



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

**LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA Y LA ECOLOGÍA INTEGRAL.
UN DIÁLOGO SOBRE EL FUTURO DE NUESTRA CASA COMÚN.**

Estudiante:
Mauricio Rincón Andrade

Directora:
Olga Consuelo Vélez, Ph.D.

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Doctorado en Teología
Bogotá - Colombia
2020**

**LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA Y LA ECOLOGÍA INTEGRAL.
UN DIÁLOGO SOBRE EL FUTURO DE NUESTRA CASA COMÚN.**

Estudiante:
Mauricio Rincón Andrade

Directora:
Olga Consuelo Vélez, Ph.D.

Informe final de la investigación realizada
como requisito para obtener el título de Doctor en Teología.

**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Doctorado en Teología
Bogotá - Colombia
2020**

Dedicatoria:

Al Dios de la vida que sigue sustentando y acompañando su proyecto de amor.

A todas las mujeres con las cuales he tenido la fortuna de compartir mi vida.

Especialmente a mi madre, que partió a la casa del padre hace muy poco,
a mi hermana, mi esposa y mi hija.

Agradecimientos

Quiero agradecer, en primer lugar, al Dios de Jesucristo que nos ha dado en los otros y en toda su creación una expresión de su amor incondicional y benevolente. En segundo lugar, a la Pontificia Universidad Javeriana y a la Facultad de Teología de la misma universidad por su apoyo irrestricto para la realización de estos estudios y de este trabajo. En tercer lugar, a la doctora Consuelo Vélez por su invaluable colaboración, guía y acicate en la elaboración de este escrito. Finalmente, a mi familia, por su arrimo y paciencia a lo largo de estos años.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	- 8 -
CAPÍTULO 1 LA ECOLOGÍA INTEGRAL	- 18 -
1. La sabiduría de los relatos bíblicos en relación con la creación	- 19 -
1.1. La creación en el Antiguo Testamento	- 21 -
1.1.1. Los dos relatos de creación	- 23 -
a) Gn 1,1 -2, 4a	- 23 -
b) Gn 2, 4b-3, 24	- 29 -
1.1.2. La creación en otros escritos del Antiguo Testamento	- 32 -
a) La creación en los libros proféticos	- 32 -
b) La creación en los Salmos y en otros libros sapienciales	- 35 -
c) La creación en el Segundo libro de los Macabeos	- 38 -
1.2. La creación en el Nuevo Testamento	- 39 -
2. La cuestión ecológica y el Magisterio de la Iglesia	- 45 -
2.1. Hacia una conciencia ecológica en el siglo XX	- 46 -
2.2. El Magisterio de la Iglesia y la cuestión ecológica	- 50 -
3. La encíclica <i>Laudato si'</i> y la cuestión socio-ambiental	- 55 -
3.1. Temáticas, ejes y estructura	- 57 -
3.2. La teología en la encíclica <i>Laudato si'</i>	- 59 -
4. La ecología integral: a la búsqueda de un nuevo paradigma	- 65 -
4.1. La ecología en la reflexión teológica	- 67 -
4.2. La ecología integral	- 72 -
4.3. La ecología integral en el Sínodo para la Amazonía	- 79 -
a) Documento preparatorio del Sínodo de la Amazonía	- 80 -
b) Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía	- 81 -
c) Documento final del Sínodo de la Amazonía	- 82 -
d) Exhortación Postsinodal “Querida Amazonía”	- 85 -
Conclusión	- 86 -

CAPÍTULO 2	
LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA	- 90 -
1. Mujer, cristianismo y teología	- 92 -
1.1. La mujer en el cristianismo	- 92 -
1.2. La mujer y la teología	- 99 -
2. Abriendo caminos de liberación para la mujer: teología feminista	- 104 -
2.1. Breve acercamiento a los feminismos	- 104 -
a) Primera ola del feminismo	- 105 -
b) Segunda ola del feminismo	- 108 -
c) Tercera ola del feminismo	- 111 -
2.2. La teología feminista	- 113 -
2.3. Caracterización de la teología feminista latinoamericana	- 116 -
a) Teología como voz de las mujeres latinoamericanas	- 105 -
b) La vida cotidiana de las mujeres del continente	- 108 -
c) La teología feminista, la Biblia y la hermenéutica	- 111 -
d) Categorías de género	- 105 -
e) La cuestión del lenguaje y de las imágenes de Dios	- 108 -
f) La situación de la mujer y de la Tierra	- 111 -
3. La teología ecofeminista	- 125 -
3.1. El ecofeminismo: breve historia y tipologías	- 126 -
3.1.1. Tipologías	- 129 -
3.2. El ecofeminismo: intuiciones fundamentales	- 132 -
3.3. La teología ecofeminista de Rosemary Radford Ruether	- 138 -
3.4. La teología ecofeminista latinoamericana	- 141 -
Conclusión	- 155 -
CAPÍTULO 3	
LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA Y LA ECOLOGÍA INTEGRAL EN DIÁLOGO	- 159 -
1. Caracterización del diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista	- 161 -
1.1. Diálogo en perspectiva ecológica	- 161 -
1.2. Convergencias y mutuos enriquecimientos entre la teología ecofeminista y el paradigma de la ecología integral	- 169 -
1.2.1. El contexto	- 169 -

1.2.2. Convergencias y mutuos enriquecimientos	- 174 -
a) Unidos por una misma preocupación	- 174 -
b) Todo está integrado o la interdependencia de todo.	- 181 -
c) Una crítica a paradigmas que someten y marginan	- 184 -
d) Dimensión profética	- 189 -
e) La espiritualidad y la praxis liberadora	- 197 -
1.3. Puntos divergentes	- 203 -
a) El papel de la mujer en la ecología integral	- 204 -
b) Lenguaje e imágenes de Dios	- 208 -
2. Implicaciones teológicas del diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista	- 213 -
2.1. Hacia una nueva comprensión de la espiritualidad	- 213 -
a) La contemplación	- 219 -
b) La profecía	- 221 -
c) La sobriedad	- 222 -
d) Una cristológica cósmica	- 224 -
2.1.1. Aportes de la teología ecofeminista a la espiritualidad ecológica	- 227 -
2.1.2. Articulación de la teología ecofeminista y la ecología integral frente a la espiritualidad	- 232 -
2.2. Hacia una antropología teológica que lo conecte todo	- 236 -
2.2.1. Ecología integral y antropología teológica	- 237 -
2.2.2. Teología ecofeminista y antropología	- 241 -
2.2.3. Articulación de la teología ecofeminista y la ecología integral frente a la antropología.	- 244 -
Conclusión	- 247 -
CONCLUSIONES	- 261 -
BIBLIOGRAFÍA	- 261 -

INTRODUCCIÓN



Empecemos con una historia. La historia de esta fotografía. En la ciudad de Bogotá (Colombia) existen una serie de lugares llamados: “mercados de las pulgas”. El más tradicional de estos mercados se encuentra en el centro de la ciudad: Mercado de pulgas San Alejo. Son una especie de “misceláneas” de la época de los griegos. Lugares en donde se venden artesanías, muebles, ropa, zapatos, antigüedades, acetatos, colecciones de distinto tipo, libros, cuadros y una larga lista de etcétera. A mi padre le gusta ir al menos una vez al mes. Algunas veces lo acompaño. En ocasiones solo lo recorremos, comemos alguna comida tradicional colombiana y regresamos a casa. Pero, normalmente, casi siempre, compramos un libro antiguo y, especialmente, algún acetato o LP, que mi padre limpia cuidadosamente, cuando llega a su casa y luego lo escucha en su viejo equipo de sonido. Nunca le han gustado los CDs y, muchos menos, la música digital.

Hace unos años me llamó y me pidió que lo acompañara. Mientras él estaba negociando un acetato, vi una carpa que me llamó la atención. Exponían una serie de pequeños cuadros que estaban tapados con telas de distintos colores. Me recordó un poco el Viernes Santo donde se cubren las pinturas o imágenes religiosas de las parroquias. Un señor muy amable, vestido con ropajes grandes y estrafalarios, me atendió. Buenos días, le dije, ¿qué venden ustedes? No vendemos nada, respondió, brindamos a nuestros clientes, perspectiva, ¿perspectiva?, sí. Por tres mil pesos, me explicó, puede tener una o por cinco mil, dos. Era muy sencillo y

suscitaba curiosidad en el cliente. Quiero dos. Saqué el dinero y se lo di. Cierre por un momento los ojos, me dijo y, luego, cuando se sienta tranquilo, realmente tranquilo, ábralos y escoja dos cuadros. Yo les quitaré el recubrimiento y usted leerá, muy despacio, lo que dice. Y, al final, podrá, con su celular, fotografiarlos. Muy juicioso seguí sus instrucciones. Cerré los ojos, esperé a sentirme sosegado, escogí dos cuadros y leí, muy despacio, el primero y luego el segundo. Antes de tomar la fotografía, que es precisamente la que acompaña esta introducción, le pregunté al señor: ¿con perspectiva a qué se refiere? Perspectiva, joven, es la capacidad de percibir la realidad de una manera distinta. Eso es lo que brindamos aquí. Aquel día, mi padre salió muy contento con un vinilo de Joan Manuel Serrat que hacía tiempo estaba buscando y yo, con dos nuevas perspectivas.

La primera vez que me acerqué a las distintas propuestas de la teología ecofeminista y la encíclica *Laudato si'*, recuerdo que esta historia y la palabra, “perspectiva”, llegó inmediatamente a mi cabeza. Nuestra casa común se encuentra viviendo una crisis sin parangón en la historia de la humanidad y es necesario suscitar la capacidad de pensar y actuar de forma distinta. Necesitamos un cambio de rumbo y de acciones que ayuden, de alguna manera, a frenar la problemática socio-ambiental¹ que hemos creado. Frente a este desafío las teologías no pueden permanecer impávidas, es necesario que, desde su ser y quehacer, propongan líneas de orientación y acción. “La teología, toda teología, es una hermenéutica de la esperanza, una comprensión de las razones por las que tenemos que esperar”.² Esto no significa tener una actitud pasiva o conformista, todo lo contrario, exige, a las teologías, desde su saber y rica historia, mostrar una ruta, una respuesta de esperanza a una situación que es crítica, pero que podemos revertir si todos colocamos de nuestra parte. Toda reflexión teológica está marcada, o al menos lo debería, por un momento y lugar precisos y convendría tratar de responder a esas situaciones. Por eso el mismo Gustavo Gutiérrez³ manifiesta que es tautológico decir que una teología es contextual, porque toda teología es contextual de una manera u otra. Algunas teologías, sin embargo, toman en serio su contexto y otras no.

¹ En español se registran tres usos de esta palabra: Socio Ambiental, socioambiental y socio-ambiental. En *Laudato si'* se opta por el último uso, que será el que seguiremos a lo largo de este trabajo.

² Gutiérrez, “The option for the poor arises from faith in Christ”, 322.

³ *Ibid.*, 321.

Estamos viviendo, tomando una expresión de Joachim Radkau, que a su vez le da título a uno de sus libros más conocidos: “*The age of ecology*”. Una época en que se ha despertado la conciencia ambiental. Y esto, gracias a la enorme evidencia que tenemos frente a nuestros ojos: pérdida de biodiversidad, contaminación ambiental en todos los niveles, calentamiento global, problemas con los residuos, deforestación, escasez de agua dulce, entre muchos otros. Sin embargo, a pesar de dicha evidencia, seguimos practicando un estilo de vida que aumenta dichos problemas en lugar de disminuirlos. Esto nos plantea un desafío: “el desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral, pues sabemos que las cosas pueden cambiar”⁴ Y frente a este desafío, como decíamos antes, las distintas tradiciones religiosas, las iglesias y las teologías están llamadas a aportar para construir un futuro mejor para nuestra casa común.

Pero no solo asistimos a una problemática que tiene un nivel ambiental, sino también uno social. Millones de seres humanos viven en la pobreza, en realidad, la mayoría de la población del mundo. Hemos creados enormes desigualdades, exclusión y marginación. Incluso, al interior de las tradiciones religiosas. Y dentro de este grupo, que ha sido marginado sistemáticamente, están las mujeres. A lo largo de la historia, como desarrollaremos en su momento, han estado bajo el dominio masculino. Desde la violencia, la situación desventajosa, la marginación, las pocas oportunidades, el machismo exacerbado, entre otros. Esto ha creado una forma estructural de dominio hacia ellas en lo social, político, económico, educativo y hasta religioso. Durante gran parte de la historia de occidente las han reducido al espacio doméstico. El cristianismo y la misma reflexión teológica han mantenido un marcado androcentrismo a pesar del destacado papel que muchas mujeres ejercieron en el cristianismo de los orígenes.

Esta problemática social y ambiental también fue advertida en su momento por la conocida Carta de la Tierra. Este documento fue oficialmente presentado el 29 de junio de 2000, después de varios años de consultas y discusiones que involucraron a más de 46 países y

⁴ Francisco, “*Laudato Si’*. Sobre el cuidado de la casa común”, 13. En adelante se citará este documento por sus números entre paréntesis en el texto.

especialistas de todo el mundo. La iniciativa de la Carta de la Tierra organizó el proceso participativo de consulta más abierto que se haya efectuado jamás, en relación con la redacción de un documento internacional. Para su elaboración final se formó una comisión compuesta por 23 personalidades de varios continentes, entre ellos: Mijail Gorbachov (exjefe de estado de la URSS y Nobel de la paz de 1990), Amadou Toumani Touré (expresidente de Mali), Wangari Maathai (activista keniana y Nobel de la paz de 2004), Leonardo Boff (teólogo brasileño), Mercedes Sosa (cantora argentina), Wakako Hironaka (escritora y política japonesa), Federico Mayor Zaragoza (exdirector de la Unesco, español), entre otros. Básicamente, la Carta es una declaración internacional de principios, propuestas y aspiraciones para una sociedad mundial sostenible, solidaria, justa y pacífica en el siglo XXI. Está estructurada en torno a 4 principios básicos y una serie de principios generales. Este documento es citado por el papa Francisco en *Laudato si'*, 207.

En la Carta de la Tierra encontramos, por un lado, la preocupación por una naturaleza que estamos degradando de forma sistemática y rápidamente y, por otro, la descripción de conflictos sociales como la pobreza, la injusticia o la desigualdad que no dejan de crecer. Nos recuerda, también, que todos compartimos una responsabilidad universal y común con toda la vida del planeta. Y, además, plantea una serie de retos que exigen cambios fundamentales en nuestros valores, instituciones y formas de vida. En este contexto las tradiciones religiosas y la misma teología comparten esta responsabilidad.

A partir de los elementos, antes descritos, la pregunta que da cuenta del problema de investigación es la siguiente: *¿Cuáles son las convergencias, divergencias e implicaciones del diálogo entre la teología ecofeminista y la ecología integral frente al modo como estamos construyendo el futuro de nuestra casa común?* Este diálogo nos permitirá, no solo, comprender los distintos elementos de la problemática que estamos viviendo, sino, delimitar las contribuciones que se puedan dar, desde la reflexión teológica, a esta realidad. Una realidad que necesita nuevas perspectivas.

En el intento de responder a la pregunta que nos trazamos, el primer objetivo es hacer un recorrido por el tema ecológico o mejor, de nuestra casa común, dentro de la Biblia, la teología y el Magisterio. Este recorrido nos conducirá finalmente a la encíclica *Laudato si'*

y, más específicamente, al paradigma de la ecología integral. Esto nos permitirá comprender los elementos fundamentales que articulan la propuesta de la ecología integral del papa Francisco y cómo entiende la problemática actual que como sociedades estamos viviendo. Es claro que en el documento el pontífice acude a “fuentes prestadas o lugares ajenos”, en palabras de Jaime Tatay⁵, tales como: las ciencias positivas, la historia y la filosofía, las éticas medioambientales, las Declaraciones y acuerdos internacionales y el diálogo ecuménico e interreligioso. Pero lógicamente también encontramos las fuentes teológicas o “lugares propios”, siguiendo a Tatay⁶: Escritura, Tradición, Magisterio pontificio y episcopal, experiencia y praxis de las comunidades cristianas e instancias eclesiales intermedias. Todas estas fuentes se integran en la encíclica, para comprender y aportar a la compleja problemática que analiza. Pero la respuesta que se da está enraizada en las “fuentes propias”. Esta respuesta, en donde una de sus vertientes principales será precisamente la ecología integral, “no es más que el esbozo de una respuesta que necesitará ser asumida eclesialmente, madurada teológicamente, implementada comunitariamente y examinada periódicamente.”⁷

Y esto es precisamente lo que pretendemos con este primer objetivo, coadyuvar, de forma muy modesta, a la comprensión y maduración teológica de la ecología integral. Ante una crisis ecológica, económica y social, las soluciones no pueden proceder de planteamientos reduccionistas o parciales, atendiendo sólo a criterios de carácter científico o técnico. Las vías de solución han de ser capaces de armonizar simultáneamente la ecología natural, la ecología humana y la ecología social, alcanzando una ecología integral. Un cambio de paradigma empieza cuando se ponen en cuestión los dogmas que lo sustentan. Exige, un cambio de mentalidad, que se convierte en acciones que están llamadas a transformar el mundo. Y este es precisamente uno de los ejes de la ecología integral: propender por un cambio en nuestro estilo de vida. Un cambio de relaciones entre nosotros mismos, con las otras especies y con la creación.

El segundo objetivo analiza los componentes fundamentales de las teologías ecofeministas, especialmente la latinoamericana. Este análisis no solo nos llevará a encontrarnos con la

⁵ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 357-448.

⁶ *Ibid.*, 449-527.

⁷ *Ibid.*, 537.

problemática ecológica, en donde ya se vio una perspectiva en el primer objetivo, sino también con la social, especialmente con lo que respecta a la situación de la mujer. Por eso, en primer lugar, haremos un sucinto recorrido por el tema de la emancipación de las mujeres, en varios niveles, incluyendo lo religioso y teológico. Y, en segundo lugar, exploraremos la reflexión de la teología feminista y la de uno de sus desarrollos: la teología ecofeminista. El término ecofeminismo lo acuñó en 1974 *Francoise d'Eaubonne* (París, 1920-2005) con la finalidad de mostrar la alianza de la lucha hacia el cambio de relaciones entre hombres y mujeres con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema. La propuesta fue acogida especialmente en el mundo anglosajón y de allí pasó a América Latina. Una de las principales representantes de la teología ecofeminista es la prestigiosa teóloga norteamericana Rosemary Radford Ruether. En América Latina podemos resaltar la figura de la teóloga brasilera Ivone Gebara quien abre un camino para la teología ecofeminista en nuestra región.

Dentro de sus intuiciones fundamentales, en primer lugar, el ecofeminismo señala que en el orden simbólico patriarcal existen conexiones importantes entre la dominación y la explotación de las mujeres y de la naturaleza, aunque dicha relación se interprete de manera distinta de acuerdo con cada enfoque ecofeminista. En segundo lugar, el ecofeminismo considera que la dominación y explotación de las mujeres y la dominación y explotación de la naturaleza tienen un origen común, unas estructuras y paradigmas que se han perpetuado, y, en medio de esta situación, las mujeres están situadas en una situación privilegiada para acabar o proponer caminos distintos frente a dicha dominación. En síntesis, “el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad”.⁸

Ivone Gebara⁹ manifiesta que el discurso teológico latinoamericano, especialmente gracias a la teología de la liberación, giró en torno a la justicia social, abordado desde una perspectiva económica. Con el desarrollo de la teología feminista y ecofeminista en el continente se comenzó a reconocer que el destino de los(as) oprimidos(as) estaba íntimamente ligado con el destino de la Tierra, planeta vivo, vulnerable a los comportamientos destructivos de la

⁸ Ress, “El sueño ecofeminista: una nueva -y antigua- perspectiva para entender quiénes somos”, 61.

⁹ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 17-34.

humanidad. Por eso, para la teóloga brasilera, hablar de justicia social implica hablar también de ecojusticia y, consecuentemente, impone un cambio en los discursos y prácticas oficiales de las iglesias y de la misma teología clásica.

Como nos damos cuenta, la teología ecofeminista se convierte en un instrumento muy pertinente a la hora de acercarnos a la problemática social y ambiental que estamos viviendo. Y, sobre todo, nos obliga a analizar el lugar de las mujeres en esta situación. No solo es el hecho que “las mujeres ya no toman de forma acrítica esbozos teológicos hechos por los hombres, que ya no viven su fe de experiencias prestadas, hechas por los hombres, sino que descubren su propia realidad de experiencia y comienzan a convertirse en sujetos de su propia teología.”¹⁰ Además, hacen un teología contextual en donde muestran que toda está conectado y que los problemas sociales y ambientales no son dos ríos que corren aparte sino que forman un mismo cauce por donde hoy en día está transcurriendo la realidad humana. En ese sentido, la teología ecofeminista se convierte en una perspectiva muy válida para dar sentido y esperanza a la realidad.

El tercer objetivo de este trabajo plantea el escenario de diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista. Es claro que ambas propuestas nos ofrecen perspectivas, desde la fe, desde la teología, en relación con un desafío común. No son dos corrientes paralelas, sino que tienen una profunda interconexión entre ellas, interconexión que buscaremos identificar. En este derrotero, el tercer objetivo busca el acercamiento de ambas. En este ejercicio encontramos el espacio a un diálogo, un diálogo que será fructífero en la medida que sus posiciones y desarrollos nos brinden la posibilidad de encontrar caminos de aporte frente a una realidad que necesita respuestas y soluciones. Eso no significa que sean posiciones iguales, cada una tiene sus propias singularidades. Y estos aspectos, sus convergencias y divergencias, no solo nos abren a propuestas de solución, sino a vías para intentar plantear una forma más significativa de hacer teología en un contexto como el latinoamericano. Y esto será precisamente lo que se desarrollará también, a partir de este diálogo, explicitaremos una serie de implicaciones en un doble sentido: para la teología y para el contexto que nos ha

¹⁰ Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia*, 763.

guiado. Estas implicaciones no significan que el problema se haya agotado en su totalidad, sino que nos abre a nuevas búsquedas e inquietudes.

En esta investigación utilizaremos el método de la hermenéutica crítica feminista o de liberación. Este método, en palabras de la teóloga Consuelo Vélez: “buscar construir nuevas mentalidades que permitan el surgimiento de una nueva manera de vivir en la cual –como dice Pablo- ‘no hay diferencia entre judío ni griego, entre esclavo ni libre, entre varón y mujer’ (Ga 3,28)”¹¹. El método de la hermenéutica crítica feminista ha realizado un trabajo especialmente referido a los textos bíblicos, pero también ha sido utilizado en la teología sistemática y es precisamente es este segundo aspecto que lo vamos a trabajar. La hermenéutica crítica feminista o hermenéutica de la liberación feminista nos permite tomar los datos que provienen de los documentos sobre ecología integral y sobre la realidad de la mujer y de la naturaleza e interpretarlos desde la perspectiva feminista y plantearnos una serie de preguntas tales como: ¿qué lugar ocupa la mujer y la naturaleza en la reflexión ecofeminista del continente?, ¿la situación de la naturaleza y de la mujer reclama liberación?, ¿de qué se tiene que liberar la naturaleza y la mujer para un desarrollo integral?

El método se enmarca en la teología feminista de liberación y por eso nos parece el más pertinente a la hora de abordar los temas de este trabajo. Por varias razones. En primer lugar, porque este método es un llamado de atención a la reflexión teológica para que se reconstruya y se deje enriquecer por nuevas categorías de análisis desde la perspectiva de la mujer. Segundo, no es solo un método de análisis de categorías, sino que es un “programa de acción”¹², implica una postura existencial, una transformación de mentalidades y estructuras, un partir de la realidad de las mujeres, iluminarla desde la fe y volver a ella para transformarla. Tercero, dicha hermenéutica exige un compromiso de mujeres y varones en la construcción de un mundo en donde se hagan más patentes los valores del Evangelio. Y, finalmente, porque la hermenéutica crítica feminista exige también la inclusión de la naturaleza dentro de su análisis y en este sentido es pertinente en relación con uno de los ejes de la presente investigación. Además de utilizar hermenéutica crítica feminista o de

¹¹ Vélez, *Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo*, 258.

¹² *Ibid*, 276.

liberación también acudiremos a la hermenéutica de la sospecha. Este tipo de hermenéutica nos obliga a preguntarnos: ¿Las cosas pueden ser de otra manera? ¿es posible construir la realidad de otra forma? En términos de la teología de la liberación “¿otro mundo es posible?”

Esta presentación del método se hará efectiva en su puesta en práctica en cada uno de los objetivos específicos. Así, el primero y el segundo objetivo que se centran en la recolección de documentos, tanto de ecología integral como de la propuesta del ecofeminismo, podrán ser interpretados a la luz de las preguntas de la hermenéutica crítica feminista y la hermenéutica de la sospecha que arrojan nueva luz sobre los mismos. Nos plantearemos, por tanto, preguntas tales como: ¿qué lugar ocupa la mujer y la naturaleza en la reflexión ecofeminista del continente?, ¿la situación de la naturaleza y de la mujer reclama liberación?, ¿de qué se tiene que liberar la naturaleza y la mujer para un desarrollo integral?

Una vez desarrollados los elementos fundamentales de la teología ecofeminista y la ecología integral, base de los dos primeros objetivos, desarrollaremos el tercero en el que se podrá ver el potencial liberador del método de la hermenéutica crítica feminista. Al buscar los elementos de articulación o correlación entre estas dos propuestas, podremos explicitar los elementos liberadores que estos encierran, tales como: la interdependencia de todo, la construcción de nuevos paradigmas que no sometan o marginen, la vivencia de una dimensión profética, una espiritualidad y praxis liberadora, entre otros.

La novedad en este trabajo está, por un lado, en leer la encíclica *Laudato si'*, desde una perspectiva ecofeminista y, permitir que la ecología integral se convierta en otro elemento de análisis y acción dentro de la teología ecofeminista, con el objetivo de abrir espacios para seguir enriqueciendo el ser y quehacer teológico. Por otro lado, la profundización en el paradigma de la ecología integral propuesto por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'* resulta novedoso porque, a pesar de que en la encíclica se presenta dicho paradigma, es una propuesta abierta que tiene más preguntas que respuestas y que exige que se articule más y, sobre todo, se ponga en diálogo con otras propuestas y desarrollos con el fin de ser una respuesta desde la teología a la crisis socio-ambiental que estamos viviendo. Además, otra novedad se encuentra en el diálogo que se propone en esta investigación, es decir, el

paradigma de la ecología integral y la teología ecofeminista. El tema de la mujer en realidad no solo ha estado relegado en el Magisterio sino en la misma reflexión teológica. Incluso en la misma *Laudato sí*, no aparece suficientemente desarrollado. Por eso resulta novedoso articular la percepción ecofeminista desarrollada, especialmente en América Latina, con la percepción desarrollada en la encíclica del papa Francisco ya que nos permite realmente hacer más integral la propuesta del pontífice latinoamericano.

Como adición a esta introducción es imposible no decir algunas palabras sobre un aspecto que está estrechamente relacionado con los temas que serán abordados en este trabajo y que ha coincido con la elaboración final del mismo. Nos referimos al SARS-CoV-2/Covid-19. En pocos meses este virus, que fue identificado entre finales del año 2019 y principios del 2020 en la ciudad de Wuhan en China, se ha expandido a todas partes del planeta, produciendo muchas muertes y colapso en nuestros sistemas de salud. Además, ha trastocado por completo la vida que llevábamos. Nos ha obligado a quedarnos en nuestras casas y nos ha mostrado lo vulnerable que en realidad somos. Uno de los aspectos fundamentales de la ecología integral y de la misma propuesta de la teología ecofeminista es que debemos propender por cambiar nuestro estilo de vida si queremos realmente permutar un paradigma que excluye, margina y contamina la naturaleza. Un paradigma que actualmente nos rige. Y esta debería ser una enseñanza que nos podríamos llevar cuando finalmente logremos superar la pandemia. Preguntarnos, con sinceridad, si realmente estamos yendo por el camino adecuado o deberíamos pensar en nuevas vías en donde sea posible la justicia social y ambiental.¹³

La capacidad de percibir la realidad de una manera distinta, como manifestó el vendedor de perspectivas de aquel mercado de las pulgas en la ciudad de Bogotá, se puede convertir en un instrumento para el cambio, para buscar nuevos caminos y construir una verdadera justicia eco-social. La teología será significativa si coadyuva a este cometido y se toma muy en serio el contexto que estamos viviendo. Estas dos propuestas, la teología ecofeminista y la ecología integral, lo hacen y abren interesantes perspectivas de reflexión y acción.

¹³ Ver: Francisco, *La vida después de la pandemia*.

CAPÍTULO 1 LA ECOLOGÍA INTEGRAL

La ecología integral, propuesta y desarrollada por el papa Francisco en la su encíclica *Laudato si'*, quiere ser una respuesta al desafío urgente de proteger nuestra casa común. Francisco manifiesta “que todo está íntimamente relacionado y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial.” (LS 137) La ecología integral es una de las mayores contribuciones de Francisco en su encíclica social¹⁴, la cual se caracteriza por incorporar las dimensiones humanas y sociales. El Papa muestra que los problemas ambientales provocan problemas sociales. Al respecto manifiesta que: “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres.” (LS 49). Francisco sugiere dejar la visión reduccionista que parcela la realidad y propone contemplar el planeta de forma global, advirtiendo las múltiples interdependencias que existen entre las personas entre sí y con los sistemas naturales, con la convicción de que en el mundo todo está conectado.

Cuando habla de ecología, no se refiere a la ciencia que estudia los ecosistemas, sino que emplea la expresión “ecología integral” refiriéndose a un desarrollo humano que integra simultáneamente los aspectos sociales, medioambientales y económicos, y que tiene repercusiones en la vida cotidiana y en la cultura. En este sentido, algunos hablan de un paradigma, es decir, no solo es una cuestión de darle solución puntual a unos problemas socio-ambientales específicos, sino que implica un reordenamiento de los aspectos económicos, políticos, sociales, ambientales y hasta religiosos. Sin embargo, resulta llamativo ver que, en la encíclica, Francisco nunca se refiere a la ecología integral como un paradigma en su texto.

¹⁴ Costa y Foglizzo, “L’ecologia integrale”, 541–548.

A pesar de la novedad del término¹⁵ y de los aspectos propios que le incorpora Francisco, la ecología integral se nutre con la sabiduría de la Biblia, la reflexión de distintas teologías y el mismo Magisterio. Y ahí ya encontramos una novedad del Papa, pues logra encontrar un concepto que articula toda esta riqueza y, además, le introduce elementos novedosos y propios que respondan al desafío urgente de proteger nuestra casa común. En este sentido, en este capítulo, haremos un sucinto recorrido por estos aspectos. Por eso, en primer lugar, describiremos los elementos principales que encontramos en las Sagradas Escrituras en relación con la creación y nuestra relación con ella; en segundo lugar, buscaremos identificar en el Magisterio de la Iglesia los pronunciamientos y reflexiones en torno a la cuestión ecológica, es decir, que ha dicho en relación con la creación y sobre cómo los seres humanos hemos respondido a este don dado por Dios. En tercer lugar, entraremos propiamente a enunciar los aspectos fundamentales que el pontífice sudamericano desarrolla en la encíclica *Laudato si'* y, especialmente, la teología del documento; finalmente, en cuarto lugar, analizaremos los elementos esenciales de la ecología integral desarrollada por el papa Francisco en la encíclica y lo que se dice de esta propuesta en el Sínodo de la Amazonía.

1. La sabiduría de los relatos bíblicos en relación con la creación

El papa Francisco, en el capítulo segundo de la encíclica *Laudato si'*, titulado, *El evangelio de la creación*, pretende, en primer lugar, mostrar que es necesario acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad para coadyuvar a dar salidas a los enormes problemas socio-ambientales por los que estamos pasando (LS 63); y, por otro lado, hace un sucinto recorrido por la teología de la creación y

¹⁵ En relación con la expresión, “ecología integral”, es importante afirmar que el concepto había sido ya enunciado desde la teología de la liberación latinoamericana, especialmente en la obra de Leonardo Boff. En su libro, *La opción-Tierra* de 2008, desarrolla las diversas expresiones de la ecología y la última de ellas es precisamente la integral. Daniel Castillo en su artículo, *Integral Ecology as a Liberationist Concept*, desarrolla también la relación que se puede establecer entre la propuesta de Francisco y el concepto de liberación integral en la teología latinoamericana y especialmente en la obra de Gustavo Gutiérrez. Esto no quiere decir que Francisco tomó sin más el término y sus acepciones, al contrario, en su propuesta encontramos elementos propios y novedosos y, sobre todo, referidos a buscar soluciones a los graves problemas socio-ambientales que hemos creado los seres humanos.

especialmente por lo que dicen los grandes relatos bíblicos acerca de la relación del ser humano con el mundo. A lo largo de esta parte del segundo capítulo se acerca a distintos textos del Antiguo y Nuevo Testamento, desde el libro del Génesis, pasando por la literatura sapiencial, profética y algunos libros neotestamentarios que hablan de esta relación con la creación. Uno de los ejes del capítulo es el concepto de creación. Francisco hace una distinción entre “creación” y “naturaleza”. Al respecto nos dice:

Para la tradición judío-cristiana, decir «creación» es más que decir naturaleza, porque tiene que ver con un proyecto del amor de Dios donde cada criatura tiene un valor y un significado. La naturaleza suele entenderse como un sistema que se analiza, comprende y gestiona, pero la creación sólo puede ser entendida como un don que surge de la mano abierta del Padre de todos, como una realidad iluminada por el amor que nos convoca a una comunión universal. (LS 76)

Para el pontífice sudamericano: “la creación es del orden del amor. El amor es el móvil fundamental de todo lo creado.” (LS 77) En palabras de Juan Ruiz de la Peña:

El primer artículo del Credo confiesa a Dios como «Padre todopoderoso» y «creador del cielo y de la tierra». Merece notarse que, de los tres predicados que se adjudican aquí a Dios, el primero es el de «Padre»: la paternidad divina es la verdad básica que proclama el creyente. Es esa cualidad paterna de Dios lo que sirve de fundamento a su omnipotencia creadora, y no al revés. Lo cual significa que (al igual que sucedía ya en la Biblia) la creación es vista, sobre todo, como expresión del amor gratuito, benevolente, del creador, y no como alarde exhibicionista de su poder. La omnipotencia de Dios no es fin en sí misma, sino el medio por el que se manifiesta su generosidad comunicativa.¹⁶

Ver la creación como “una expresión de amor gratuito y benevolente del creador”, en palabras de Ruiz de la Peña, o como, “un proyecto de amor de Dios”, en palabras del papa Francisco, nos exige cambiar la visión de la creación como una inmensa dispensa con un sin número de recursos naturales puestos a nuestro servicio. E incluso nos obliga a dejar de ver el resto de las especies que nos acompañan en nuestro caminar por el planeta, como simples objetos puestos a nuestro servicio con los cuales podemos hacer lo que queramos. Más aún, esta nueva visión ecológica implica una nueva antropología, como desarrollaremos en el tercer capítulo. Al respecto manifiesta el papa Francisco: “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología.” (LS

¹⁶ Ruiz de la Peña, *Creación, gracia y salvación*, 18.

118). El historiador Lynn White y el filósofo William Leiss achacan a la tradición judeocristiana la culpa por la grave crisis ecológica que estamos viviendo. Según ellos, en la Biblia se da vía libre a una dominación del hombre sobre la naturaleza y los animales. Por eso, antes de hacer un recorrido por los pronunciamientos del Magisterio de la Iglesia en torno a la cuestión ecológica y tratar de acercarnos a la ecología integral propuesta por el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*, es necesario acercarse a una de las fuentes fundamentales de la misma reflexión teológica y de toda nuestra vida cristiana, la biblia y, especialmente, a los textos que nos hablan de la creación y nuestra relación con ella.

