferencia. Somos miembros interdependientes de un Gran Cuerpo, de un “macroorganismo vivo”⁷; hijos de una misma madre, Gaia, “entidad compleja que abarca la biosfera, la atmósfera, los océanos y el suelo; en su totalidad, estos elementos constituyen un sistema cibernético o de realimentación que busca un medio físico y químico ideal para la vida en este planeta”⁸. Los elementos que componen este Gran Cuerpo han alcanzado un equilibrio asombroso que hace posible la vida, así como “el hierro debe estar lo suficientemente caliente para planchar sin quemar; el horno para cocer una carne en su punto; y el sistema central de calefacción para conservar la casa a una temperatura confortable, ni muy elevada ni muy baja”⁹. J. Lovelock ha demostrado que la vida –al menos tal y como la imaginamos– es posible en nuestro planeta gracias a

las condiciones relativamente constantes de sus componentes¹⁰. El equilibrio ha sido y es aún fundamental, según esta hipótesis.

Los nuevos paradigmas holistas o de la complejidad sostienen que la vida es igualmente posible lejos del equilibrio, en el caos. Más allá de los sistemas lineales y estables también florece la vida. Prigogine y Stengers comienzan su apasionante libro, *La nueva alianza*¹¹, afirmando lo siguiente: “habiendo partido de una naturaleza asimilada a un autómatas, sometida a leyes matemáticas cuyo sosegado despliegue determina por siempre su futuro tanto como su pasado, llegamos hoy a una situación teórica diferente, a una descripción que sitúa al hombre en el mundo que describe y que implica la apertura de ese mundo”¹², y más adelante precisan: “La ciencia moderna se constituyó como producto de una cultura, contra ciertas concepciones dominantes de esta cultura. Podría decirse que se constituyó contra la naturaleza, ya que negaba su complejidad y su devenir, en nombre de un mundo eterno y cognoscible regido por un pequeño número de leyes sencillas e inmutables. [...] nos encontramos en un mundo irreduciblemente aleatorio,

7 L. Boff, *Una ética de la madre Tierra. Cómo cuidar de la casa común*. Madrid: Trotta, 2017, 19.

8 Citado por L. Boff, *ibid.*, 21.

9 J. Lovelock, *La tierra es un être vivant. L'hypothèse de Gaïa*. París: Champs/Flammarion, 1993, 70.

10 *Ibid.*, 89.

11 I. Prigogine e I. Stengers, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. París: Gallimard, 1979. Imposible no pensar en la “alianza” bíblica de Dios con su pueblo.

12 *Ibid.*, 29

en un mundo en el que la reversibilidad y el determinismo son casos particulares, en el que la irreversibilidad y la indeterminación microscópicas son la regla¹³. En esta perspectiva, el ser humano ya no se encuentra fuera, está incluido en el movimiento que él mismo describe. La constante ahora es la variabilidad, el cambio, la transformación. La belleza es vista con otros ojos.

La espontaneidad de la vida es ilimitada, prospera de mil maneras en donde aparentemente no podía hacerlo o en donde nuestros viejos esquemas caducos no permitían reconocerla. Lo bello y lo bueno fueron descritos en Occidente hace muchos siglos y los hemos asumido como la única verdad en nuestro continente.

Los cambios acelerados que ha introducido el ser humano en los últimos siglos han puesto en peligro la vida. Pero, como decíamos, la creatividad del organismo Tierra es inimaginable. Nuestros ojos humanos no captan sino una parte de la realidad. Logramos percibir que una porción de la vida del planeta está desapareciendo y nos preocupa que nuestra especie lo haga también; sin embargo, con toda seguridad, cientos de otras formas de vida surgen a cada instante, fruto de “la turbulencia dentro de la naturaleza, las caprichosas formas que exhibe y los patrones de

conducta a los que obedece¹⁴. Las turbulencias, las perturbaciones, las revoluciones, los levantamientos, las agitaciones, entre otros, son un signo de que el nuestro es un planeta vivo que permanecerá más allá de la destrucción sembrada por los humanos.

2.1 Señales de la amenaza

La vida, humana y no humana, corren peligro. Los síntomas que permiten hacer tal aseveración conciernen, por un lado, directamente al mundo no humano. En efecto, la vida no humana está en peligro por los bruscos cambios que está sufriendo el medio ambiente. El hábitat de muchos animales está desapareciendo por la deforestación masiva. Muchas tierras arables se están convirtiendo en terrenos estériles e improductivos por la monocultura industrial, intensiva y agresiva. La minería a cielo abierto está igualmente acabando con cientos de miles de hectáreas de bosques primarios en donde abundaban especies únicas que deben migrar o morir. La búsqueda de minerales preciosos trae como efecto directo la contaminación de suelos y ríos, afectando, igualmente, a los habitantes de las regiones aledañas. La utilización de aerosoles y de todo tipo de combustibles fósiles está generando un

13 *Ibid.*, 35 y 40.

14 Cornejo-Álvarez, A., *Complejidad y caos. Guía para la administración del siglo XXI*. México: Ediciones Castillo, 1997, 13-15.

calentamiento¹⁵ progresivo del planeta que incrementa y acelera ciertos fenómenos como los incendios forestales o la desaparición de cientos de kilómetros de glaciares. Estos, al fundirse, hacen que el nivel de las aguas aumente ocasionando inundaciones en tierras particularmente sensibles. La lista es interminable y, creemos, bien conocida por todas las personas.

Los síntomas atañen, por otro lado, al ser humano, ya que las señales de la crisis le perjudican directamente, sobre todo a los más frágiles. Quienes no pueden vivir en zonas residenciales, bonitas, seguras y confortables, están obligados a hacerlo en la periferia, símbolo por excelencia de pobreza, de hambre, de sufrimiento, de violencia y de muerte. La crisis ecológica amenaza, de manera cruel y despiadada, la vida de los pobres. El agua de los ríos contaminados por las siembras masivas es utilizada por familias de bajos recursos que no disponen de agua potable. Muchos/as mueren por los efectos nocivos que producen, otros/as deben cargar con enfermedades incurables que causan dolor y sufrimiento. El hambre¹⁶ de miles de personas es una de las señales de la crisis ecológica más dura de asimilar. Siendo este planeta rico en

diversidad y con capacidad para dar de comer a todas las personas, ¿cómo es posible que, cada minuto, mueran miles de niños de inanición? Este es un drama doloroso y vergonzoso que hemos de cargar en nuestras conciencias y del que tendremos que dar razón en algún momento.