1.1. La creación en el Antiguo Testamento

El tema de la creación y, más específicamente, de Dios creador, recorre el Antiguo Testamento, sin embargo, la fe explícita en la creación es de una fecha relativamente tardía.¹⁷ Durante siglos Israel no *necesitó* un dogma relacionado con la creación. En palabras del biblista Claus Westermann: “la creación, más que un objeto de fe era en Israel un presupuesto básico de sus hábitos mentales”¹⁸ Para Israel los conceptos teológicamente primarios son los de alianza y salvación¹⁹, no el concepto de creación. Esta última posición fue sobre todo defendida por Gerhard von Rad²⁰, Westermann consideraba que el pensamiento en relación con la creación en Israel es anterior al de la alianza y entre las razones que esgrime está que la idea de creación era un lugar común en las culturas medio-orientales. A analizar los dos relatos de creación del libro del Génesis, manifiesta von Rad:

¹⁷ Los israelitas no parecen haber sentido la curiosidad cosmológica que distinguía a sus vecinos. Y ello porque su atención estaba polarizada no por la naturaleza, sino por la historia (von Rad). Cuando por fin, en una fecha relativamente tardía, se explicita la fe en la creación -implícita hasta entonces en la persuasión del poder ilimitado de Yahveh-, la causa es la situación de crisis de fe y de confianza en el porvenir de la alianza, originada por las desdichadas condiciones del exilio. En esa situación, la doctrina creacionista implica, amén de una afirmación teórica sobre el origen de la realidad, una exhortación al pueblo oprimido: el Israel humillado por la esclavitud de Babilonia puede ser liberado por un Dios más fuerte que la potencia opresora. Las aserciones sobre la creación son el contrapunto al *cantus firmus* de Yahveh salvador de Israel, y se formulan con un vocabulario (el verbo *bara*, la creación por la palabra) sintomáticamente fluctuante entre las referencias a la creación del mundo y a la creación o recreación del pueblo. (Ruiz de la Peña, *La creación en el A.T.*, 31.)

¹⁸ Westermann, *Schöpfung*, 162, citado por (Ruiz de la Peña, *La creación en el A.T.*, 30).

¹⁹ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 186.

²⁰ Jean- Louis Ska está de acuerdo con esta intuición de von Rad. Ver: Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, 43.

La fe en la creación ni es el origen ni es la meta de los enunciados contenidos en Gn 1 y 2. Tanto el Yahvista como el Sacerdotal se atiende más bien a la fe en la salvación y en la elección. Pero apuntalan esta fe mediante el testimonio que ese Yahvéh de la alianza con Abraham y de la alianza sinaítica es también el creador del mundo. Pese a toda esta asombrosa concentración sobre los objetos particulares de la fe en la creación, esta parte, este como pórtico, sólo debe desempeñar dentro del conjunto un papel instrumental. Muestra el camino que Dios siguió con el mundo hasta la vocación de Abraham y la constitución de la comunidad, de tal modo que Israel partiendo de la posición ya dada desde la elección, pudiese en la fe contemplar retrospectivamente la creación; y desde aquí considerar la línea que va desde el límite extremo de lo protológico hasta el centro mismo de lo soteriológico.²¹

Para el mismo von Rad más importante que saber cuándo articuló Israel su creencia en la creación es tratar de rastrear cómo Israel unió esta fe con su fe salvífica. En *Teología del Antiguo Testamento* él propone una posible respuesta. Parte del deutero-Isaías ya que como él mismo dice, estos textos proféticos se suelen colocar junto al documento sacerdotal (Gn 1,1-2, 4a), como testimonios capitales de la fe en la creación. El libro de Isaías ve en la creación un acontecimiento salvífico (Is 42, 5; 43,1; 44,24; 51,9; 54,5) Yahveh no solo “ha creado y desplegado el cielo” (42,5) sino que también “te ha rescatado, te ha llamado por tu nombre” (43,1). Pero no solo encontramos esta comprensión soteriológica de la creación en el deutero-isaías sino en otros textos veterotestamentarios como el salmo 74 o el 89. Este aspecto soteriológico estaría a la base de los relatos de creación del yahvista y del sacerdotal. Para el biblista alemán, los relatos de creación del Génesis 1 y 2, no contemplan la creación en sí misma, sino que están insertados es una historia que nos lleva a la figura de Abraham y termina con la conquista de la tierra prometida. Es lo que el mismo biblista llama *Hexateuco* en donde propone que la unidad literaria partiría en el libro del Génesis y terminaría con el libro de Josué:

El tema fundamental del Hexateuco es poco más o menos como sigue. Dios, que creó el mundo, ha llamado a los patriarcas y les ha prometido el país de Canaán. Después de que Israel se hizo en Egipto un pueblo numeroso, fue conducido por Dios a través del desierto en medio de prodigiosas manifestaciones de su gracia; y tras largo peregrinar, el Señor le concedió la tierra prometida, cuando era acaudillado por Josué.²²

Esta concepción soteriológica de la creación trae consigo unas consecuencias teológicas²³:

²¹ Von Rad, *El libro del Génesis*, 54.

²² *Ibid*, 14.

²³ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 188.

- La creación es una acción histórica de Yahvé, una obra dentro del tiempo;
- La creación abre al libro de la historia, por ser obra de Yahvé, se encuentra al principio absoluto de la historia; pero no está sola, otras le seguirán;
- El documento sacerdotal acentúa de modo particular su situación en el tiempo, cuando la incluye en el esquema de las *toledot* (generaciones), su gran armazón genealógico (Gén 2, 4a); más aún, la misma creación es un proceso temporal, medido en días 6.
- Si la historia de la creación se halla en el tiempo, entonces deja de ser para siempre un mito, una revelación atemporal que tiene lugar en el movimiento cíclico de la naturaleza.

1.1.1. Los dos relatos de creación

“Pocos textos bíblicos han suscitado tanto interés y provocado tantas polémicas entre los especialistas de distintos campos como los del comienzo del Génesis.”²⁴ En efecto, Gn 1,1 - 2, 4a y 2, 4b-3, 24, han sido objeto, por un lado, de amplísimos acercamientos y estudios, y, por otro, se les ha culpado de ser la raíz de nuestra visión antropocéntrica y una especie de carta abierta en relación con la explotación de la naturaleza por parte de los seres humanos. En este apartado no se pretende hacer un exhaustivo análisis de los dos relatos sino extraer los elementos fundamentales que nos permitan comprender la visión de creación que se tiene en dichos relatos y la relación que se establece entre ella y el ser humano.

a) Gn 1,1 -2, 4a

Gerhard von Rad al inicio de su exégesis de este texto en su libro sobre el Génesis nos advierte:

Hay algo que deberá tener bien claro quien acometa la exégesis de Gen 1: este capítulo es una enseñanza sacerdotal, contiene el meollo de un saber sacerdotal bajo la más quintaesencia de las formas. No fue "escrito" un buen día, sino que es doctrina que se ha ido enriqueciendo cautelosamente a lo largo de un crecimiento que duró siglos. Nada hay aquí que suene a "poco más o menos"; todo ha sido meditado y sopesado, y debemos recibirlo con precisión.²⁵

²⁴ García, *El Pentateuco*, 75

²⁵ Von Rad, *El libro del Génesis*, 56.

Estamos ante una cosmogonía, la única que contiene la Biblia, no es un mito, ni una leyenda, sino, siguiendo a von Rad, una enseñanza sacerdotal. Durante mucho tiempo se pensó que la composición de este relato fue muy posterior al relato de 2, 4b-3, 24. Hoy, sin embargo, se considera que este texto y los demás textos de la tradición sacerdotal presentes en el Génesis son más antiguos y se remontan al periodo que sigue inmediatamente al final del exilio.²⁶ Algunos especialistas²⁷ ya en el siglo XIX habían propuesto que el texto estaba inspirado en un relato pre-existente, más específicamente el poema babilónico sobre el origen del mundo *Enuma Elis*. Para Jean Louis Ska este relato se coloca al principio del Pentateuco o de la misma Biblia, “para afirmar, desde el principio, que el creador del mundo es el Dios de Israel, que el mundo no es caos inhóspito y que el Dios del universo continúa guiando la historia.”²⁸

Los dos primeros versículos del libro del Génesis nos abren a una profunda e interesante reflexión teológica: “*En el principio creó Dios el cielo y la tierra*” (Gn 1,1) En palabras del exégeta holandés Hans de Wit: “por su sencillez y profundidad la primera frase de la Biblia es monumental y única.”²⁹ Además, esta frase anticipa lo que desarrollará a partir del versículo 2: la creación de todo. No olvidemos que “el cielo y la tierra” en el lenguaje bíblico designan la totalidad del universo ordenado, el resultado del acto creador. En el texto se usa el verbo “crear” (*bara* en hebreo), un verbo que tiene como único sujeto a Dios y reservado en el Antiguo Testamento para formular la acción creadora de Dios o sus intervenciones extraordinarias en la historia de su pueblo. Este verbo solo aparece en este relato sacerdotal y en el Deutero-isaías (40-55).

Independientemente de la discusión en relación con la datación de este texto o la discusión en relación si la creación es de la nada (*creatio ex nihilo*) o si lo que realmente se dice es que Dios organiza una “materia” ya preexistente, desde el inicio de la Biblia se nos habla de Dios y su creación. Se dice principio (*bereshit* en hebreo) no para indicarnos un inicio temporal,

²⁶ Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, 43.

²⁷ Gunkel, *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, 16 y 117, citado por Ruiz de la Peña, *La creación en el A.T.*, 31.

²⁸ Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, 61.

²⁹ De Wit, *Génesis*, 54.

ni siquiera para mostrarnos cómo fueron creadas todas las cosas, sino que nos remite a su sentido, al sentido último de la realidad:

Y ¿qué es la realidad? Para el hebreo todo se funda en el Señor. Para entender la creación debemos ir a su origen, a su identidad primera, a su sentido creador. El libro primero de la Biblia nos pone delante del sentido fundamental de la historia, de cuanto el Señor tiene para decirnos, que la creación y en ella el ser humano, está en una relación creatural con su Señor, quien es su creador. De entrada, al ser humano debería bastarle saber una sola verdad: somos criaturas.³⁰

A lo largo de siete días se va describiendo los orígenes de todo gracias a la acción de Dios. Seis días en donde se crea el “cielo y la tierra” y un día de descanso. Los versículos del 3-31 utilizarán una estructura similar:

1. Fórmula introductoria: “Dijo Dios”;
2. Mandato divino: “Haya...”;
3. Cumplimiento del mandato: “Y hubo...” “Y así fue...”;
4. Valoración divina: “Vio Dios que era bueno...”;
5. Fórmula conclusiva: “Pasó una tarde, pasó una mañana: día...”

Existen dos grandes bloques en esta semana de la creación. Los tres primeros días hay una serie de separaciones: la luz de las tinieblas; aguas inferiores de las superiores; del agua de la tierra seca. Además, se crea la vegetación. El cuarto día es como el quicio de la narración, el día central de la semana, en donde se crean “los dos luceros mayores”³¹. El segundo bloque que va del quinto al séptimo día en donde se crean los animales acuáticos, volátiles, terrestres, el hombre y la vegetación como alimento. Descansando el séptimo día.

³⁰ Cardona y Ángel, *El cuidado de la casa común*, 16.

³¹ En el cuarto día se crean las luminarias del cielo, “la mayor” y “la menor”. No se nombra como “sol” y “luna” porque con esos nombres (hebreo: *shemesh* y *iareaj*) eran denominadas las deidades cananeas, y era preciso omitir su mención. De este modo, los astros son ubicados bajo la soberanía de Dios creador como objetos instrumentales de su proyecto; así son despojados de todo poder que no sea el dado por Dios para cumplir una función que será esencial en la vida del pueblo. Ellos percibían la importancia del sol y de la luna para la fertilidad de los campos y las cosechas, incluso para la ansiada fertilidad de las mujeres, pero no lo divinizan ni serán celebrados por ello. Se elige, el cuarto día, el central de la semana de siete días, porque los astros serán quienes establezcan y regulen el calendario y permitirán reconocer las fechas sagradas. Este especial interés en asegurar la correcta identificación de las fiestas religiosas revela el carácter sacerdotal del documento. (Andiñach, *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*, 64)

Son muchos los elementos que se podrían extraer tanto de la exégesis del texto como de la misma teología, sin embargo, quisiéramos hacer énfasis en dos que, no solo nos amplía el concepto de creación en el relato, sino que nos permite entroncar el mismo con la propuesta del papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*: la creación por la palabra y la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios con autoridad para mandar.

El tema de su palabra es uno de los rasgos de la acción creadora de Dios. “La palabra eficaz de Dios crea, da vida. Él dice, él habla y se hace realidad, la creación llega a existir.”³² Algunas interpretaciones³³ han visto en el texto hebreo de Génesis 1 que la expresión “Dijo Dios” se repite diez veces y consideran que corresponden al mismo número de palabras de la Torá. En el relato de los siete días la obediencia a las diez palabras de Dios genera la realidad, lo mismo que para toda la comunidad la obediencia a las diez palabras de decálogo, le ayudan a alcanzar la vida. Para Gerhard von Rad, la noción de creación por la palabra, salvaguarda la radical diferencia que en cuanto al ser existe entre Creador y criatura. La creación no se puede deducir de ninguna “emanación” de Dios, por leve que sea; ni es reflejo ninguno de su ser, es decir, de la naturaleza divina, sino un producto de su voluntad:

Esta palabra de creación es distinta de toda palabra humana; no está "vacía" (Dt 32,47; Is 55,11), sino que es poderosa y llena de potencia creadora. Asimismo, esta noción lleva implícita la idea de que el mundo depende por completo de Dios, es una creación de su voluntad, y Dios es su Señor (así como Gen 1 considera la palabra de Dios creadora de la Naturaleza, el AT la conoce también como creadora de la historia: cfr Is 9,7; 55,10ss; Jer 23, 29; y también 1 Re 2, 27, etc.)³⁴

En esta misma línea, el papa Francisco, en *Laudato si'*, nos recuerda esta poderosa verdad escrita en la Biblia: por la palabra del Señor fueron hechos los cielos y todas las cosas (Cfr. Sal 33,6). Y con esto se nos indica, escribe el pontífice sudamericano en la misma línea de von Rad, “que el mundo procedió de una decisión, no del caos o la casualidad. El universo no surgió como resultado de una omnipotencia arbitraria, de una demostración de fuerza o de un deseo de autoafirmación. La creación es del orden del amor” (LS 77). En este punto

³² Cardona y Ángel, *El cuidado de la casa común*, 19.

³³ Davies y Clines, *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*.

³⁴ Von Rad, *El libro del Génesis*, 61.

podemos entroncar el segundo aspecto que quiero resaltar de este texto del Génesis: la creación del ser humano a su imagen y semejanza.

“Dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, que manden en los peces del mar y en las aves del cielo, en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los réptiles que reptan por la tierra. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó. Después los bendijo Dios con estas palabras: sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que rapta sobre la tierra.” (Gn1, 26-28)

Este texto del Génesis ha sido objeto de múltiples y variadas interpretaciones e incluso se ha tomado como prueba para demostrar que la razón de la actual crisis ambiental que estamos pasando tiene su origen en él, pues parece que se le otorgará al hombre poder ilimitado sobre la creación y los animales: “sometedla”, “mandad”. En realidad, el texto no quiere decir eso.

El tema de la imagen y semejanza del hombre ha sido objeto de distintas interpretaciones. ¿Qué quiere decir el texto bíblico cuando nos dice que el hombre y la mujer fueron creados a imagen y semejanza de Dios? García López³⁵ manifiesta que lo fundamental para una imagen es que represente a la persona, el hombre creador a imagen y semejanza de Dios tiene la misión de representar a Dios. Como representante de Dios, el ser humano tiene una función de gobierno. Pero este gobierno no lo puede hacer de cualquier manera, debe hacerlo a la manera de Dios, con respeto, jamás de forma arbitraria.

Von Rad en su comentario al libro del Génesis manifiesta que en este texto se habla menos en qué consiste esta semejanza a Dios y más de las razones por las que fue conferida. Al respecto manifiesta:

Se habla menos del don, y más de la misión. Esta queda definida claramente: dominar el mundo, y en especial el mundo de los animales. No es que tal misión de soberanía pertenezca a la semejanza con Dios; sino más bien es consecuencia suya, es decir: aquello para lo que tal semejanza confirió poderes al hombre. La estrecha vinculación del concepto de la semejanza a Dios con la misión encomendada de ejercer un señorío es del todo evidente para nosotros que hemos interpretado *çélem* como copia plástica: así como los grandes reyes de la tierra hacen erigir una estatua suya como distintivo emblemático de su voluntad de soberanía, en aquellas provincias de su reino a las que no van personalmente, así también el hombre con su semejanza a Dios ha sido puesto en la tierra como signo de la majestad divina. Es propiamente el

³⁵ García, *El hombre, imagen de Dios, en el Antiguo Testamento*, 14.

mandatario de Dios, llamado a preservar y ejercer la divina pretensión de soberanía sobre la tierra. Por tanto, el elemento decisivo de su semejanza a Dios es su función respecto al mundo exterior al hombre.³⁶

Hans de Wit³⁷ manifiesta que los dos vocablos, “imagen y semejanza” enfatizan una sola cosa: el hombre realmente se parece a Dios. *Çélem* (imagen) significa escultura, estatua, retrato hablado, la copia, en ciertos casos el ídolo (1 Sam 6,5,11; 2 Re 11,18; 2 Cr 23,17), la pintura (Ez 23,14) y solo ocasionalmente la copia en el sentido minimizado de la apariencia respecto al original (Sal 39,7). *Demut* (semejanza) deriva de un verbo que significa “parecerse a”, “ser modelo de” (Is 40,18). Es un verbo sustantivo abstracto que significa de modo principal algo abstracto también: “apariencia”, “similitud”, “correspondencia” (Ez 1,5,10,26,28), pero también copia (2R 16,10) Ser imagen y semejanza de Dios implica una función en relación con el mundo exterior, una función de administración, de dominio. Pero dominio con unas características muy propias:

En Génesis 1, el ser humano es dominador del mundo y de la vida, pero no se trata de un dominio cósmico, absoluto, ni señorío totalizante, sino dominio y señorío dentro de la “obediencia” a su creador. Un dominio vivido no como una conquista sino como un don recibido del creador y delante de quien se juega la responsabilidad personal y comunitaria.³⁸

Este dominio o administración de la creación no autoriza al hombre que destruya la naturaleza o extermine los animales, no es un cheque en blanco para que haga lo que quiera. En palabras del papa Francisco: “No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada.” (LS 67) Esta responsabilidad del hombre frente a la creación y a las otras especies que pueblan la tierra, no ha sido entendida en la tradición y en la misma teología de esta manera. En relación, por ejemplo, con los animales, Agustín de Hipona (354-430 d.C.) y Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.) tenían una visión bastante instrumental. El primero manifestaba: “Decimos con razón que los animales irracionales están entregados a la utilidad de las naturalezas superiores, aunque éstas sean viciosas, como vemos manifiestamente en el Evangelio que el Señor concedió a los demonios utilizar según su deseo los puercos.”³⁹

³⁶ Von Rad, *El libro del Génesis*, 71.

³⁷ De Wit, *Génesis*, 60.

³⁸ Cardona y Ángel, *El cuidado de la casa común*, 42.

³⁹ San Agustín, Epístola 166, 16.

Tomás de Aquino, uno de los pilares de la teología católica manifestaba en su obra cumbre: “no importa lo que el hombre haga con los animales brutos, ya que todos están sometidos a su potestad por Dios [...] pues Dios no pide cuentas al hombre de lo que hace con los bueyes y con los otros animales”⁴⁰.

Es verdad que en este texto del Génesis se resalta la diferencia entre la humanidad y los animales, pero resulta significativo que el hombre y los animales sean creador por Dios en el mismo día, el sexto. Parece que se quiere indicar que el hombre mantiene determinados lazos de solidaridad con el resto de los seres vivos. La consecuencia de esto es que el hombre posee una responsabilidad respecto a la creación y que el dominio que se le manda ejercer sobre ella no es una actividad de pura y simple explotación, sino una tarea de protección, respeto y custodia.

Este texto nos abre a una rica enseñanza en torno a nuestra relación con la creación, que nos es algo aparte de nosotros, sino que hacemos parte de ella y con la cual tenemos una responsabilidad de cuidado, una responsabilidad que nos hemos cumplido como se debe. Solo hay que acercarse a los inmensos problemas ambientales que hemos provocado para comprobarlo. El mismo papa Francisco describe muchas de esas problemáticas en el primer capítulo de *Laudato si'*. Ya en su momento veremos que la ecología integral exige un regreso a muchas de las ideas expuestas anteriormente y a otras que vamos a describir en otros textos bíblicos.

b) Gn 2, 4b-3, 24

Este texto del Génesis contiene una narración: “No es (y en cualquier caso no lo es en sentido directo) una doctrina, sino que se describe una historia, un tramo de camino ya andado y que nunca más podremos volver a recorrer.”⁴¹ Es una página de antropología teológica.⁴² Además, según algunos especialistas, propiamente no estamos ante un relato de creación. En palabras de Gianfranco Ravasi: “Hoy sabemos que esta página del Génesis no pretende contestar a la

⁴⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, 1ª, 2ª, q. 102, a.6, ad 8.

⁴¹ Von Rad, *El libro del Génesis*, 90.

⁴² García, *El Pentateuco*, 81.

pregunta sobre cómo apareció el hombre en la tierra, sino que apunta a las cuestiones del significado de la existencia y del origen del mal.⁴³ Sin embargo, no podemos negar que contiene elementos que le interesan a una doctrina de la creación. Anteriormente, se consideraba que este relato era bastante más antiguo que el de Génesis 1, hoy, sin embargo, se afirma que el relato de Génesis 2-3 fue redactado en una época tardía, posexilica, probablemente a finales de la época persa.⁴⁴ Esto quiere decir que los dos relatos fueron escritos más o menos en la misma época.

A pesar de que estamos ante dos relatos contemporáneos entre sí sus puntos de vista son bastante diferentes. Entre las diferencias que encontramos, Jean-Louis Ska, menciona las siguientes⁴⁵:

El relato de Gn 2-4 es más antropológico, describe esencialmente el origen de la humanidad y de las condiciones de vida, conocidas en la tierra de Israel; el primer ser humano es presentado como un agricultor y la preocupación fundamental de Dios es ante todo su supervivencia; todo ha sido creado en función del primer ser humano, el resto es superfluo y ni siquiera se menciona; la dimensión de Gn 2-3 es predominantemente antropocéntrica, además, el relato es consciente de la presencia del mal en el mundo, por eso el árbol del bien y del mal está presente desde el comienzo en el jardín del Edén.

En el texto encontramos dos partes: 2,4b-25, es un relato de creación del hombre y de la mujer, la “antropogonía” y 3,1-24, un relato de caída. Sin embargo, ambas piezas se integran, junto con el capítulo 4, formando una sola unidad. En la narración encontramos como protagonistas a Dios y a la primera pareja humana, con un marco especial: el jardín en Edén que en la versión griega es traducido por paraíso. “En Génesis 1 se van separando y creando todas las cosas y finalmente junto con los animales se crea al hombre; en Génesis 2 lo primero que se crea es al ser humano y luego se le entrega un jardín. El jardín en Edén es su “ámbito de realización”.⁴⁶ En él encuentra todo lo necesario para vivir. El tema del agua será importante en este relato, pues abunda en todas partes, incluso se menciona que del jardín nace un río que se divide en cuatro brazos (Gn 2, 10): Pisón, Guijón, Tigris e Eufrates. El autor bíblico con el número 4 está describiendo “un cuadro del gran sistema fluvial que

⁴³ Ravasi, *Comentarios exegéticos a Génesis 2-3*, 1.

⁴⁴ Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, 85.

⁴⁵ *Ibid*, 86-87.

⁴⁶ Cardona y Ángel, *El cuidado de la casa común*, 61.

abrazo todo el mundo conocido por él, pues esta cifra “4” es una paráfrasis del mundo entero”⁴⁷. Este tema del agua no es accesorio, el mismo Von Rad, en su análisis del libro del Génesis, manifiesta que en Oriente el agua es la base por antonomasia de toda vida cultural.⁴⁸ La creación de la humanidad es a partir del polvo del suelo, de la arcilla, de la tierra (Gn 2,7). En este versículo, siguiendo el comentario de Von Rad, “el vínculo vital que desde la creación liga al hombre con la tierra se expresa de modo especialmente concluyente en el empleo de las dos palabras hebreas *adam* y *adamâ*”⁴⁹. El hombre (*adam*) viene del suelo (*adamâ*). Este hombre formado de la tierra no será tal hasta que reciba de Dios el aliento de vida (Gn 2,7b). Este hombre formado de la tierra es “colocado” en un jardín, hecho por el mismo Dios, un jardín, que como se describía anteriormente, se convertirá en su “espacio de realización”. Pero, además, de los animales, a los que el hombre les dará nombre, dato nada deleznable, pues el hecho de colocar nombre significa individualizarlo y, de esta manera, se expresa una pertenencia entre hombre y animal, al hombre se le dará una compañera. Dios modela a la mujer de una costilla del hombre. Esto muestra la solidaridad entre el hombre y la mujer y la idéntica naturaleza entre ambos, pues son del mismo “material”. Esto lo encontramos referido también con las palabras hebreas utilizadas para referirse a la primera pareja: *ish* (varón) e *ishash* (“varona”). Con la creación de la mujer se completa de alguna manera la obra creadora de Dios:

El hombre todavía no es la creación definitiva. El género humano implica al varón y a la mujer... En la creación del varón y la mujer, como dos entidades diferenciadas, se llega a un momento culmen de la obra creativa; una especie de revelación plena del sentido, se toma un material que no es ya la tierra o el polvo de la tierra sino el hombre, ahora vivo, que viene de la tierra, y sobre este material Dios interviene para hacer de este hombre vivo un ser humano en la diferenciación como varón y como mujer.⁵⁰

Con la creación de la mujer, escuchamos las primeras palabras pronunciadas en toda la narración por el varón, palabras que están llenas de alegría y entusiasmo: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne.” (Gn 2, 23) El ser humano, en palabras de Severino Croatto⁵¹, reconoce en la mujer un ser humano como él.

⁴⁷ Von Rad, *El libro del Génesis*, 95.

⁴⁸ *Ibid*, 96.

⁴⁹ *Ibid*, 92.

⁵⁰ Cardona y Ángel, *El cuidado de la casa común*, 78.

⁵¹ Croatto, *Crear y amar en libertad*, 86.

El capítulo 3 del Génesis estará dedicado a describir la caída. En el capítulo precedente se nos describía un marco imponente con la creación de la humanidad y la entrega de un jardín en el Edén, un jardín que tiene todo lo necesario para la vida, un jardín entregado a la humanidad. Sin embargo, esta armonía se romperá. Al respecto nos dice el papa Francisco:

Los relatos de la creación en el libro del Génesis contienen, en su lenguaje simbólico y narrativo, profundas enseñanzas sobre la existencia humana y su realidad histórica. Estas narraciones sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado. La armonía entre el Creador, la humanidad y todo lo creado fue destruida por haber pretendido ocupar el lugar de Dios, negándonos a reconocernos como criaturas limitadas. Este hecho desnaturalizó también el mandato de «dominar» la tierra (cf. Gn 1,28) y de «labrarla y cuidarla» (cf. Gn 2,15). Como resultado, la relación originariamente armoniosa entre el ser humano y la naturaleza se transformó en un conflicto (cf. Gn 3,17-19). (LS 66)

O en palabras de Von rad: “Cuando el hombre abandona la simplicidad de la obediencia y consigue la ciencia, rebelándose contra Dios, inicia un camino en el cual se manifiesta cada vez más poderoso y titánico.”⁵² Resulta llamativo hacer notar las pocas alusiones explícitas al relato de Gn 2-3 en todo el Antiguo Testamento⁵³. Ni un profeta, ni un salmo, ni siquiera un narrador aluden a la historia de la caída. Será en libros tardíos veterotestamentarios que encontramos mención al tema, más específicamente en el libro del Eclesiástico (17,1; 17,6; 25,24) y en el libro de la Sabiduría (2, 23-24).

1.1.2. La creación en otros escritos del Antiguo Testamento

a) La creación en los libros proféticos

La fe en la creación en los profetas va a estar anclada a una situación de crisis del pueblo de Israel, específicamente, la época del exilio. En palabras del papa Francisco: “La experiencia de la cautividad en Babilonia engendró una crisis espiritual que provocó una profundización de la fe en Dios, explicitando su omnipotencia creadora, para exhortar al pueblo a recuperar la esperanza en medio de su situación desdichada.” (LS 74) En efecto, la situación del

⁵² Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 212.

⁵³ Cf. Stordalen, *Echoes of Eden*, 21-22; Ska, *El Pentateuco: un filón inagotable*, 84.

destierro desencadenó en los israelitas una crisis de fe: ¿acaso Yahvé es impotente para salvar ahora a su pueblo como lo salvó una vez en Egipto?, ¿será que su poder es, después de todo, limitado? Y frente a estos interrogantes encontramos en los profetas una proclamación de Yahvé como creador. Algunos especialistas⁵⁴ sostienen que Jeremías fue el primer profeta que habló explícitamente de la creación: Jr 32,17; 33,25;33,25-26. Pero será el Deuteroisaiás quien desarrolle sistemáticamente la idea como elemento conductor de su profecía. En el Deuteroisaiás la creación tiene una función de fundamentación y cimentación de la fe (Is 40, 27-28). No se quiere hablar directamente de la fe en la creación. Al respecto Von Rad, comenta:

No hay en todo el libro del Isaías II ni un solo lugar en el que la fe en la creación aparezca de un modo independiente; en ninguna parte es tema principal de una alocución, en virtud del cual el profeta tome la palabra. Esta allí; pero en el empleo que de ella hace el profeta y en la argumentación desempeña un papel de servicio; cimienta la palabra salvífica, en el sentido de que ha de suscitar fe por sí misma, es magnífico telón de fondo sobre el que se destaca la palabra salvífica mucho más poderosa y digna de confianza.⁵⁵

En Isaías 51,9-11 encontramos la creación articulada en los tres grandes momentos de la historia de Israel: 1. Creación (en referencia a que venció a Ráhab y al dragón. En las cosmogonías orientales, nos dice la Biblia de Jerusalén en el comentario a estos versículos, representaban la creación como la victoria del dios creador sobre los monstruos del caos, a los que se llama Ráhab (Sal 74,13; Jb 9,15; 26,12 o dragón (Sal 74, 13; Jb 7,12; Is 27,1; Ez 29,3); 2. Liberación de Egipto; 3. Restauración del pueblo. Protología, soteriología y escatología se dan cita en un pasaje que discurre de la creación a la alianza. El acto creador anticipa la gesta liberadora y ambas acciones garantizan lo que está todavía por realizar.

Otro elemento de la creación en los libros proféticos es que, además de servir para sostener la esperanza de un pueblo que está pasando por la experiencia del destierro, la potestad creadora de Yahvé se esgrime como argumento para superar la tentación de la idolatría. Al respecto nos dice Is 46,1-10 que Yahvé es Dios y no hay otro y que los dioses de los gentiles son hechura de los hombres, mientras que los hombres y el resto de los seres son hechura de Yahvé. Además. Yahvé actúa y salva, a diferencia de los dioses gentiles que los invocan y

⁵⁴ Beaucamp, *La Biblia y el sentido religioso del universo*, 68.

⁵⁵ Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 132.

no responden, no salva de la angustia (Is 46, 7). Ese Dios que crea y salva también lo ha creado todo solo: “Esto dice Yahvé, tu redentor, el que te formó desde el seno. Yo, Yahvé, lo he hecho todo, yo, solo, extendí los cielos, yo asenté la tierra, sin ayuda alguna” (Is 44, 24) En Is 45,18 nos dirá algo parecido: “Pues esto dice Yahvé, el creador de los cielos, él, que es Dios, plasmador de la tierra, su hacedor; él, que la ha fundamentado; y no la creó caótica, pues la hizo para ser habitada: Yo soy Yahvé, no existe ningún otro.”

Hay otro aspecto que se podría resaltar del Deuterocisaiás en relación con el tema de la creación tiene que ver con dos aspectos que veíamos en párrafos anteriores cuando nos acercábamos al texto sacerdotal de Gn 1,1 -2, 4ª: la utilización del verbo hebreo “*bara*” y la creación por la palabra. En su momento expuse que el verbo “*bara*” tiene como único sujeto a Dios y es reservado en el Antiguo Testamento para formular la acción creadora de Dios o sus intervenciones extraordinarias en la historia de su pueblo. Pues es un verbo que aparece casi exclusivamente en Gn 1 y en el Deuterocisaiás. Y en este último libro es utilizado de manera abundante. En este libro profético la utilización del verbo tiene dos aplicaciones. En primer lugar, se aplica a la creación de todo (40, 28; 41, 20; 42, 5); en segundo lugar, lo utiliza cuando describe realizaciones histórico-salvíficas del Yahvé (43, 1.15; 44, 2) Para el Deuterocisaiás el creador del mundo es también el salvador de lo creado (45,8; 65, 17) La creación por la palabra es el otro aspecto que encontramos en este libro profético. La palabra de Yahvé no es vacía, sino que es fecunda y eficaz (55, 10-11) Y, por medio de ella, Dios llama a Israel para hacer de él su pueblo (45, 3-4; 48, 12; 54, 6) y llama las cosas al ser (48, 13) La creación es ya inicio del diálogo histórico-salvífico; el mundo, como la historia, no se construye según una secuencia anónima de causas y efectos, ni está al arbitrio de una fuerza ciega, sino de un ser personal, dialogal, que piensa, quiere y llama a las criaturas. En palabras de Amparo Novoa:

La acción creadora de Yahvé significa para los profetas el fundamento en la confianza y la esperanza en la salvación en momentos de opresión: por tal razón, el profeta invita a la esperanza e invoca el poder del Dios creador (Is 44,24). Inclusive, el profeta Jeremías invoca al Dios creador en su vocación (Jr 1, 5). Ezequiel cantará la victoria de Yahvé, muestra al faraón cómo Yahvé es Señor de la historia. Mientras Amós pondrá énfasis en las consecuencias

éticas que derivan de la fe en la creación. Para Amós la salvación no acontecerá si no hay conversión (Am 5, 4-6)⁵⁶

Al final del Deuteroisaiás encontramos una serie de oráculos de juicio y bendición y además se anuncia la creación de un cielo y una tierra nuevos (65, 17; 66, 22). Este texto se suele relacionar con Apocalipsis 21, 1-5 y darle un sentido escatológico. Es posible que el texto del Apocalipsis tenga esta interpretación, pero el de Isaías, según algunos especialistas, en esencia no está hablando de una realidad escatológica. En palabras de Pablo Andiñach:

La comunidad judía que ha regresado a Jerusalén y se ha instalado comienza a sentir los efectos de tener que reconstruir su ciudad y su templo con muy magros recursos económicos y humanos. Son pocos y no tiene dinero. De modo que la renovación del cielo y la tierra es una forma de aludir a la construcción de una sociedad política con justicia, con equidad y, en consecuencia, en armonía con Dios [...] El cielo y la tierra nuevos son descritos como un sitio donde el que trabaja puede disfrutar del producto de sus manos, una situación de justicia tan básica y humana que ni siquiera requiere ser explicada. Ya antes, en Is 58, 6-7, el profeta había dicho que lo que Dios quiere es que se reciba en casa a quien no tiene hogar y se comparta el pan con quien esté hambriento.⁵⁷

Este concepto del segundo Isaías de un cielo y una tierra nuevos adquiere una dimensión clave hoy en día, en medio de la profunda crisis socio-ambiental por la que estamos pasando. Como lo señala Pablo Andiñach es un llamado a la justicia. Y nosotros podríamos ampliar esta justicia no solo a las relaciones entre los seres humanos sino a la justicia hacia la naturaleza. Todo está relacionado, como manifiesta el papa Francisco a lo largo de toda la encíclica *Laudato si'* y, por tal razón, estamos llamados a crear unas condiciones tales que el cielo nuevo y la tierra nueva del Deuteroisaiás, no sea una utopía sino se empiece a ser una realidad en un mundo que actualmente vive una crisis socio-ambiental sin precedentes. Este nivel profético también hará parte de la reflexión de la teología ecofeminista, como veremos más adelante.

b) La creación en los Salmos y en otros libros sapienciales

El tema de la creación aparece con frecuencia en los Salmos. Especialmente la creación suscita en los salmistas la acción de gracias (Sal 136), alabanza y adoración (Sal 148),

⁵⁶ Novoa, *La cuestión ecológica en contexto de creación: ideas para una antropología teológica*, 337.

⁵⁷ Andiñach, *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*, 237-238.

confianza (Sal 33), sorpresa admirativa (Sal 8; 104). Para Albertz⁵⁸, el tema de la creación deviene en una de las fuentes nutricias de la piedad israelita. Sin limitar los Salmos en donde el tema de la creación aparece citado o desarrollado de alguna manera, me voy a centrar en dos en específico, para hacer un breve comentario: salmos 104 y 148. El Salmo 104 es titulado en la Biblia de Jerusalén “*Esplendores de la creación.*” Este salmo es una glosa de Génesis 1. Sigue el mismo orden que encontramos en el texto del Génesis: creación de la luz y del firmamento (v.2); de la tierra y el mar (vv. 5-9); de las aves (v.12); de los vegetales (vv.14-15); de las estrellas (vv. 19-23); de los monstruos marinos (v.26); la creación por la palabra parece que es desarrollada en el v. 30 cuando hace referencia al *ruaj* que en Gn 1,2 sobrevolaba el abismo caótico antes de la primera palabra divina. Inclusive la expresión de Gn 1,31: “Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien.”, tiene su parangón en este salmo con la expresión del v.31: “Gloria a Yahvé por siempre, en sus obras Yahvé se regocije.” A lo largo del salmo el tema de la creación es excusa para bendecir a Dios, para admirarse por sus obras y para alabar lo que ha hecho.

El salmo 148 es llamado en la Biblia de Jerusalén, “*Alabanza de la creación*”. Toda la creación es vista por el salmista como un instrumento cósmico donde resuena la gloria de Dios. La creación nos da testimonio de Yahvé y la misma creación como el hombre debe alabarlo. Debemos reconocer su majestad sobre el cielo y la tierra. Una serie de temas relacionados con la obra creadora de Dios aparecen, tales como: los astros del cielo (vv. 3-4), las aguas (v.4), la creación por la palabra (v. 5-6), monstruos y abismos (v.7), fieras, ganados, réptiles y pájaros (vv.9-10), entre otros. En los salmos no solo se menciona el acto creador de Dios, sino que se habla frecuentemente que el mismo Yahvé sigue sosteniendo y cuidando la creación: Da pan a toda carne (136,25); los ojos de todos esperan recibir de él el alimento a su tiempo (145,15); él da lluvia a la tierra, hace germinar la hierba, nutre a los ganados y a las aves, hace brotar plantas para el uso del hombre (147,8; 104,13); envía su aliento y renueva la faz de la tierra (104,30)

⁵⁸ Albertz, *Sobre la creación en los Salmos*, 92.

La literatura sapiencial va a imprimirle un nuevo giro a la doctrina de la creación. Dejará de estar ligada al tema de la alianza para ser analizada en sí misma, aunque esto no significa que la relación alianza-creación desaparezca del todo:

Los libros sapienciales pertenecen a uno de los últimos períodos de la tradición bíblica. Contienen una doctrina sobre la creación más desarrollada conceptualmente, que se recoge sobre todo en Proverbios (3,19-20; 8,22-31), Eclesiástico (1,1-9), Job (38-39) y Sabiduría (1,14; 6,7; 9,1-2.9; 11,17.21-26; 14,3; 19,6-9.22). La teología sapiencial es básicamente una teología de la creación, y el Dios de Israel es alabado especialmente por ser un Dios creador. En estos lugares pasa a un segundo plano la significación histórico-salvífica de la creación y se insiste preferentemente en sus notas racionales de obra ordenada y magnífica de Dios. La creación es ahora presentada en su sentido propio de verdad objetiva y coherente con la majestad y la voluntad divinas.⁵⁹

Hay una serie de aspectos que se podrían resaltar en relación con la teología de la creación en los libros sapienciales:

- Siendo la creación la obra de la sabiduría de Dios, nada de lo que sucede es atribuible al zar o al destino. En Pr 3,19-21 y 8, 22-23, se subraya que el orden del mundo viene de la suprema inteligencia divina. Todo está en manos de un creador sabio y santo. Estas convicciones no impiden que en algunos de estos libros sapienciales se reflexionen sobre una serie de realidades humanas que parecen que no tienen sentido como la cuestión del mal o el sufrimiento del justo. Libros como Job y Eclesiastés se referirán a estos temas. Sin embargo, a pesar de dichas realidades, los autores bíblicos mantienen la convicción que todo, incluso el mal o el dolor injusto, tienen un sentido. Dios está por encima de eso, Dios crea con sabiduría y sus designios son sabios (Jb 28,23-28; 42,1-3)
- El hecho que todos seamos criaturas de Dios nos impone casi la obligación de respetarnos mutuamente, pues todos somos “hechura” de Yahvé (Pr 22,2; 29,13) Esta idea resulta bastante llamativa pues es una forma de acudir a la creación para fundar la igualdad entre todos los hombres. Pero además de este aspecto, que se volverá a trabajar más adelante, es necesario citar otro muy cercano al anterior: el hombre debe

⁵⁹ Fidalgo, *Teología de la creación*, 23.

actuar sabiamente pues Dios es sabio (Pr 3,21; 8,32-36): “Solamente hay sabiduría para el hombre, y con ella participación en el secreto de la participación del mundo, obedeciendo a la voz que le intima a cada uno en su lugar histórico a tomar una decisión a favor de Dios.”⁶⁰

- En los libros sapienciales encontramos la incorporación de un nuevo concepto, especialmente en el libro de la Sabiduría (en este libro la palabra aparece 19 veces), y que es tomado del pensamiento griego circundante: *Cosmos*. Vimos que en Gn 1 cuando se referían al mundo utilizaban expresiones como “cielos y tierra” y en otros lugares se utiliza “el todo” (Sal 8,7) *ad portas* del Nuevo Testamento se utiliza el concepto de cosmos. Al respecto nos dice José Manuel Fidalgo: “Cosmos es el mundo creado percibido en su racionalidad, su rigor ontológico y sus movimientos regulares; es la creación en cuanto susceptible de ser conocida por la mente humana.”⁶¹ El orden que reina en un mundo que es cosmos nos conduce al conocimiento de su creador (Sb 13,1-5) Al final del libro de la Sabiduría (19,6-9.18-22) se aparta un poco de las influencias griegas y de gran parte de la teología de la creación de los sapienciales, pues vuelve al tema de la relación entre alianza y creación. Una idea que como hemos visto es una de las ideas centrales en relación con el tema de la creación en el Antiguo Testamento.

c) La creación en el Segundo libro de los Macabeos

Para cerrar este sucinto recorrido por el tema de la creación en el Antiguo Testamento es importante escribir unas breves palabras sobre este libro. Es un libro contemporáneo al de la Sabiduría y, como él, escrito también en griego a mediados del siglo II a.C. Contiene el último testimonio en relación con el tema de la creación en el Antiguo Testamento. Específicamente: 2M 7,28: “*Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que también el género humano ha llegado así a la existencia.*” Este versículo contiene la primera afirmación bíblica explícita

⁶⁰ Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, 278.

⁶¹ Fidalgo, *Teología de la creación*, 24.

sobre el tema de la creación *ex nihilo* (de la nada). Este tema hará parte de muchos tratados teológicos relacionados con la creación a lo largo de la historia.

El contexto del texto se encuadra en la época de las luchas contra soberanos seléucidas para conseguir la libertad religiosa y política del pueblo judío. Estamos en el siglo II a.C. El Segundo libro de los Macabeos narra los acontecimientos desde el fin del reinado de Seleuco IV, predecesor de Antíoco Epífanes (año 168 a.C.), pero solo los narra hasta la derrota de Nicanor, antes de la muerte de Judas Macabeo. Unos 15 años aproximadamente. En este contexto la creación se esgrime como motivo de esperanza en medio de una prueba muy difícil -el martirio- y como argumento en favor de la fidelidad de Dios a su alianza.

Como podemos ver, a pesar de que estamos en un contexto muy distinto a los primeros textos que comentamos en este apartado relacionado con la creación en el Antiguo Testamento, terminamos como empezamos, afirmando la profunda relación que para el pueblo judío tienen la creación y la alianza. Pasemos ahora a ver brevemente el tema en el Nuevo Testamento.

1.2. La creación en el Nuevo Testamento

El papa Francisco, en la última parte del capítulo segundo de la encíclica *Laudato si'*, describe la mirada de Jesús en torno al tema de la creación. Es un breve, pero completo desarrollo sobre algunos elementos que podemos extraer sobre la creación en el NT, especialmente en los evangelios y algunas cartas paulinas. Los elementos fundamentales presentados por el pontífice son los siguientes:

- Jesús asume la fe bíblica en el Dios creador y destaca un elemento fundamental: Dios es Padre (Mt 11,25) Jesús muestra a sus discípulos que el Padre se preocupa por todas sus criaturas (Lc 12,6; Mt 6,26) (LS 96).
- El papa Francisco resalta que Jesús estaba atento a la belleza de la creación. No le era indiferente: “Cuando recorría cada rincón de su tierra se detenía a contemplar la

hermosura sembrada por su Padre, e invitaba a sus discípulos a reconocer en las cosas un mensaje divino” (Jn 4,35; Mt 13,31-32) (LS 97).

- Jesús vivía en armonía plena con la creación. No aparece como un asceta separado del mundo o enemigo de las cosas agradables de la vida. (Mt 11,19) Estaba lejos de las filosofías que despreciaban el cuerpo, la materia y las cosas de este mundo. Jesús trabajaba con sus manos, nos dice el Papa, “tomando contacto cotidiano con la materia creada por Dios para darle forma con su habilidad de artesano.” (LS 98)
- Un aspecto clave de la teología de la creación en el NT es que para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas: “Todo fue creado por él y para él” (Col 1,16) En el prólogo del evangelio de Juan se afirma que el Logos se hizo carne (Jn 1,14) para el papa Francisco “desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía.” (LS 99)
- Finalmente, nos dice el Papa que en el NT no solo se nos habla del Jesús terreno y de su relación tan concreta y amable con todo el mundo. También lo muestra como resucitado y glorioso, presente en toda la creación con su señorío universal (Col 1,19-20) “De este modo, las criaturas de este mundo ya no se nos presentan como una realidad meramente natural, porque el Resucitado las envuelve misteriosamente y las orienta a un destino de plenitud. Las mismas flores del campo y las aves que él contempló admirado con sus ojos humanos, ahora están llenas de su presencia luminosa.” (LS 100)

Algunos de estos elementos presentados por el papa Francisco en el final de la segunda parte de *Laudato si'*, en relación con la creación el NT, los vamos a tratar de ampliar y trataremos de proponer otros para dar una visión más panorámica sobre el tema en los escritos neotestamentarios. Empecemos con lo que nos dice el Diccionario Teológico Enciclopédico:

“El Nuevo Testamento no se limita a heredar el patrimonio en relación con la creación recibido del Antiguo, sino que lo reinterpreta a la luz de la persona y de la misión de Jesucristo; los autores sagrados señalan el lugar que él ocupa respecto a la creación, presentándolo como mediador, como modelo a cuya imagen ha sido creado el hombre y como meta de llegada de la historia y de todo lo creado. La adopción de la perspectiva cristológica provoca además la explosión de la “coraza” monoteísta en que estaba encerrada la interpretación veterotestamentaria de la creación; aún dentro de la fidelidad y continuidad sustancial con la fe de Israel, la comunidad cristiana concibe la obra de la creación, así como los otros aspectos de la existencia, a la luz de la realidad trinitaria de Dios.”⁶²

En el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento en relación con los vocablos utilizados en el NT para referirse al concepto de creación se nos dice:

El concepto de creación se percibe en el lenguaje de hoy de diversas maneras; generalmente, sin embargo, significa un acto por el cual surge algo que antes no existía de esa forma. En griego, en este ámbito conceptual, se encuentran dos grupos de palabras, cuyos vocablos, según el uso, reflejan múltiples facetas de significados: Καταβολή [katabolé] significa ante todo el hecho fundamental y en esta línea también el comienzo o principio que da a una cosa su dirección o determinación; Κτίσις [ktísis], originariamente fundación, establecimiento, designa, en un sentido más amplio, el proceso de un hacerse o de un surgir originado por un acto de voluntad, y luego también —abarcando más que katabolé— el resultado de tal acto, lo creado como fenómeno de conjunto. Aunque en el NT se encuentran ambos grupos de palabras, el grupo de Κτίζω [ktízo] es, con mucho, el que se convirtió en el portador de las afirmaciones bíblicas acerca de la actividad iniciadora de Dios en lo que se refiere a la existencia en general y a la fe en particular.⁶³

No vamos a entrar en una descripción de las veces en que cada una de las expresiones son utilizadas en los libros del NT y la forma cómo se emplean estos conceptos, lo que voy a presentar, a grandes rasgos, es la comprensión que se tiene en la literatura neotestamentaria de la categoría creación, independientemente del grupo de palabras –Καταβολή o Κτίζω–, que se utilice.

Al final de evangelio de Marcos (16,15) parece que se da a entender que toda la creación está necesitada de la Buena Nueva de Jesús de Nazaret. Ese evangelio que se debe proclamar a toda la creación tiene un contenido muy concreto: el reino de Dios. Jesús, que anunció el reino con sus palabras y especialmente con sus obras, es presentado en la confesión postpascual como el mediador originario de la creación (1 Cor 8,6; Col 1,16; Hb 1,2.10; Jn

⁶² *Diccionario Teológico Enciclopédico*, 196.

⁶³ Coenen, Beyreuther y Bretenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, 342.

1,1ss) Toda la creación ha sido creada por él y en él (Jn 1,3.9-12); tiene su base en él (Ap 3,14), así como su fin (Hb 1,11ss)

En los sinópticos, en concreto, nos dice José Manuel Fidalgo:

Los Evangelio Sinópticos contienen ya todos los elementos que serán desarrollados más tarde por la teología cristiana. En polémica con el dualismo gnóstico y sus ideas de un mundo material producido por una potencia divina negativa, se afianza aquí una teología positiva de la creación que se apoya en los siguientes elementos: 1. La fe en un Dios Creador que hace el mundo por amor y es Padre en Jesucristo de todos los hombres; 2. El realismo de la encarnación histórica del verbo; Dios asume una naturaleza creada; 3. El mundo no está poblado de fuerzas cósmicas capaces de esclavizar al ser humano: la importancia de la providencia; 4. Una concepción positiva de lo material y de lo terreno. El hombre en el mundo creado puede lograr su fin último y desarrollar su vocación.⁶⁴

En las cartas paulinas las afirmaciones teológicas sobre la creación se agrupan en dos grandes grupos:

1. *Las que se refieren a la primera creación.* La adoración y la veneración corresponden únicamente al creador. La creatura está determinada por el hecho de estar creada. Toda criatura de Dios es buena y no es despreciable nada de lo que Dios creó, tampoco las comidas que deben ser tomadas con acción de gracias (1 Tim 4,3). Pero la creación, por la soberbia y la tendencia a la rebelión del hombre, corre el peligro de convertirse en tentación para el hombre, de separarse del amor de Dios que se realiza en Cristo (Rom 8,39) Y puesto que el hombre es la meta de toda la creación, la existencia de la creación se decide en él. Con él está lo creado sujeto a la vanidad y gime de angustia presa del dolor (Rom 8,19a.20.22)
2. *Aquellas que tienen que ver con la nueva creación comenzada en Cristo.* Por causa del ser humano, todas las criaturas dependen de que el lugarteniente de Dios en la creación sea puesto en orden con Dios por una intervención del mismo Dios. A esto se refiere Rom 8,19b con el tema de la esperanza en la revelación de los hijos de Dios. La realidad definitiva de la filiación se halla ya fuera del creyente: está firmemente

⁶⁴ Fidalgo, *Teología de la creación*, 32.

establecida en Cristo. En la pertenencia a Cristo se realiza la nueva creación. En Cristo han quedado abolidos también los antiguos privilegios, con los cuales los hombres levantan barreras entre sí, por ejemplo, la circuncisión y la incircuncisión (Gal 6,15; Ef 2,15; Col 3,10-12) solo vale la pertenencia a Él: la nueva creación.

Siguiendo a José Manuel Fidalgo en su comentario a 1 Colosenses 8,6:

Cristo es mediador, principio, centro y fin de la creación. Dentro de un marco teológico sólidamente monoteísta, Pablo habla de la preexistencia de Cristo, su mediación creadora y su envío. El apóstol se sirve de una fórmula basada en preposiciones, que toma al parecer del pensamiento estoico, para describir la acción creadora del Padre y la función de Cristo en la creación: la preposición *ex* (de quien) indica el origen de la creación (el Dios único); la preposición *diá* (por quien) indica el mediador divino para crear (Jesucristo); *Tà pánta* (todo, todas las cosas) expresa la totalidad de lo creado por Dios.⁶⁵

Pablo habla también del destino escatológico de la creación, en y a través de Cristo, especialmente en Rm 8, 19-23. Aquí no estaría hablando de modo exclusivamente espiritual, sino que, así como aparece en otras partes del NT, se estaría refiriendo a una salvación o glorificación definitiva para el universo material (2P 3,13; Ap 21.1)

En la epístola a los Hebreos, que como sabemos no es una carta ni proto ni deuterio paulina, se nos dice que por medio de Jesucristo se hizo el mundo (Hb 1,2-4). El texto también manifiesta que Jesucristo “sustenta todo con su palabra poderosa”. El autor de la carta quiere significar con esas palabras la preservación del universo para que no recaiga en nada. La fuerza creadora del Hijo es también fuerza sustentadora. Se trata de una función permanente, por la que el Hijo mantiene al mundo en la existencia con su Palabra siempre activa y eficaz.

En el corpus joánico también el tema de la creación aparece desarrollado especialmente en el evangelio y en el libro del Apocalipsis. En el evangelio de Juan ya desde el prólogo, la creación es uno de los temas que desarrolla. Las palabras iniciales del libro, “en el principio existía la Palabra...” (Jn1,1), nos evocan de manera inmediata al inicio del libro del Génesis: “En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gn 1,1). Juan desea evocar el relato de la

⁶⁵ Ibid, 35

creación del Génesis con la intención de confirmarlo y completarlo.⁶⁶ Génesis empieza narrando la creación de la luz y Juan menciona la luz y la vida como elementos que caracterizan toda la obra creadora de la Palabra. En el primer libro de la Biblia se nos narra el momento inicial de la creación, mientras que, en el prólogo de Juan, se refiere a la eternidad de la Palabra y se nos señala que todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe (Jn 1,3) Otro tema que podemos encontrar relacionado con el tópico que venimos recorriendo es el de la nueva creación. Juan atribuye a la Palabra, en el comienzo del prólogo, el poder creador. La palabra de Jesús tiene el poder de llevar a cabo una nueva creación, es decir, de que el hombre renazca a una vida que no es la vida simplemente natural, a una vida libre de la oscuridad, del pecado y de la muerte. Jesús tiene el poder de dar vida eterna (Jn 3,15; 5,21)

En el lenguaje del libro del Apocalipsis se expresa, en una visible anticipación del *ésjaton*, a través de himnos y liturgias celestes, lo que tiene ahora vigencia en la fe y luego valdrá, de una forma objetiva, final y eterna para todos: el que se sienta sobre el trono es digno de recibir la gloria, el honor y la fuerza por haber creado el universo, por su voluntad, no existía y fue creado (Ap 4,11) No solo al Padre, sino también al Cordero (imagen del crucificado y exaltado) se le atribuye esa adoración por parte de cada criatura (Ap 5,13). El Apocalipsis da también testimonio de la acción re-creadora de Dios o nueva creación que, partiendo del individuo, se extiende por todo el mundo: *“Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron y el mar no existe más.”* (Ap 21,1)

Podemos terminar este sucinto acercamiento a la cuestión de la creación en el NT con unas palabras de Amparo Novoa:

Finalmente, se puede afirmar que el Dios de Jesucristo es Padre creador y Cristo se constituye en mediación de todo lo creado, todo lo sostiene con su palabra que dinamiza de fuerza creadora el mundo para revitalizarlo y no para destruirlo. Una palabra que reúne creando y crea reuniendo. Una palabra que posibilita la participación y la comunicación en el amor. De este modo, Cristo se constituye en fuente de la vida porque él es el origen y sentido último de todo lo que existe.⁶⁷

⁶⁶ Ibid, 39.

⁶⁷ Novoa, *La cuestión ecológica en contexto de creación: ideas para una antropología teológica*, 339.

Como nos damos cuenta la creación juega un papel importante a lo largo de la Biblia y son muchos los aspectos que podemos extraer de esta fuente para aportar a la crisis que estamos viviendo en el nivel ambiental y social. Veamos ahora cómo ha sido tratado el tema en el Magisterio.

2. La cuestión ecológica y el Magisterio de la Iglesia

En la primera parte de este capítulo tratamos de mostrar que el tema de la creación está presente a lo largo de toda la escritura, desde el Génesis hasta el Apocalipsis. En cada uno de los libros que vimos, encontramos distintos aspectos, distintas voces, en relación con el tema. La creación es una cuestión importante en la revelación. Sin embargo, hay una idea que nos puede servir de gozne, metafóricamente hablando, con esta segunda parte del capítulo: *Dios es creador, y Él sigue estando atento a su creación*. Esta creación no solo está compuesta por el hombre y la mujer, sino por las otras especies que pueblan el planeta y por la naturaleza misma. Todos los seres que habitamos en la Tierra compartimos una relación, con un equilibrio tan perfecto, que cualquier alteración en alguno de los sistemas afecta en los otros. “Todo está conectado”, repite frecuentemente, como un *cantus firmus*⁶⁸, el papa Francisco en la encíclica *Laudato si’*. Los seres humanos hemos pasado por distintas etapas en nuestra relación con la naturaleza. Empezamos siendo parte de ella, viviendo en medio de ella, respetando sus ciclos, atentos a sus leyes para adaptarnos y sirviéndonos con sensatez de todo lo que nos daba; pero, con el paso de los siglos, las cosas fueron cambiando. Construimos un hábitat artificial, iniciamos con pequeñas aldeas, que luego se convirtieron en poblados, luego en ciudades y ahora son megaciudades. Esto y la misma evolución del pensamiento y de la tecnología hizo que empezáramos a sentirnos seres aparte de la naturaleza, con la capacidad de transformarla y hasta regularla. Dejamos de verla como una madre que nos sustenta y nos provee lo necesario para vivir, para verla como una gran despensa de la cual podemos extraer todo lo que necesitemos y de la forma que queramos.

⁶⁸ “En la polifonía religiosa del siglo XV y posterior, se refiere a una de las voces de la polifonía, que presenta en valores más largos que las otras partes la mención literal de un texto conocido, en general litúrgico, ya sea porque el conjunto de la polifonía constituya su desarrollo o armonización, ya sea porque el *cantus firmus* intervenga a título de comentario para una cita o referencia que aclara el sentido de un texto.” *Loroussé de la música*, 67.

Este don dado por Dios no lo cuidamos como era debido:

Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla. La violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que advertimos en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Por eso, entre los pobres más abandonados y maltratados, está nuestra oprimida y devastada tierra, que «gime y sufre dolores de parto» (Rm 8,22). Olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). (LS 2)

A pesar de la riqueza bíblica en relación con la creación, durante mucho tiempo el mismo cristianismo no se preocupó, como era debido, por este don divino. Importaba más la “vida después de la muerte” y muchas veces el comportamiento moral fue más significativo en su reflexión y evangelización que nuestra relación la obra creadora de Dios. Esto ha cambiado y hoy somos más conscientes que necesitamos volver nuestra mirada a la Tierra y pensar muy seriamente cómo estamos construyendo el futuro del planeta (LS 14). Las distintas tradiciones religiosas están llamadas a aportar desde su rica historia a coadyuvar frente a la crisis socio-ambiental por la que estamos pasando y más específicamente el cristianismo siendo la religión más extendida en el mundo. Por eso, en esta segunda parte, vamos a describir brevemente cómo fue naciendo, en el siglo XX, la conciencia ecológica y lo que el Magisterio de la Iglesia desde *Mater et magistra* (1961) de Juan XXIII ha reflexionado sobre la crisis que estamos viviendo a nivel global.

2.1. Hacia una conciencia ecológica en el siglo XX

En 1968 se reunió un grupo de personas en la Academia dei Lincei en Roma promovidos por el industrial italiano Aurelio Peccei y los científicos Alexander King y Eduard Pestel. El objetivo de dicha reunión era plantear la posibilidad de crear una organización no gubernamental que buscara:

- Identificar los principales problemas que afectaban a la humanidad.
- Planteara el escenario de posibles soluciones a dichos problemas.
- Poner en conocimiento de autoridades y grupos de poder, así como de la opinión pública, de las amenazas y propuestas para atajarlas.

- Buscar la cooperación con iniciativas que pudieran estar siendo retardadas por el peso burocrático de los estados y las organizaciones públicas y privadas.

En este escenario y con estos objetivos nació el Club de Roma. En 1972 el Club encargó a un grupo de expertos en dinámica de sistemas vinculados al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) la realización de un informe sobre la actual civilización industrial. Dicho equipo estuvo encabezado por la doctora Donella Meadows biofísica y científica ambiental. El trabajo de aquellos expertos del MIT dio como resultado el informe *The Limits to Growth* (Los límites del crecimiento). Dicho informe sirvió para poner en evidencia la inviabilidad de un crecimiento continuado de la población y del consumo humano:

“Si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantienen sin vacilación, alcanzará los límites absolutos de crecimiento en la Tierra durante los próximos 100 años.”⁶⁹

En este mismo año, 1972, se celebró la primera Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo en Estocolmo (Suecia), conocida como la Primera Cumbre de la Tierra. La Conferencia adoptó una declaración que enunciaba los principios para la conservación y mejora del medio humano y un plan de acción que contenía recomendaciones para la acción medioambiental internacional. En un apartado sobre la identificación y control de contaminantes de amplio calado internacional, la Declaración planteó la cuestión del cambio climático por primera vez, advirtiendo a los gobiernos que debían tomar en consideración las actividades que pudieran provocar el cambio climático y evaluar la probabilidad y magnitud de las repercusiones de éstas sobre el clima.

En 1974, Lester Brown, un analista medioambiental funda el *Worldwatch Institute* una organización no gubernamental que se propone investigar el impacto de las acciones del hombre sobre el medio ambiente y sobre la vida. Esta institución desde 1984 empezará a publicar *State of the World (La situación del mundo)*. La Situación del Mundo ofrece un análisis del estado del planeta, la relación entre medio ambiente y desarrollo, las señales de alarma que presenta la naturaleza y las claves para un futuro ambientalmente sostenible. Esta

⁶⁹ Meadows, Randers, Behrens, *The limits to growth*, 186.

obra se traduce a una treintena de idiomas en todo el mundo. Sus artículos, escritos en un lenguaje claro y conciso, incluyen tablas, gráficos y estadísticas que aportan un análisis riguroso de nuestro mundo en transformación. Un índice analítico facilita la consulta y la investigación de los temas tratados.

Al lado de estas organizaciones no gubernamentales y la primera cumbre de la tierra que hemos citado⁷⁰ tenemos que mencionar también el movimiento ecologista que desde mediados de los años 50 y desde distintas partes del planeta empezó a abogar por el cuidado del medio ambiente, especialmente por la influencia del trabajo de la bióloga marina Rachel Carson (1907-1964). Este movimiento presenta tres pilares fundamentales: la conservación y regeneración de los recursos naturales, la preservación de la vida silvestre y la reducción de la contaminación y la mejora de la vida urbana. Los ecologistas pretenden una crítica social y proponen la necesidad de reformas legales y concienciación tanto de gobiernos como de empresas pasando por el ciudadano de a pie. El movimiento considera al ser humano parte de la naturaleza y no un ser independiente de ella.

Estos ejemplos muestran lo que la situación del medio ambiente empieza a despertar en distintas organizaciones, Estados y personas en general a mediados de los años 60. Y en este contexto surge una serie de cuestionamientos en torno al papel de las religiones y más específicamente al papel del cristianismo en relación con el deterioro ambiental. En primer lugar, el historiador norteamericano Lynn White en 1967 publicó un artículo, nada menos que en la prestigiosa revista *Science*, titulado: *The Historical Roots of our Ecological Crisis*.⁷¹ White afirma que la religión condiciona la manera en la cual el hombre se relaciona con la naturaleza y ubica geográficamente el problema ecológico en el Occidente cristiano. Si la crisis ecológica es causada por una relación viciada del hombre con la naturaleza y, si ésta está condicionada por la religión, entonces la religión cristiana ha jugado un rol fundamental

⁷⁰ Cabe citar también otras organizaciones e iniciativas que nacieron por esta época, tales como: “Amigos de la Tierra” (1971) y “Greenpeace” (1973). Posteriormente, en 1974, resulta elegido en Suiza el primer diputado verde en un parlamento estatal. En 1979 con el eslogan Die Zukunftistgrün (“el futuro es verde”), se crea el partido verde alemán. Unos años más tarde, en 1984, tras la constitución de los partidos ecologistas de Alemania, Bélgica, Francia, Holanda, Luxemburgo, Reino- Unido, Suecia y Suiza, se funda la Coordinación de los partidos verdes europeos que se transformará en la Federación de los Partidos Verdes europeos en 1993.

⁷¹ White, *The historical roots of our ecological crisis*, 1203-1207.

en las relaciones de explotación que el hombre ha tenido con la naturaleza. White hace un elenco de los elementos “contaminantes” de la fe cristiana: el antropocentrismo de los relatos de la creación; la desdivinización de la naturaleza, que ha erradicado de ella el hábito sacro que tenía en las religiones paganas que obligaba al hombre a sometersele con respeto; la concepción lineal del tiempo, que rompe con la sacralidad del tiempo cíclico y permite la idea del progreso perpetuo e infinito, lo que a su vez favorece los avances científicos y técnicos que han destruido el entorno.

En segundo lugar, William Leiss en su obra *The Domination of Nature* de 1972, acusa al cristianismo de ser una religión anti-ecológica. Desde una perspectiva sociopolítica marxista, Leiss ve en el relato del Génesis y en el atributo divino de la omnipotencia una causa de la crisis ecológica. El poder divino es delegado al hombre como imagen de Dios, ello lo ha aislado de los demás seres del mundo y le ha dado un lugar privilegiado. Si bien el teísmo de los siglos anteriores limitaba el poder del ser humano, que era adjudicado a Dios, ahora en un contexto ateo el hombre ocupa el lugar de Dios y dispone a su arbitrio de la naturaleza, a la que puede dominar como señor absoluto.

Fueron muchos los teólogos⁷² que respondieron a estas acusaciones del historiador norteamericano Lynn White. Sin embargo, no podemos negar que las críticas de White o Leiss nos ponen a discernir si realmente el cristianismo y, más específicamente, el magisterio de la Iglesia se ha interesado por estas cuestiones y hasta qué punto ha hecho tomar conciencia a sus millones de seguidores sobre la problemática ambiental por la que estamos pasando como civilización. Y no solo eso, si ha sido instrumento de cambio frente a nuestras prácticas humanas que son generalmente contaminantes. Frente a estos cuestionamientos podemos hacernos la pregunta: ¿qué ha dicho el magisterio sobre esta cuestión?

⁷² Castelao, *La cuestión ecológica y la teología de la creación*, 67-85.

2.2. El Magisterio de la Iglesia y la cuestión ambiental⁷³

El Magisterio pontificio plantea la cuestión ecológica principalmente desde la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XX no encontramos explícitamente menciones relacionadas con el medio ambiente. A partir de la encíclica *Mater et magistra* (1961) de Juan XXIII, especialmente en los números 196 y 197 empiezan a aparecer una serie de menciones al tema de la naturaleza. Vamos a recorrer brevemente algunos de los documentos magisteriales que no solo hablan de la creación, sino que empiezan a introducir en su contenido una serie de problemáticas ambientales que no solo nos afectan como sociedades, sino que colocan en peligro las próximas generaciones y la misma vida del planeta Tierra.

Algunos consideran que Vaticano II mantuvo un silencio ante el problema ecológico, pero en su trasfondo teológico prepara las intervenciones sucesivas del Magisterio ordinario de la Iglesia⁷⁴. La Constitución dogmática *Lumen Gentium* (1964) afirma el valor de toda la creación por derecho propio (LG 36). Al hombre se le encomienda también ordenar la creación para dar gloria a Dios, mediante el trabajo que contribuye a mejorar tanto la sociedad como el conjunto de la creación (LG 41). Habla también del empleo racional de los bienes de la tierra, pero también se insta a la urgente necesidad de garantizar su justa distribución (LG 36). En la Constitución dogmática *Gaudium et spes* (1965) recalca que todas las personas tienen la responsabilidad de completar la obra de la creación (GS 69). Los creyentes, sea cual sea su religión “han reconocido siempre la voz y la revelación de Dios en el lenguaje de las criaturas” (GS 36) Al respecto nos dice el cardenal Renato Raffaele Martino:

En *Gaudium et spes* observamos una consolidación de la enseñanza de la Iglesia sobre la centralidad de la humanidad en la creación, así como en el desarrollo humano. Este concepto de la centralidad de la persona humana continúa siendo esencial, no solamente a la luz de la doctrina social de la Iglesia, sino también cuando tratamos sobre el papel y sobre la relación de la humanidad con el medio ambiente.⁷⁵

⁷³ Este recorrido se puede ampliar en: Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 11-340.

⁷⁴ Valenzuela, *La actual crisis ambiental bajo la mirada de la Iglesia y el Estado*, 15-16.

⁷⁵ Martino, *La ecología a la luz de la Palabra de Dios*, 338.

Después de Vaticano II, vamos a encontrar en el papa Pablo VI las primeras declaraciones magisteriales sobre la cuestión ambiental, específicamente en tres de sus documentos: la encíclica *Populorum progressio* de 1967, la carta apostólica *Octogesima adveniens* de 1971 y el Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y desarrollo en Estocolmo de 1972. En *Populorum progressio* el papa enfatizó la tarea de la humanidad en la creación (PP 22-25). Al hombre se le dio la responsabilidad, mediante su inteligencia y trabajo, de completar y perfeccionar la creación con su esfuerzo y en beneficio suyo (PP 22). Además, en la encíclica se concede gran importancia también al derecho de todos los pueblos a los bienes de la Tierra (PP 27-28) En este documento vemos aspectos muy relacionados con lo presentado en *Gaudium et spes*.

El contexto de la carta apostólica *Octogesima adveniens* está relacionado con que el movimiento ecologista había adquirido una fuerza significativa. Esto no pasó desapercibido para Pablo VI y por eso en la *Octagesima* manifiesta una preocupación explícita en relación con la forma en que estamos explotando la naturaleza. Específicamente el papa escribe:

Mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera. Hacia otros aspectos nuevos es hacia donde tiene que volverse el hombre o la mujer cristiana para hacerse responsable, en unión con las demás personas, de un destino en realidad ya común.⁷⁶

El mensaje del papa Pablo VI a la Conferencia de Estocolmo sobre Medio Ambiente además de hacer énfasis en la necesidad de cuidar la Tierra pues no hay otra, manifiesta que es fundamental aunar esfuerzos para buscar soluciones a los problemas ambientales que hemos creado con nuestro estilo de vida. Específicamente nos dice:

En efecto, surge hoy la conciencia de que el hombre y su ambiente natural son, como nunca, inseparables: el ambiente condiciona esencialmente la vida y el desarrollo del hombre; éste, a

⁷⁶ Pablo VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens*, 21.

su vez, perfecciona y ennoblece el medio ambiente con su presencia, su trabajo, su contemplación. Pero la capacidad creadora del hombre no producirá frutos auténticos y duraderos sino en la medida en que el hombre respete las leyes que rigen el impulso vital y la capacidad de regeneración de la naturaleza: uno y otro son, pues, solidarios y comparten un futuro temporal común. También hay que llamar la atención de la humanidad para que sustituya el ímpetu, con mucha frecuencia ciego y brutal, de un progreso material abandonado a su único dinamismo, por el respeto a la biosfera enmarcada en una visión global de sus dominios que se convierten en "una sola tierra", por usar el bello lema de la Conferencia.⁷⁷

En el largo pontificado de Juan Pablo II encontramos una gran cantidad de intervenciones en donde el tema del medio ambiente aparece desarrollado. Siguiendo la línea del papa Pablo VI, Juan Pablo II retomó la llamada al desarrollo y a la erradicación de la pobreza, llamando la atención al mismo tiempo sobre los problemas del medio ambiente. En sus tres encíclicas sociales: *Laborem exercens* de 1981, *Sollicitudo rei socialis* de 1987 y *Centesimus annus* de 1991 el papa siguió enseñando la necesidad de salvaguardar el medio ambiente y, al mismo tiempo el desarrollo social y económico. La lectura, por ejemplo, de *Sollicitudo rei sociales*, evidencia la urgencia de poner en relación la protección de la Tierra y el cuidado de sus recursos, si se quiere que el desarrollo se convierta en una realidad. La protección del medio ambiente, que incluye la concienciación de la limitada disponibilidad de los recursos naturales, constituye un aspecto fundamental del desarrollo social y económico. Hablando del carácter moral del desarrollo Juan Pablo II manifiesta:

Una vez más, es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que lo dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de éstas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de "usar y abusar", o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de "comer del fruto del árbol" (cf. Gén 2, 16 s.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune.⁷⁸

Además, el papa Juan Pablo II dedicó enteramente el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990 al tema de la relación entre la humanidad y la creación. En ese mensaje, reflexionó sobre la crisis ecológica y señaló ciertos problemas que surgieron en décadas recientes, incluyendo la disminución gradual de la capa de ozono y el consecuente efecto

⁷⁷ Pablo VI, *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente*.