Un tema particularmente importante y sumamente sensible es la cuestión demográfica. Mucho se ha discutido sobre esto y las propuestas no han faltado, dado que tiene relación directa con el agotamiento de los recursos naturales. En 1956, J. Huxley, entonces director de la UNESCO, calificó el crecimiento de la población mundial de “cáncer del planeta”¹⁷ y en 1960, el biólogo estadounidense Paul Ehrlich advirtió a la opinión internacional sobre las consecuencias nefastas de la sobrepoblación que él asimilaba a una “enfermedad de la Tierra”¹⁸. Michel Magny afirma que “10 billones de personas nacieron en el siglo XX, [...] casi una décima parte de todas las personas desde hace 50000 años, es decir, la cantidad de nacimientos en el siglo XX ha sido 50 veces superior a la cantidad de nacimientos por siglo en el transcurso de los 50 milenios pasados”¹⁹, con el subsecuente acaparamiento de los recursos del planeta que eso implica.

15 Al respecto, el lector interesado en profundizar puede consultar con provecho los detalles ofrecidos por M. Magny en *Aux racines de l'anthropocène*. Lormont: Ediciones Le Bord de l'Eau, 2019, sobre todo el capítulo cuarto, p. 103 y siguientes.

16 Ver <http://www.fao.org/3/y7352s/y7352s03.htm>.

17 Citado por M. Magny, *op. cit.*, 137.

18 *Idem*.

19 *Ibid.*, 141.

Aunado a lo anterior, los 7 billones de habitantes que ocupan el planeta actualmente deben hacerle frente al hecho de que están cada vez más cerca unos de otros, siendo esto también causa de conflictos. Además, alimentar a tantos seres humanos implica destruir bosques, sea para el engorde de animales, sea para sembrar masivamente suministros suficientes para atender todas las necesidades. Es un círculo vicioso de muerte, ya lo hemos visto: se destruyen bosques, desaparecen especies, se agota la tierra arable, no hay árboles cuyas raíces sirvan de contención, se producen inundaciones, las temperaturas aumentan, el nivel del mar sube, y así sucesivamente.

Estas son algunas de las señales que anuncian la amenaza; no es necesario extenderse aún más. Lo realmente imperioso es responder a la pregunta: ¿por qué sucede todo esto? No hay una única respuesta, los factores son múltiples. Digamos, *grosso modo*, que es una cosmología particular la que ha alimentado durante siglos este escenario.

2.2 El viejo paradigma

El comienzo del *Antropoceno*, que P. Crutzen hace comenzar simbólicamente con el perfeccionamiento de la máquina de vapor de James Watt, coincide con lo que los historiadores europeos definen como la Época

Contemporánea. Se trata del paso “de una civilización agraria a una civilización industrial [que] se traduce en efecto por una inflación de la técnica que multiplica el impacto del hombre en los ecosistemas”²⁰. La Modernidad ha sido testigo del paso de un paradigma heterónimo a uno autónomo. En el primero las órdenes venían de “afuera”: Dios hablaba por medio de sus ministros y todos obedecían. Este sistema teocéntrico fue remplazado por otro que ha colocado al hombre (al varón) en el centro, dando lugar al antropocentrismo del que tanto se ha escrito, no sin razón, el cual coloca al hombre por encima de todo y hace de él un fenómeno extranatural, dándole poderes y prerrogativas sin precedentes. En este nuevo orden, el hombre goza de plena autonomía y es él quien da las órdenes. La “naturaleza”, es decir, todo lo que no es humano, se convierte en un reservorio del cual el hombre puede tomar cuanto necesita o quiere cuando lo desee. Desde ahora, las relaciones entre ambos se limitan a eso: uno provee “sin límites” y el otro se sirve “indiscriminadamente”.

Es bien conocida la crítica de Lynn White, Jr., sobre el antropocentrismo cristiano: “el cristianismo es la religión la más antropocéntrica que el

²⁰ M. Magny en *Aux racines de l'anthropocène*, op. cit., sobre todo el capítulo cuarto, 93.

mundo haya conocido”²¹. Su tesis afirmaba que el ser humano es tal porque ha sido promovido como imagen de Dios, compartiendo su trascendencia frente a la naturaleza. Es así como se instaura el dualismo “hombre-naturaleza”, argumentando que es Dios mismo quien lo ha querido así. El antropocentrismo echó raíces gracias a una visión particular de sí mismo fundada en una concepción de Dios. Para Douglas Hall, el hecho de saberse *imago Dei* ha alterado la *imago hominis*. Además, insiste este autor, “nada ha tenido tanta influencia en la creación de imágenes de lo humano, históricamente hablando, que la religión”, porque “la religión de un pueblo es la expresión de su ‘preocupación última’”²². El ser humano – ¡no así las demás criaturas!

21 Lynn White, Jr., «Les racines historiques de notre crise écologique», D. Bourg y P. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, op. cit., 19. Este autor no es el único en criticar el cristianismo; citemos, entre otros, a A. Leopold quien decía: “La ecología no consigue nada porque es incompatible con nuestra idea abrahámica de la Tierra”, cf. *Almanach d'un comté des sables*. París: Garnier-Flammarion, 2000, 14-15; o también, A. Camus: “Cuando la Iglesia dispuso su herencia de la naturaleza, hizo triunfar el gótico sobre el romano y, destruyendo un límite en ella misma, reivindicó el poder temporal y la dinámica histórica. La naturaleza que ha dejado de ser objeto de contemplación y de admiración no puede sino ser la materia de una acción que debe ser transformada, cf. «L'homme révolté», *Essais*. París: Gallimard, 1965, 702 o aún L. Feuerbach: “La naturaleza, el mundo, no tiene valor ni interés para los cristianos”; citado por M.-M. Egger, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*. Génova: Labor et Fides, 2012, 82.

22 D. J. Hall, *Etre image de Dieu*. París: Cerf, 1998, 34.

– fue creado a imagen y semejanza de Dios. Ser *imago Dei* ha propiciado construir una *imago hominis* singular, grandilocuente, extraordinaria que le da, además, autorización para hacer cuanto quiera. Habiendo sido creada según la imagen de Dios, soberano, omnipotente y providente, la especie humana poseería ciertas características, capacidades, cualidades o dotaciones inherentes a la naturaleza humana, afirma de igual manera DeWolf²³, como la espiritualidad, la racionalidad o la obligación moral.