⁷⁸ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei sociales*, 34.

invernadero. Como conclusión de este sucinto recorrido por los aportes de Juan Pablo II en relación con el medio ambiente podemos tomar unos apartes de su intervención a la Asamblea General del Consejo Pontificio “Justicia y paz” del 4 de noviembre de 1999, y que estuvo precisamente dedicada a la cuestión del medio ambiente:

Al reflexionar sobre el medio ambiente a la luz de las Sagradas Escrituras y del magisterio social de la Iglesia, nos vemos obligados a suscitar la cuestión del propio estilo de vida que promueve la sociedad moderna y, en particular, la cuestión de la desigual manera en que se distribuyen los beneficios del progreso.

En el pontificado de Benedicto XVI vamos a encontrar una amplísima preocupación por la temática medioambiental y serán muchos los documentos e intervenciones en donde se referirá al tema. Benedicto XVI ha hablado de ecología más que cualquier predecesor suyo, detrás de la imagen aceptada de intelectual de primera línea, creo que podemos distinguir otra figura interesante: algunos han llamado a Benedicto XVI “el papa verde.”⁷⁹ En la vigilia de Pentecostés de 2006 invitó a los católicos del mundo a proteger la naturaleza contra la explotación egoísta: “Quien, como cristiano, cree en el Espíritu Creador es consciente de que no podemos usar el mundo y abusar de él y de la materia como si se tratara simplemente de un material para nuestro obrar y querer”.

Entre los muchos textos o pronunciamientos del papa Benedicto en relación con el medio ambiente podemos resaltar tres en donde se pueden encontrar las principales enseñanzas del pontífice alemán en relación con el medio ambiente: el mensaje dirigido con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2010; la encíclica *Caritas in veritate* de 2009 y el discurso antes nombrado de Pentecostés el 3 de junio de 2006. A partir de estos documentos podemos sintetizar algunas ideas fundamentales que podemos extraer de Benedicto XVI en relación con la naturaleza:

- La naturaleza no es el resultado del azar: para el creyente es “expresión de un proyecto de amor y verdad” (*Caritas in veritate*, 48). La naturaleza no está a nuestra disposición como una especie de despensa, sino como un don del Creador, “que ha

⁷⁹ Bruguès, *Hacia un ecoevangelio. El llamado ecológico de los papas Benedicto XVI y Francisco*, 38.

diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que deben seguir para guardarla y cultivarla (Gn 2,15) (*Caritas in veritate*, 50). Dios ha confiado al hombre la buena gestión de la naturaleza.

- Es necesario cambiar de mentalidad. Las cosas no pueden continuar igual: los recursos se agotan, la naturaleza se degrada. Es necesario y hasta urgente cambiar el estilo de vida: “el cambio de mentalidad en este ámbito, más aún, las obligaciones que conlleva deben permitir llegar rápidamente a un arte de vivir juntos que respete la alianza entre el hombre y la naturaleza, sin la cual la familia humana corre el peligro de desaparecer.” (Mensaje Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2010)

En este mismo mensaje es bueno resaltar una serie de problemáticas ambientales que Benedicto XVI resalta:

En 1990, Juan Pablo II habló de «crisis ecológica» y, destacando que ésta tiene un carácter predominantemente ético, hizo notar «la urgente necesidad moral de una nueva solidaridad.». Este llamamiento se hace hoy todavía más apremiante ante las crecientes manifestaciones de una crisis, que sería irresponsable no tomar en seria consideración. ¿Cómo permanecer indiferentes ante los problemas que se derivan de fenómenos como el cambio climático, la desertificación, el deterioro y la pérdida de productividad de amplias zonas agrícolas, la contaminación de los ríos y de las capas acuíferas, la pérdida de la biodiversidad, el aumento de sucesos naturales extremos, la deforestación de las áreas ecuatoriales y tropicales?⁸⁰

Este sucinto recorrido nos muestra las principales líneas que ha seguido el Magisterio de la Iglesia en relación con las problemáticas ambientales a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI. Podríamos resaltar tres aspectos:

1. El valor de la creación como obra de Dios;
2. La necesidad del cuidado por parte de las mujeres y de los hombres de esa creación;
3. La preocupación del Magisterio por los problemas ambientales que con el paso de los años van apareciendo en distintas partes del planeta.

⁸⁰ Benedicto XVI, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2010*, 4

Estos tres aspectos irán conjugándose a lo largo de los documentos con una serie de temas afines que irán apareciendo desde la década de los 60 hasta hoy. Hemos visto que esta temática al principio del siglo XX aparecía como algo marginal, algo que no preocupaba al Magisterio, pero con el paso de los años nos encontramos con un verdadero interés en reflexionar y aportar a la problemática. Este desarrollo llegará a su cumbre con la única encíclica que hasta la fecha ha tomado como tema de su reflexión la situación actual de nuestra casa común, en su doble dimensión, social y ambiental: *Laudato si'*.

3. La encíclica *Laudato si'* y la cuestión socio-ambiental

El 24 de mayo de 2015, el papa Francisco presentó la encíclica *Laudato si'*, que se enmarca en el Magisterio social de la Iglesia. Esta encíclica representa un hito en la historia de la Iglesia. Eso, por varias razones. En primer lugar, por el tema que aborda: la problemática socio-ambiental. Es la primera vez que un papa, en un documento de este tipo, trata cuestiones ecológicas. Sin embargo, no se debe entender simplemente como una propuesta que incorpora las preocupaciones medioambientales a la Doctrina Social de la Iglesia, sino que va más allá. Francisco realiza un profundo análisis y señala que en realidad no estamos solo ante una degradación ambiental sino también ante una degradación social: “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139). Pero no se queda solo en el nivel del análisis, sino que quiere proponer una serie de alternativas a los problemas sociales y ambientales por los que estamos pasando. Y en este nivel propositivo podemos incluir la ecología integral que, para muchos especialistas, es uno de los aportes más originales de la encíclica.⁸¹ En segundo lugar, nos encontramos frente al documento más extenso de toda la Doctrina Social de la Iglesia, 41.950 palabras y 172 notas, superando incluso a la constitución *Gadium et spes* de Vaticano II que tiene 35.111 palabras y 170 notas⁸².

⁸¹ Costa y Foglizzo, “L’ecologia integrale. *Aggiornamenti Sociali*, 541–548.

⁸² Camacho Laraña, “*Laudato si'*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”, 59-79.

Pero no solo se destaca por su extensión sino por su colegialidad. Junto a las referencias al magisterio de sus predecesores (Benedicto XVI, Juan Pablo II y Pablo VI) y de otros documentos vaticanos, refiere numerosas declaraciones de Conferencias episcopales de todos los continentes: Sudáfrica, Filipinas, Bolivia, Alemania, Argentina, Estados Unidos, Canadá, Japón, Brasil, República Dominicana, Paraguay, Nueva Zelanda, Portugal, México y Australia. Al respecto, nos dice Julio Luis Martínez, S.J., rector de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid: “Aquí hay un importante aspecto eclesiológico en el que la encíclica hace una aportación no menor. Las citas de las declaraciones oficiales de los obispos del mundo no son solo de carácter decorativo, sino que reflejan una convicción honda del papa en el sentido de una eclesiología de la comunión para la cual el obispo de Roma es el servidor de la unidad de las iglesias particulares.”⁸³

En tercer lugar, esta encíclica ha tenido un gran impacto mediático y ha sido recibida con entusiasmo por personas y grupos fuera de la Iglesia Católica. Por ejemplo, la revista *Nature*, una de las publicaciones más reconocidas en el ámbito científico a nivel global le dedicó una editorial con el título: *Hope from the Pope*⁸⁴. En dicha publicación se elogia el documento papal y se afirma que llega en un momento oportuno y se convierte en una alerta valiosa frente a la crisis ecológica por la cual está pasando el planeta. La revista *Science* y organismos internacionales como la ONU, la FAO y el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) no solo hicieron eco de *Laudato si'*, sino que destacaron los importantes aportes que el documento papal hace a problemáticas tan actuales como la degradación del medioambiente y el cambio climático, entre otras.

Con estos elementos como marco general voy a pasar a revisar algunos de los aspectos fundamentales del documento para llegar luego a la propuesta que incorpora de una ecología integral.

⁸³ Martínez, “Laudato si’ y la cuestión socio-ambiental. Clamor de la Tierra y de los pobres”, 27.

⁸⁴ *Nature* 522 (25 de junio de 2015): 391.

3.1. Temáticas, ejes y estructura

La cuestión fundamental que se plantea en la encíclica, en palabras del cardenal Ricardo Blázquez⁸⁵, es: “¿cómo estamos cuidando nuestra “casa común”?” El papa Francisco, en el prólogo del documento, manifiesta dos cosas que se deben tener en cuenta para entender lo que se desarrolla a lo largo de *Laudato si'*:

1. Hoy en día estamos frente a un urgente desafío, el de proteger nuestra casa común. “La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería” (LS 21) Este desafío tiene dos componentes que resultan inseparables: la preocupación por la creación y la preocupación por una justicia social (LS 10) Más adelante dirá esto con otras palabras: “Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres.” (LS 49) Es necesario construir un futuro pensando en la crisis del ambiente y en los sufrimientos de los excluidos (LS 13)
2. La necesidad de una solidaridad universal nueva (LS 14) Esta solidaridad se enmarca en un diálogo entre todos los sectores de la sociedad sobre el modo cómo estamos construyendo el futuro del planeta. Es fundamental buscar caminos de solución a esta crisis socio-ambiental. Es decir, no podemos quedarnos solamente en tomar conciencia de la situación por la que estamos pasando, sino que debemos plantear salidas, una verdadera conversión. Y las tradiciones religiosas están llamadas a aportar en torno a estas soluciones y más específicamente el cristianismo.

Además, de estos dos aspectos que e irán desarrollando a lo largo de la encíclica, el mismo documento nos señala una serie de ejes que atraviesan todo el texto (LS 15). Esos ejes son los siguientes:

1. La íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta;

⁸⁵ Chica y Granados, *Loado seas mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*, 14.

2. La convicción que en el mundo todo está conectado;
3. La crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología;
4. La invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso;
5. El valor propio de cada criatura;
6. El sentido humano de la ecología;
7. La necesidad de debates sinceros y honestos;
8. La grave responsabilidad de la política internacional y local;
9. La cultura del descarte;
10. La propuesta de un nuevo estilo de vida.

Estos diez ejes serán replanteados y enriquecidos a lo largo de las seis partes de documento.

Veamos ahora las seis partes que integran *Laudato si'*:

Primera parte: *“Lo que le está pasando a nuestra casa”*

“En primer lugar, haré un breve recorrido por distintos aspectos de la actual crisis ecológica, con el fin de asumir los mejores frutos de la investigación científica disponible, dejarnos interpelar por ella en profundidad y dar una base concreta al itinerario ético y espiritual como se indica a continuación” (LS 15)

Segunda parte: *“El Evangelio de la creación”*

“A partir de esa mirada, retomaré algunas razones que se desprenden de la tradición judío-cristiana, a fin de procurar una mayor coherencia en nuestro compromiso con el ambiente” (LS 15)

Tercera parte: *“Raíz humana de la crisis ecológica”*

“Luego intentaré llegar a las raíces de la actual situación, de manera que no miremos solo los síntomas sino también las causas más profundas.” (LS 15)

Cuarta parte: *“La ecología integral”*

“Así podremos proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea.” (LS 15)

Quinta parte: “*Algunas líneas de orientación y acción*”

“A la luz de esta reflexión quisiera avanzar en algunas líneas amplias de diálogo y de acción que involucren tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional.” (LS 15)

Sexta parte: “*Educación es espiritualidad ecológica*”

“Finalmente, puesto que estoy convencido de que todo cambio necesita motivaciones y un camino educativo, propondré algunas líneas de maduración humana inspiradas en el tesoro de la experiencia espiritual cristiana.” (LS 15)

Como pudimos darnos cuenta, la encíclica *Laudato si'*, no solo es el documento más largo de la Doctrina social de la Iglesia hasta ahora, sino que desarrolla una temática que no solo afecta a los católicos o a un grupo muy específico de cristianos, sino a toda la humanidad en su conjunto, más aún, afecta a la creación y a todas las especies que comparten el planeta con nosotros. De acuerdo con las decisiones y cambios que efectuemos hoy, podremos hablar de un futuro para todas ellas y para el planeta mismo. Pero va más allá, porque no solo habla de los problemas ecológicos, sino que dirige su mirada hacia los problemas sociales, los millones de seres humanos que viven en la pobreza al lado de una minoría que vive en la opulencia y que tiene en sus manos la riqueza del mundo. La humanidad necesita repensar cómo estamos haciendo las cosas y efectuar cambios, no solo en las estructuras sociales, sino al interior mismo de los corazones humanos.

3.2. La teología en la encíclica Laudato si'

Desde su promulgación, *Laudato si'* ha sido objeto de innumerables análisis, foros, debates, seminarios, etc., que con el paso del tiempo solo han ido en aumento. Para algunos, la encíclica representa un verdadero hito en la historia de la Iglesia. Por ejemplo, Tomás Trigo, en uno de sus últimos libros manifiesta lo siguiente: “La encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común (24 de mayo de 2015), del papa Francisco, constituye un hito luminoso en el camino de las enseñanzas de la Iglesia sobre la cuestión ecológica, que comienzan de modo explícito a mediados del siglo pasado.”⁸⁶ Las razones que esgrime Trigo,

⁸⁶ Trigo, *Cuidar la creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*, 13.

para tal afirmación, las podríamos resumir en las siguientes: la visión global que se plantea en el documento de las relaciones de la tierra con el hombre, y de este con el mundo, con sus semejantes y con Dios; la adopción de una visión holística, de totalidad, que permite hablar de una ecología integral en la que todo está conectado; la comprensión que la cuestión ecológica ya no puede enfocarse solo desde el punto de vista de las ciencias naturales, ni se puede pretender que se supere solo con medios técnicos, es necesario implicar todas las ciencias y superar la fragmentación del saber, que impide acciones más incisivas, más eficaces y más acertadas.⁸⁷

El documento ha sido objeto de análisis no solo desde la teología sino de otras ciencias y perspectivas. El mismo libro de Trigo, que citamos en el párrafo anterior, es un estudio de la encíclica desde la arquitectura, la biología, el derecho, la economía, la educación, la filosofía y la geografía humana. El libro, *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia* de Enrique de Sanz Giménez-Rico (ed), fue uno de los primeros libros en español que se editó después de la publicación de *Laudato si'*. Recoge una serie de análisis en torno de la encíclica desde dos perspectivas: la teología y la ciencia. Reúne a varios especialistas de distintos campos para que a partir de la encíclica del papa Francisco trabajen su influencia y los retos que se nos abren. La misma Universidad Javeriana ha venido realizando, en los últimos años, un simposio⁸⁸ permanente sobre la carta encíclica y se ha convertido en un espacio en donde, no solo se profundiza sobre el documento y sus retos, sino que se abre un diálogo con las distintas facultades y saberes sobre *Laudato si'* y sus aportes. Como decía al principio de este tercer apartado, revistas tan prestigiosas como *Nature* y *Science* se han hecho eco del documento y sus implicaciones.

Estos ejemplos y otros más que se podrían señalar nos muestran, no solo el interés que ha despertado la encíclica del papa Francisco, sino la atracción de estudiarla desde distintos saberes y perspectivas. Sin embargo, hay un elemento que no podemos pasar por alto. Ante

⁸⁷ Ibid, 14-15.

⁸⁸ Simposio Javeriano sobre la carta encíclica *Laudato si'*. En el siguiente link se puede encontrar amplia información sobre lo que se ha venido realizando y los próximos eventos. Además, de bibliografía y documentos sobre el tema: <https://www.javeriana.edu.co/institucional/laudato-si#.XDzjVFxKiUk>

todo, estamos ante un texto magisterial, más específicamente, de la Doctrina social de la Iglesia, y en donde a pesar de que encontramos la utilización de datos científicos relacionados con la actual situación del planeta y una interpelación ética, el recurso teológico es el fundamental. Es un texto construido, si me permiten la expresión, desde una interpretación y una propuesta teológica. Eso no significa que este enfoque no esté articulado con los otros dos. Todo lo contrario.

Miguel Rubio plantea que:

Laudato si' es simple y llanamente una “Teología de la creación” (si optamos por una denominación convencional dentro de la teología tradicional). O una “Ecología teológica”, de corte teológico (si preferimos otra más actual). En todo caso, se trata de una consideración al cien por cien teológica sobre la naturaleza, con planteamientos más globales, con enfoques más abiertos, dentro de un diálogo demostrativamente interdisciplinar, pero con un distintivo específico, consistente en el tratamiento “teológico” que preside toda la reflexión.⁸⁹

La teología en la encíclica no se presenta como una palabra definitiva e inapelable. Al contrario, la teología entra en diálogo con otros elementos y como una palabra propositiva y de esperanza en medio de una situación que parece catastrófica. La teología es presentada como una oferta que puede reforzar otros aspectos y darles sentido. Esto mismo lo encontramos cuando se refiere a la ecología integral como lo veremos más adelante. Desde la rica tradición de la Iglesia, de la Escritura y de la reflexión teológica, encontramos elementos para pueden responder al desafío que habla Francisco al principio de la encíclica (LS 13).

El papa entiende que es necesario redescubrir en toda su profundidad el misterio de Dios creador y nuestra realidad de criaturas amadas para recuperar una visión verdadera del hombre y de sus relaciones con la naturaleza. En este sentido algunos autores consideran que el segundo capítulo puede considerarse el núcleo más relevante de la encíclica. Al respecto, escribe Isabel María León, profesora de teología dogmática de la Universidad de Navarra:

La teología de la creación (2 capítulo) proporciona el marco donde rescatar el valor de la naturaleza, con la densidad ontológica y veritativa que pertenece a cada uno de los seres en el

⁸⁹ Rubio, *Laudato si': Una teología de la creación en perspectiva ecológica*, 8.

entramado de relaciones del universo. Y, a la vez, permite comprender la auténtica dignidad del hombre, al que Dios ha encomendado el cuidado del cosmos.⁹⁰

En el aspecto teológico de la encíclica podemos partir de una afirmación que parece obvia, pero que resulta clave: “No somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada.” (LS 67) Esta convicción es todo un proyecto para vivir desde la experiencia del don, cada cosa tiene un valor en sí misma, implica una nueva relación distinta con la creación⁹¹, una relación de reciprocidad. En relación con esto manifiesta el papa Francisco:

(...) recordar que nos invitan a «labrar y cuidar» el jardín del mundo (cf. Gn 2,15). Mientras «labrar» significa cultivar, arar o trabajar, «cuidar» significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza (...). Porque, en definitiva, «la tierra es del Señor» (Sal 24,1) (LS 67).

Esta perspectiva implica dejar de ver la naturaleza y las otras especies que viven en el planeta de una manera instrumental. Y este segundo aspecto es importante resaltarlo. Pues el pontífice sudamericano nos recuerda, en varias partes de la encíclica, que sería equivocado pensar que los demás seres vivos, los animales, deben ser considerados como meros objetos sometidos a la arbitraria dominación humana (LS 82, 89-91). Esta reflexión de Francisco ha llamado incluso la atención de un filósofo tan radical como Peter Singer que ha sido muy crítico sobre la visión del cristianismo sobre los animales. En una de sus columnas⁹² considera que *Laudato si'* es una declaración firme contra el daño causado hacia los animales, seres débiles e indefensos que con frecuencia están a merced de los intereses económicos.

Este aspecto teológico de que la creación es un don que hemos recibido y que debemos cuidar, se complementa con otro muy importante: la vida humana está basada en tres relaciones fundamentales (LS 66) Estas relaciones fundamentales que están estrechamente relacionadas son: con Dios, con el prójimo y con la tierra. En esta última también

⁹⁰ Trigo, *Cuidar la creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*, 368.

⁹¹ Jürgen Moltmann considera incluso que en realidad no somos nosotros los que cuidamos la tierra sino ella es la que nos cuida: “En realidad, no fue la Tierra la que nos fue confiada, sino que somos nosotros los que fuimos confiados a los cuidados de la Tierra. Por eso, toda concepción realista del ser humano debe comenzar por una actitud de agradecimiento a la Tierra.” Moltmann – Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, 25.

⁹² Singer, El dominio del hombre. https://elpais.com/elpais/2015/08/01/opinion/1438449864_990306.html (Consultado el 22 de octubre de 2018)

incluiríamos a las otras especies. A lo largo del segundo capítulo y, utilizando el recurso a la Escritura, el papa irá mostrando que esta ruptura en las relaciones se ha dado por el pecado. Al respecto dice: “Hoy el pecado se manifiesta con toda su fuerza de destrucción en las guerras, las diversas formas de violencia y maltrato, el abandono de los más frágiles, los ataques a la naturaleza.” (LS 66) En relación con esta forma de ver el pecado el mismo papa Francisco habla de pecados contra la creación, en la primera parte de la encíclica (LS 8).

Para Juan Pablo II⁹³ el pecado causa cuatro divisiones fundamentales:

1. Entre el hombre y el Creador;
2. En el interior del hombre;
3. Entre los hombres y los grupos humanos;
4. Entre el hombre y la naturaleza.

El Patriarca Ecuménico de Constantinopla Bartolomé, muy en consonancia con las divisiones propuestas por Juan Pablo II, nos recuerda que el pecado no solo se reduce a las dimensiones con Dios, con nosotros mismos y con los otros, sino que también se refiere a nuestra relación con la creación:

Que los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados.⁹⁴

En esta misma línea algunos autores incluso hablan de pecados antiecológicos. Uno de ellos es Leonardo Boff que en los últimos años ha desarrollado un diálogo muy pródigo entre la teología y la ecología. En uno de sus libros⁹⁵ hace un interesante análisis de lo que él llama pecados capitales antiecológicos referidos a la Amazonía brasilera. En dicho análisis se refiere, en primer lugar, a la inmensa riqueza de este templo de la biodiversidad del planeta que comprende un área de 6.5 millones de kilómetros cuadrados; y, en segundo lugar,

⁹³ Juan Pablo II, *Exhortación apostólica Reconciliatio et paenitentia*, 23.

⁹⁴ Bartolomé, *Discurso en Santa Bárbara*, California (8.11.1997)

⁹⁵ Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, 113-143.

desarrolla todos los pecados capitales antiecológicos que se están haciendo frente a este santuario de la vida. En palabras de Boff:

La Amazonía es el lugar donde Gaia muestra la exuberante riqueza de su cuerpo. Y también el lugar donde más violencia sufre. Si queremos ver el rostro brutal del sistema capitalista/industrialista, visitemos la Amazonia brasilera. Allí se cometen todos los pecados capitales (a la vez pecados mortales y pecados del capital). Allí se manifiesta sin tapujos el gigantismo del espíritu de la modernidad, lo racionalizado de lo irracional y la lógica diáfana del sistema. Allí queda también patente la clara contradicción entre capitalismo y ecología.⁹⁶

En este inmenso y rico territorio de vida, sigue Boff, se presentan los pecados antiecológicos que los define como aquellas acciones que realizamos en contra de la naturaleza y en contra de millones de especies y muchos pueblos nativos, en donde no solo acabamos con sus vidas, sino que ponemos en riesgo nuestra misma existencia como especie. Siguiendo con su análisis:

El Estado brasilero, las empresas nacionales y las multinacionales han configurado un poderoso trípode. Han dado origen a lo que se ha denominado “el modo de producción amazónico”. Este modo se define como una forma de producción deliberadamente depredadora, con aplicación intensiva de la tecnología contra la naturaleza, que declara la guerra a los árboles, extermina poblaciones autóctonas e inmigradas, sobreexplota la fuerza laboral con vistas a la producción para la exportación y suministro del mercado mundial. Más que un modo de producción amazónico, lo que tenemos ante nuestros ojos es un modo de destrucción amazónico.⁹⁷

Frente a estas divisiones causadas por el pecado es necesario la conversión y la reconciliación. A lo largo de la historia de la Iglesia se ha hecho más hincapié en las tres primeras divisiones, pero en los últimos años se ha tomado conciencia de la necesidad de propender por una conversión de nuestro pecado que daña a nuestra madre tierra como la llamaban los pueblos indígenas. El papa Francisco, en la encíclica *Laudato si'*, en relación con la reconciliación con la creación, toma el aporte de la Conferencia de los Obispos de Australia celebrada en el año 2002 y nos dice que debemos “hacer la experiencia de una conversión, de un cambio del corazón” (LS 218)

⁹⁶ *Ibíd*, 113.

⁹⁷ *Ibíd*, 114.

Son muchos otros aspectos que se podrían resaltar del rico contenido teológico de la encíclica, pero muchos de esos los podremos desarrollar a lo largo de otras partes del trabajo. Sin embargo, es necesario mencionar un último aspecto teológico. Francisco culmina este capítulo declarando la presencia y el señorío de Cristo sobre toda la creación, desde el principio hasta el final de los tiempos (LS 99-100). Nos dice el pontífice sudamericano:

Para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas: «Todo fue creado por él y para él» (Col 1,16).⁸⁰ El prólogo del Evangelio de Juan (1,1-18) muestra la actividad creadora de Cristo como Palabra divina (Logos). Pero este prólogo sorprende por su afirmación de que esta Palabra «se hizo carne» (Jn 1,14). Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía. (LS 99)

Si todo ha sido creado por medio del Verbo, eso significa que los seres poseen una verdad propia, definida, otorgada por Dios: la creación no es un caos indeterminado que la mente humana organizaría a su arbitrio, ni procede anárquicamente. La medida originaria de la verdad y la legalidad de todo lo que existe no es el hombre sino el Verbo, por quien todo ha sido creado.

Con estos sucintos elementos sobre la centralidad de Cristo en la creación damos por terminado este apartado para entrar al último de este primer capítulo. Un aspecto que está relacionado con todo lo que he desarrollado hasta ahora y que representa una de las mayores contribuciones de *Laudato si'*, en busca de soluciones que coadyuven a buscar salidas a la profunda crisis socio-ambiental por la que estamos pasando: la ecología integral.

4. La ecología integral: a la búsqueda de un nuevo paradigma

La problemática ambiental será uno de los temas cardinales del pontificado del papa Francisco. Podemos resaltar tres documentos en donde la temática es tratada de forma directa y extensa: Mensaje en el Encuentro Mundial de los Movimientos Populares (2014); la exhortación *Evangelii gaudium* (2013) y, especialmente, la encíclica *Laudato si'* (2015)

Algunos autores⁹⁸ consideran que la propuesta de una ecología integral es uno de los mayores aportes de la encíclica. Incluso lo ven como un nuevo paradigma conceptual capaz de afrontar las problemáticas, no solo ambientales, sino sociales e incluso otras que a priori parece que no se relacionan. Esto es precisamente lo que manifiesta Giacomo Costa, S.J., Director de la revista *Aggiornamenti Sociali* de Italia y Paolo Foglizzo, redactor de la misma publicación:

L'ecologia integrale diventa così il paradigma capace di tenere insieme fenomeni e problemi ambientali (riscaldamento globale, inquinamento, esaurimento delle risorse, deforestazione, ecc.) con questioni che normalmente non sono associate all'agenda ecologica in senso stretto, come la vivibilità e la bellezza degli spazi urbani o il sovraffollamento dei trasporti pubblici. Ancora di più, l'attenzione ai legami e alle relazioni consente di utilizzare l'ecologia integrale anche per leggere il rapporto con il proprio corpo (n. 155), o le dinamiche sociali e istituzionali a tutti i livelli: «Se tutto è in relazione, anche lo stato di salute delle istituzioni di una società comporta conseguenze per l'ambiente e per la qualità della vita umana» (n. 142). Si può quindi parlare di una dimensione sociale dell'ecologia, o meglio di una vera e propria ecologia sociale [che] è necessariamente istituzionale e raggiunge progressivamente le diverse dimensioni che vanno dal gruppo sociale primario, la famiglia, fino alla vita internazionale, passando per la comunità locale e la Nazione.»⁹⁹

La ecología integral no es una tendencia más de la ecología, sino que es, para el papa Francisco, una nueva propuesta. La propuesta va más allá de incorporar las preocupaciones medioambientales a la Doctrina social de la Iglesia. La ecología integral “debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.” (LS 111) En su análisis, Francisco descubre que hay dos realidades profundamente interconectadas: el sufrimiento de los pobres y el sufrimiento de la Tierra como ecosistema global. Además, manifiesta que “las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y

⁹⁸ Costa y Foglizzo, “L'ecologia integrale”, 541–548.

⁹⁹ “La ecología integral se convierte así en el paradigma capaz de mantener juntos fenómenos y problemas ambientales (calentamiento global, contaminación, agotamiento de recursos, deforestación, etc.) con problemas que normalmente no están asociados con la agenda ecológica en sentido estricto, como la habitabilidad y la belleza de los espacios urbanos o el hacinamiento del transporte público. Aún más, la atención a los lazos y las relaciones nos permite usar la ecología integral también para leer la relación con el propio cuerpo (No. 155), o la dinámica social e institucional en todos los niveles: “Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana.” (n. 142). Por lo tanto, podemos hablar de una dimensión social de la ecología, o más bien de una verdadera ecología social [que] es necesariamente institucional y alcanza progresivamente las diferentes dimensiones que van desde el grupo social primario, la familia, hasta la vida interna, pasando por la comunidad local y la nación.” *Ibid*, 542.

simultáneamente para cuidar la naturaleza.” (LS 139) A partir de estos elementos vamos a tratar de analizar los aspectos fundamentales de la ecología integral.

4.1. La ecología en la reflexión teológica

Juan José Tamayo, en su libro sobre los nuevos paradigmas teológicos, se hace una serie de preguntas que resulta muy pertinentes para empezar a desarrollar este apartado:

¿Hay lugar para la ecología en el discurso teológico?, ¿tiene la teología un horizonte ecológico?, ¿hay lugar para la teología en el discurso ecológico? Si lo hay, ¿tiene algo que aportar?, ¿pueden ambos discursos compaginarse sin sufrir violencia, o cada uno debe seguir su camino independiente?¹⁰⁰

Durante mucho tiempo la respuesta a estas preguntas había sido negativa. Pero la problemática ambiental que, sobre todo desde la revolución industrial, ha ido en aumento hace que ninguna disciplina permanezca impávida frente a los desafíos que tenemos. Por eso, en los últimos años, la relación de la teología con la ecología y la inclusión de esta serie de problemáticas ambientales en la reflexión teológica y en el mismo Magisterio de la Iglesia, es algo ha ido en aumento, como vimos en el segundo apartado de este capítulo.

La ecología es relación, inter-acción y diálogo de todas las cosas existentes (vivientes o no) entre sí y con todo lo que existe, real o potencial. La ecología no tiene que ver solo con la naturaleza (ecología natural), sino principalmente con la sociedad y con la cultura (ecología humana, social). En una visión ecológica, todo lo que existe, coexiste¹⁰¹. El término “ecología” fue acuñado en 1866 por el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919). Está compuesto de dos palabras griegas: *oikos* que significa “casa” y *logos*, que quiere decir “reflexión o estudio”. Así, ecología quiere decir el estudio que se hace acerca de las condiciones y relaciones que forman el hábitat (casa) del conjunto y de cada uno de los seres de la naturaleza. En la definición de Haeckel: “ecología es el estudio de la interdependencia y de la interacción entre los organismos vivos (animales y plantas) y su medio ambiente

¹⁰⁰ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 113.

¹⁰¹ Boff, *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, 19.

(seres inorgánicos)”. Al respecto nos dice Francisco en *Laudato si'*: “La ecología estudia las relaciones entre los organismos vivos y el ambiente donde se desarrollan. También exige sentarse a pensar y a discutir acerca de las condiciones de vida y de supervivencia de una sociedad, con la honestidad para poner en duda modelos de desarrollo, producción y consumo.” (LS 138)

En palabras de Juan José Tamayo:

... la ecología no debe entenderse como un movimiento verde con tonalidad turística ni como un movimiento que busca solo preservar las especies en extinción. Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecno-científica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los derechos de la naturaleza y los de la humanidad.¹⁰²

Con la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII se inició lo que se conoce como Doctrina Social de la Iglesia u otros suelen llamar, pensamiento social cristiano. Básicamente es el conjunto de enseñanzas de la Iglesia en torno a los temas sociales y económicos. El tema de la *Rerum novarum* fue la cuestión obrera, una cuestión social. Más de 125 años después de esta encíclica, el papa Francisco amplía esto a una cuestión socio-ambiental. Estamos, nos dice en varias partes de *Laudato si'* (10, 49, 93, 139), no solo ante un problema ecológico, sino ante un único problema socio-ecológico o socio-ambiental. El aspecto social ha sido un tema muy presente, prácticamente desde los orígenes, en el cristianismo: “*Todos los creyentes estaban de acuerdo y tenía todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el importe de las ventas entre todos, según la necesidad de cada uno.*” (Hch 2,44-45) Sin embargo, la cuestión ambiental no ha estado tan presente. Eso no significa que la Iglesia, y la misma teología, hayan permanecido impávidas frente a las problemáticas ambientales que, sobre todo, a lo largo del siglo XX han ido en aumento, como vimos en el recorrido magisterial que hice en torno al tema en el segundo numeral. Hoy más que nunca somos conscientes que al interior del cristianismo está presente un verdadero “*Green Discipleship*”¹⁰³ y todos los cristianos tenemos un deber con la creación.

¹⁰² Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 114.

¹⁰³ Ver: Winright, Tobias. *Green Discipleship. Catholic Theological Ethics and the Environment*.

Hoy en día es innegable la importancia de la ecología en el actual debate en torno a diferentes modelos de desarrollo, en las relaciones Norte/Sur, frente a los enormes problemas ambientales, así como en la búsqueda de alternativas de vida y de sociedad distintas. Para Juan José Tamayo, la presencia del horizonte ecológico en la teología no es tan neutro como a primera vista puede parecer. Comporta, dice él, dos cambios importantes: el cuestionamiento del antropocentrismo, tan arraigado en la tradición judeo-cristiana, y el paso a una concepción cosmocéntrica¹⁰⁴. Esto será desarrollado también por el papa Francisco en *Laudato si'*, con un planteamiento distinto al de Tamayo, especialmente en el segundo cambio. Para el teólogo español la ecología nos obliga a dejar de considerar al ser humano como dueño y señor de la creación, con derecho a usar y abusar de ella. Somos parte de un sistema que está en equilibrio. En relación con el segundo paso, nos dice Juan José Tamayo:

El paradigma cosmocéntrico entiende al ser humano no como rival de la naturaleza, sino en diálogo y comunicación simétricos con ella. Su relación es de sujeto a sujeto, y no de sujeto a objeto. El ser humano y el universo conforman un amplio entramado de relaciones multidireccionales, caracterizadas por la interdependencia más que por la autosuficiencia. Ambos tienen dimensión histórica. El universo tiene un largo proceso cósmico: cosmogénesis. También el ser humano es el resultado de un largo proceso histórico-cósmico. Por ello está inmerso en una solidaridad de origen y de destino con el resto de los seres del universo.¹⁰⁵

Para Leonardo Boff la ecología significa un interés global, una cuestión de vida y muerte. Según su análisis, todos los seres de la Tierra se encuentran amenazados. Frente a esta amenaza global considera que todas las prácticas humanas y todos los saberes se deben redimensionar a partir de la ecología. Para Boff no es suficiente colocar la partícula *eco* delante de cada ciencia y continuar funcionando como funcionaba antes. Manifiesta:

“en qué medida un determinado saber constituye un factor de desequilibrio ecológico y una determinada política implica una degradación del medio ambiente o un modelo de desarrollo constituye un instrumento de pillaje de la naturaleza [...] en qué medida los propios saberes deben elaborarse ya dentro de una perspectiva ecológica, de tal forma que signifiquen un poderoso factor de protección, respeto y promoción de la naturaleza.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 115.

¹⁰⁵ *Ibíd*, 116.

¹⁰⁶ Boff, *La dignidad de la Tierra*, 24.

Es interesante resaltar que en este texto de Boff, *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, de 1993, propondrá un tema que desarrollará más adelante el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*: la injusticia social y la injusticia ecológica como dos partes de una sola crisis. Y frente a esta situación la concepción ecológica puede ser muy útil. El teólogo brasileño considera que se perdió la visión originaria de la ecología, que tiene que ver no solo con animales, plantas o la atmósfera, sino también con las relaciones solidarias y globales del ser humano y de la naturaleza. Lacónicamente escribe: “Existe un peligro global. Se impone una salvación global. Para que sea posible es menester una revolución global o una liberación integral. La ecología quiere ser la respuesta a esta cuestión global, de vida o muerte.”¹⁰⁷

El quehacer teológico no puede permanecer impávido frente a los desafíos ecológicos que tenemos hoy en día. Por eso manifiesta Boff: “Hacer teología es siempre preguntar: ¿cómo todo eso tiene que ver con Dios? Las cuestiones ecológicas suscitadas animan a la teología a revisar las concepciones del pasado, y proyectar otras y, en razón de los nuevos problemas, a actualizar antiguas visiones que quedaron en el depósito de su experiencia acumulada y ahora ganan relevancia.”¹⁰⁸ A partir de esta intuición el teólogo brasileño desarrollará una serie de temas que trabajará en muchas de sus publicaciones, tales como: corresponsabilidad del cristianismo en la crisis ecológica; el rescate de la teología de la creación; la Trinidad como un juego de relaciones, un Dios ecológico; el pan-en-teísmo cristiano y san Francisco de Asís como arquetipo occidental de la actitud ecológica.

Su libro, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, de 1996, constituye la primera sistematización y explicación detallada de la comprensión global del problema ecológico, realizada por Boff. Según el teólogo brasileño, en los años sesenta y setenta en América Latina se escuchó el grito de los pobres y de ahí nació la teología de la liberación. Ahora, es necesario escuchar el clamor de la Tierra y por eso la teología de la liberación actualmente tiene que hacerse desde el marco de la opresión más colectiva, que es la opresión de la tierra como sistema vivo. Nos dice en la introducción:

¹⁰⁷ Ibid, 30.

¹⁰⁸ Ibid 51.

El propósito de este libro consiste en interrelacionar el clamor del oprimido con el clamor de la Tierra. El grito del oprimido ha sido objeto de una intensa reflexión fundamentada en prácticas solidarias de liberación. De ellas nació la teología de la liberación. Nunca en la historia del cristianismo se asignó un puesto tan central al pobre, haciéndolo sujeto de su liberación en la medida en que se hace consciente de lo perverso de su situación y se organiza con otros aliados para superarla. [...] La Tierra también clama. La lógica que explota a las clases y somete a los pueblos a los intereses de unos pocos países ricos y poderosos es la misma que depreda la Tierra y expolia sus riquezas, sin solidaridad para con el resto de la humanidad y las generaciones futuras.¹⁰⁹

Boff no entiende la ecología como un “movimiento verde” que solo se preocupa por los bosques o por la conservación de las especies en extinción, sino como “la ciencia de la sinfonía de la vida, la ciencia de la supervivencia”¹¹⁰. Para él, la ecología es un saber sobre las interconexiones e interdependencias de todo con todo. Su singularidad radica, por tanto, en su carácter transversal. En este sentido la ecología respondería a dos preocupaciones éticas: la sobrevivencia conjunta de seres humanos y medio ambiente y la responsabilidad del ser humano a nivel personal y comunitario, de la ciencia y los diferentes saberes, de los poderes y las instituciones en la salvaguardia de la naturaleza. La Tierra está enferma y amenazada. Ese es el diagnóstico que desarrolla el teólogo brasileño en la primera parte del libro. Y esa amenaza afecta especialmente a los pobres y a las diferentes especies de vida. Y frente a ese diagnóstico propone una serie de “terapias ecológicas”: la ecotecnología, la ecopolítica, la ecología humana y social, la ecología mental, la ética ecológica y la ecología radical o profunda.

Frente al amplio análisis que hace Boff en torno a la ecología se plantea a lo largo del libro la necesidad que la teología de la liberación asuma el discurso ecológico. Y propone al menos cuatro aspectos para tener en cuenta¹¹¹:

1. *Ampliar el sentido de la liberación*: no solo los pobres y los oprimidos deben ser liberados, sino todos los seres humanos, porque todos estamos oprimidos por un paradigma que nos esclaviza, el del maltrato a que se somete a la Tierra, el del consumismo, el de la negación de la alteridad y el del valor intrínseco de cada ser. En

¹⁰⁹ Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, 11.

¹¹⁰ *Ibid*, 17.

¹¹¹ *Ibid*, 142-146.

este sentido hablará de superar el paradigma antropocéntrico a uno cosmocéntrico que entiende al hombre no en competencia con la naturaleza sino en diálogo con ella.

2. *Redefinir el punto de partida que es la opción por los pobres*: esta opción para Boff debe incluir también al planeta Tierra. En este sentido es necesario aceptar que el valor supremo es la conservación del planeta Tierra y el mantenimiento de las condiciones para la realización de la especie humana.
3. *Reafirmar una opción por los pobres del mundo*: es necesario recordar que este es uno de los “dogmas” fundamentales de la teología de la liberación, escuchar las voces de esas inmensas mayorías de la especie humana que son explotadas y diezmadas por una pequeña minoría de la misma especie. El reto es que los humanos se entiendan como una gran familia terrenal junto con otras especies y que redescubran su camino de vuelta a la comunidad de los demás vivientes.
4. *Cambio de estructuras que oprimen no solo a millones de personas sino a la misma Tierra*: es necesario garantizar la sustentabilidad no de un tipo de desarrollo sino del planeta Tierra a corto, medio y largo plazo, mediante un tipo de práctica cultural no consumista, respetuosa de los ritmos de los ecosistemas, que inaugure una economía de los suficiente para todos y propicie el bien común, no solo a los humanos sino también a los demás seres de la creación.

Estos elementos desarrollados nos sirven de marco para entrar a analizar el último aspecto de este primer capítulo: la ecología integral de papa Francisco.

4.2. La ecología integral

Como veíamos anteriormente la propuesta de una ecología integral es uno de los ejes de *Laudato si'*. Desde los primeros números del documento (LS 11) el tema aparece enunciado. Además, no debemos olvidar que todo el capítulo 4 (LS 138-162) está dedicado a trabajarlo. La ecología integral, como hemos estado desarrollando, es un enfoque que afirma que todo está interrelacionado en la creación (LS 137). El hombre y la naturaleza forman un todo y

cualquier ataque contra uno tiene repercusiones en el otro. Los problemas ambientales provocan problemas sociales y viceversa. El papa, con la ecología integral, sugiere dejar la visión reduccionista que parcela la realidad y propone contemplar el planeta de forma global, advirtiendo las múltiples interdependencias que existen entre las personas entre sí y con los sistemas naturales, con la convicción de que en el mundo todo está conectado. A lo largo de la encíclica, quiere mostrar cómo todas las cuestiones que aborda están interconectadas (LS 16). Ante una crisis ecológica, económica y social, las soluciones no pueden proceder de planteamientos reduccionistas o parciales, atendiendo sólo a criterios de carácter científico o técnico. Para avanzar en una ecología integral que potencie y contemple simultáneamente las diferentes dimensiones de la sostenibilidad, se requiere una visión global. Reconocer que toda está conectado es más una idea central, es todo un proyecto.

A pesar del papel cardinal que juega dentro de la encíclica el concepto de ecología integral es necesario todavía profundizar en las características propias del mismo. Para algunos, la ecología integral, tal como está desarrollada en el documento, es todavía vaga en significados y es necesario desarrollar aún más los elementos que podrían llevarse a la práctica para que no quede en un simple concepto y nada más. Al respecto manifiesta Miguel Rubio:

La consideración de una “ecología integral” aparece reiteradamente, dispersa a lo largo de toda la encíclica. Ésta, además, le dedica todo el capítulo 4 (nn.137-162), cuyo tratamiento –por otra parte– es bastante desvaído y en buena medida utópico por irreal; un poco cajón de sastre, en el que se introducen cosas, que solo tangencialmente se relacionan con la ecología, pero entendida ésta de una manera muy general.¹¹²

En el mismo sentido se pronuncia Daniel Castillo de Loyola University Maryland: “*The concept of integral ecology is at the center of Pope Francis’s call for the renewal of our common home. However, throughout Laudato Si’, this concept remains somewhat under-defined.*”¹¹³ Sin embargo, tenemos que reconocer que, a lo largo del texto, nos encontramos con una serie de aspectos que nos van mostrando de qué estamos hablando cuando decimos ecología integral.

¹¹² Rubio, “Laudato si’: Una teología de la creación en perspectiva ecológica”, 13.

¹¹³ El concepto de ecología integral está en el centro del llamado del Papa Francisco para la renovación de nuestro hogar común. Sin embargo, a lo largo de *Laudato si’*, este concepto permanece poco definido. Castillo, “Integral Ecology as a Liberationist Concept”, 353.

*Che cos'è l'ecologia integrale?*¹¹⁴ (¿Qué es la ecología integral?), se pregunta Giacomo Costa S.J., en uno de sus artículos sobre el tema. A lo largo del mismo señala una serie de características distintivas de la ecología integral que la diferenciaría de otras propuestas sistémicas:

- La ecología integral no es principalmente una noción que se debe aprender, sino que es un instrumento para leer la realidad e intervenir en la sociedad con miras a promover la justicia. Un elemento clave dentro de la ecología integral tiene que ver con una especie de estribillo que aparece a lo largo del texto: “todo está conectado”.
- La ecología integral es una lectura integrada de diferentes fenómenos. La crisis social y la crisis ambiental son dos caras de la misma moneda. Y esta crisis socio-ambiental es también señal de una crisis ética, cultural y espiritual. Para Giacomo Costa la ecología integral es un paradigma capaz de reconocer partes interconectadas, fenómenos como el calentamiento global y la migración (LS 25), la contaminación y el trabajo, pero también la habitabilidad y la belleza de los espacios urbanos, así como la relación con el propio cuerpo o dinámicas sociales e institucionales en todos los niveles. Al respecto manifiesta el papa Francisco: “Si todo está relacionado, también la salud de las instituciones de una sociedad tiene consecuencias en el ambiente y en la calidad de vida humana.” (LS 142)
- Otro elemento que resalta Costa es el diálogo entre disciplinas. No es suficiente integral la lectura de diferentes fenómenos, en necesario también el diálogo entre distintas disciplinas. Pero en la ecología integral no solo se motiva a este diálogo, sino que incluye las religiones y todas las formas de sabiduría que la humanidad ha desarrollado a lo largo de su historia (LS 199).
- Esta integración exigida por la ecología integral implica un nuevo estilo de vida, incluso coloca como ejemplo en la encíclica: la figura de Francisco de Asís (LS 11). Es parte de esta ecología una mirada contemplativa, capaz de captar la realidad como

¹¹⁴ Costa, “Tutto è connesso»: l'ecologia integrale nella Laudato si'”, 1

un misterio que no se puede dominar (LS 12). La ecología integral no solo concierne a las categorías de comprensión racional del mundo, sino que implica otras actitudes como la contemplación, la conversión interior o pequeños gestos de la vida cotidiana (LS 211). Todo no se puede resolver solamente con intervenciones puramente técnicas, se necesita otras cosas.

- Una última dimensión que propone Costa es la de la ecología integral como proyecto. Esta propuesta del papa Francisco implica un proyecto de toda la humanidad por colaborar responsablemente en el cuidado de nuestra casa común. Es la dimensión más radical porque exige la activación de procesos de cambio. En palabras del papa: “La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.” (LS 111) En este proyecto el aporte de la política es clave, pero también implica una cuestión de justicia y de solidaridad intergeneracional (LS 159-162).
- Estas dimensiones de la ecología integral están encaminadas a un propósito y dicho propósito es eminentemente práctico. Práctico lo entiende Costa, como “la intersección entre pastoral, ética y política.”¹¹⁵ No es una propuesta teórica sino práctica, encaminada a buscar canales de solución frente a una problemática que en lugar de disminuir sino aumentando. Pero, para lograrlo, es necesario que todos estemos integrados en un objetivo común: “un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta.” (LS 14)

Para José Manuel Caamaño:

El papa Francisco con su propuesta de una ecología integral, invita a que la responsabilidad humana dé un paso más en su amplitud, dado que además de tener en cuenta la totalidad de la vida y los riesgos medioambientales que ponen en riesgo el futuro sobre la tierra, se adentra también en la relación existente entre el deterioro ecológico y las situaciones de pobreza y marginación, es decir, que vincula la justicia social y la justicia ambiental, algo que tiene

¹¹⁵ *Ibíd*, 7.

efectos sobre la economía y la política, pero también sobre la realización concreta de nuestra libertad, incluso en aquellos actos más sencillos y espontáneos de cada día.¹¹⁶

La primera vez que aparece mencionado en concepto es en la introducción. El papa presenta la figura de Francisco de Asís, como “modelo de una ecología integral” (LS 10). En este mismo número va a describir, siguiendo al *Poverello*, que son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior. En el número siguiente mostrará que “una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano” (LS 11). Finalmente, en el número 16, el último de la introducción de la encíclica, cuando enumera los 10 ejes que atraviesan la encíclica, uno de ellos corresponde a “la convicción de que en el mundo todo está conectado” (LS 16)

Esta convicción del papa de que “todo está conectado”, va a recorrer todo el documento y será precisamente en el capítulo 4, dedicado exclusivamente a la ecología integral, en que dirá que dicha convicción obliga que tengamos en cuenta todos los factores:

Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales. (LS 137)

La ecología integral —desde la conexión entre los seres, pero también entre la crisis ambiental y social— nos exige no limitarnos solo a respuestas urgentes y parciales a todos estos problemas, sino tener en cuenta dos elementos generales previos que el propio Papa afirma. El primero es “dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea” (LS 225). Y el segundo es “una mirada distinta, un pensamiento, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático” (LS 111). Dos elementos que tomados

¹¹⁶ Caamaño, *Laudato si' y la teología moral*, 8.

en toda su profundidad nos introducen realmente en un nuevo rumbo global y personal, en un nuevo paradigma.¹¹⁷ Un nuevo paradigma que se construye con pequeños gestos:

Una ecología integral también está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo. Mientras tanto, el mundo del consumo exacerbado es al mismo tiempo el mundo del maltrato de la vida en todas sus formas. (LS 230)

El cardenal Peter K. A. Turkson, presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, representa una de las figuras clave detrás de la encíclica y, desde su promulgación, ha sido uno de los principales promotores de *Laudato sí'* a nivel mundial. Para él también, la ecología integral representa un nuevo paradigma y propone tener en cuenta tres consideraciones¹¹⁸ para comprenderlo:

- La llamada a ser protectores de la creación, que es un bien en sí mismo.
- La conversión moral en orden al cuidado de aquello que veneramos y apreciamos.
- La llamada al diálogo y a una nueva solidaridad global.

Al final de esta intervención del cardenal Turkson realizada en Querétano, México, el 12 de noviembre de 2015 sobre *Laudato sí' y ecología integral*, manifestaba:

La ecología integral, como base para la justicia y el desarrollo en el mundo, necesita una nueva solidaridad global, en ella todos y cada uno de nosotros tenemos un papel que desempeñar, donde aún las acciones pequeñas marcan la diferencia. Al centro de la ecología integral, de la llamada al diálogo y de la nueva solidaridad, está la transformación del corazón humano, que asume el bien de la persona humana como el valor clave que dirige la búsqueda del bien común universal.¹¹⁹

¹¹⁷ Con la publicación de la encíclica *Laudato sí'* el papa Francisco inaugura o, al menos, hace que cristalice de modo definitivo el surgimiento de un nuevo paradigma teológico-moral, que es el paradigma de la “ecología integral”. En este nuevo paradigma, la responsabilidad humana debe dar un paso más en su amplitud, dado que, además de tener en cuenta la totalidad de la vida y los riesgos medioambientales que ponen en riesgo el futuro sobre la Tierra, se adentra también en la relación existente entre el deterioro ecológico y las situaciones de pobreza y marginación; es decir, que vincula la justicia social y la justicia ambiental, algo que tiene efectos sobre la economía y la política, pero también sobre la realización concreta de nuestra libertad. Sanz, *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato sí' desde la teología y con la ciencia*, 154.

¹¹⁸ Turkson, *Laudato sí' y ecología integral*, 2.

¹¹⁹ *Ibíd*, 4.

El llamado que hace el papa Francisco en *Laudato si'* es claro. Frente a la crisis social-ambiental que está viviendo nuestra sociedad y nuestra casa común es necesario “un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta” (LS 14). Pero no es solo eso, porque también se necesita una solidaridad universal nueva que ponga nuestros talentos a la búsqueda de salidas frente a esta crisis. En este contexto, se enmarca la propuesta del papa. Lo que él propone es una ecología, pero no cualquier tipo de ecología, sino una que, “entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea.” (LS 15) Es decir, una ecología integral. Jaime Tatay¹²⁰ identifica al menos “siete líneas de fuerza” o “vectores teológicos” sobre los cuales se construye la propuesta de la ecología integral y que responden al recorrido que hemos tenido hasta ahora. El primero es el *profético*. Es claro que uno de los objetivos fundamentales de la ecología integral es propender por la justicia social y por la ecológica. Y, en este sentido, la comunidad eclesial y la misma teología, tiene que convertirse en la voz de los más vulnerables, que hace escuchar el grito de los pobres y de la creación.

El nivel profético no solo se queda en la denuncia, sino que suscita esperanza, esperanza que sus gritos serán escuchados y que todos podemos aportar por un estilo de vida distinto. El segundo es el *antropológico-vocacional*. Francisco, en la encíclica manifiesta, que “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología.” (LS 118) Este aspecto es fundamental renovarlo, no podemos seguir creyendo que el planeta es una despensa ilimitada puesta exclusivamente a nuestra disposición y dando la espalda a millones de seres humanos que viven en la pobreza. La concepción de hombre que tenemos afecta directamente en todo esto. Además, hay que rescatar la sabiduría de los textos bíblicos en donde no hay lugar a un “antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas.” (LS 68)

El tercero es el *litúrgico-sacramental*. En este nivel “se reconoce una dignidad y un valor intrínseco en la creación, reflejo de la dimensión cósmica de la encarnación, ritualizándose por medio de prácticas litúrgicas que deslegitiman una aproximación meramente

¹²⁰ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 535-539.

instrumental y utilitarista a la naturaleza.”¹²¹ El cuarto vector teológico es el *ascético*. Si la ecología integral exige un estilo de vida distinto al que hemos llevado es fundamental que llevemos a la práctica valores como la sencillez, la prudencia, la templanza y otros hábitos que no convierta nuestras vidas exclusivamente en un ejercicio consumista, que contamina y crea desigualdad. La quinta línea es la *comunitaria-elesial*. La familia, las comunidades cristianas locales y redes internacionales deben trabajar en conjunto por el cuidado de la naturaleza y por la justicia social. En sexto lugar tenemos el *socio-cultural* “en el que las diversas instancias eclesiales se constituyen en plataformas de diálogo interdisciplinar, intercultural e interreligioso con el fin de buscar una solución pacífica a los conflictos socio-ambientales junto a otros actores sociales”¹²². Finalmente, el último vector teológico identificado por Jaime Tatay es el *escatológico*. Cristo ofrece un horizonte de esperanza, un estímulo para aportar caminos de solución. No al final de los tiempos, sino en el hoy.

Como hemos desarrollado hasta ahora, el paradigma de la ecología integral, a pesar de los elementos que desarrolla en la encíclica y de los aspectos que toma de la escritura, de la tradición o de la vida de las comunidades, aún requiere mayor desarrollo dentro de la Iglesia y por la misma teología. No solo en la comprensión del concepto, sino en la implementación de este. Por eso nos parece pertinente presentar, brevemente, cómo la ecología integral se desarrolló en uno de los acontecimientos eclesiales más importantes del año 2019.

4.3. La ecología integral en el Sínodo para la Amazonía

El concepto de ecología integral es dinámico e implica, como hemos visto a lo largo de este capítulo, no solo un conjunto de ideas, un estilo de vida, sino que es una propuesta de un nuevo paradigma. Uno de los más importantes espacios eclesiales en donde la reflexión y la propuesta de la ecología integral se “examinó, se maduró teológicamente y se buscó implementar comunitariamente”¹²³, utilizando unas palabras de Jaime Tatay, fue el *Sínodo para la Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para la ecología integral*. El anuncio de esta asamblea se dio por parte del papa Francisco el 15 de octubre de 2017. Y a partir de

¹²¹ Ibid., 536.

¹²² Ibid., 537.

¹²³ Ibid., 357.

este momento se produjo, no solo una serie de movimientos y dinámicas eclesiales, sino que se escribieron un conjunto de documentos muy ricos, tales como: el documento preparatorio del sínodo, el *instrumentum laboris*, el documento final y la Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía. Analizar cada uno de estos escritos se sale del objetivo de este trabajo, pero sí podemos identificar, al menos de forma muy sucinta, algunos aspectos que amplían y enriquecen la propuesta de la ecología integral desde cada uno de estos documentos.

a) Documento preparatorio del Sínodo de la Amazonía

Este documento está dividido en tres partes correspondientes al método ver, juzgar (discernir) y actuar. En el apartado del “*ver*” se desarrolla la identidad y los clamores de la Panamazonía. En el “*juzgar*” (discernir) se habla sobre la conversión pastoral y ecológica. Sobre el anuncio del evangelio en la Amazonía en sus distintas dimensiones: bíblico-teológica, social, ecológica, sacramental, eclesial-misionera. La última parte, “*actuar*”, se busca identificar nuevos caminos para una iglesia con rostro amazónico, se profundiza en la dimensión profética y en los ministerios con rostro amazónico. La ecología integral recorre todo el documento, pero, en la segunda parte, específicamente en la dimensión ecológica, nos ofrece una serie de aspectos que nos ayudan a comprenderla mejor.

En el documento el concepto de la ecología integral es entendido como un “paradigma relacional” que articula los vínculos fundamentales que hacen posible un verdadero desarrollo. Este “paradigma relacional” es clave para responder al desafío de cuidar la inmensa riqueza de la biodiversidad ambiental y cultural de la Amazonía. En este sentido la ecología integral exige la promoción del cuidado del territorio (naturaleza) y de sus pueblos (culturas). Al respecto manifiesta:

Pero la ecología integral es más que la mera conexión entre lo social y lo ambiental. Comprende la necesidad de promover una armonía personal, social y ecológica, para la cual necesitamos de una conversión personal, social y ecológica (cf. LS 210). La ecología integral, entonces, nos invita a una conversión integral. «Esto implica [...] reconocer los propios errores, pecados, vicios [...] negligencias» y omisiones con los que «ofendemos a la creación de Dios», y «arrepentirse de corazón» (LS 218). Sólo cuando somos conscientes de cómo nuestro estilo de

vida y nuestra manera de producir, comerciar, consumir y desechar afectan la vida de nuestro ambiente y nuestras sociedades, entonces podremos iniciar un cambio de rumbo integral.¹²⁴

Este cambio de rumbo, que también es uno de los temas presentes en la encíclica *Laudato si'*, nos dice el documento, exige no solo una conversión de corte individual, sino también estructural, expresado en hábitos sociales, en leyes y en programas económicos acordes.

b) Instrumentum Laboris del Sínodo para la Amazonía

Este documento es un poco más extenso que el anterior y se publicó el 17 de junio de 2019. Está dividido en tres grandes partes: 1. La voz de la Amazonía; 2. Ecología integral: el clamor de la Tierra y de los pobres; 3. Iglesia profética en la Amazonía: Desafíos y esperanzas. En el *Instrumentum Laboris* se profundizan en muchos de los aspectos desarrollados en el documento preparatorio. La segunda parte, como mencionábamos anteriormente, está dedicada a la ecología integral. En un primer momento, hace una descripción de las graves problemáticas ambientales y sociales por las cuales está pasando la Amazonía y sus pueblos. En un segundo momento, describe unos elementos de la ecología integral y cómo está se puede articular con la imponente y rica región del Amazonas. Vale la pena mencionar en este punto lo que describe al principio del documento:

La cuenca del río Amazonas y los bosques tropicales que la circundan nutren los suelos y regulan, a través del reciclado de humedad, los ciclos del agua, energía y carbono a nivel planetario. Sólo el río Amazonas arroja cada año en el océano Atlántico el 15% del total de agua dulce del planeta. Por ello la Amazonía es esencial para la distribución de las lluvias en otras regiones remotas de América del Sur y contribuye a los grandes movimientos de aire alrededor del planeta. También nutre la naturaleza, la vida y culturas de miles de comunidades indígenas, campesinos, afrodescendientes, ribereños y de las ciudades. Pero cabe destacar que, según expertos internacionales, la Amazonía es la segunda área más vulnerable del planeta, después del Ártico, en relación con el cambio climático de origen antropogénico.¹²⁵

En relación con el concepto de ecología integral retoma la idea del documento preparatorio de que estamos hablando de un paradigma relacional. Recuerda que nos desarrollamos como seres humanos en base a nuestras relaciones con nosotros mismos, con los demás, con la

¹²⁴ Documento Preparatorio del Sínodo para la Amazonía: Nuevos Caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral, 10.

¹²⁵ *Instrumentum Laboris*, n. 9.

sociedad en general, con la naturaleza y con Dios. Para la elaboración de los distintos documentos las comunidades amazónicas fueron consultadas y llama la atención que esta integridad vincular apareció en ese diálogo. En este sentido, la ecología integral recoge aspectos no solo de la tradición de la Iglesia o de la Biblia, sino la sabiduría de pueblos tan antiguos como muchos amazónicos.

Este paradigma nos recuerda que los seres humanos somos parte de los ecosistemas y, por tanto, su cuidado es esencial. Y nos obliga a una triple tarea. Por un lado, promover la dignidad de todas las personas humanas, especialmente las más pobres; por otro, la necesidad del bien común en las sociedades y, finalmente, el cuidado ambiental. El documento, además, manifiesta que: “La noción de ecología integral ha resultado iluminadora para las distintas miradas que abordan la complejidad de la interacción entre lo ambiental y lo humano, entre el manejo de los bienes de la creación y las propuestas de desarrollo y evangelización.”¹²⁶

Finalmente, en el texto trata de manifiesta la necesidad de promover la ecología integral en la vida cotidiana de la Amazonía. Y en este punto es llamativo que se recuerda que es preciso comprender otras nociones como la justicia y la comunicación intergeneracional, que comprende la transmisión de la experiencia ancestral, cosmologías, espiritualidades y teologías de los pueblos indígenas, en torno al cuidado de la casa común. A lo largo del documento se sugieren una serie de acciones que podrían ser eficaces a la hora de escuchar el clamor de los pueblos y de la naturaleza en la Amazonía.

c) Documento final del Sínodo de la Amazonía

El 26 de octubre de 2019 se publicó el documento final del Sínodo. El texto se dividió en 5 capítulos: 1. Amazonía: De la escucha a la conversión integral; 2. Nuevos caminos de conversión pastoral; 3. Nuevos caminos de conversión cultural; 4. Nuevos caminos de conversión ecológica; 5. Nuevos caminos de conversión sinodal. Especialmente en el capítulo 4 se recoge los distintos aspectos relacionados con la ecología integral. Lo interesante para resaltar es que este acercamiento no solo es el resultado de los documentos

¹²⁶ Ibid., n. 48.

precedentes, sino que se recogen las consultas realizadas a los pueblos indígenas y a todos los agentes pastorales que trabajan en la Amazonía. Además, en este documento se resalta una mayor relación con los elementos propuestos en la encíclica *Laudato si'* sobre la ecología integral. Estas reflexiones giran en torno a un contexto concreto: la Amazonía.

La ecología integral, en el documento conclusivo, tiene su fundamento en el hecho de que “todo está íntimamente relacionado”, esto quiere decir, que la ecología y la justicia social están intrínsecamente unidos. Es visto como “un nuevo paradigma de justicia”¹²⁷. Si estamos enfrentándonos a una problemática socio-ambiental la ecología integral “conecta el ejercicio del cuidado de la naturaleza con aquél de la justicia por los más empobrecidos y desfavorecidos de la tierra, que son la opción preferida de Dios en la historia revelada.”¹²⁸ Frente a la difícil situación que está viviendo la Amazonía, en el documento se manifiesta que la ecología integral no es un camino más de la Iglesia que puede elegir de cara al futuro en este territorio, sino “es el único camino posible, pues no hay otra senda viable para salvar la región.”¹²⁹

La pregunta que inmediatamente nos hacemos es precisamente: ¿cómo podemos llevar a la práctica este “único camino posible” en la Amazonía? La respuesta a esta pregunta es clave porque nos señala algunos elementos fundamentales de la ecología integral. En primer lugar, el elemento profético. Esto se traduce en la denuncia a la violación a los derechos humanos de los pueblos amazónicos y la gran destrucción de los ecosistemas, especialmente por las empresas extractivas, en su mayoría ilegales, que se presenta en la región. Relacionado con el elemento anterior está el acompañamiento a los líderes de distintas comunidades que reclaman los derechos de sus pueblos. No hay que olvidar como dice el documento que “para los cristianos, el interés y promoción y respeto de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos, no es opcional.”¹³⁰ En segundo lugar, el elemento de compromiso. En este nivel se propone, por un lado, nuevos modelos de desarrollo justo, solidario y sostenible que impacte en la naturaleza y en las comunidades. Por otro lado, desarrollar programas de

¹²⁷ Documento conclusivo, n. 66.

¹²⁸ Ibid., n. 66.

¹²⁹ Ibid., n. 67.

¹³⁰ Ibid., n. 70.

capacitación, sobre el cuidado de la casa común, que deben ser diseñados para agentes pastorales y demás fieles, abiertos a toda la comunidad, en “un esfuerzo de concientización de la población” (LS 214). Además, se pide el Observatorio Socio Pastoral Amazónico con el fin de: “Realizar un diagnóstico del territorio y de sus conflictos socioambientales en cada Iglesia local y regional, para poder asumir una posición, tomar decisiones y defender los derechos de los más vulnerables.”¹³¹ Además:

Como manera de reparar la deuda ecológica que tienen los países con la Amazonía, proponemos la creación de un fondo mundial para cubrir parte de los presupuestos de las comunidades presentes en la Amazonía que promueven su desarrollo integral y autosostenible y así también protegerlas del ansia depredadora de querer extraer sus recursos naturales por parte de las empresas nacionales y multinacionales.¹³²

Finalmente, un último elemento, es el sacramental-espiritual. Es interesante encontrar que en el documento se propone una definición del pecado ecológico: “Es un pecado contra las futuras generaciones y se manifiesta en actos y hábitos de contaminación y destrucción de la armonía del ambiente, transgresiones contra los principios de interdependencia y la ruptura de las redes de solidaridad entre las criaturas y contra la virtud de la justicia.”¹³³ También se propone crear ministerios especiales para el cuidado de la “casa común” y la promoción de la ecología integral a nivel parroquial y en cada jurisdicción eclesial, que tengan como funciones, entre otras, el cuidado del territorio y de las aguas, así como la promoción de la encíclica *Laudato si'*. Asumir el programa pastoral, educativo y de incidencia de la Encíclica *Laudato si'* en sus capítulos V y VI en todos los niveles y estructuras de la Iglesia. Este nuevo estilo de vida, que exige la misma ecología integral, debe estar cimentado en una espiritualidad, en una vivencia de los sacramentos y en unas virtudes ascéticas que tengan en cuenta la creación. Son muchos los otros elementos que se podrían extraer de este documento en relación con la comprensión del nuevo paradigma, pero los presentados son suficientes para seguir profundizando en la propuesta de la ecología integral.

¹³¹ Ibid., n. 85.

¹³² Ibid., 83.

¹³³ Ibid., 82.

d) Exhortación Postsinodal “Querida Amazonía”

El 2 de febrero de 2020 se dio a conocer esta exhortación que básicamente quiere recoger las resonancias del Sínodo de la Amazonía. Como el mismo papa Francisco manifiesta, este texto no pretende repetir todos los aspectos desarrollados en el Documento conclusivo del Sínodo sino: “Sólo deseo aportar un breve marco de reflexión que encarne en la realidad amazónica una síntesis de algunas grandes preocupaciones que ya expresé en mis documentos anteriores y que ayude y oriente a una armoniosa, creativa y fructífera recepción de todo el camino sinodal.”¹³⁴ La exhortación está dividida en 4 capítulos: un sueño social; un sueño cultural; un sueño ecológico y, un sueño eclesial. La ecología integral no solo es cardinal en el documento sino en todo el proceso sinodal, sin embargo, en el tercer capítulo de la exhortación encontramos el desarrollo más amplio sobre el tema. En el “sueño ecológico”, Francisco, manifiesta que “los creyentes encontramos en la Amazonía un lugar teológico, un espacio donde Dios mismo se muestra y convoca a sus hijos.”¹³⁵

La exhortación señala que, frente a este lugar teológico, la Amazonía, la ecología integral no se reduce ni se conforma con ajustar cuestiones técnicas o con decisiones políticas, jurídicas y sociales. Sino que incorpora a la vez un aspecto educativo que provoca el desarrollo de nuevos hábitos en las personas y en los grupos humanos. Exige un estilo de vida distinto: “No habrá una ecología sana y sustentable, capaz de transformar algo, si no cambian las personas, si no se las estimula a optar por otro estilo de vida, menos voraz, más sereno, más respetuoso, menos ansioso, más fraterno.”¹³⁶ La ecología integral se alimenta de la larga experiencia espiritual de la Iglesia, de su renovada conciencia sobre el valor de la creación, de su preocupación por la justicia y de su opción por los últimos, su tradición educativa y su historia de encarnación en diversas culturas de todo el mundo. En este sentido esta propuesta se convierte en un instrumento válida para aporta a la situación que vive la Amazonía y otros contextos.

¹³⁴ Francisco, *Querida Amazonía*, n. 2

¹³⁵ *Ibid.*, n. 57.

¹³⁶ *Ibid.*, n. 58.

Son muchos otros elementos que se podrían seguir profundizando de la exhortación y de todos los documentos precedentes relacionados con el Sínodo de la Amazonía en relación con la comprensión de la ecología integral. Sin embargo, consideramos que los expuestos, a pesar de su brevedad, nos dan elementos, no solo para tomar conciencia de la necesidad de un cambio de paradigma en la actual problemática socio-ambiental por la que estamos pasando, sino, a identificar, cómo este paradigma de la ecología integral se puede implantar en la realidad y como puede coadyuvar a buscar caminos de justicia social y ecológica.

Conclusión

El Papa, después de describir en la encíclica *Laudato si'* la situación actual de nuestra casa común (capítulo 1), de adentrarse en una teología de la creación (capítulo 2) y de presentar la acción humana como la causante de la crisis ecológica (capítulo 3), desarrolla su propuesta de la ecología integral en el capítulo 4 del documento. Si todo está integrado y si no hay dos crisis sino una compleja crisis socio-ambiental (LS 149), es necesario ofrecer una solución integral y esa solución, como hemos visto, está representada por la ecología integral. Desde esta mirada más amplia, se aborda la ecología ambiental, económica, social, cultural, de la vida cotidiana y la ecología humana. Es decir, hay que integrar todas las dimensiones humanas y sociales.

Pero también, desde esta ecología integral, se nos exhorta a cultivar una mirada trascendente de la realidad. Es necesario redescubrir la dimensión estética, ética y espiritual. Debemos abrirnos a la fraternidad y belleza de todo lo creado y poder así entablar una sana relación que nos permita, a la vez, cuidar con pasión el mundo y todo lo que existe. Para poder realizar todo esto es necesario realizar una profunda conversión ecológica, personal y comunitaria, que haga brotar del interior del ser humano, la sobriedad, el gozo, la paz, la justicia, la alegría, la gratuidad, la humildad, el amor civil y político.

Al final del capítulo 4 el papa relacionará dicha propuesta con dos elementos que hacen parte de la Doctrina Social de la Iglesia y que es necesario tener en cuenta para complementar lo

que hemos venido desarrollando de esta propuesta: el principio de bien común y el tema de la justicia, en este caso, la justicia intergeneracional. En relación con el primer aspecto, lo define, tomando la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* en su número 26: “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia perfección”. Para el Papa el bien común presupone una serie de aspectos que deben tenerse en cuenta, tales como: el respeto a la persona, el bienestar social, la paz y la justicia distributiva (LS 157). Además, el bien común representa en la actual sociedad un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los pobres. Y aquí podemos entroncar este llamado con lo que le está ocurriendo a nuestra casa común, porque el planeta también necesita de nuestra solidaridad y compromiso.

El bien común “que cumple un rol central y unificador en la ética social” (LS 156) se propone como categoría articuladora de la propuesta de la ecología integral. Hace ver que el bien más básico y universal es la creación misma. Sin aire, sin agua, sin alimentos y sin una “casa común” habitable, resulta difícil imaginar una vida plena. El resto de los principios éticos, en el contexto de la única y compleja crisis socio-ambiental, quedan iluminados por la categoría del bien común.