Superar los dualismos de todo tipo es, sin duda, una tarea urgente. Vencer el dualismo que impera en Occidente y que contrapone “ser humano y naturaleza” como si se tratara de dos entidades que se excluyen una a la otra o que tienen una existencia independiente es de vital importancia. El vocablo “naturaleza” ha sido desvirtuado y vaciado de significado; de él se ha extraído al ser humano para colocarlo en una especie de “mundo aparte”. Tanto en los tratados académicos como en la práctica común de todos los días se encuentra la frase “el hombre y la naturaleza”. Hay que reconocer, como lo hace el reconocido ecologista francés Nicolas Hulot, que: “La civilización occidental, en efecto, parece hacer todo lo que puede para

23 Cf. L. Harold DeWolf, *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers, 1953, 205.

desolidarizar y cortar todos los vínculos con el resto de los seres vivos y para destruirlo”²⁴. Este dualismo implica que el único sujeto posible de la moral es el ser humano, según el parecer de la mayoría de los estudiosos, siguiendo la propuesta de E. Kant. El tema de los derechos de “la naturaleza” se hace cada vez más evidente. Innumerables artículos y libros ven la luz todos los días sobre esta problemática. No solo se habla de los derechos de, por ejemplo, los animales, sino también de su conciencia. Recientemente, Raphael Larrère, ingeniero agrónomo francés, publicó la obra *La conciencia de los animales*²⁵ en el INRA (Instituto Nacional de la Investigación Agronómica) en el que realizan una *expertise* científica (estudios comportamentales, cognitivos y neurobiológicos) con el fin de demostrar la existencia de contenidos elaborados de conciencia en los animales. Si lo que proponen es cierto, entonces los animales no solamente tienen derechos intrínsecos como el ser humano, sino que además poseen una conciencia hasta ahora desconocida y no reconocida. Esto, sin duda alguna, cambia el panorama de la ética teológica que, de por sí, ya había comenzado a ser cuestionada por la misma

crisis ambiental. Sin embargo, no es porque posean conciencia que han de tener derechos; es su pertenencia al orden de la vida lo que los hace poseedores de tales potestades. Las entidades no humanas son también sujetos de la moral, así como lo son niños y niñas de corta edad y/o también personas humanas con algún grado de invalidez, incapaces de “defenderse” y que, por lo tanto, requieren ser representados/as por otras personas. Así las cosas, es urgente repensar la noción de “persona”: si todos somos miembros de una única familia y todo está en relación constitutiva, humanos y no humanos formamos una misma y única comunidad. El ser humano debe ser pensado, una vez más, en una relación de interdependencia.

El viejo paradigma percibe la realidad de manera fragmentada. La crisis ecológica es el reflejo de una profunda *crisis antropológica*, porque se reduce el conocimiento de la realidad a lo objetivable. El antropocentrismo –promovido en muchos casos por las iglesias, cristianas y no cristianas– ha producido un fraccionamiento de otro orden y se convierte, ciertamente, en una de las principales causas de la crisis. La crisis ecológica evidencia, igualmente, una profunda *crisis de la ciencia*. Según su etimología (“*jñana*” en sánscrito, “*gnosis*” en griego, “*scientia*” en latín), la ciencia era conocimiento pleno, capacidad del ser humano de entrar

24 Cf. N. Hulot, «La spiritualité à l’heure du choix», D. Bourg y P. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité*. Génova: Labor et Fides, 2010, 249.

25 R. Larrère, *La conscience des animaux*. Versailles: Editions Quae, 2018.

en comunión con la realidad en todas sus dimensiones. La separación entre el “cielo del científico” y el “cielo del cristiano” hace que la ciencia pierda el contacto con la realidad al creer que la dimensión cuantitativa muestra toda la realidad. La ciencia clásica dejó de ser conocimiento. Finalmente, la crisis ecológica revela también una profunda *crisis de Dios*. Se trata, en efecto, de la crisis de todos los teísmos. No solamente ya no son creíbles, sino que se convirtieron en objetos de opresión en manos de quienes tienen cierto poder. Dios es concebido como un ser especial, bueno o malo, omnipotente o no, infinitamente superior, omnipresente; “él” ha sido tratado como se tratan las cosas.

El viejo paradigma ha limitado la espiritualidad cristiana casi exclusivamente a la relación entre el ser humano y Dios. Basta con recorrer la monumental obra de Louis Bouyer, *Historia de la espiritualidad cristiana*²⁶, para corroborarlo: el cosmos no ha formado parte esencial de ella. En la conclusión del primer tomo, el autor sostiene que:

26 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1: «La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères». Paris: Cerf, 2011 ; L. Bouyer, J. Leclercq y F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.2: « La Spiritualité du Moyen Age». Paris: Cerf, 2011 ; L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 3 : «La Spiritualité orthodoxe – La Spiritualité protestante et anglicane». Paris: Cerf, 2011; Louis Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T. 4: «L'Essor de la spiritualité moderne, 1500-1650». Paris: Cerf, 2011.

“la ciudad terrestre, en la que aparentemente se encarnó inicialmente la ciudad celeste, ya no existe, al menos en Occidente. Sobre el legado, principalmente de san Agustín, al que se unirá pronto san Benito, Gregorio es uno de los primeros en intentar construir una ciudad de refugio, mientras se espera la catástrofe final que nos haría pasar del tiempo a la eternidad. Sin saberlo, comienza a construir una nueva cristiandad, que será la de la edad media latina”.²⁷ Esta será, nos atrevemos a afirmar, la cristiandad que ha llegado hasta el continente latinoamericano y prevalece aún en nuestros días. Ella ha vehiculado una espiritualidad que desprecia la materialidad; por lo tanto, desprecia al cosmos mismo, e insiste en un encuentro extra-temporal con Dios. Este ausentismo del mundo ha fragmentado la espiritualidad reduciéndola a un encuentro individual con la divinidad. No será sino con algunos pocos personajes, definitivamente extraordinarios, que este dualismo será cuestionado. En la actualidad, se habla de una espiritualidad ecológica, del onceavo mandamiento²⁸ o también de una “meta-ecología”.

Superar estas fragmentaciones y dualismos es, sin duda, un desafío que

27 L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*. T.1 : «La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères», *op. cit.*, 618.

28 F. Mazure, «Le XIe commandement», en : AA. VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, 15.

debe ser asumido con valentía por las teologías y las religiones en América Latina. Para conseguirlo es necesario...