En relación con el segundo aspecto, la justicia entre las generaciones nos manifiesta que la noción de bien común incorpora también a las generaciones futuras y esto exige a la vez una solidaridad intergeneracional. Este elemento también recorre toda la encíclica y hace parte de la ecología integral. Tenemos la obligación moral de dejar una Tierra habitable para aquellos que vienen después de nosotros.

En *Laudato si'* el Papa nos recuerda que la creación es un don gratuito recibido de Dios (LS 159) Además, exhorta a todos habitantes a un cambio en nuestro estilo de vida, de modo que a todos les sea asegurado el derecho de poder respirar un aire puro, a beber un agua limpia, a beneficiarse de un trabajo digno. Se trata de una conversión: la conversión a una ecología integral. Todos estos elementos serán posibles, como veremos más adelante, si están anclados en una profunda espiritualidad ya que “la espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contem-

plativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo.” (LS 222) Y, por otro, si recordamos que todo está conectado y existe no solo una relación profunda entre todos los seres y los ecosistemas, una relación con la Trinidad (LS 24).

Ante esta propuesta de la ecología integral nos encontramos con un enorme desafío en América Latina. Pues las problemáticas socioambientales en el continente, con el paso de los años, han ido adquiriendo dimensiones enormes de injusticia, tanto social como ambiental. La propuesta del paradigma de la ecología integral debe dialogar con saberes y teologías de tal manera que se puedan articular respuestas efectivas a esta situación. En esta perspectiva, la teología ecofeminista latinoamericana se convierte es un espacio pertinente de reflexión para articular dicho paradigma con la situación social y la grave crisis ambiental por la que estamos pasando. La situación de la mujer a lo largo de la historia no ha sido fácil. Han tenido que pasar muchos siglos y muchas luchas para que se reconozcan sus derechos, se les permita la participación en espacios políticos, económicos, sociales, académicos, religiosos y hasta deportivos, que eran exclusivos de los hombres.

Pero, a pesar de eso, hoy en día, en muchas partes del mundo, todavía siguen alzando su voz de protesta para que se cambien paradigmas patriarcales antiquísimos que siguen incrustados en muchas sociedades y que las colocan en una franca desigualdad frente a los varones. De los distintos movimientos religiosos y de la misma reflexión teológica, se esperaba que el reconocimiento de la mujer fuera distinto al modelo patriarcal imperante, sin embargo, tomado una frase del teólogo español Juan José Tamayo, “las religiones son uno de los lugares donde las mujeres sufren una de las más radicales experiencias de silenciamiento, discriminación e invisibilización.”¹³⁷ Frente a esta situación de marginación de la mujer dentro de la misma reflexión teológica, a mediados del siglo XX, nació la teología feminista¹³⁸. Y dentro de esta misma reflexión emergió la teología ecofeminista.

¹³⁷ Tamayo, *Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones*, 1.

¹³⁸ Para la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza toda la realidad teológica es patriarcal y, por ello, considera que uno de los principales aportes de una teología feminista es romper con estos paradigmas. En América Latina la teología feminista latinoamericana nació y maduró dentro de la teología de la liberación. Mary Judith Ressa, manifiesta que la conciencia feminista dentro de la teología latinoamericana evolucionó desde la total identificación de las mujeres teólogas y biblistas con la teología de la liberación (primera etapa - década de los setenta), hacia una consciencia creciente de—y una incomodidad con—la mentalidad patriarcal de la teología de la liberación (segunda etapa – década de los ochenta), hasta desafiar la antropología patriarcal y la

Por eso, antes de establecer el diálogo en la ecología integral y la teología ecofeminista es cardinal que nos acerquemos a las intuiciones fundamentales de esta teología y a la reflexión que se ha planteado especialmente en el contexto latinoamericano. En primer lugar, será necesario, recorrer de forma muy sucinta el largo camino que las mujeres han recorrido a lo largo de la historia para que se les reconozcan sus derechos y para que sus voces también sean escuchadas en ambientes religiosos y teológicos. Y, en segundo lugar, rastrear los principales aportes de la teología feminista. Y esto es precisamente lo que desarrollaremos en el segundo capítulo.

cosmología presente en la teología de liberación pidiendo una total reconstrucción de la teología desde una perspectiva feminista (tercera etapa – década de los noventa). En esta tercera etapa podemos identificar al menos dos corrientes muy claras: la hermenéutica bíblica feminista y el ecofeminismo holístico. La primera corriente busca, por un lado, re-interpretar los textos bíblicos desde el punto de vista de la hermenéutica feminista y, por otro, examinar las Escrituras en temas relacionados como el cuerpo, la violencia contra la mujer y la paz. La otra corriente es el ecofeminismo holístico.

CAPÍTULO 2 LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA

Heather Eaton en su libro, *Introducing Ecofeminist Theologies*, sintetiza algunas de las intuiciones fundamentales del ecofeminismo. Al respecto escribe:

Ecofeminism is about connections between ecological and feminist concerns. It is a way of discerning associations of many kinds between the feminist and ecological movements, and between the oppression and domination of women and the oppression and domination of the earth. Ecofeminism is an insight, an exposition of current problems, an eco-political strategy. It refers to critical analyses, political actions, historical research, intuitions and ideals. Ecofeminism is a term that now shelters hosts of different links between feminism and ecology, and between women and the natural world. It is an evolving phenomena created by the convergence of two important contemporary movements: ecology and feminism.¹³⁹

Para Heather Eaton, profesora de *Saint Paul University* (Ottawa-Canadá), el ecofeminismo busca, por un lado, discernir las asociaciones, los puntos comunes, las preocupaciones de dos de los movimientos contemporáneos más importantes: el ecológico y el feminista; y, por otro lado, la relación entre la opresión que sufren las mujeres y la opresión que sufre la Tierra. Unas líneas más abajo, la profesora Heaton manifestará que el ecofeminismo “*is comparable to an intersection of many roadways*” (es comparable a una intersección de muchas carreteras) en donde confluyen académicos, activistas, ambientalistas y feministas, religiones y grupos locales e internacionales. Esto hace que nos encontremos ante un movimiento no solo teórico sino activista. Es un espacio para buscar una mayor comprensión sobre la relación existente entre la explotación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres. En su momento describiremos que estamos ante un movimiento plural con distintas corrientes dependiendo de regiones, contextos, realidades, entre otros elementos.

¹³⁹“El ecofeminismo se trata de conexiones entre preocupaciones ecológicas y feministas. Es una forma de discernir asociaciones de muchos tipos entre los movimientos feministas y ecológicos, y entre la opresión y dominación de las mujeres y la opresión y dominación de la tierra. El ecofeminismo es una visión, una exposición de los problemas actuales, una estrategia ecológica. Se refiere a análisis críticos, acciones políticas, investigación histórica, intuiciones e ideales. El ecofeminismo es un término que ahora alberga anfitriones de diferentes vínculos entre el feminismo y la ecología, y entre las mujeres y el mundo natural. Es un fenómeno en evolución creado por la convergencia de dos movimientos contemporáneos importantes: la ecología y el feminismo.” Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, 4.

La teología y, más específicamente, la teología feminista no estará al margen de esta reflexión y de la mano de teólogas como Rosemary R. Ruether, Vandana Shiva, Petra Kelly, Marina Silva e Ivone Gebara, por citar solo algunas, se irá desarrollando una teología ecofeminista. La teóloga norteamericana Rosemary Radford Ruether es una de las pensadoras que más ha trabajado en el continente la teología ecofeminista. En relación con el concepto, escribe:

Ecofeminism, or ecological feminism, examines the interconnections between the domination of women and the domination of nature. It aims at strategies and worldviews to liberate or heal these interconnected dominations through a better understanding of their etiology and enforcement.¹⁴⁰

La mujer en el continente hoy no solo sufre por la discriminación o desigualdad de oportunidades y salario frente a los varones, sino por la pobreza y la violencia de género, convirtiendo la región en el lugar del mundo donde más se maltrata a las mujeres¹⁴¹. La teología ecofeminista hace una doble crítica, por un lado, a estructuras patriarcales que mantienen la coerción y la opresión contra las mujeres y, por otro, al modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación de la naturaleza. En palabras de la teóloga feminista Virginia Raquel Azcuy:

Las diversas teologías feministas y ecofeministas comparten como principio de discernimiento que el patriarcado y el androcentrismo están en conflicto con una fe en un Dios que se define a sí mismo como amor (1 Jn 4,8) y que también lo están quienes –en la Iglesia y en la teología– han utilizado o utilizan las Escrituras y las tradiciones cristianas para sostener esos males sociales. Una contribución teológica acicateada por el feminismo busca transformar los discursos, las instituciones y los sistemas marcados por la dominación masculina para que la vida humana y del cosmos pueda florecer.¹⁴²

140 “El ecofeminismo, o feminismo ecológico, examina las interconexiones entre el dominio de la mujer y el dominio de la naturaleza. Apunta a estrategias y visiones del mundo para liberar o sanar estas dominaciones interconectadas a través de una mejor comprensión de su etiología y aplicación.” Radford, *Ecofeminis: The challenge to Theology*, 97.

¹⁴¹ *Violencia contra la mujer en América Latina y el Caribe. Análisis comparativo de datos poblacionales de 12 países*. Organización Panamericana de la Salud, 2013; *Violencia contra la mujer en relación de pareja: América Latina y el Caribe. Una propuesta para medir su magnitud y evolución* de la ONU, CEPAL y ECLAR de 2002; *Estudio multipaís de la OMS sobre salud de la mujer y violencia doméstica contra la mujer: primeros resultados sobre prevalencia, eventos relativos a la salud y respuestas de las mujeres a dicha violencia de 2005: Estudio a fondo sobre las formas de violencia contra la mujer. Informe del Secretario General de la ONU de 2006*.

¹⁴² Azcuy, *Una expresión de un signo de estos tiempos. Mapas de teología feminista cristiana*, 144.

En este capítulo vamos a acercarnos a la propuesta del ecofeminismo y al desarrollo que tendrá la teología ecofeminista, especialmente en el continente. Para cumplir tal objetivo nos acercaremos a su historia, corrientes, intuiciones fundamentales y la propuesta teológica ecofeminista que se desarrolla en América Latina, especialmente de la mano de la teóloga brasilera Ivone Gebara. Para, finalmente, tratar de identificar, de una manera crítica, los aportes de dicha reflexión en torno a la situación socio-ambiental en el continente. Pero antes de llegar a ese momento es fundamental ir un poco más atrás y tratar de comprender el papel que la mujer ha ocupado en el cristianismo de los orígenes, en el Iglesia, en la teología y en la organización social. Este camino nos servirá de marco para entender mejor la propuesta de la teología feminista y su desarrollo ecofeminista.

1. Mujer, cristianismo y teología

1.1. La mujer en el cristianismo

Hans Küng, en la introducción de su obra, *La mujer en el cristianismo*, nos dice:

Para la mayor parte de las religiones mundiales la “mujer” es un “problema”: desde los tiempos más remotos subordinada siempre al hombre, en segundos lugares dentro de la familia, de la política y de la economía, limitada en sus derechos, incluidos los referentes a su participación en el culto. La igualdad de derechos de la mujer es una magna tarea por cumplir no solo dentro del cristianismo.¹⁴³

Esta situación de marginación de la mujer no es solo propia de los movimientos religiosos, sino que, lastimosamente, ha hecho parte, a lo largo de la historia, de muchos otros espacios sociales. Y aún hoy, en muchas partes del mundo, es un fenómeno que se mantiene y perpetúa. Frente a esta situación de marginación de la mujer en la reflexión teológica, a mediados del siglo XX, nació la teología feminista. Para la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza toda la realidad teológica es patriarcal y, por ello, considera que uno de los principales aportes de una teología feminista es romper con estos paradigmas, al respecto nos dice:

¹⁴³ Küng, *Las mujeres en el cristianismo*, 9.

La teología feminista trata de desenmascarar la función opresiva de esa teología patriarcal (...) articula como núcleo de su problemática, el modo en que el lenguaje androcéntrico, el andamiaje teórico y la investigación teológica actúan, para apoyar y perpetuar las estructuras patriarcales de la Iglesia, y se mantienen con el apoyo de una determinada teología androcéntrica, es decir, masculina. (...) La teología feminista trata de romper los silencios, las inconsecuencias, las incoherencias y los mecanismos ideológicos de la historia y la investigación androcéntricas, a fin de recuperar lo que pertenece a las mujeres en el pasado patriarcalista.¹⁴⁴

La situación de la mujer dentro del cristianismo no es distinta a la que vive en otros movimientos religiosos. Sin embargo, de un movimiento como el cristiano se esperaría que fuera distinta, no solo por la relación que tuvo Jesús con las mujeres, sino por el importante papel que desarrollaron en el cristianismo de los orígenes. El teólogo Juan José Tamayo¹⁴⁵ considera que las mujeres son las grandes olvidadas y perdedoras de las religiones. Y las razones que esgrime, son las siguientes:

- Las mujeres en las religiones no son reconocidas como sujetos morales: son consideradas menores de edad que necesitan guías espirituales varones que las conduzcan por la senda de la moralidad, sobre todo en materia de sexualidad, de relaciones de pareja y en la educación de sus hijos.
- Las mujeres casi nunca son reconocidas como sujetos religiosos. En no pocas religiones la divinidad suele ser masculina y tiende a ser representada sólo por varones. Sólo los varones pueden ser sacerdotes en la Iglesia Católica, imames en el islam y rabinos en el judaísmo ortodoxo.
- La organización de las religiones se configura la mayoría de las veces patriarcalmente: todos los sacerdotes católicos y todos los imames son varones; el Dalai Lama es varón; la mayoría de los rabinos y de los lamas son hombres. Por ello, las religiones en general bien pueden definirse como perfectas *patriarquías*.

¹⁴⁴ Schüssler, “*Romper el silencio*”, 303.

¹⁴⁵ Tamayo, “*Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones.*”

- Las mujeres acceden con dificultad a puestos de responsabilidad en las comunidades religiosas. El poder suele ser detentado por varones. A las mujeres les corresponde acatar las órdenes. Lo que tiende a justificarse por el discurso androcéntrico de las religiones apelando a la voluntad divina: es Dios quien encomienda el poder y la autoridad a los varones.
- La mayoría de las religiones niegan a las mujeres el reconocimiento y el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales: Las mujeres no son dueñas de su propio cuerpo, que es controlado¹⁴⁶ por los confesores, directores espirituales, esposos, etc;
- Además, las religiones han ejercido históricamente – y siguen ejerciendo hoy- distintos tipos de violencia contra las mujeres: física, psicológica, simbólica, etc.

En palabras de Elsa Tamez:

La realidad patriarcal crea un desfase entre el discurso teológico universal y las prácticas que excluyen a las mujeres. Se dice que todos, hombres y mujeres, son creados a imagen de Dios, pero muchas veces la manifestación divina como masculina crea dogmas que promueven la desigualdad, como, por ejemplo, de un hecho tangencial -Jesús es varón- se crea un dogma que excluye a las mujeres del ministerio ordenado. Sin embargo, el hecho tangencial de que sea judío no es obstáculo para ordenar varones no judíos. Es un hecho que las imágenes dominantes de Dios, las estructuras discursivas, la imaginación sobre Dios, es masculina y patriarcal.¹⁴⁷

Sin embargo, en los orígenes del cristianismo la situación de la mujer no estuvo caracterizada por una desigualdad tan marcada. En los últimos tiempos hemos asistido a una serie de estudios que nos han dado cuenta del importante papel de las mujeres en el movimiento de Jesús y en el cristianismo de los orígenes. Hoy, gracias a estas investigaciones, muchas de ellas realizadas por teólogas o biblistas, podemos tomar conciencia de su contribución en la

¹⁴⁶ A las mujeres no se les permite planificar la familia: deben tener los hijos y las hijas que Dios quiera, los que Dios les mande, no los que ellas libremente decidan; no pueden ejercer la sexualidad fuera de los límites impuestos por la religión (matrimonio, heterosexualidad). La práctica de la sexualidad fuera del matrimonio o con personas de otro sexo es prohibida y condenada expresamente; si deciden interrumpir el embarazo, incluso ateniéndose a la ley, son acusadas de pecadoras y criminales, y se pide para ellas incluso penas de cárcel. En la condena y criminalización del aborto coinciden los líderes religiosos, por ejemplo, del catolicismo y del islam. Tamayo, “*Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones.*”, 3.

¹⁴⁷ Tamez, “*Religión, género y violencia*”, 1.

historia del movimiento cristiano. En la primera generación cristiana, que los especialistas¹⁴⁸ ubican entre los años 30 al 70 d.C., podemos resaltar mujeres como: María Magdalena (Mt 28,9-10), Salomé (Mc 15,40), María la madre de Santiago y de Joset (Mc 15,40; Mc 16,1), Juana (Lc 8,3;24,10), María de Cleofás (Jn 19,25), María y las otras creyentes (Hch 2,1-5,42), las viudas helenistas (Hch 6,1), Tabitá (Hch 9,36-43), las hijas profetisas de Felipe (Hch 18,23-21,16) De las mujeres de las comunidades de Pablo, en las noticas de los Hechos, podemos citar a: Eunice, la madre de Timoteo (Hch 16,1), mujeres ricas en Tesalónica y Berea (Hch 17,4.12); Lidia (Hch 16,11-15.40). Entre las mujeres de las comunidades de Pablo en sus cartas, podemos resaltar a: Evodia y Síntique (Fil 4,2); María, Trifena, Trifosa y Pérside (Rm 12,6.12); Priscila (Rm 16,3-5); Febe (Rm 16,1-2); Apfia (Flm 2); Cloe (1 Cor 1,11); Junia (1 Cor 15,5-9); mujeres profetas en Corinto (1 Cor 11,5), entre otras.

En esta primera generación cristiana el papel de la mujer será muy importante, las encontramos colocando su casa, su dinero y sus influencias a disposición de los misioneros itinerantes y las comunidades cristianas nacientes, como el caso de Tabitá de Jafa (Hch 9,36-42), María, la madre de Juan (Marcos), Lidia (Hch 16,14-15) o Dámaris de Atenas (Hch 17,34); hay otras mujeres comprometidas en actividades misioneras o responsabilidades comunitarias como Prisca o Priscila “colaboradora” de Pablo (Rm 16,3), Junia, es definida por el propio Pablo, como “apóstol” (Rm 16,7), Evodia y Síntique son presentadas como mujeres que “han luchado por el Evangelio (Flp 4,2-3); Febe es presentada por Pablo como hermana diaconisa de la Iglesia de Cencreas y “patrona” de muchos (Rom 16,1-2); las cuatro hijas de Felipe son presentadas como profetisas (Hch 21,9), en 1Cor 11,5, da a entender de la existencia de profetas en la comunidad. Estas breves citas nos muestran el papel activo de muchas mujeres en las comunidades cristianas de los orígenes.

Son varias las condiciones que se han estudiado para entender el papel protagónico de las mujeres en la primera generación cristiana, entre ellas: el comportamiento del propio Jesús y de los primeros dirigentes hacia las mujeres, la estructuración comunitaria cristiana en torno al modelo *oikos*, un modelo más doméstico y en donde la mujer jugaba un papel de primer orden, el cambio que se produce, a partir del siglo I d.C., en el Imperio Romano del papel

¹⁴⁸ Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*.

representado por la mujer dentro de la sociedad cuyas expresiones más llamativas son los cambios en el ámbito judicial, familiar, su protagonismo en la vida pública y hasta el papel que tendrán mujeres de familias nobles en el gobierno del imperio, especialmente en la dinastía julioclaudia.¹⁴⁹ Sin embargo, esta influencia de la mujer en el movimiento cristiano irá desapareciendo con el paso de los siglos y asistiremos a un proceso progresivo de marginación de la mujer y a una marcada patriarcalización dentro de la Iglesia Católica.

A partir de la segunda generación cristiana (70-110 d.C) asistimos a un progresivo proceso de patriarcalización del cristianismo de los orígenes y en este proceso las mujeres empezarán a perder el protagonismo que tuvieron en la primera generación cristiana (30-70 d.C) Esto se ve reflejado en cuatro momentos: 1. Relegación de las mujeres en los evangelios; 2. Ambigüedad paulina con respecto al papel de la mujer; 3. Códigos domésticos; 4. Medidas disciplinarias de las Cartas Pastorales¹⁵⁰. En relación con el primer aspecto vemos que en los evangelios nos encontramos con un proceso de disminución del papel de las mujeres y un aumento del protagonismo de los apóstoles varones. En los sinópticos, por ejemplo, el papel de las mujeres y de María Magdalena en los relatos de la resurrección es clave, pero en Juan desaparece en favor de Pedro y del discípulo amado. Pablo incluso ignora la aparición del resucitado a las mujeres (1 Cor 15,3). En lo que tiene que ver con la tradición paulina, algunos autores manifiestan que encontramos en Pablo cierta ambigüedad, en algunos textos se puede encontrar la predicación de igualdad entre hombres y mujeres dentro de las comunidades y en otros se nota que habla de cierta subordinación de la mujer al varón (1 Cor 11, 2-26). En lo que tiene que ver con los códigos domésticos, hallamos, sobre todo en las cartas deuteropaulinas (Colosenses, Efesios y 2 a los Tesalonicenses) y las Pastorales (1 y 2 a Timoteo y Tito), la introducción de estos códigos en donde se habla de los deberes de los miembros de la casa, en muchos de ellos se habla de la sumisión y el silencio de las mujeres (Ef 5, 21-24; 1 Tim 2, 9-15; Col 3,18-4,1)) e incluso es considerada como ocasión de pecado para el varón (1 Tim 2, 14-15) Finalmente, lo que tiene que ver con las Cartas Pastorales, encontramos una serie de medidas disciplinarias en contra de las viudas con el fin de limitar

¹⁴⁹ Ver: Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*; Perrot (dir.), *Historia de las mujeres. 1. La Antigüedad*.

¹⁵⁰ Ver: Rivas Rebaque, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*.

su autonomía y número, así como su sustentación por parte de la comunidad (1 Tim 5, 2-16).

Con respecto al tema de la enseñanza de las mujeres nos dice Fernando Rivas:

... se cuestiona que las viudas jóvenes vayan de casa en casa, pues de esta manera se hacen ociosas y charlatanas, “Se meten en todo y hablan de lo que no deben” (1 Tim 5,13). Por eso se aconseja a Timoteo que rechace “las fábulas impías, propias de viejas” (1 Tim 4,7) 52, sobre todo teniendo en cuenta el éxito que los falsos doctores tienen entre las mujeres, presentadas como “cargas de pecado, atraídas por toda clase de pasiones, continuamente deseosas de saber, sin llegar nunca al conocimiento verdadero” (2Tim 3,6). Se produce, pues, una limitación tanto en su estatus eclesial como en sus posibilidades de enseñanza, que ahora se ven reducidas a los espacios domésticos y a las jóvenes (cf. Tit 2,3-5)¹⁵¹

Con el paso de los siglos este patriarcalismo se irá acentuando aún más dentro del cristianismo y el papel de la mujer quedará relegado a un segundo lugar. Pero lógicamente este fenómeno no fue propio solo del movimiento cristiano, sino que en general en la historia de Occidente. Los roles socialmente contruidos de las mujeres y los varones han estado ordenados jerárquicamente, de tal modo que los varones ejercen poder y control sobre las mujeres. El patriarcado se ha escudado en normas sociales y culturales, y se encuentra institucionalizado en el derecho y en las estructuras políticas, sociales y económicas. También se ha arraigado en las ideologías formales, en el discurso público y en las estructuras religiosas. Varios de los medios principales por medio de los cuales se mantienen la dominación masculina y la subordinación de las mujeres son comunes a numerosos escenarios. Entre ellos figuran los siguientes: la explotación del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres; el control sobre la sexualidad y la capacidad de reproducción de las mujeres; las normas culturales y las prácticas que abroquelan la condición desigual de las mujeres; las estructuras estatales y los procesos que legitiman e institucionalizan las desigualdades de género, y la violencia contra la mujer. La violencia contra la mujer es a la vez un medio de la perpetuación de la subordinación de las mujeres y una consecuencia de su subordinación. La violencia contra la mujer funciona, muchas veces, como un mecanismo para mantener la autoridad de los hombres. La violencia doméstica a la vez refleja y refuerza la dominación patriarcal. En medio de estas circunstancias, el cristianismo, fundamentado en

¹⁵¹ *Ibíd.*, 72.

las enseñanzas de Jesús, debería ser un espacio en donde estas estructuras patriarcales no se repitieran, sin embargo, como hemos visto, no es así.

El movimiento que surge en torno a la figura de Jesús de Nazaret, como vimos anteriormente, no es un movimiento exclusivo de varones, sino que la participación de la mujer es muy importante. Teólogas y biblistas como Carmen Bernabé, Elisa Estévez, Elsa Támez, Ivone Gebara, Carme Soto, Carolilyn Osiek, Elisabeth Moltmann-Wendel, Elizabeth Schüeeler Fiorenza, Anne Jensen, Doris Kaufmann, solo por citar algunas, han dedicado gran parte de su trabajo académico para mostrar el significativo papel de la mujer, no solo en el cristianismo de los orígenes, sino en general en toda la historia de la Iglesia. Sin embargo, muchas de ellas, como la biblista mexicana Elsa Támez, consideran que en general el cristianismo sigue anclado en categorías, imágenes y estructuras patriarcales.¹⁵² Esta misma crítica es compartida por otras teólogas como Ivone Gebara o Elisabeth Schüeeler Fiorenza. La Iglesia, a mediados del siglo XI, se termina consolidando como una institución centralista, clerical, jerárquica y con una marcada estructura patriarcal¹⁵³. En esta estructura los hombres ostentan todo el poder, abarcan todos los ministerios y durante muchos siglos son los únicos responsables de la reflexión teológica. La participación de la mujer queda reducida en todos los aspectos de la organización eclesial. Y gracias a ello se perpetúa en la Iglesia el patriarcalismo.

En el siglo XX, gracias a los distintos movimientos feministas y otras iniciativas, asistimos a una progresiva emancipación de la mujer. Sin embargo, en muchos lugares del planeta los paradigmas patriarcales aún se mantienen. Y esto mismo podríamos decir de las religiones y más específicamente del cristianismo. Es verdad que en algunas iglesias cristianas han aceptado la ordenación de las mujeres e incluso Iglesias como la Metodista (1980), la Anglicana de Estados Unidos (1989), la Evangélico-luterana de Alemania (1992) han elegido, por primera vez en su historia, a una mujer para el ministerio episcopal. Sin embargo, la igualdad, que no es lo mismo que un igualitarismo mecánico, entre hombres y mujeres es una tarea pendiente dentro del cristianismo. En palabras de Hans Küng:

¹⁵² Támez, *Religión, género y violencia*, 1-2.

¹⁵³ Küng, *El Cristianismo*, 295-530.

La Iglesia como comunidad de ¡hermanos y hermanas! no puede ser, de ninguna manera, un sistema de dominación regido patriarcalmente, que con su paternalismo y el culto a la personalidad retenga a las personas en la minoría de edad y (en lo referente a ministerios y representación) excluya o margine de derecho o de hecho a las mujeres. Más bien tendría que hacer realidad en las instituciones y relaciones sociales de la comunidad eclesial el espíritu de fraternidad, de modo que en su comunión solidaria entre hermanos y hermanas pudieran conciliarse las exigencias democráticas, en el fondo contrapuestas, de la libertad mayor posible y de la mayor igualdad posible.¹⁵⁴

1.2. La mujer y la teología

La relación de las mujeres con la teología no es muy distinta a la que sucintamente acabamos de describir con el cristianismo. En palabras de un número monográfico de la revista *Concilium* (202) de 1985: “La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia”. Su incorporación a la reflexión teológica se dará prácticamente en el siglo XX. Durante siglos la teología estuvo restringida a los hombres. Al respecto manifiesta Ivone Gebara: “La expresión ‘la mujer hace teología’ es nueva, como es nueva también la explicación de su contenido. Antes nunca se distinguía en términos de diferencia sexual a los autores de teología, pues era evidente que semejante tarea era atribución del hombre. Hoy parece que la evidencia no es tan segura, por lo que es necesario precisar el sexo de los autores.”¹⁵⁵ Mary O’Driscoll se expresa en los mismos términos: “La teología ha sido considerada como una tarea exclusivamente masculina. En consecuencia, los varones y solamente los varones, alegando su derecho a interpretar el plan salvífico para todas las personas, han formulado y formado las posiciones teológicas de la Iglesia”.¹⁵⁶

La ausencia de las mujeres en la reflexión teológica se debe a distintas causas. La teóloga Isabel Corpas¹⁵⁷ esgrime las siguientes: el contexto patriarcal del saber y la historia de los prejuicios masculinos. En relación con el primer aspecto, recuerda que la reflexión teológica nació y se desarrolló en una cultura patriarcal y androcéntrica, donde todos los espacios de reflexión estaban reservados a los hombres. Además, dentro de la iglesia católica, habrá dos

¹⁵⁴ Küng, *Las mujeres en el cristianismo*, 121.

¹⁵⁵ Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, 11.

¹⁵⁶ O’Driscoll, *Las mujeres y María*, 11.

¹⁵⁷ Corpas, “Mujeres teólogas. ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”, 49-56.

aspectos que hará que la mujer sea más invisibilizada aún: el celibato y la clausura para la vida religiosa femenina. Ambos fenómenos fueron introducidos por el papa Gregorio VII en el siglo XI. El concilio Lateranense de 1059, por influjo de los monjes y especialmente de Hildebrando Aldobrandeschi (el futuro Gregorio VII), prohibió a los sacerdotes casarse y, aunque en muchas regiones como Lombardía y la misma Italia, muchos obispos y parte del clero se rebeló contra dicha prohibición, el celibato se termina confirmando por el mismo Gregorio VII en su primer sínodo cuaresmal de 1074. Esto “contribuyó más que cualquier otra cosa a separar y poner absolutamente por encima del “pueblo”, entendido como los “laicos” al clero; más aún, el celibato empezó a ser considerado, moralmente, más perfecto que el estado de casado”¹⁵⁸. En esta separación las mujeres llevaron la peor parte. El otro aspecto que hará invisibilizar a las mujeres será la clausura para la vida religiosa femenina y la enorme irrupción de los conventos. Esto se debió a un movimiento piadoso de la época en donde la vida de clausura y de convento se ve como el ideal cristiano para las mujeres. Es verdad que, en estos lugares, a diferencia de gran número de mujeres laicas, ellas recibían educación, pero en general la clausura también tenía como objetivo “evitar el contacto de las monjas con el mundo exterior”.¹⁵⁹

La otra razón que propone Isabel Corpas de la ausencia de las mujeres en la reflexión teológica es la historia de los prejuicios masculinos. Aquí se refiere básicamente a que el papel de las mujeres en la sociedad y en la familia es pensada por los hombres, más aún, las mujeres están puestas en función de los hombres. Esta superioridad del hombre sobre la mujer se verá reflejada en la sociedad y en la misma Iglesia. Para la teóloga colombiana tanto en la patrística, no toda, pero en general, como en muchos autores medievales, presenciamos una misoginia y una visión peyorativa de la mujer.¹⁶⁰ Hasta una época tan reciente como 1930, el

¹⁵⁸ Küng, *Las mujeres en el cristianismo*, 54.

¹⁵⁹ Fuente, *Las mujeres en la antigüedad y en la Edad Media*, 84.

¹⁶⁰ “La misoginia de los autores cristianos se evidencia también en las Etimologías de San Isidoro, para quien “el hombre fue creado por sí mismo, mientras la mujer lo fue para servir de ayuda al macho” y, en la misma línea, opinaba el obispo de Sevilla que la mujer necesitaba la protección del varón “para evitar que fuese engañada por la ligereza de su espíritu y su incapacidad para gobernarse a sí misma”. Asimismo, anota la historiadora María Jesús Fuente, para el papa Gregorio I, contemporáneo de San Isidoro, al distinguir entre mente y ánima, o razón superior y razón inferior, consideraba que la primera es la que corresponde al hombre mientras la segunda es propia de la mujer.” Corpas, “Mujeres teólogas. ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”, 53-54.

papa Pío XI en la encíclica *Casti connubi*, en el número 6, calificó los reclamos de igualdad de las mujeres como “corrupción del carácter propio de la mujer y de su dignidad de madre, trastorno de toda la sociedad familiar, libertad falsa e igualdad antinatural de la mujer con el marido”. Todos estos elementos harán, lógicamente, que su relación con la teología esté completamente restringida.

Lo anterior no significa que, antes del surgimiento de la teología feminista, no haya existido mujeres que hayan incursionado en el quehacer teológico. Todo lo contrario. A pesar de un contexto marcado por el patriarcalismo conocemos la existencia de mujeres que aportaron a la reflexión teológica. Nombremos algunas de ellas. En la Iglesia primitiva se tiene el conocimiento que existió un grupo de mujeres que actuaron públicamente como *doctoras* en las comunidades. Se podría mencionar a Filomena, una teóloga que en la Roma del siglo II encabezó una escuela que le hizo competencia nada menos que a Marción. En relación con ella nos dice Hans Küng:

Adoptando una posición intermedia entre la gnosis y la Iglesia, esta doctora y profetisa defendía una interpretación absolutamente espiritual (no corporal) de la resurrección, pero sin caer en el docetismo. La idea de que la creación fue una obra de un demiurgo sitúa al Dios creador a distancia del mal que hay en el mundo, sin llevar a un dualismo radical en el que el mundo y la materia se rechazan como malos. Filomena, pues, fue para su tiempo una significada pionera de la nueva síntesis del pensamiento judeo-bíblico y helenístico-filosófico de la antigüedad tardía.¹⁶¹

En los primeros siglos del cristianismo también encontramos a las *ammas* o madres del desierto¹⁶². Muchos de sus apotegmas o sentencias incluso se conservan. Entre ellas podemos citar a: Macrina la joven, hermana de los obispos Gregorio de Nisa, Basilio de Cesárea y Pedro de Sebaste; Sinclética que renunció al mundo y cuya biografía se parece a la vida de San Antonio, uno de los fundadores del monacato; Teodora que se dice que tuvo muchos conocimientos teológicos y que mantuvo discusiones con los maniqueos.

En la Edad Media se podría mencionar a las *beguinas* y a una serie de maestras místicas. Con el respecto al movimiento de *beguinas* podemos decir que:

¹⁶¹ Küng, *La mujer en el cristianismo*, 37.

¹⁶² Ver: Carrasquer, *Madres del desierto*.

Fueron mujeres que buscaron vivir una espiritualidad laica, sin compromisos que se derivaban de una vida religiosa monástica, optaron por trabajar, rezar, vivir los sacramentos y servir a los demás movidas por una profunda convicción de seguimiento de Jesús, de manera libre y en la gratuidad de ser mujeres, buscaron ser fieles a sí mismas, no renunciaron pertenecer a la Iglesia, pero tampoco se sometieron a ninguna regla, asumieron una postura crítica frente a la jerarquía que en muchas ocasiones se mostraba dominada por la atracción del poder y en nombre de Jesús abusaba y oprimía.¹⁶³

El nombre de *beguinas* debió ser una abreviación de *albigensis*, y, por tanto, equivalía a herejes. Fueron condenadas por el concilio de Vienne de 1311. La razón de dicha condena se debe a que el movimiento tuvo un fuerte impacto en la sociedad por su vida, la praxis, la interpretación de la escritura que hacía y sus escritos. Entre las mujeres más conocidas del movimiento de las *beguinas* podemos citar a: Hildegarda de Bingen, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete¹⁶⁴, Hadewijch de Amberes, Margarita de Oingt, Beata Angela de Foligno y Juliana de Norwich.

En lo que tiene que ver con la mística podemos empezar diciendo que muchas de las mujeres del movimiento *beguinas* también sobresalieron como maestras místicas, pero podemos presentar otras mujeres que tuvieron un papel destacado en la mística medieval. En el siglo XII el monasterio de benedictinas de Bingen con la famosa abadesa Hildegarda¹⁶⁵, junto al Rin, fue un centro muy importante en lo que tiene que ver con la mística. En el siglo XIII el monasterio de las cistercienses de Hefta fue considerado como la “corona de los monasterios femeninos alemanes”. En este último monasterio se podría mencionar a: Gertrud von Hackeborn que con apenas 19 años fue elegida abadesa y dirigió el convento durante 41 años; Metchthild von Hackeborn que fue muy conocida por sus dotes místicos; Metchthild von Magdeburg que se le conoce al menos 6 libros de mística sobre la luz viva de la divinidad.

¹⁶³ González, *Mística medieval femenina*, 62.

¹⁶⁴ “Fue una beguina mística que hacia mediados de 1300 escribió un importante libro el *Miroir des âmes* (Espejo de las almas) fue condenada por en 1306 como hereje por el obispo de Cambrai. Este importante libro, después de su condena conoció, aunque sin firma, seis ediciones, la traducción a cuatro lenguas y que parece que incluso ejerció un importante influjo en el Maestro Eckhart. En 1308 volvió a ser acusada, trasladada a París, sometida a un proceso inquisitorial en el que se le negó cualquier pronunciamiento sobre su propia obra y, finalmente, quemada en la hoguera en 1310.” Küng, *Las mujeres en el cristianismo*, 69.

¹⁶⁵ Hildegarda de Bingen dejó numerosos escritos sobre las mujeres y para las mujeres, compuso música, escribió sobre medicina y poesía, fundó una abadía en la que logró liberarse de la tutela y control masculinos y “está entre las y los grandes teólogos y filósofos europeos de su tiempo, el siglo XII” Ver: Martinengo, “La armonía de Hildegarda: Un epistolario sorprendente”; Navarro y Bernabé, “Hildegarda de Bingen, el báculo, la palabra y la música”.

En el siglo XVI sobresale la figura de Teresa de Jesús o Teresa de Ávila una mística, pródiga escritora y fundadora de una orden femenina. En relación con ella, escribe Hans Küng:

Con toda nuestra admiración, por tanto, para una Teresa de Ávila, esa mujer genial que cuenta entre los más importantes místicos de la historia de la religión, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento existe un ideal de oración interior o de oración de corazón, ni se encuentra exhortación alguna a observar, describir y analizar vivencias y estados místicos, ni aparece ninguna clase de escala de oración mística que culmine en el éxtasis, ni se subraya un tipo de oración que requiera unas dotes religiosas especiales, como el que ella desarrolla.¹⁶⁶

En el siglo XVII se podría mencionar a Madame Jeanne de Guyon, católica francesa que dejó comentarios a la Sagrada Escritura y numerosas cartas que trazan caminos de espiritualidad. También a la mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), considerada “la primera mujer teóloga en las Américas del Norte y del Sur”¹⁶⁷ y la primera feminista de América.¹⁶⁸ Finalmente, podemos citar a dos religiosas colombianas Francisca Josefa del Castillo, mística y poetisa nacida en Tunja, quien vivió en los últimos años del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII y la prolífica escritora Soledad Acosta de Samper, que, en el contexto de la segunda mitad del siglo XIX, manifestara en sus numerosos libros y artículos de carácter histórico y pedagógico su preocupación por la promoción de la mujer y su formación religiosa.

A mediados del siglo XX esta situación excepcional de la mujer en la teología va a cambiar radicalmente. Y no solo asistiremos a que más mujeres estudien y se especialicen en teología, sino que nos encontraremos con una verdadera corriente teológica que hará un aporte significativo, no únicamente al quehacer teológico, sino a la misma situación de la mujer: la teología feminista. Y esto es precisamente lo que vamos a desarrollar a continuación.

¹⁶⁶ Küng, *La mujer en el cristianismo*, 70.

¹⁶⁷ Rosado, “La voz de las mujeres de la teología latinoamericana”, 14. Son muchos y variados los trabajos que se han hecho en torno a este tema, entre otros: Egan, Linda, *Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista*; Scavino, Dardo, *La teología política de Sor Juana Inés de la Cruz*; Colchero, María Teresa, *Perspectiva teológica del poema Primer Sueño de sor Juana Inés de la Cruz*; Marín, Paola, *Teología y conciencia criolla: Sor Juana Inés de la Cruz*; Aguayo, Enrique, *Aproximación al pensamiento teológico de Sor Juana Inés de la Cruz*.

¹⁶⁸ Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, 628.

2. Abriendo caminos de liberación para la mujer: teología feminista

Para María Teresa Porcile “la teología feminista acontece como consecuencia del desarrollo que experimenta el movimiento de liberación de la mujer, que, siendo primero una reivindicación centrada en el ámbito público y social, termina por introducirse en el interior de la teología y de la Iglesia”¹⁶⁹. Es claro que podemos encontrar una relación entre el feminismo, especialmente con la llamada segunda y tercera ola, y la teología feminista. El carácter reivindicativo de los distintos feminismos en los aspectos políticos, sociales y hasta económicos va a encontrar eco en la teología feminista. Una teología que no se queda en reclamar un lugar especial para la mujer en la sociedad y en la Iglesia, sino que propende por cambios de estructuras en la misma sociedad, al interior de la Iglesia y en la teología. Pero antes de introducirnos por este camino vamos a ver de forma muy sucinta algunos hitos de la historia de los feminismos que será clave a la hora de entender el carácter de la misma teología feminista.

2.1. Breve acercamiento a los feminismos

La expresión *feminismo* se articuló en el siglo XIX y se le suele atribuir la paternidad de la palabra al socialista utópico Charles Fourier. Sin embargo, se considera, por el contrario, que la voz “feminismo” procede de la medicina francesa para indicar rasgos no propios de lo masculino. Más adelante, hacia el 1870, el escritor francés Alejandro Dumas la usó para catalogar a las mujeres que pedían la igualdad y a las que, por cierto, se opuso con firmeza. En el último tercio del siglo XIX adquiere carácter de sustantivo con Hubertine Auclert¹⁷⁰ (1848-1914) que “la utilizó para significar la defensa de la igualdad de derechos de las mujeres.”¹⁷¹ Serán varios los procesos que harán posible el nacimiento del feminismo: la Ilustración, las revoluciones liberales, el despegue del capitalismo y el surgimiento del

¹⁶⁹ Porcine, *La mujer, espacio de salvación*, 38.

¹⁷⁰ Fue una periodista francesa, pionera del feminismo y la primera sufragista en Francia. Imitando los métodos de las sufragistas inglesas Auclert practicó la provocación y la desobediencia civil: huelga de impuestos, rechazo del censo, inscripción en las listas electorales, etc. También reclamó el uso en femenino de palabras como testigo, abogado, elector, diputado, etc. <https://www.archivesdulfeminisme.fr/> Consultado el 22 de enero de 2019.

¹⁷¹ Pérez, *Historia del feminismo*, 36.

socialismo. Estos procesos abarcan entre los años 1776 a 1848 aproximadamente. En palabras de Amelia Valcárcel: “El feminismo es un hijo no querido de la Ilustración”¹⁷²

Algunos autores¹⁷³, suelen dividir la historia del feminismo en tres grandes olas. La primera estaría impulsada por las llamadas feministas de la igualdad con figuras tan importantes como Mary Wollstonecraft y Olimpia de Gouges e iría hasta las sufragistas de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La segunda ola se asocia con el feminismo de los años sesenta del siglo XX, a partir de las obras de Simone de Beauvoir y Betty Friedan y con el feminismo radical y los movimientos de liberación de los setenta. Finalmente, a partir de los años 80 del siglo XX, asistimos a la tercera ola donde se desarrollará el feminismo de la diferencia o feminismo cultural. Veamos a continuación algunas características generales de estas “olas” y sus principales representantes.

a) Primera ola del feminismo

Las representantes de la primera ola:

Sacaron a la luz que la diferencia de sexo justificaba la discriminación de las mujeres con respecto a los hombres en educación, trabajo y voz propia en la esfera pública. Por eso, lucharon por sacar a las mujeres del silencio a que habían estado sometidas a lo largo de la historia y concentraron sus energías en lograr la equiparación legal y jurídica de las mujeres con los hombres.¹⁷⁴

En primer lugar, citemos la importante figura de Marie Gouze (1748-1793) que tendrá como pseudónimo, Olympe de Gouges. Esta interesante mujer escribió obras de contenido revolucionario, político, panfletos, novelas y hasta obras de teatro. Juan Sisino Pérez la llama: “la primera feminista de la historia”¹⁷⁵. En 1789 se publicó la Declaración de Derechos del Hombre y frente a ella, en 1791, Olympe, elaboró la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*. En dicho documento propone una serie de modificaciones resaltando a

¹⁷² Ibid., 11

¹⁷³ Amorós, y Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*; Valcárcel, *Feminismo en un mundo global*; Pérez, *Historia del feminismo*; Duby y Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*.

¹⁷⁴ Pérez, *Historia del feminismo*, 225.

¹⁷⁵ Ibid., 47.

las mujeres como ciudadanas y con una serie de derechos que no aparecen consignadas en la declaración de 1791. Lógicamente esta declaración no fue aceptada. En su época los revolucionarios siguieron proclamando que las mujeres estaban destinadas, por naturaleza, a ser madres y esposas y a permanecer en el hogar. Finalmente, Olympia de Gouges fue condenada a morir en la guillotina el 3 de noviembre de 1793 por criticar duramente la dictadura de Robespierre. “Solo al final de la II Guerra Mundial será reconocido su enorme contribución a la emancipación femenina.”¹⁷⁶

Al año siguiente que Olympia de Gouges publicará la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana, aparecerá la otra obra que es considerada, con la de Gouges, la partida de nacimiento del feminismo¹⁷⁷: *Vindicación de los derechos de la mujer*. La autora fue la inglesa Mary Wollstonecraft (1759-1797). Así como Olympia de Gouges, publicó una variedad de ensayos, cuentos, novelas, tratados, un relato de viajes y hasta un libro de literatura infantil. Fue capaz de establecerse como escritora profesional e independiente en Londres algo que era muy inusual para una mujer en aquella época. Para Amelia Valcárcel¹⁷⁸ el principal aporte de Wollstonecraft estuvo en catalogar como privilegio el poder que ejercían los hombres como si les correspondiera mandar por naturaleza. Y a partir de esta idea esbozó dos ideas clave del feminismo: 1. El género no es natural, sino que es el resultado de la educación y el aprendizaje; 2. Había que establecer medios para compensar la supuesta inferioridad atribuía a las mujeres.

Con la transformación capitalista del siglo XIX, no solo asistiremos a un desarrollo económico y tecnológico sin parangón en la historia humana hasta ese momento, sino que surgirán también nuevas formas de explotación y clases sociales cada vez más empobrecidas. Frente a esta situación tan degradante harán su aparición distintos movimientos sociales que abrirán el camino a nuevas teorías emancipadoras, tales como el socialismo o el anarquismo. En este contexto, las voces feministas también se harán escuchar. Sin embargo, además de la demanda de igualdad frente al varón y dentro del matrimonio, a la exigencia por el derecho de propiedad y educación, a finales de siglo XIX, las mujeres abogarán también por la

¹⁷⁶ Ibid., 216.

¹⁷⁷ Pérez, *Historia del feminismo*, 49.

¹⁷⁸ Valcárcel, *Feminismo en un mundo global*, 42.

obtención de los derechos políticos, específicamente el derecho al sufragio.¹⁷⁹ En este contexto surgirán distintos movimientos “sufragistas” a lo largo de Europa y en los Estados Unidos. Dentro del socialismo encontraremos distintas pensadoras que reivindicarán por el papel de las mujeres. Entre ellas podríamos mencionar la figura de Flora Tristán (1803-1844) que escribió entre otras obras, *Unión obrera*¹⁸⁰ y *La emancipación de la mujer*¹⁸¹.

El año de 1848 es popular dentro de la historia socialista porque es el año de la publicación del Manifiesto Comunista de Marx y Engels, pero, además, para la historia del feminismo este año también será clave, pues se publicará *El Manifiesto de Seneca Falls* o *Declaración de sentimientos*. Es un texto que nace en los Estados Unidos de la mano de Elizabeth Cady Stanton:

En Seneca Falls se avanzó sobre todo en plantear exigencias civiles, sociales y religiosas. Se pidió el derecho a tener propiedades, negocios propios y a realizar cualquier actividad económica sin restricciones. Se denunció, en consecuencia, que el hombre ha monopolizado casi todos los empleos lucrativos y si se les daba trabajo a las mujeres era cobrando menos. Para abolir tales desigualdades, se situó como punto de partida imprescindible el derecho a la educación y la consiguiente apertura de todas las enseñanzas a las mujeres, concretado la exigencia de poder ser profesoras de Medicina, Derecho y Teología. Plantearon sus derechos no solo ante el Estado, sino también frente a las instituciones religiosas para que también ahí pudieran participar sin ningún tipo de subordinación. El manifiesto tenía un soporte rotundo: que “la igualdad de los derechos humanos es consecuencia del hecho de que toda la raza humana es idéntica en cuanto a capacidad y responsabilidad”.¹⁸²

“Las Sufragistas”, como fueron conocidas, fue un movimiento que será fundamental para la demanda de los derechos políticos de las mujeres. En los Estados Unidos sobresalen las figuras de Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony como las sufragistas de mayor

¹⁷⁹ Ver: Freedman, *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*, 464-666.

¹⁸⁰ La *Unión obrera* es básicamente un programa socialista publicado en 1843 y es su obra más estudiada. Además, de proponer a las clases trabajadoras la necesidad de unirse con la consigna, “proletarios del mundo unidos”, anticipándose a Marx y Engels, lo fundamental, en lo que tiene que ver con la cuestión feminista, es que relacionó la opresión patriarcal sobre la mujer con la opresión del capital contra los trabajadores. Aboga a que los obreros traten a las mujeres como compañeras de trabajo y no como “empleadas domésticas” e incluso exige que tengan el mismo salario.

¹⁸¹ En el libro, *La emancipación de la mujer*, abordó la desigualdad que experimentaron las mujeres y, en contraparte de dicha situación, mencionó la importancia que tiene el que reconozcan sus capacidades y constante desarrollo de éstas para que las mujeres tomaran las riendas de su vida. En palabras actuales, se trataba sobre el empoderamiento y los Derechos de las mujeres en su vida cotidiana, desde lo social, económico, político, y hasta cultural.

¹⁸² Pérez, *Historia del feminismo*, 95.

relevancia. Para estas mujeres la conquista del voto era “el símbolo de la libertad y de la igualdad”. Por eso propusieron una enmienda a la Constitución en la que se pedía que se aboliera la esclavitud a la par que se exigía que se garantizara la igualdad ciudadana, incluyendo a las mujeres. Esta segunda propuesta no fue estimada, pero, a pesar de ello, no se desanimaron, sino que, por un lado, fundaron la *National Woman Suffrage Association* (NWSA) en 1868 y, por otro, presentaron casi todos los años una enmienda a la constitución para lograr el derecho al voto de las mujeres. El primer estado en reconocer este derecho fue Wyoming en 1869, luego Utah en 1870 y así sucesivamente hasta Nevada y Montana en 1914 que incluso tuvo la primera congresista de los Estados Unidos.

El caso del sufragismo en Gran Bretaña inicia alrededor de 1847 con la fundación, por parte de Anne Knight, de la primera Asociación Política Femenina para luchar por el voto de las mujeres. Otro hito importante va a ser el impulso que le dará el filósofo y parlamentario John Stuart Mill a las reivindicaciones de las mujeres con su obra *The Subjection of Women*, un alegato muy sistemático contra la sociedad patriarcal tradicional, que abogaba por la incorporación de las mujeres a la sociedad civil en pie de igualdad con los varones. El mismo Stuart Mill presentó en 1867 una enmienda para reconocer el voto a las mujeres. En 1848 se fundan en Londres dos centros universitarios para mujeres *Queen's College* y el *Bedford College*. De estos centros salieron feministas que promovieron, a partir 1856, una serie de enmiendas ante el Parlamento por derecho al voto.

Con la Primera Guerra Mundial se desactivó de manera considerable los movimientos sufragistas en Gran Bretaña y se activó sentimientos nacionalistas y patrióticos. Muchas de las lideresas y seguidoras de estos movimientos entraron a trabajar en la fabricación de material bélico, como enfermeras y en otra serie de trabajos voluntarios para la guerra.

b) Segunda ola del feminismo

Esta segunda ola se puede resumir con el eslogan de que “Lo personal es político” porque desafiaron las lindes entre lo público y lo privado y superaron el análisis marxista que reducía la opresión a la lucha de clases económica para, en contrapartida, situar como eje de la política la categoría de género y la sexualidad. En la segunda oleada, se rompió con la visión con la que durante tantos siglos había hecho de la biología femenina el factor determinante entre las

relaciones desiguales entre mujeres y hombres. Planteó las relaciones de género como construcciones sociales que a lo largo de la historia se habían atribuido al sexo con estereotipos jerárquicos que había que romper para abolir las desigualdades y también desbancar la heterosexualidad como norma obligatoria.¹⁸³

Podemos resaltar como representantes de esta segunda ola a Simone de Beauvoir, Betty Friedan, Kate Millett y Shulamith Firestone, entre otras. En 1949 Simone de Beauvoir (1908-1986) publica su libro *Le Deuxième sexe* (El Segundo sexo). Sin embargo, va a ser a partir de los años sesenta que el libro adquirirá una importancia capital cuando se traduzca al inglés. En efecto, por estos años encontramos toda una serie de cambios con respecto al papel de la mujer dentro de la sociedad, tales como: pueden controlar la fecundidad con los métodos anticonceptivos, han logrado mayor autonomía en la maternidad y en sus relaciones conyugales y han logrado tener más oportunidades en espacios laborales o educativos. Pero esto no significa que la desigualdad se haya superado, al contrario, todavía se mantiene y perpetúa en muchos lugares del mundo y espacios sociales. En este contexto el libro de Simone de Beauvoir, desde una lectura existencialista de los principios ilustrados de libertad e igualdad, hizo del feminismo una teoría social que logró explicar la posición de subordinación de la mitad de la especie humana. Para la pensadora francesa la vida de la mujer se ha explicado hasta ahora en relación con un hombre. Uno de los temas fundamentales que pretende presentar en *El segundo sexo*, y que se convertirá en uno de los eslóganes más populares de la época, es que: “No se nace mujer, se llega a serlo”.

En pocas palabras, Beauvoir negó la esencia de “lo femenino” y afirmó que ser mujer consistía en una existencia construida social y culturalmente a lo largo de la historia por el poder de los varones, que habían echado mano de argumentos sacados de la biología, la psicología o la sociología para justificar tal segregación. *El Segundo sexo* se convirtió en un referente para el feminismo de los años setenta y ochenta y una de las obras clave para fundamentar el feminismo de la igualdad.

Otra obra capital de esta segunda ola del feminismo es *The Feminine Mystique* (La mística de la feminidad) publicada en 1963 por la norteamericana Betty Friedan (1921-2006) A lo

¹⁸³ *Ibíd.*, 225.

largo de 14 capítulos la autora puso al descubierto las trampas de una mística que eleva al rango de norma obligatoria el modelo de ama de casa y madre de familia. Este modelo era reforzado por las revistas, la publicidad y el cine de Hollywood. Creando en las mujeres un desasosiego que Friedan denominó como el “malestar que no tiene nombre”.

El éxito del libro fue inmediato con ventas en pocos años de tres millones de ejemplares. E incluso, en 1964, obtuvo el prestigioso Premio Pulitzer. Pero independientemente de eso, *The Feminine Mystique*, significó, para muchas mujeres, sobre todo, amas de casa, una reivindicación de su propia identidad y la posibilidad de buscar su propia realización fuera de las paredes de la casa y de la figura del esposo. En 1966 Betty Friedan fundó la *National Organization for Women* (NOW) con el objetivo, entre otras cosas, de defender la igualdad de salarios, el fin de la discriminación de las mujeres y de grupos marginados en el trabajo, la paridad en los comités de los partidos políticos o quitar la imagen de mujer como objeto de publicidad. Hoy en día NOW es la organización feminista de mayor peso en los Estados Unidos con más de medio millón de afiliadas.

A mediados de los años setenta del siglo XX empezaron a surgir nuevos grupos feministas que tachaban el movimiento de Betty Friedan como “liberal” y proponían superar sus planteamientos. Consideraban que no se debía tener como interlocutor al Estado para lograr la igualdad, sino que propusieron desplegar las capacidades de las mujeres desde sus propias experiencias. En algunos casos llegaron a rechazar el término “feminismo” e incluso hasta quemar las tarjetas de votación para proponer modelos de mujeres en Cuba, Vietnam o China. En este contexto encontramos el llamado feminismo radical. Este se fundamentó en las obras de la norteamericana Kate Millett (1934-2017) con su obra *Sexual Politics* (Política sexual) y la canadiense Shulamith Firestone (1945-2012) con su obra *The Dialectic of sex* (La dialéctica del sexo) Estas dos pensadoras propusieron al menos tres perspectivas nuevas: redefinieron el concepto de poder y de política, le dieron unos contenidos más amplios; también desmontaron la visión androcéntrica dominante y, por último, criticaron la heterosexualidad como norma abriendo las relaciones a la bisexualidad, en concreto, y a la libertad en todos sentidos.

Para el feminismo radical la sociedad ha construido una estructura patriarcal y este tipo de sociedad ha hecho que las formas de relación sexual sean relaciones de dominio y esto lo entiende, este tipo de feminismo, como relaciones políticas. Para Kate Millet la esfera privada y personal no es ajena a la política, pues es en la política en donde se desarrollan las relaciones de dominación más fundamentales y primarias, las que dan soporte al resto de poderes patriarcales. De ahí surgió la famosa consigna del feminismo radical: “Lo personal es político”.

c) Tercera ola del feminismo

A mediados de los años 80 del siglo XX aparecen nuevas formulaciones teóricas en relación con el feminismo que muchos catalogan como la tercera ola del feminismo. La primera autora que utilizó esta expresión fue Rebeca Walter¹⁸⁴. Incorpora distintos componentes de la teoría queer, del anti-racismo, la teoría poscolonial, el ecofeminismo, entre otros. Esta tercera ola se suele relacionar también con el feminismo de la diferencia o feminismo cultural. Estas feministas piensan que el género responde a la esencia propia de la mujer y, por tanto, esas diferencias deben ser motivo de exaltación y defensa. En los Estados Unidos se utilizó más la expresión feminismo cultural “esto es, que la liberación debía basarse en la organización de un “mundo de mujeres para mujeres”, con una contracultura específicamente femenina que resaltara las cualidades de todo lo femenino frente a los valores masculinos”¹⁸⁵. Estos grupos criticarán la heterosexualidad como única forma de relación y por eso defenderán el lesbianismo. Además, lucharán contra la pornografía y la prostitución.

En Europa será más conocido como feminismo de la diferencia. El feminismo francés de la diferencia parte de la constatación de la mujer como lo absolutamente otro. Instalado en dicha otredad, pero tomando prestada la herramienta del psicoanálisis, utiliza la exploración del inconsciente como medio privilegiado de reconstrucción de una identidad propia, exclusivamente femenina. Entre sus representantes destacan Annie Leclerc, Hélène Cixous y, sobre todo, Luce Irigaray.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Walker, “Becoming the Third Wave”, 39-41.

¹⁸⁵ Pérez, *Historia del feminismo*, 226.

¹⁸⁶ Ver: De Miguel, *Los Feminismo a través de la historia*, 34.

En Italia también han surgido una serie de pensadoras y obras importantes relacionadas al feminismo de la diferencia. Podríamos citar la obra de Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel*, publicada en 1970. Se destaca también grupos que surgieron de que proponían el desarrollo de una identidad propia como la Librería de Mujeres de Milán o la Biblioteca de Mujeres de Parma. Para estos grupos “no hay libertad ni pensamiento para la mujer sin el pensamiento de la diferencia sexual. Es la determinación ontológica fundamental.”¹⁸⁷ Sin embargo hay que aclarar que para todos estas corrientes del feminismo de la diferencia no supone aceptar la desigualdad. Lo que exigen es la igualdad entre mujeres y hombres. La igualdad no consiste en parecerse a los hombres sino en conquistar ser iguales desde la diferencia del género femenino. Dentro de esta última ola cabe reseñar el surgimiento también del ecofeminismo, que desarrollaremos más adelante en este capítulo.

Finalmente, mencionemos el movimiento conocido como ciberfeminismo. En este grupo sobresale la figura de la norteamericana Donna Haraway con su *Manifiesto Cyborg: ciencia, tecnología y socialismo feminista en el siglo XX tardío*, publicado en 1985. Haraway recurre a la figura del ciborg par ajuntar en una misma meta política el socialismo y el feminismo. Otra autora que se podría citar en esta línea es Sadie Plant.

Este sucinto recorrido, no solo no ha ayudado a traer a la memoria el nombre de mujeres que a lo largo de la historia lucharon por cambiar paradigmas de segregación por otros de inclusión; no solo ha sido una oportunidad de citar las obras clave de la historia del feminismo; no solo nos ha permitido ver el desarrollo de un movimiento que sigue luchando en muchas regiones y estructuras sociales del planeta. Ha sido también la oportunidad de entender que las religiones y la misma reflexión teológica ha sido un espacio en donde la mujer ha estado marginada. Y por esa razón la teología feminista se convierte, por un lado, en una forma de inclusión, una forma distinta de hacer teología y, por otro, un mecanismo de replantear paradigmas antiquísimos de las estructuras religiosas que no liberar sino esclavizan. Y eso será lo que desarrollaremos a continuación.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 35

2.2. La teología feminista

Elisabeth Schüssler Fiorenza, en el número monográfico de la revista *Concilium*, dedicado a la mujer, resalta esta estrecha relación entre el feminismo y la teología feminista:

Del mismo modo que los estudios feministas en general tratan de abarcar todos los campos de la investigación, la teología feminista se esfuerza por transformar la teología. Queremos integrarnos en las luchas de las mujeres para poner fin al patriarcado en la sociedad y en la Iglesia desde la perspectiva religiosa de la fe y la reflexión teológica. Si la teología es una “fe que intenta comprender”, la teología feminista deberá ser una reflexión sobre las experiencias cristianas de la fe que lucha por acabar con la opresión patriarcal.¹⁸⁸

La teología feminista no es solo la afirmación de lo femenino en la teología, ni teología en perspectiva de género, ni es una teología del genitivo, es decir, de o sobre la mujer. Es una teología contextual¹⁸⁹ “porque parte de las experiencias vividas por las mujeres”¹⁹⁰. Hablamos de teología feminista cuando las mujeres se constituyen en sujeto teológico y comienzan a hacer teología desde su experiencia y con una perspectiva crítica. Esta perspectiva crítica, para Mercedes Navarro¹⁹¹, tiene un doble sentido: en primer lugar, respecto a los conceptos, valores, normas y estereotipos de una sociedad patriarcal y excluyente; y, en segundo lugar, respecto a las consecuencias de las teologías patriarcales en la vida de las mujeres, en la Iglesia y en la sociedad. Además, las teologías feministas se reapropian de la tradición religiosa y la reconstruyen creativamente desde un marco de interpretación no patriarcal. Quieren contribuir a una reflexión teológica verdaderamente universal y ecuménica, capaz de integrar las diferentes experiencias y lenguajes sobre Dios sin imponer un único discurso y una única experiencia como normativos.

¹⁸⁸ Schüssler, “La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia”, 296.

¹⁸⁹ “En un plano más general, se puede afirmar que la teología feminista es una teología contextual: da gran importancia a la dimensión histórica, reduce las cualidades esenciales y universales del hombre y la mujer y tiene presente las múltiples posibilidades y manifestaciones de ésta. La teología contextual no está aislada del mundo de hoy ni de la historia: para llegar a enunciados significativos debe saber captar los datos socioculturales, políticos y económicos, que exigen un análisis atento.” Halkes, “Teología feminista. Balance provisional”, 123.

¹⁹⁰ Vélez, “Teología de la mujer, feminismo y género”, 547. Ver: Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*; Schüssler, “Feminist Theology as a critical theology of liberation”, 605-626.

¹⁹¹ Navarro, *Teología feminista*, 102.

Para Lucía Ramón Carbonell¹⁹² desde un punto de vista histórico, el marco de referencia conceptual y social de la teología feminista contemporánea está constituido por cuatro tradiciones y un acontecimiento teológico-eclesial: a) El discurso político y los ideales de la Ilustración; b) La crítica feminista y la reconstrucción de los paradigmas de género; c) La teología de la liberación; d) El movimiento ecuménico; y, e) El Concilio Vaticano II. Cada uno de estos elementos impulsarán el desarrollo de la teología feminista. Junto con este desarrollo histórico irán surgiendo una serie de características que debemos tener en cuenta a la hora de distinguirla de otras propuestas teológicas. Para Juan José Tamayo, “la teología feminista no es una teología regional que se ocupa solo de cuestiones y asuntos relativos a las mujeres, que solo interesa a las mujeres y que tiene que ser elaborada por mujeres”¹⁹³. Él propone cuatro características que se deben tener en cuenta para comprenderla¹⁹⁴:

- 1) *Es una teología fundamental*: que intenta dar razón de la fe en Jesús liberador y en donde las mujeres tienen conciencia de ser sujetos morales y teológicos, interlocutoras directas de Dios y portadoras de gracia y salvación.
- 2) *Es una teología de la liberación*¹⁹⁵: que quiere contribuir a la salvación e integración de todos los oprimidos y a la transformación de las estructuras de la Iglesia y del dominio masculino a través de una teología más integral.
- 3) *Es una teología crítica*: que recurre a los métodos histórico-críticos, elaborando una hermenéutica de la sospecha¹⁹⁶ tanto de los textos bíblicos como de sus más frecuentes

¹⁹² Ramón, *Introducción general a la historia de las teologías feministas cristianas*, 104-177.

¹⁹³ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 89.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 89-90.

¹⁹⁵ “La Teología feminista de la liberación nace como una reflexión dentro de los cánones de la teología de la liberación. Usa la metodología de ver-juzgar-actuar: parte de la realidad de la mujer, la juzga a la luz de la Palabra de Dios y toma decisiones respecto a las acciones que deben transformar esa realidad. Pero a diferencia de la teología de la liberación, no privilegia un análisis marxista de clases, sino que busca comprender las estructuras multiplicadoras de la opresión de las mujeres –racismo, explotación de clase, heterosexismo y colonialismo- que determinan y merman todas nuestras vidas.” Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 20-21.

¹⁹⁶ La obra pionera en este tipo de hermenéutica en perspectiva feminista en la lectura de la biblia fue *The Women's Bible*: “Entre 1895 y 1898, en el contexto del movimiento feminista de sufragistas del siglo XIX, Elisabeth Cady Stanton, hija de una familia presbiteriana a la vez que teórica y propagandista del feminismo inglés, publicó *The Women's Bible* en dos tomos con su propio grupo de estudiosas. Bajo el supuesto de que la Biblia era el fundamento de la religión misógina y de la opresión de las mujeres, Stanton preparó un conjunto

interpretaciones hechas por varones desde presupuestos androcéntricos. Esta sospecha es extendida a la tradición y a la misma historia.

- 4) *Es una teología que reconstruye los orígenes del cristianismo*: esta reconstrucción se realiza en clave igualitaria como movimiento de hombres y mujeres en el seguimiento de Jesús. Ya vimos en su momento que en el movimiento de Jesús las mujeres ocupan un rol central y tienen una participación muy activa en distintos estamentos del cristianismo naciente.

Algunas autoras¹⁹⁷ han distinguido al menos dos corrientes en la teología feminista cristiana: la corriente reformista y la radical, revolucionaria o post-cristiana. La reformista se suele dividir en dos: la teología feminista cristiana reformista y la teología feminista cristiana reconstructiva. La reformista sostiene el diálogo con el cristianismo, mientras la segunda, la radical, se distancia de él. La teología feminista cristiana reformista se caracteriza por su compromiso frente a la tradición cristiana y por intentar cambios dentro de las estructuras existentes. La teología feminista cristiana reconstructiva comparte con la anterior el compromiso con el cristianismo, pero no las respuestas que da esta posición a la situación de subordinación que viven las mujeres en las iglesias cristianas. Las teólogas feministas de esta posición aspiran a encontrar un núcleo de liberación teológica para las mujeres en la tradición cristiana y visualizan una transformación en profundidad, una real reconstrucción, no solo de las estructuras eclesiales, sino también de la sociedad. Al respecto escribe Consuelo Vélez:

La segunda corriente [reformista] apela por una nueva hermenéutica. Postula que, a través de una renovación de las ciencias bíblicas, la teología feminista puede descubrir elementos del mensaje bíblico hasta ahora no tomados en cuenta o ignorados. Esta postura es conocida como reformista y entre sus representantes podemos nombrar, como pioneras, a Phyllis Trible, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Rosemary Radford Ruether, entre muchas otras.¹⁹⁸

de comentarios exegéticos en respuesta al discurso cristiano tradicional sobre las relaciones varón-mujer y el lugar de las mujeres en la sociedad. La gesta emancipadora de Stanton, de gran repercusión editorial en su tiempo, se reavivó en las últimas décadas del siglo XX y en el presente siglo sigue floreciendo.” Azcuy, Bedford y García, *Teología feminista a tres voces*, 154.

¹⁹⁷ Ver: Clifford, *Introducing Feminist Theology*; Vuola, *Teología feminista. Teología de la liberación*; Azcuy, Bedford y García, *Teología feminista a tres voces*; Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*.

¹⁹⁸ Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 22.

La teología feminista radical o revolucionaria está representada por teólogas que sostienen una cultura centrada en las mujeres que algunos describen como “post-cristiana”. Consideran que el cristianismo es irremediabilmente patriarcal. Esta corriente “prescinde de las fuentes clásicas de la teología (Sagrada Escritura y tradición) y busca otras.”¹⁹⁹ Una de las mayores representantes de esta corriente es la filósofa y teóloga norteamericana Mary Daly (1928-2010) Dentro de sus obras, podemos resaltar: *The Church and the second sex; Beyond God the father; Gyn/Ecology; The Metaethics of radical feminism*, entre otras.

La teología feminista constituye hoy un movimiento creativo que sigue en expansión con un número cada vez mayor de ramificaciones²⁰⁰. Representa un modo de hacer teología caracterizado por impulsar una vida digna y plena para las mujeres frente a la persistente desigualdad que ellas sufren en un sistema disfuncional de sesgo masculino. Cada una de las corrientes feminista, a pesar de las diferencias que pueden tener, también tienen un propósito común:

...el propósito de la teología feminista es una conversión del sistema patriarcal que ha configurado las sociedades y las Iglesias, y buscar nuevas maneras de construir las relaciones entre los seres humanos de manera que sea posible la dignidad e igualdad fundamental de todos. No basta con darles más espacios a las mujeres en la sociedad patriarcal. Se trata de repensar a fondo la organización social y la posibilidad de desarrollo integral de todos los seres humanos.²⁰¹

2.3. Caracterización de la teología feminista latinoamericana

La reflexión teológica feminista en América Latina se dio al interior de la teología de la liberación. Sin embargo, con el paso de los años y el aporte de innumerables teólogas del continente, la teología feminista latinoamericana se irá alejando de la teología de la liberación e incluso será crítica con ella por la poca importancia que tendrá el tema de la mujer en sus primeros años²⁰². La reflexión teológica latinoamericana de la mujer pasará por una serie de

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 21.

²⁰⁰ Azcuy. *Teología feminista a tres voces*. 151-162.

²⁰¹ Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 25.

²⁰² Llama la atención que en *Mysterium Liberationis*, la obra en dos tomos que recoge los elementos centrales de la teología de la liberación, editada por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino en el año 1991, la participación de

momentos significativos, en palabras de la teóloga Consuelo Vélez²⁰³, y una serie de etapas. A partir de esto se irá gestando un pensamiento teológico robusto y con un número nada deleznable de teólogas y teólogos feministas. En relación con los momentos significativos es necesario decir que nos encontramos con diferentes encuentros y reuniones²⁰⁴ que se realizaron a lo largo del continente desde mediados de los años 70 con un número significativos de teólogas feministas latinoamericanas.

Esta teología feminista de liberación ha pasado por varias etapas que las especialistas suelen relacionar con las décadas de los 70, 80 y 90s. Describamos brevemente cada una de ellas:

Primera etapa (década de 1970): es un proceso que se da al interior de la teología de la liberación. La situación de América Latina está marcada por las dictaduras militares. “El contexto de pobreza, la denuncia de las injusticias, el compromiso con la dignidad humana y la denuncia por la inmensa mayoría de empobrecidas marcará esta primera etapa de reflexión feminista.”²⁰⁵ En esta etapa no se hablaba de teología feminista. Se tenía cierto prejuicio hacia el feminismo en el continente y esto hizo que no fuera posible relacionar la teología hecha por mujeres como teología feminista, sino que se optó por identificarse como teología desde la mujer o teología femenina.