3. ...actuar localmente

La crisis ecológica se vive de manera diferente en América Latina, en donde el dolor, la muerte, el hambre, la ausencia conviven a diario con la danza, la alegría, la esperanza. En efecto, el sufrimiento de cientos o miles de personas y comunidades que no cuentan con lo mínimo para vivir dignamente se convierte en un “territorio” privilegiado de reflexión y de experiencia de vida. Los ecologistas exponen sus criterios sobre la crisis de manera, muchas veces, generalizada y casi abstracta: la crisis no respeta fronteras. Los cambios climáticos se extienden ciertamente por todo el globo sin distinción alguna. Sin embargo, los efectos igualitarios de las degradaciones se convierten en desigualdad social y ambiental: “La penuria es jerárquica, el smog es democrático”²⁹, escribía con razón Ulrich Beck en 1986. El estudio de las desigualdades ambientales debe principalmente cuestionar la pretendida equidad del riesgo. La universalidad de la amenaza y la exposición a los riesgos es socialmente diferenciada. Está claro que las clases desfavorecidas son las que sufren más. “Pasar por alto la dimensión ambiental

de las desigualdades sociales significa desencarnar nuestra visión de lo social”³⁰, afirma con razón C. Larrère. No hay que olvidar que muchos de los recursos de los que disponen los países desarrollados fueron tomados de sus colonias. Es esa riqueza la que les permite contar con respuestas adecuadas a los efectos de la crisis ecológica. Es también la pobreza que se arrastra desde tiempos coloniales la que impide estar preparados para los efectos del cambio climático. La teología eco-política latinoamericana no debe perder nunca esto de vista.

La geopolítica latinoamericana no es únicamente una cuestión de fronteras físicas entre Estados que quieren conservar el poder y/o la autonomía; alude a experiencias vividas en cuerpos individuales, miembros todos de una comunidad más amplia. La teología eco-política latinoamericana es un asunto de cuerpos sufrientes, insertos en un contexto más extenso.

3.1 Decolonialidad y biodecolonización

El nuevo paradigma que se vislumbra exige una revisión completa de nuestra realidad latinoamericana. En este contexto, la crítica de las expresiones eurocéntricas es

29 U. Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. París: Aubier, 2001, 65.

30 C. Larrère, *Les inégalités environnementales*. París: Puf-Laviedesidées.fr, 2017, 14.

fundamental. Estas devienen, con el paso del tiempo, una nueva forma de colonialidad. El conocimiento europeo ha sido considerado superior y digno de credibilidad, mientras que “Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano”³¹, apuntan Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. Proponemos, en este ensayo, un giro igualmente decolonial en el campo de la ecología, de manera particularmente urgente en el de la ecoteología y la ecoespiritualidad. En efecto, es importante que se comience a elaborar, con la razón y con el corazón latinoamericanos, una teoría crítica de la ecoteología y de la ecoespiritualidad. Esta ha de tener en cuenta los fragmentos restantes del genocidio colonizador aún presentes en nuestros pueblos autóctonos.

Para referirse a la permanente injerencia de los poderes coloniales en los discursos ecológicos, Juan

Camilo Cajigas-Rotundo propone el término “biocolonialidad”, entendido como una colonialidad de “larga duración”³² en el área de la ecología. Efectivamente, el capitalismo, en un intento más de adaptación a la nueva coyuntura, ha incorporado en su sistema económico-social y en su nomenclatura la preocupación por el medio ambiente. El objetivo principal es claro: seguir siendo el centro del saber y del poder. Sin embargo, la percepción de la “naturaleza” y del ser humano es la misma. Aquella no deja de ser un reservorio de “bienes y servicios” que este puede seguir utilizando en beneficio exclusivo propio. Reina la visión matemática y cuantitativa de la realidad, así como el carácter universal del conocimiento, válido para todos los tiempos y lugares. Matematización y universalismo que permitieron el “control sobre los espacios geográficos coloniales y sus gentes. Lo cual supone la ubicación intensificada de un punto de observación

31 *Ibid.*, 20.

32 J. R. Cajigas-Rotundo, “La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, 169.

atemporal, universalizable”³³, dando lugar, de esta forma, a la *hybris del punto cero*³⁴, la cual “posibilita el establecimiento de criterios jerárquicos sobre los sistemas de conocimiento endógenos de los grupos dominados”³⁵. La razón sigue siendo la soberana y la objetividad su método. El ser humano es despojado de su afectividad; solo interesa la racionalidad. Ambos, ser humano y mundo, son igualmente reducidos a objetos. La creciente e indefinida acumulación de capital, adquirido cueste lo que cueste, se mantiene a la orden del día; “consumir”, “comprar” y “vender” son las palabras claves. Nada ha cambiado; desarrollarse de manera indefinida es el motor que sigue impulsando el sistema, aunque ahora se le califique de “sostenible” o “sustentable”. Lo que no queda claro, por supuesto, es quiénes son los destinatarios de este nuevo desarrollo. Se mencionan las “generaciones futuras”, pero ¿quiénes son y en dónde viven? La ambigüedad persiste. Nunca se dirá con claridad suficiente que los depositarios de este desarrollo son y serán siempre los mismos, a saber, quienes ostentan el poder. Sachs habla

de la “perspectiva fortaleza”³⁶ del norte, misma que garantiza la riqueza de los países acaudalados.

Interesante notar el cambio que se ha operado en el vocabulario. Ahora se habla de “capitalismo verde”, de “capital natural” o de “tecnologías verdes”, mostrando, de esta manera, que una transformación se ha producido, cuando en realidad la epistemología y los métodos siguen siendo los mismos. La ausencia de una tecnología apropiada y, por tanto, de desarrollo, es la causa de la degradación ambiental – argumentan los países tecnológicamente desarrollados. Hardt y Negri ofrecen, en un párrafo denso y claro a la vez, un resumen de lo anterior:

El norte es representado, entonces, como el lugar de la razón, la estabilidad, la limpieza, la opulencia y la excelencia, en contraste con un triste sur, lugar de atraso, insalubridad, violencia, tecnologías obsoletas y capital insuficiente. Frente a este sur, cada vez más peligroso y acechador de las fronteras de la prosperidad material y cultural, propias de la verdadera civilización, se hace necesario controlar la inmigración y plantear una política de la distribución de los riesgos

33 *Ibid.*, 171.

34 Más adelante profundizaremos en esta expresión.

35 Cajigas-Rotundo cita a Castro-Gómez. Cf. *Idem*.

36 W. Sachs, “La anatomía política del desarrollo sostenible”, W. Sachs, *La gallina de los huevos de oro. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible*. Bogotá: Cerec, Ecofondo, 1998.

ambientales. Mantener a las poblaciones del sur encerradas en sus propias fronteras, y convertir sus territorios en un botadero de la contaminación industrial producida por el norte, al mismo tiempo que los recursos naturales y los “conocimientos tradicionales” allí presentes se elevan a la categoría de “patrimonio inmaterial de la humanidad”, se convierte en un imperativo biopolítico del imperio.³⁷

Los estudios poscoloniales des-enmascaran estos procedimientos que podríamos llamar post-capitalistas. En efecto, el post-capitalismo ha querido conservar su hegemonía incorporando ahora los discursos de la biodiversidad. Según Cajigas-Rotundo, la *biocolonialidad* la construyen las élites corporativas y las empresas transnacionales dominantes, promoviendo acuerdos internacionales, derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio y el convenio internacional de la diversidad biológica. Es así como se impulsa una nueva colonialidad, basada en discursos ecológicos.

La biocolonialidad del poder se manifiesta de muchas maneras en el campo de la teología y de la

espiritualidad³⁸. Un ejemplo claro se manifiesta en los discursos impositivos, exclusivistas, misóginos y universalistas de las jerarquías eclesiásticas que ignoran o no quieren reconocer el pluriverso. La política entendida como “el arte de organizar la vida y como el poder de dominar y controlar la existencia de las personas está fuertemente presente en las teologías que son asumidas por las iglesias cristianas”³⁹, confirma I. Gebara; por eso, “soñar con cambiar la teología y reconstruir una Iglesia plural parece un atrevimiento, pero es un acto político de justicia, fundamental en el proceso de instauración de relaciones humanas más igualitarias”⁴⁰. Los discursos hegemónicos se convierten, así, en creadores de subjetividad y lugares en donde opera la biocolonialidad del poder a través de la colonización del imaginario. ¿En qué y cómo creemos? ¿Según qué criterios? ¿Según quiénes? La institucionalidad católica, por ejemplo, sigue marcada por una misoginia que descalifica a las mujeres y mantiene imperante el orden colonial establecido; esto quiere decir

37 M. Hardt y A. Negri, *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002; citado por J. R. Cajigas-Rotundo, “La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., 173.

38 Nicolás Panotto ofrece una síntesis muy completa e interesante de las transformaciones progresivas de la teología a la luz de los estudios poscoloniales; cf., N. Panotto, “Descolonizar lo divino. Aportes para una teología poscolonial del campo religioso latinoamericano”, L. Catelli y M. E. Lucero (eds.), *Materiales (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014, 143-155.

39 I. Gebara, *Condimentos feministas a la teología*, op. cit., 70.

40 *Idem*.

que los varones se convierten en los dueños absolutos del espacio público y político de la religión. Los discursos eco-teológicos católicos están supereditados a la “androcracia” eclesiástica que tanto daño ha causado y sigue ocasionando a la vida en el planeta. La jerarquía de la Iglesia católica sigue colonizando los cuerpos femeninos, como una metáfora de la conquista del planeta. Es, según el decir de Romina Accossatto, una manera de mantener el “colonialismo interno”⁴¹. Con fineza, I. Gebara señala el camino: “Sustituir al Dios de ‘ojo grande’, controlador de nuestros cuerpos, por una mirada de misericordia de unos a otros, por la educación en la riqueza de la diversidad, por la responsabilidad social y política compartida, es el gran desafío que todavía precisa ser acogido por las iglesias cristianas”⁴². Cuando el poder se reparta sin distingo entre hombres y mujeres, cuando caigan las fronteras entre lo público y lo privado, en las iglesias como en la sociedad, las relaciones de dominación del otro –incluido, por supuesto, el no humano– comenzarán también a cambiar. Las ambiciones o pretensiones de universalidad basadas en una concepción esencialista de la naturaleza humana

y de los roles sociales renuncian a la diversidad y buscan someter al que es considerado inferior –las mujeres o lo no humano.

La biocolonialidad del poder se ratifica en los tratados firmados entre la Iglesia católica y los Estados, queriendo perpetuar, de esta forma, un imaginario y un estatus patriarcal y verticalista que somete unos a otros. Agreguemos, de paso, a lo anterior, la complicidad de algunos clérigos con políticos corruptos. La teología y la espiritualidad latinoamericanas deben renunciar y censurar valientemente los discursos y tratados firmados entre poderosas jerarquías que instauran la biocolonialidad y le impiden al continente asumir su propia identidad espiritual.

Aparece, asimismo, la biocolonialidad del poder en los “dogmas” igualmente impositivos, exclusivistas y universalistas de la eco-teología eurocéntrica o del norte. Toda pretensión de universalidad es una señal de colonialismo a la que se debe prestar atención. La no consideración del otro como un mundo no solamente posible, sino, sobre todo, válido y digno de confianza, es también una manera de implementar la biocolonialidad teológica, religiosa o espiritual. Esto sucede cuando en el mundo académico del norte se valora casi peyorativamente o de poca importancia la producción de otros centros de estudio. La teología

41 R. Accossatto, “Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas”, *Economía y sociedad*, 2017, vol. XXI, n. 36.

42 I. Gebara, *Condimentos feministas a la teología*, op. cit., 54-55.

viene del norte, lo demás es contextualización de *La Teología*. La espiritualidad de los pueblos indígenas, por citar un ejemplo, estrechamente unida al medio en donde viven, es una muestra de otros mundos ya presentes entre nosotros. Sus conocimientos han sido negados, ocultados y silenciados tanto por la academia como por las iglesias, por ser considerados “opinión particular” y “prácticas demoníacas”. Por otro lado, los dogmas –basados en una lectura particular de la Biblia– que colocan al ser humano y a Dios por encima de todo lo existente y, sobre todo, fuera del mundo, construyen un imaginario que inevitablemente invita al rechazo, desprecio y sometimiento del mundo. Estos dogmas religiosos podrían ser asimilados a los TRIPS⁴³ (Trated Related Aspects of Intellectual Property) de los que habla Juan Camilo Cajigas-Rotundo. Como estos, aquellos intentan proteger con dificultad el conocimiento y las intuiciones que podrían surgir en el seno mismo de las teologías y las iglesias en lo referente a la ecología. Tanto los TRIPS como los dogmas pasan por encima de los territorios y de la identidad o, como dicen Santiago Castro y Ramón Grosfoguel: “Los tratados imperiales sobre biodiversidad y

propiedad intelectual privilegian una noción científicista/empresarial del saber, esto es, individual, fragmentaria, compartimentalizada, cibernético-mecanicista y patriarcal”⁴⁴, aspectos todos presentes, de una u otra manera, en los dogmas religiosos.

Boaventura de Sousa Santos sostiene que hay dos posiciones diferentes ante la posibilidad de nuevos horizontes⁴⁵. Una consiste en pensar el “fin del capitalismo sin fin” y la otra en pensar el “fin del colonialismo sin fin”. Ante esta segunda caben otras dos reacciones posibles. La primera piensa las independencias como el final del colonialismo y la segunda afirma que el proceso que condujo a las independencias no es más que la prueba de la presencia actual del “patrimonialismo” y del “colonialismo” internos. Tanto en la teología como en las iglesias se vive bajo la influencia de nuevos y recurrentes colonialismos que evidencian las asimetrías de poder y la subordinación de unos a otros. La gran cantidad de movimientos cristianos alternativos que han surgido en nuestros días puede ser una muestra incuestionable de la lucha contra los “colonialismos internos” de los que habla de Sousa Santos o de la “heterarquía del poder”

43 “Aspectos relacionados de la propiedad intelectual”, cf. J. R. Cajigas-Rotundo, “La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, op. cit., 177.

44 *Ibid.*, 178.

45 B. de Sousa Santos, *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz: Plural editores, 2013, 20 y siguientes.

de Castro Gómez⁴⁶. Callar ante estos discursos hegemónicos deja ver, de alguna manera, una actitud de sumisión y mimetismo.

La biocolonialidad del poder emerge como una categoría teórico-práctica que ayuda a comprender la manera de ejercer el poder sobre las naturalezas. Su objetivo principal es develar las múltiples y complejas formas de dominio. Lo que podríamos llamar ahora, sirviéndonos de la expresión de Cajigas-Rotundo, una *biocolonialidad teológica o religiosa* desea, por un lado, descubrir las numerosas formas de dominio presentes en los discursos religiosos jerárquicos sobre “la naturaleza” y, por otro lado, manifestar la relación entre las jerarquías académicas, religiosas y espirituales y el control que ejercen sobre una población específica a través de los discursos que emanan de su seno. La decolonización comienza con una crítica seria y profunda de estos discursos, fuente de nuevos imperialismos.

Un desafío trascendental consiste, entonces, en dar los pasos necesarios para desistir de los viejos paradigmas coloniales impuestos por las nuevas jerarquías políticas, económicas y religiosas.

46 Cf. S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Central-Iesco/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Siglo del Hombre, 2007.

3.2 El nuevo paradigma

La ciencia clásica nació en una cultura que dominaba la alianza entre *el hombre*, situado a caballo entre el orden divino y el orden natural, y *el Dios* legislador racional e inteligible, arquitecto soberano que concebimos a nuestra imagen. [...] Con el apoyo de la religión y de la filosofía, los hombres de ciencia habían concebido su planteamiento como autosuficiente, como susceptible de agotar todas las posibilidades de una aproximación racional de los fenómenos de la naturaleza. [...] Este sentimiento de autosuficiencia sobrevivirá en los hombres de ciencia cuando el Dios clásico se retire, cuando desaparece la garantía epistemológica que ofrecía la teología⁴⁷.

El nuevo paradigma de la ciencia compleja transmite una nueva cosmovisión que piensa la realidad de manera diferente a la de la ciencia clásica⁴⁸. El tiempo es ahora irreversible y la actividad de la vida innovadora e indeterminada; la diversidad cualitativa es el principio generador. El paradigma de la complejidad evita reducir la naturaleza a un conjunto de leyes que regirían el universo entero y que hay que descubrir para dominarlo. En esta nueva representación se reintroduce al ser

47 Prigogine y Stengers, *op. cit.*, 90-91.

48 “Ciencia clásica” es el término utilizado por Prigogine y Stengers para hablar de la ciencia basada en los descubrimientos newtonianos.

humano en la realidad, convirtiéndolo en un miembro más de la aventura de la vida que se transforma al contacto con el otro y transforma al otro con sus actos o sus desidias e indiferencias.

La teología y las religiones han caminado tomadas de la mano de la ciencia clásica. El Dios todopoderoso, omnisciente y omnipresente, que ordenó el universo según leyes precisas que la ciencia descubre y explica, es el Dios del monoteísmo. Es un Dios relojero, mecanicista y determinista que todo lo puede, que todo lo sabe y que está al mismo tiempo en cualquier lugar. Es un Dios que vigila, que ama, que sufre, que castiga, que otorga, pero que, sobre todo, habita lejos del mundo que creó; se encuentra en un *ouranòs* en el que ha de reencontrar a los humanos que han ganado un lugar gracias a sus esfuerzos y sacrificios individuales.

El *ser humano* de estas religiones ha sido exaltado con dones extraordinarios y colocado por encima de todas las criaturas. Extranjero al mundo, pero viviendo en él mientras consigue regresar al reino de la plenitud en donde podrá ver, por fin, cara a cara a Dios. A este humano –todopoderoso, omnisciente y omnipresente– le ha sido dado el poder de dominación. Ha construido reinos y civilizaciones, pero también ha destruido muchos mundos. Ha llegado lejos con su ambición y su dominio. A él le han sido revelados los secretos y

misterios del universo que ha sabido convertir en dogmas a los que hay que adherir so pena de condenación. Como si fuera poco, a algunos privilegiados les ha sido concedido el don extraordinario de ser los mediadores o mensajeros de la divinidad. Ellos han tenido acceso a los misterios divinos y conocen el camino que hay que seguir.

El *mundo* de la teología y de las religiones es un jardín hermoso, lleno de bondades, creado para el disfrute del ser humano. En él encuentra cuanto necesita para vivir; diríamos que es un depósito en el que conserva todos sus suministros. Sin embargo, en este oasis se esconde el peligro, el mal, la posibilidad de alejarse del Dios que le dio la vida; así, el jardín cede su lugar a la selva densa y peligrosa. Además, dado que la vida eterna que le ha sido ofrecida está fuera de *este mundo* y del tiempo, poco importa, finalmente, lo que haga con él. La espiritualidad del monoteísmo cristiano es indiscutiblemente acósmica. El encuentro con la divinidad no ocurre, en ningún caso, en *este mundo*.

Así como algunos hombres de ciencia han sentido el llamado a desandar los caminos del viejo paradigma científico, y lo han hecho a pesar de las consecuencias que eso representa, así también se ha de hacer en la teología y en las religiones, también muy a pesar de las seguras consecuencias a

las que habrá que someterse. Estamos invitados/as a repensar la realidad en la que vivimos, único reino que debemos construir y en el que prevalecerá la diversidad. Esta nueva realidad es *cosmoteándrica*⁴⁹, es decir, trinitaria: Dios-Ser Humano-Mundo forman un todo inseparable en el que las relaciones constituyen y transforman a cada uno de sus integrantes.

Dios, en el nuevo paradigma, es un *misterio indescriptible* del cual mana una *energía* que fluye en todo cuanto existe. Está en todo, pero no se agota en las partes. Con la muerte o desaparición de los seres, la *energía* que corre en ellos regresa al cosmos, para integrar la energía total. En todo caso, el nuevo paradigma renuncia a darle características humanas y a colocar a Dios en un “piso superior”⁵⁰, separado de su “creación” o trascendente y ajeno a nuestros problemas. Esta *energía* procedente del *Misterio* está en cuanto existe, única realidad cósmica. La divinidad (*Misterio*) está en todo en cuanto que ese todo es perfectible y busca la plenitud o realización de su ser. Dios no es un ser o una persona, y no debe ser “tratado” como tal.

Santo Tomás señalaba: “Un error acerca de la naturaleza redonda en un error acerca de Dios”⁵¹. Considerar, pues, la naturaleza como un depósito infinito de materiales o recursos para el ser humano es un grave error. Asimismo, considerar al ser humano como un ente externo a la naturaleza es también una sospechosa equivocación. La realidad es una sola en interacción constante y constituyente. El “mundo” o cosmos es una dimensión esencial de la realidad, de manera que no estarán completos ni los seres humanos ni Dios sin aquel. El desprecio al “mundo” ha conducido a la fragmentación del ser humano, en particular, y de la realidad, en general. En el nuevo paradigma, la naturaleza deja de ser el escenario en el que se juega la salvación del ser humano. La materia es buena en todos sus extremos, no existe ningún pecado original, sino una “gracia original”⁵² que es la vida misma, con sus consecuencias *aleas*, incertidumbres, riesgos y peligros. Es importante subrayarlo: esta vida no es una ilusión ni está en función de otra, eterna y perfecta. No

49 Cf. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta, 1999.

50 J. M. Vigil, “Desafíos de la ecología a las religiones”, *Franciscanum*, 2010, vol. LII, n. 154, 215.

51 *Summa contra Gentiles*, 1,2, c.3. También: “Una concepción equivocada acerca de las criaturas lleva a un falso conocimiento de Dios”, *ibid.*, II, 10. Citado por J. M. Vigil, “Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios. Los desafíos de la nueva cosmología como tareas para la teología y la espiritualidad”, *Revista Fe y pueblos*, 2014, n.25, 137. Disponible en: http://servicioskoinonia.org/relat/440.htm#_ftnref1, consultado el 04/05/2020.

52 J. M. Vigil, “Desafíos de la ecología a las religiones”, *ibid.*, p. 214.

hay dos reinos, solamente “secularidad”⁵³ en donde se vive la “tempiternidad”⁵⁴. Entendemos esta “secularidad” como el escenario en el que se juega el destino de cuanto existe, es la “estructura temporal indestructible del mundo”⁵⁵. Por lo tanto, el *mundo* no es una cosa periférica, es madre y matriz en constante expansión y evolución. Con R. Panikkar, rehusamos hablar de una escatología que anuncia un cielo o reino celestial en el que todos los males han de desaparecer.

El nuevo paradigma cosmológico induce una visión diferente del ser humano. Este forma parte de la naturaleza al mismo nivel que todos los demás seres. No es, entonces, ni superior ni ajeno al mundo, es simplemente diferente. Tampoco es un ser al que le ha sido dada la orden de cuidar o administrar la “naturaleza”. Los animales, las plantas, las montañas, los ríos, los volcanes, en fin, todo cuanto existe, no necesitaron de un administrador durante mucho tiempo. La aparición del ser humano no es más que un momento y un avatar más de la evolución del cosmos.

53 Ver, entre otros, R. Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1999.

54 La eternidad en el tiempo; cf. R. Panikkar, *La intuición cosmoteándrica*, op. cit., 16.

55 R. Panikkar, *El mundanal silencio. Una interpretación del tiempo presente*, op. cit., 32.

4. Conclusión

En la actual situación de crisis, el ser humano debe volver la mirada hacia adentro y desarrollar las virtudes de una espiritualidad acorde con su tiempo. La crisis ecológica impone retos espirituales. Para Andrew Beath, la defensa del medio ambiente debe ir de la mano de la espiritualidad: “Para mí, los dos hacen uno solo. Yo considero nuestro planeta como un organismo vivo y sagrado que debemos respetar, ante todo. En cuanto a los valores espirituales, no tienen sentido a menos de que sean lo suficientemente elevados para englobar toda la creación, incluidos la naturaleza, los animales y las plantas. La vía del descubrimiento interior, para nosotros, pasa por el contacto directo con la naturaleza. La espiritualidad encerrada en un cuarto, separada del mundo viviente, ya no creo en ella. Muy seguido el ombliguismo no está lejos”.⁵⁶

La espiritualidad ecológica del nuevo paradigma es *animista*, es decir, considera el planeta en el que vivimos no como una masa fría de rocas, vegetales y minerales inertes, sino como un ser con vida propia y capaz de tomar decisiones. Es importante reconsiderar la idea, propuesta igualmente por el papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'*, sobre la interdependencia. Esto

56 Citado por F. Mazure, « Le XIe commandement », en : AA.VV., *Ecologie et spiritualité*, op. cit., 20.

significa que todo necesita de todo para existir, que el individuo (humano y no humano) aislado es una ilusión y una farsa. Hay vida en todo, esta nos da forma y nos hace ser lo que somos. Finalmente, nos parece fundamental darle una nueva orientación a la teología espiritual y esto debe pasar por un volver la mirada hacia el interior de la persona⁵⁷, de manera que el compromiso ecológico comience con un deber personal de cambio radical de cosmovisión. La espiritualidad ecológica implica acabar con el dualismo que pone la espiritualidad por un lado y la ecología por otro. La ecoespiritualidad sabrá recuperar el verdadero sentido de la ascesis y cultivar nuevos hábitos. Román Guridi propone, por ejemplo, los nuevos modos de alimentación y rutinas de entrenamiento corporal saludables como elementos fundamentales de la ascesis de esta nueva ecoespiritualidad contra la cultura del derroche y como camino hacia la libertad. Las prácticas ascéticas apuntan a abrir nuevos horizontes en donde impere la moderación y no la represión⁵⁸.

R. Panikkar sugiere que el ser humano de la era ecológica ha de ser un

monje, es decir, ha de buscar la realización, la vida plena de sentido y de alegría. Se trata de ser más humano en relación constitutiva con todo lo que existe. Reencontrar la dimensión monástica significa reencontrar “la dimensión constitutiva del ser humano”⁵⁹. El principio fundamental de la vida monástica es la simplicidad y, como todas las personas estamos llamadas a ser monjes, la simplicidad puede convertirse en un principio de vida. “El monje es un anticonformista”⁶⁰, es aquel que va contracorriente y que ha sabido liberarse de sus falsos deseos con el fin de llevar una vida sencilla. El monje habita la simplicidad porque en ella reconoce el verdadero ritmo de la vida. La vida monacal es, en este sentido, una crítica del tiempo acelerado.

Finalmente, la nueva ecoespiritualidad implica pasar del universo al pluriverso, es decir, abrirse a la riqueza de la vida y rechazar las concepciones unívocas y los caminos solitarios. Por eso se asume también el reto de forjar la *pluriversidad* contra la *universidad* que ha buscado el acceso a un orden universal. La pluriversidad debe “promover un modelo organizacional de saberes diferentes. Hay que imaginar, concebir y construir pluriversidades, es decir, instituciones que, cuando enseñan, investigan y valoran, no estén

57 Esa es la propuesta de Marilyn Schlitz, ver «Quelles sont nos intentions? Pour une écologie intégrale», AA.VV., *Ecologie et spiritualité*. Paris: Albin Michel, 2006, 43-49.

58 Cf. R. Guridi, “Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral”, *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, 2019, n. 16, 21.

59 R. Panikkar, *Eloge du simple*. Paris: Albin Michel, 1995, 31.

60 *Idem*.

orientadas hacia lo uno, sino hacia lo plural. Las actividades pluriversitarias que hay que promover no tienen como último objetivo la reducción de la multiplicidad a la unidad [...] sino que fomentarán la investigación de las diferencias, de los matices, de la diversidad, de la variedad y de la pluralidad. [...] Las pluriversidades deben promover los saberes pluriversales”⁶¹.

Estos son algunos de los desafíos a los cuales se ven confrontados todos los seres humanos en estos tiempos de crisis. Las teologías, las religiones y las espiritualidades deben asumirlos como retos específicos y concretos que deben privilegiar.

5. Bibliografía

AAVV. 2006. *Ecologie et spiritualité*. París: Albin Michel.

Accossatto, R. 2017. Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y sociedad*: 167-181.

Barasch, Marc Ian. 2010. Two for the Road: Religion's Path Ahead. En *Quel rôle pour les religions dans une ère écologique ?*, de H. Eaton, 132. Génova: Labor et Fides.

61 J. Echeverría, “Pluralidad de la filosofía: pluriversidad versus universidad”, *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología* 12, 2012, p. 384; disponible en : <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5025090>, consultado el 04/05/2020.

Beck, U. 2001. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. París: Aubier.

Boff, L. 2017. *Una ética de la madre Tierra. Cómo cuidar de la casa común*. Madrid: Trotta.

Bouyer, L. 2011. *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 1 La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*. París: Cerf.

_____. 2011. *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 3. La spiritualité protestante et anglicane*. París: Cerf.

Cajigas-Rotundo, J. R. 2007. «La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo.» En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, de S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds), 169-194. Bogotá: Siglo del Hombre editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Camus, A. 1965. *Essais*. París: Gallimard.

Cognet, L. 2011. *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 4. L'essor de la spiritualité moderne, 1500-1650*. París: Cerf.

Cornejo-Alvarez, A. 1997. *Complejidad y caos. Guía para la administración del siglo XXI*. México: Ediciones Castillo.

- DeWolf, L. Harold. 1953. *A Theology of the Living Church*. New York: Harper and Bros. Publishers.
- Echeverría, J. 2012. «Pluralidad de la filosofía: pluriversidad versus universidad.» *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*: 373-388.
- Egger, M. Maxime. 2012. *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*. Génova: Labor et Fides.
- Ellul, J. 2009. *Penser globalement, agir localement*. Cressé: Editions des regionalismes.
- Gebara, I. 2019. *Condimentos feministas a la teología*. La Habana; Montevideo: Editorial Caminos; Doble clic Editoras.
- Guridi, R. 2019. «Pistas para renovar la antropología teológica desde una ecología integral.» *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*: 9-22.
- Hall, D. J. 1998. *Etre image de Dieu*. París: Cerf.
- Hulot, N. 2010. «La spiritualité à l'heure du choix.» En *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, de D. Bourg y P. Roch (dirs), 247-253. Génova: Labor et Fides.
- II, Juan Pablo. 1997. *Catecismo de la Iglesia católica*. Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- Jonas, H. 1995. *Le principe responsabilité*. París: Flammarion.
- L. Bouyer, J. Leclercq y F. Vandembroucke. 2011. *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 2. La spiritualité du Moyen Age*. París: Cerf.
- Larrère, C. 2017. *Les inégalités environnementales*. París: Puf-lavie-desidées.fr.
- Larrère, R. 2018. *La conscience des animaux*. Versailles: Editions Quae.
- Leopold, A. 2000. *Almanach d'un comté des sables*. París: Garnier-Flammarion.
- Lovelock, J. 1993. *La terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. París: Champs; Flammarion.
- Lynn White, Jr. 2010. «Les racines historiques de notre crise écologique.» En *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, de D. Bourg y P. Roch (dirs), 13-24. Génova: Labor et Fides.
- Magny, M. 2019. *Aux racines de l'anthropocène*. Lormont: Ediciones Le Bord de l'Eau.
- Mazure, F. 2006. «Le XIe commandement.» En *Ecologie et spiritualité*, de AAVV, 15-31. París: Albin Michel.
- Negri, M. Hardt y A. 2002. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Panikkar, R. 1999. *El mundanal silencio*. Barcelona: Martínez Roca.

- _____. 1995. *Eloge du simple*. París: Albin Michel.
- _____. 1999. *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*. Madrid: Trotta.
- Panotto, N. 2014. «Descolonizar lo divino. Aportes para una teología poscolonial del campo religioso latinoamericano.» En *Materiales (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*, de L. Catelli y M. E. Lucero (eds), 143-155. Rosario: UNR Editora.
- Sachs, W. 1998. *La gallina de los huevos de oro. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible*. Bogotá: Cerec-Ecofondo.
- Santos, B. de Sousa. 2013. *Refundación del Estado en América Latina*. La Paz: Plural editores.
- Stengers, I. Prigogine e I. 1979. *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. París: Gallimard.
- Vigil, J. M. 2010. «Desafíos de la ecología a las religiones.» *Franciscanum*: 211-217.
- Vigil, J. M. 2014. «Errores sobre el mundo que redundan en errores sobre Dios. Los desafíos de la nueva cosmología como tareas para la teología y la espiritualidad.» *Revista Fe y pueblos*: 137-146.