En ese período, la teología y la relectura bíblica buscaban fortalecer a las mujeres en su compromiso político-social y eclesial. Había cierta conciencia y reconocimiento de la situación de dominación y subordinación vivido por las mujeres en la sociedad y en las iglesias. Pero la preocupación y la orientación de las luchas de las mujeres se dirigían sobre todo a los cambios macroestructurales.²⁰⁶

La reflexión teológica feminista latinoamericana, en esta primera etapa, por un lado, fue capaz de descubrir el rostro de las mujeres como un rostro distinto, con historia propia, una

la mujer sea muy reducida y los temas centrados en la mujer se reduzca a uno artículo muy corto escrito por Ana María Tepedino y Margarida Riberio titulado: *Teología de la mujer en la teología de la liberación*.

²⁰³ Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 26.

²⁰⁴ Para ampliar en torno a estos encuentros y reuniones: Tepedino, *La mujer y la teología en América Latina. Antecedentes históricos*, 13-40; Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 26-33; Aquino y Tamez, *Teología feminista latinoamericana*, 43-48; De Lima, “Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana”; Rosado, “La voz de las mujeres en la teología latinoamericana”; Vélez, “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro.”

²⁰⁵ De Lima, “Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana”, 84.

²⁰⁶ *Ibíd.*, 85.

voz diferente dentro del grito de los pobres. Por otro lado, se afirmó ese rostro como un lugar teológico. “El estudio de la Biblia es hecho por mujeres desde una actitud popular y militante. El punto de partida es el Dios liberador y solidario con los oprimidos y oprimidas, y por eso, se privilegian los textos que hablan de la liberación.”²⁰⁷

Segunda etapa (década de 1980): en esta época se presenta una mayor inserción de las mujeres en el contexto teológico. Sin embargo, en general se auto comprende más como una teología de la mujer o teología desde la óptica femenina. “Las mujeres ya no son un rostro más en medio de los pobres sino una voz que se distingue de las demás. Una voz que expresa un pensamiento propio, una lectura, una interpretación de la vida, pero también de Dios. La producción teológica femenina pasó a concentrarse en la recuperación de las dimensiones femeninas de Dios.”²⁰⁸ La Biblia se analiza desde una perspectiva femenina. Se busca leer la pasión y resurrección de Jesús desde los sufrimientos y deseos de liberación de las mujeres. También el Espíritu Santo es visto como femenino. “En síntesis, se busca feminizar la teología y a Dios Trino, reivindicando roles que la sociedad ha prescrito para mujeres y que a la vez ha menospreciado.”²⁰⁹

Tercera etapa (década de 1990): para teólogas como Elsa Támez y Silvia Regina de Lima es en esta etapa que podemos hablar propiamente de teología feminista. Es una etapa muy rica en aportes, autoras, obras y compromiso social. Un aspecto importante en esta etapa es la mediación de las categorías de género como instrumento de análisis, como un marco conceptual más amplio, en palabras de Támez: “si la teología de la liberación utilizó la economía y la sociología para analizar la situación de opresión, y posteriormente construir un discurso teológico, las mujeres, tendrán que utilizar teorías de género para analizar con más seriedad la situación de opresión de las mujeres.”²¹⁰ Para Yolanda Ingianna, “esta perspectiva inserta la teología en un paradigma holístico, sistémico y ecológico”²¹¹ Para Silvia Regina de Lima²¹², a partir de las categorías de género, la teología asume la tarea de

²⁰⁷ Vélez, *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*, 34.

²⁰⁸ De Lima, “Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana”, 86.

²⁰⁹ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 89.

²¹⁰ *Ibíd.*, 97.

²¹¹ Ingianna, “Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva”, 5

²¹² De Lima, “Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana”, 88.

deconstrucción teológica; cuestiona y desestructura las bases del discurso teológico patriarcal como discurso único y propone distintas formas de interpretación y acercamiento al misterio que es Dios. Además, de la inserción de la teoría de género vamos a encontrar otros elementos que podríamos mencionar. En primer lugar, se propone, con aportes como los de la teóloga brasilera Ivone Gebara, una teología ecofeminista latinoamericana, que implica, en cierto sentido, una reconstrucción de la teología feminista del continente, este aspecto lo desarrollaremos más adelante. En segundo lugar, aparece la propuesta de acoger el cuerpo y lo cotidiana como una categoría hermenéutica.²¹³ En tercer lugar, se busca trabajar textos bíblicos en donde esté presente la fiesta, la alegría y el goce de la corporeidad y la sexualidad, como el libro del Cantar de los Cantares.²¹⁴

El desarrollo de la teología feminista latinoamericana no terminará en esta última etapa reseñada, sino que ha seguido evolucionando a nuestras perspectivas, enfoques y aportes. En palabras de Silvia Regina de Lima:

Una de las riquezas del momento actual es la pluralidad de pensamiento, de perspectivas que se va manifestando entre las mismas mujeres teólogas. La actual reflexión teológica feminista es una reflexión plural. Ya se puede reconocer diferentes rostros de mujeres, o sea diferentes teologías feministas que provienen de la diversidad étnico, cultural, religiosa que es parte de la riqueza de nuestro continente.²¹⁵

Este breve recorrido nos ha permitido ir identificando una serie de características de esta reflexión teológica que es necesario resaltar. En palabras de la teóloga colombiana Consuelo Vélez: ¿Qué frutos podemos recoger de esta tarea? ¿Cuáles son las aportaciones que pueden destacarse y que se van incorporando al quehacer teológico universal?²¹⁶ Sería pretencioso desarrollar, o al menos describir, todos los elementos que podríamos proponer para responder a esta pregunta. Pero vamos a mencionar algunos que no limitan los aportes de esta teología, sino que nos ayuda a hacer una sucinta caracterización y que nos servirán para articular esta reflexión con el desarrollo de la teología ecofeminista en nuestro continente:

²¹³ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 98.

²¹⁴ *Ibid.*, 97.

²¹⁵ De Lima, “Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana”, 90.

²¹⁶ Vélez, “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”, 1806.

a) Teología como voz de las mujeres latinoamericanas:

Como dijimos al principio de este apartado, la teología feminista latinoamericana nace al interior de la teología de la liberación, es decir, se va a articular en torno al tema de la denuncia de las situaciones de injusticia y en la afirmación del poder de los pobres para transformar la sociedad. Será una voz profética de millones de latinoamericanos que viven en la pobreza y una propuesta desde la fe cristiana de una praxis de liberación. En esta línea se va articulando la teología feminista de la liberación, será la voz de las mujeres latinoamericanas que viven no solo la pobreza y la injusticia, sino la discriminación, el machismo, la violencia y otra serie de esclavitudes. Sin embargo, con el paso de los años, las teólogas feministas del continente tomarán conciencia de la necesidad de articular un discurso propio. Al respecto escribía R. Nauta: “Necesitamos superar el miedo a desarrollar nuestra propia teología; necesitamos interpretar y sistematizar nuestras propias experiencias en nuestras comunidades cristianas.”²¹⁷ Aquí tendríamos una primera característica que parece obvia pero que es necesario resaltar: esta teología de liberación feminista ha incorporado la experiencia de las mujeres y más específicamente, de las mujeres latinoamericanas, al discurso teológico, con miras a buscar la liberación de las millones de mujeres de América Latina que viven en la opresión. En palabras de María de Pilar Aquino:

La teología hecha desde la óptica de la mujer está comprometida con las necesidades, intereses y las expectativas de las mujeres oprimidas que unen sus esfuerzos a los de otras mujeres y hombres, en la construcción de nuevas realidades sociales y eclesiales, en las que sean posibles la solidaridad, la participación igualitaria y la vida para todos. Donde mujeres y hombres puedan realizarse en plenitud, como anticipo de la Nueva Creación inaugurada ya por Jesucristo.²¹⁸

b) La vida cotidiana de las mujeres del continente

Muy unido a lo anterior está el hecho que la teología feminista latinoamericana incorporará la vida cotidiana de las mujeres de América Latina como un elemento fundamental en la reflexión sobre la experiencia de fe. “Para la teología feminista latinoamericana, la vida

²¹⁷ Nauta, “Latin American Women Theology”, 12.

²¹⁸ Aquino. “*Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer*”, 176.

cotidiana ha sido el ámbito prioritario en que se produce y se reproduce el orden presente de relaciones sociales asimétricas que actúan organizadamente contra las mujeres.”²¹⁹ Por esta razón se busca que la vida cotidiana de muchas mujeres sea liberada y se suscite una práctica transformadora que permita cambiar estas estructuras. El ámbito de la fe tiene que influir en la vida cotidiana de las mujeres. No se puede tener, por un lado, un discurso de Jesús liberador, que se acercó a todos y que primó a los hombres y mujeres por encima del sábado, y, por otro, una práctica eclesial y una reflexión teológica que no coadyuva a una liberación real de más de la mitad de la población del continente, sino que, por el contrario, perpetúa paradigmas patriarcales.

c) La teología feminista, la Biblia y la hermenéutica

Un instrumento fundamental para la liberación de las mujeres será precisamente las Sagradas Escrituras. Y aquí encontramos otra característica clave de la teología feminista del continente: los estudios bíblicos feminista y la hermenéutica bíblica feminista. Los estudios bíblicos feministas se remontan a finales del siglo XIX con obras como *The Women of Israel* de Grace Aguilar de 1851 y *Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton de 1895. Pero va a ser alrededor de la década de los 70 del siglo XX que se irá consolidando y desarrollarlo en distintas partes del mundo. En 1976, Letty Russel, publicará *The Liberating Word*, la primera colección de artículos feministas dedicados exclusivamente a la Biblia. En esta colección tenemos aportes de biblistas tan importantes como Elisabeth Schüssler Fiorenza, Sharon Ringe y Joanna Dewey, entre otras. En América Latina los estudios bíblicos feministas nacieron a finales de los 70, pero se darán de forma creciente a mediados de los 90 del siglo XX. Un buen número de artículos de producción bíblica en el continente lo podemos encontrar en la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA). Dentro de las biblistas podemos citar los trabajos de Alicia Winter, Nancy Cardoso Pereira, Elizabeth Cook, Tania Mara Sampaio, entre otras, que han centrado su trabajo en la reconstrucción de textos de mujeres del Antiguo Testamento o el caso de Marga Ströher y Elsa Tamez en el caso del Nuevo. Estos aportes han ayudado a la teología feminista latinoamericana, no solo a leer la Biblia desde la

²¹⁹ Aquino y Támez, *Teología feminista latinoamericana*, 59.

perspectiva de las mujeres, sino a encontrar en ella una fuente primordial para luchar por cambiar estructuras patriarcales en América Latina.

Muy unido a lo anterior encontramos el aporte de la hermenéutica bíblica feminista. En relación con este aspecto manifiesta la teóloga Consuelo Vélez:

En este camino es importante destacar la hermenéutica bíblica latinoamericana que es una de las tareas de la teología feminista más desarrollada. Se comenzó recuperando las mujeres en la Biblia y el papel que han jugado en la historia de la salvación. Posteriormente se han ido interpretado los diferentes textos bíblicos desde el ámbito de las mujeres, recuperando las imágenes femeninas de Dios y su acción salvífica para mujeres y varones. Este trabajo bíblico se ha caracterizado por liberarse de la manera de expresar a Dios desde claves androcéntricas y patriarcales, revalorizar los rasgos asignados a las mujeres como presentes en Dios mismo y por ende en el género humano –varón y mujer- (maternidad, abnegación, ternura), acoger el cuerpo y lo cotidiano como categorías hermenéuticas, trabajar la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad y la sexualidad (Cantar de los Cantares) como parte integrante del desarrollo teológico.²²⁰

El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser el alma de la teología (*Dei Verbum*, 24) y en este sentido se espera que una teología feminista latinoamericana no sea la excepción. Al contrario, es fundamental seguir profundizando en su mensaje y actualizarlo a las circunstancias actuales que estamos viviendo. Y más específicamente a la situación de dominación que han vivido las mujeres de América Latina a lo largo de la historia de nuestros pueblos.

d) Categorías de género

Otra característica que podríamos mencionar, en relación con la reflexión que viene haciendo la teología feminista latinoamericana, es “la apropiación de las categorías críticas feministas de género como opción epistemológica en el quehacer teológico”.²²¹ En la tercera etapa, a mediados de los años 90 del siglo XX, las teorías de género empiezan a ser integradas en la reflexión teológica feminista del continente. Al respecto de la categoría de género manifiesta la teóloga María del Socorro Vivas:

²²⁰ Vélez, “Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro”, 1807.

²²¹ *Ibid.*, 1806.

El concepto de género es más que una categoría: es una amplia teoría que comprende categorías, interpretaciones, hipótesis y conocimientos pertinentes al conjunto de fenómenos históricos construidos en torno al sexo. El género está presente en el mundo, en las sociedades, en los sujetos sociales, en sus relaciones, en la política, en la cultura. El género es una categoría correspondiente al orden sociocultural conformado sobre la base de la sexualidad: sexualidad que está definida y significada a su vez por el orden genérico.²²²

En este sentido, la teoría de género ve que “las tareas asignadas históricamente a las mujeres no tienen su origen en la naturaleza sino en la sociedad.”²²³ Y en este sentido:

El análisis de género feminista es detractor del orden patriarcal, contiene de manera explícita una crítica a los aspectos nocivos, destructivos, opresivos y enajenantes que se producen por la organización social basada en la desigualdad, la injusticia y la jerarquización política de las personas basada en el género.²²⁴

Para la teología feminista y, más específicamente latinoamericana, es necesario pensar en la incorporación de la categoría de género por varias razones. En primer lugar, por la enorme inequidad de género que se vive en América Latina. Después de tantos logros por parte de los movimientos feministas, todavía estamos muy lejos de una verdadera equidad. Esto lo vemos reflejado en la organización social y en la misma estructura eclesial. Lo que se propone no es llegar a un simple igualitarismo, sino llegar a la igualdad de valor y dignidad. La teología está llamada a discernir y a impulsar tal objetivo. Al respecto manifiesta Virginia Azcuy: “Si la inequidad surge en la interpretación social de la diferencia sexual, lejos de ser la meta la supresión de tal diferencia, el asunto sustantivo estaría en la revisión y transformación de las relaciones de género”.²²⁵ En segundo lugar y, siguiendo a la teóloga Consuelo Vélez:

La teología feminista, entonces, intenta asumir esta mediación [género] para construir una teología que permita, de una parte, luchar contra toda exclusión y, de otra, reconocer y preservar la diversidad; una teología que favorezca el fin de la intolerancia y la construcción de la mutua aceptación basada en el reconocimiento de la equivalencia humana: de hombres y mujeres con igual reconocimiento de su dignidad, diversos en sus características personales, protagonistas de la historia humana, tanto en la sociedad como en la Iglesia.²²⁶

²²² Vivas, “Género y teología”, 530.

²²³ Ibid., 531.

²²⁴ Vélez, “Teología de la mujer, feminismo y género”, 562.

²²⁵ Azcuy, Teología ante el reto del género. La cuestión y el debate antropológico”, 22.

²²⁶ Vélez, “Teología de la mujer, feminismo y género”, 563.

e) La cuestión del lenguaje y de las imágenes sobre Dios

Este tema del lenguaje no solo ha sido importante en los distintos feminismos sino en la misma teología feminista. Esto ha contribuido, por un lado, a reflexionar sobre la imagen que tenemos de Dios, a redescubrir en el Antiguo y Nuevo Testamento imágenes femeninas de Dios y a replantear el lenguaje que se utiliza en las estructuras religiosas, entre otros muchos aspectos. En relación con estos aspectos la teología feminista²²⁷ ha puesto en entredicho la visión patriarcal que se tiene de Dios que está en los cielos, recompensando o castigando de acuerdo con una voluntad misteriosa. Una imagen que ha contribuido a seguir perpetuando estructuras patriarcales y coadyuvando al sometimiento de las mujeres.

Por eso muchas teólogas y biblistas se han acercado a la Biblia para redescubrir no solo muchas mujeres que se describen en la Escritura sino imágenes distintas de Dios que aparecen en los escritos bíblicos. En el caso de la teología feminista latinoamericana autoras como Ivone Gebara perciben a Dios de una manera distinta. Al respecto manifiesta: “la crítica de la teología feminista y ecológica a la teología patriarcal comienza por la necesidad de “decir” a Dios de otro modo, dentro de la fragilidad de nuestro discurso. El punto de partida de ese modo de “decir” o “balbucear” a Dios está basado en nuestra experiencia actual.”²²⁸ Este será un aspecto que desarrollaremos más adelante cuando exponamos la propuesta teológica ecofeminista latinoamericana.

f) La situación de la mujer y de la Tierra

Para Gladys Parentelli²²⁹ la profundización en el análisis de género, en los orígenes del sistema patriarcal y en las situaciones de injusticia que este sistema impone a la mayoría de la población del mundo, especialmente a las mujeres y a la misma Tierra, con el deterioro del medio ambiente, guiará a muchas teólogas feministas de América Latina hacia una articulación entre la situación de la mujer y de la naturaleza. Esta articulación hará que algunas de ellas encuentren en la propuesta del ecofeminismo y, más específicamente, de la

²²⁷ Daly, *God, Beyond the father*, 13.

²²⁸ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 134.

²²⁹ Parentelli, “Teología ecofeminista/Ecofeminismo holístico en el caso latinoamericano”, 110.

teología ecofeminista una posibilidad para ampliar este análisis. Rosemary R. Ruether²³⁰, quien es una destacada teóloga feminista norteamericana, encontrará en el ecofeminismo todo un desafío para la teología y en cierta medida una ampliación de la crítica de la teología feminista. Ya que extiende su análisis incorporando a la dominación de la mujer la dominación de la Tierra.

La teóloga brasilera Ivone Gebara encuentra también en el ecofeminismo la forma de profundizar aún más el camino transitado por la teología feminista en América Latina. Al respecto manifiesta:

Con el ecofeminismo he comenzado a ver más claramente cuánto de nuestros cuerpos— el mío y los cuerpos de mis vecinas—se afectan no sólo por el desempleo y las dificultades económicas, sino también por los efectos dañinos que el sistema de explotación industrial impone sobre ellos. He comenzado a ver más claro cómo la exclusión de los pobres está unida a la destrucción de sus tierras, a las fuerzas que los dejan sin otra alternativa que ir de un lugar a otro como en un perpetuo exilio, el racismo y, al número creciente de militarización en sus países.²³¹

Como la misma Ivone Gebara lo admite, el ecofeminismo no es una propuesta que nace en América Latina, pero la teología ecofeminista del continente adquirirá unas connotaciones especificadas y será enriquecida por la situación concreta de la mujer y la explotación de la Tierra en nuestros países. Y esto es precisamente lo que vamos a desarrollar a continuación.

3. La teología ecofeminista

Como describíamos en el final del apartado anterior, la teología feminista en América Latina se entiende a sí misma también como experiencia de reencuentro con la naturaleza. No podemos olvidar el hecho de que en nuestro contexto continental tenemos algunos de los países más biodiversos del planeta. Además de contar con enormes recursos naturales, recursos que, lastimosamente, perdemos día tras día. Para Silvia Regina de Lima:

²³⁰ Ver: Radford, *Ecofeminis: The challenge to Theology. Gaia and god.*

²³¹ Gabara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation, 2.*

Una de las contribuciones del momento actual de la reflexión teológica feminista en América Latina, es la recuperación de una cosmovisión holística donde la humanidad se descubre como parte de un todo, integrada a la energía vital de la naturaleza. La dimensión holística de la teología ha sido enfocada especialmente en el Ecofeminismo, expresión teológica desarrollada en los últimos años. El ecofeminismo en América Latina reafirma elementos fundamentales de las teologías ancestrales indígena, de las afrodescendientes, y de la teología campesina. Dentro de esta perspectiva teológica, está la conciencia de la relación de interdependencia, donde como seres humanos ya no nos podemos concebirnos separados, por encima del universo creado. Somos parte del universo. Tenemos parte del universo en nuestro cuerpo y por eso asumimos una actitud de reverencia, cuidado y responsabilidad frente todos los seres creados.

La teología feminista de nuestro continente encontró en la propuesta ecofeminista una posibilidad de unir una doble opresión: la de las mujeres y a la de la naturaleza. Al respecto escribe Ivone Gebara: “la problemática ecológica tiene que ver con la raza, el sexo y la clase y, por consiguiente, no puede ser estudiada como disciplina aislada de la problemática social mundial en la cual vivimos.”²³² Antes de acercarnos a la forma en que el ecofeminismo se “utilizó” desde la teología feminista en América Latina, veamos algunos prolegómenos de este movimiento que como concepto nace en Francia a mediados de los años setenta del siglo XX.

3.1. El ecofeminismo: breve historia y tipologías

El término *ecofeminismo* lo acuñó en 1974 Francoise d’Eaubonne (París, 1920-2005) con su publicación “*Le féminisme ou la mort*” con la finalidad de mostrar la alianza de la lucha hacia el cambio de relaciones entre hombres y mujeres con la transformación de nuestras relaciones con el ecosistema. D’Eaubonne fue admiradora y amiga de Simone de Beauvoir, incluso escribió una biografía de ella. En un primer momento fue militante del Partido Comunista, pero lo abandonó porque sentía que el partido ignoraba o despreciaba temáticas como el feminismo, el ecologismo o los movimientos de gays y lesbianas. Fue al abandonar el comunismo que decidió conducir sus reflexiones en torno a una serie de puntos de contacto entre la temática y los intereses del feminismo y los de la ecología.

Uno de los ejes fundamentales de su pensamiento es que fundamenta el lazo entre la ecología y el feminismo a partir de una hipótesis de la historia de la raza humana:

²³² Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 25.

El lazo que establece D'Eaubonne entre feminismo y ecología se apoya en una hipótesis sobre el pasado de la humanidad. En los albores de nuestra especie no estaba clara la conexión entre la unión sexual y la gestación. El descubrimiento de la función paterna en la procreación habría destronado a la mujer en el imaginario prehistórico, convirtiéndola en un simple terreno que se puede poseer y fecundar. Ya no será una criatura sagrada que por su contacto con lo divino hace posible el nacimiento de la nueva generación, sino un simple objeto de apropiación. Este proceso coincidirá con el inicio de la ganadería y la desaparición de una estructura de clanes que permitía a las mujeres poseer y gestionar los cultivos. Fertilidad y fecundidad se habrían convertido así en capacidades manejadas por los hombres. Surgen, en ese momento, las sociedades patriarcales que excluyen a las mujeres de las instancias de decisión.²³³

Lo que propone D'Eaubonne²³⁴ no es que existiera en la antigüedad una especie de matriarcado, sino sugiere la existencia de sociedades occidentales organizadas en clanes de carácter agrícola y pacífico anteriores a un patriarcado guerrero. En su opinión, estos clanes ponían a la mujer en el centro de la organización social equitativa entre los sexos. El posterior desequilibrio de poder entre hombres y mujeres habría conducido a la crisis ecológica actual. Al convertirse en amo absoluto de la fertilidad de los cuerpos y de la tierra de cultivo, el hombre habría iniciado una carrera expansiva desmedida que terminaría en la superpoblación, la contaminación y el agotamiento de los recursos característicos del mundo actual. Frente a ese análisis nos encontramos, por un lado, con la incapacidad del capitalismo, para responder a las problemáticas ambientales y, por otro, que la única salida, que ve D'Eaubonne, es el ecofeminismo, “que terminará con las estructuras de dominación, competitividad, agresión y “absolutismo” (término que emplea en el sentido de falta de interés) y construirá una sociedad igualitaria y convival tanto entre los individuos como entre éstos y el medio ambiente.”²³⁵

Para Mary Mellor, el pensamiento de D'Eaubonne:

Toca ciertas cuestiones que habrían de ser centrales para el movimiento ecofeminista: la crisis de la modernidad, cuando el costo ecológico del “progreso” resultó aparente; una crítica del “hombre patriarcal” (occidental) como la causa de esa crisis; un llamamiento a que las mujeres/la hembra/lo femenino/el feminismo fueran los agentes de cambio. Es el patriarcado más que los hombres per se lo que ve como problema. Las mujeres han de ser el puente hacia un orden social reformado y reformulado. D'Eaubonne afirmaba una afinidad entre las mujeres/la feminidad y una actitud benigna hacia el mundo natural de la que el hombre

²³³ Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, 36.

²³⁴ Ver: D'Eaubonne, *Les femmes Avant le patriarcat*. D'Eaubonne, *La época del ecofeminismo*.

²³⁵ Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, 38.

patriarcal parecía carecer, mirando al mismo tiempo los cambios sociales para resolver el problema.²³⁶

En Francia las ideas de D'Eaubonne fueron criticadas y hasta ridiculizadas. Sin embargo, en Estados Unidos, Australia y Alemania fueron recibidas con bastante interés. En los Estados Unidos encontramos los primeros desarrollos del pensamiento ecofeminista. En general, algunos derivan del feminismo y otros de acciones reivindicativas de protección del medio ambiente y de la mujer (este es el caso, por ejemplo, de Vandana Shiva). Los ecofeminismos que derivan del feminismo vienen especialmente del feminismo de la diferencia, en donde, como vimos en su momento, propende por la reivindicación de los mismos derechos de las mujeres que los hombres, pero se reconocen las diferencias de los roles sexuales. Dentro de los feminismos de la diferencia se podrían mencionar tres: radical, liberal y socialista. Será del radical y socialista que irán surgiendo distintos ecofeminismos y autoras representativas.

Del feminismo radical vamos a encontrar los primeros desarrollos del ecofeminismo, especialmente en los Estados Unidos, en la década de los 70. Las autoras más representativas son Mary Daly²³⁷ (1928-2010) y Susan Griffin²³⁸ (1943). Dichas autoras consideran que la causa fundamental de la crisis ambiental es la dominación del varón y, por ende, una de las soluciones se encuentra en el protagonismo de las mujeres no solo frente a sus reivindicaciones sino a las de la naturaleza. Del feminismo liberal no hay un desarrollo hacia el ecofeminismo. Por el contrario, del feminismo socialista encontramos un número de pensadoras y ramas ecofeministas amplio. Aquí podríamos mencionar la figura de Ynestra King. En marzo de 1980, en Amherst, Massachusetts, se celebró la conferencia: *Women and life on Earth: Ecofeminist in the 80s*. El contexto de esta reunión fue el accidente que sufrió la central nuclear de *Three Mile Island* (ubicada en el estado de Pensilvania) en 1979. En este evento se analizaron las relaciones entre ecología, salud, feminismo y militarización. Esta

²³⁶ Mellor, *Feminismo y ecología*, 63.

²³⁷ Una sucinta, pero completa introducción a su pensamiento lo encontramos en el libro editado por Teologanda y San Pablo: Azcury, Mazzini, Raimondo (cords), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y los Estados Unidos*, 172-179.

²³⁸ Dentro de los libros más importantes de esta filósofa, ensayista y dramaturga en el ámbito del ecofeminismo, se podría citar: *Woman and Nature: the Roaring Inside Her* y *Ecofeminist treatise*.

conferencia fue organizada por la escritora Grace Paley (1922-2007) y la pensadora ecofeminista Ynestra King.²³⁹

Para Mary Mellor²⁴⁰ en los Estados Unidos se desarrollaron dos grandes corrientes de pensamiento ecofeminista: una cultural y otra socialista. En relación con la primera, que también es conocida como radical o espiritual, se fundamenta en el nexo entre las mujeres y el mundo natural; la segunda, socialista, es una vertiente más política, con más activismo y orientadas a aspectos más sociales. En esta segunda línea sobresalen las figuras de Mary Mellor, Carolyn Merchant y Evelyn Fox Keller. Para Barbara Holland-Cunz²⁴¹ el ecofeminismo socialista afirma que los problemas medioambientales son intrínsecos al patriarcado y al capitalismo, que justifican la explotación para conseguir el progreso. Proponen una nueva sociedad socialista que garantice la unidad entre géneros y naturaleza, que posibilite la calidad de vida para todos.

3.1.1. Tipologías

Son varias las tipologías²⁴² que se han propuesto en relación con los ecofeminismos. Para Sandra Bustillos²⁴³ pueden ser agrupados en dos grandes áreas:

1. *Ecofeminismos espiritualistas o esencialistas*: para la autora es un ecofeminismo con fuertes identificaciones con corrientes espirituales y religiosas, especialmente cristianas, hindúes y el culto de las diosas madres. “Pugnan por la recuperación del principio femenino subyacente a la relación mujeres-naturaleza, que implica armonía, solidaridad, sustentabilidad y diversidad; parten de una crítica al desarrollo técnico

²³⁹ La obra de esta ecofeminista norteamericana es inmensa, solo por referencia, podríamos citar: *What is Ecofeminism; Healing the wounds: Feminism, ecology, and nature/culture dualism; Dangerous intersections: Feminism, population and environment; The ecology of feminism and the feminism of ecology.*

²⁴⁰ Mellor, *Feminismo y ecología*, 64-65.

²⁴¹ Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, 41.

²⁴² Albareda, *Mujer, ecología y sostenibilidad*, 127-140; Bustillos, *Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo*, 59-76; Del Bravo, *El ecofeminismo: un reencuentro con la naturaleza*, 18-30; Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, 45-57; Puleo, “Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo”, 36-39.

²⁴³ Bustillos, *Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo*, 70.

occidental que ha colonizado al mundo, y en particular a las mujeres.”²⁴⁴ Entre sus principales representantes están: Carolyn Merchant, Vandana Shiva o Ivone Gebara.

2. *Ecofeminismos constructivistas*: introducen elementos de carácter contextual en el análisis. “Consideran que la relación mujer-naturaleza se construye a través de una serie de mediaciones derivadas de las estrategias utilizadas por las mujeres para cumplir con sus responsabilidades en sus familias y sus comunidades, que implican relaciones de género diferenciadas entre hombres y mujeres en los procesos de producción y reproducción social. Según esta corriente, la relación mujeres-naturaleza está atravesada por aspectos de la cultura material que se traduce en la construcción de una conciencia ambiental.”²⁴⁵ Dentro de las representantes podríamos mencionar a Bina Agarwal y Val Plumwood.

Silvia Albareda Triana²⁴⁶ postula una clasificación con cinco tipos:

1. *Ecofeminismo radical*: Las pensadoras de este tipo destacan las conexiones históricas, biológicas y sociales entre la naturaleza y las mujeres. Muchas de las autoras identifican la naturaleza con la madre tierra. Se encuentran algunos planteamientos acientíficos y demasiado biologistas. Incluso, son radicales al declarar que la diferencia de los sexos es tan grande que no es posible la comunicación entre ellos. Por estas razones este primer ecofeminismo fue muy criticado y considerado demasiado esencialista. Entre sus representantes está Mary Daly y Susan Griffin.
2. *Ecofeminismos del sur*: también es conocido como ecofeminismo teórico práctico. Una de las características fundamentales de esta corriente, según Albareda Triana, es que no ha surgido tanto de una investigación académica sobre feminismo y ecología, sino “del encuentro por parte de mujeres con graves problemas ecológicos que provocan la muerte y la enfermedad en sus hijos.”²⁴⁷ No busca anular las diferencias

²⁴⁴ *Ibíd.*, 70.

²⁴⁵ *Ibíd.*, 71.

²⁴⁶ Albareda, *Mujer, ecología y sostenibilidad*, 128.

²⁴⁷ *Ibíd.*, 129.

biológicas entre hombres y mujeres, sino propende por la complementariedad e interdependencia. Se hace un énfasis especial en la capacidad de la mujer de ser sustentadora y cuidadora de la vida natural. Entre las ecofeministas más destacadas sobresalen Vandana Shiva²⁴⁸, María Mies, Wangari Maathai y grupos como *Chipko* y *Navdanya* en la India y *Green Belt Movement* en África.

3. *Ecofeminismo socialista*: Una de las características fundamentales es que busca destruir los dualismos naturaleza-cultura y desarrollar una nueva metodología científica feminista. Algunas representantes de este tipo de ecofeminismo como Carolyn Merchant²⁴⁹ identifican la naturaleza con la figura de mujer y madre y considera, además, que las ciencias naturales modernas se basan en la subordinación de la naturaleza como un organismo vivo. Hacen una denuncia de una visión mecanicista y capitalista del mundo y se proponen una visión distinta que no se queda solo en la teoría, sino que requiere un activismo. Las principales representantes son Ynestra King, Mary Mellor, Carolyn Merchant, Evely Fox Keller, Ariel Kay Salleh, Barbara Holland-Cunz, Irene Diamond.
4. *Ecofeminismos de la Teología de la liberación*: este ecofeminismo podría ser incluido en los del sur o en el social, sin embargo, para Albareda Triana, se puede colocar como un tipo aparte por la relación que tiene con la teología de la liberación. No tanto en el sentido de continuidad sino por la nueva perspectiva que abre a esta rama de la teología: La liberación que debe incluir a las mujeres y a la naturaleza. El contexto de América Latina le dará unos elementos propios. Esta propuesta ecofeminista del continente la desarrollaremos más adelante. Entre sus principales representantes podríamos citar a Ivone Gebara, Rosemary Radford Ruether.
5. *Ecofeminismo constructivista*: una de las particularidades de este tipo, según, Albareda Triana, es que no surge de un feminismo. Además, no están de acuerdo con

²⁴⁸ Uno de los textos de referencia de este tipo de ecofeminismo es: Mies y Suiva, *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*. Publicado en 1997 pero con una nueva edición en el año 2013.

²⁴⁹ Uno de sus libros más importantes es: Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific revolution* de 1980.

el nombre de “ecofeminismo”, sino que proponen mejor el de feminismo medioambientalista o feminismo ecologista. Proponen anular las fronteras de los dualismos y realizar una reconceptualización de las categorías mismas. Otro elemento que es que consideran que los análisis económicos deben incluirse en el feminismo ecologista para que sea una reflexión más eficaz. Dos de sus mayores pensadoras son Bina Agarwall y Val Plumwood.

3.2. El ecofeminismo: intuiciones fundamentales

Como pudimos ver en el apartado anterior, el ecofeminismo representa una corriente muy plural. Sin embargo, hay algunos elementos que comparten cada uno de estos tipos de ecofeminismos. La intuición fundamental es que busca comprender y, de alguna manera, superar las relaciones destructivas entre los seres humanos y la naturaleza. Se articula en el feminismo con el análisis que hace este de la subordinación de los hombres sobre las mujeres y de la ecología toma su preocupación central por los efectos nefastos de la acción humana sobre la naturaleza. En palabras de Mary Mellor: “el ecofeminismo es un movimiento que busca una conexión entre la explotación y degradación del mundo natural y la subordinación y opresión de las mujeres.”²⁵⁰ Para la teóloga colombiana Consuelo Vélez²⁵¹ a pesar de la diversidad en los ecofeminismos tendríamos tres características compartidas:

1. La aplicación de la perspectiva de género al problema de la crisis ecológica;
2. Buscan hacer coincidir la dominación de las mujeres con la dominación de la naturaleza;
3. La crítica de cómo el desarrollo de la ciencia y las tecnologías occidentales han secularizado la naturaleza y han deteriorado el medio ambiente.

Para Rosemary Radford Ruether²⁵² el análisis de la dominación de la mujer y de la naturaleza por parte de una estructura social patriarcal que hace el ecofeminismo se realiza a partir de

²⁵⁰ Mellor, *Feminismo y ecología*, 13.

²⁵¹ Vélez, “Ecofeminism: New Liberation paths for women and nature”, 66-67.

²⁵² Radford, “Ecofeminism: First and Third World Women”, 73.

dos niveles. En primer lugar, en el nivel cultural-simbólico. Las mujeres en general han sido vistas más cercanas a la naturaleza y se les ha identificado más con el cuerpo, la tierra, el sexo, la carne en su mortalidad, con la debilidad y su “propensión al pecado”. Esta visión ha hecho que los hombres se sientan con soberanía sobre los cuerpos de las mujeres y sobre los mismos recursos naturales. Por eso es necesario no solo hacer un análisis de este nivel sino buscar caminos para cambiar esa visión que acentúa la dominación sobre la mujer y la naturaleza. El segundo nivel, explora los fundamentos socio-económicos de cómo la dominación de los cuerpos y de los trabajos de las mujeres se interconecta con la explotación de la tierra, el agua y los animales.

Para Radford el primer nivel es una superestructura ideológica (*ideological superstructure*) que refleja y ratifica el segundo nivel. Estos patrones del nivel cultural-simbólico están profundamente arraigados y han producido una distorsión de las relaciones de género. Para la teóloga norteamericana el sistema de dominación de las mujeres se arraiga en un sistema jerárquico patriarcal más amplio de control sacerdotal y de rey guerrero que ve la tierra, los animales, los esclavos y a las mujeres como propiedad y que acentúa el monopolio del poder, la riqueza y el conocimiento. El objetivo, entonces, del ecofeminismo sería, por un lado, identificar esta superestructura ideológica en relación con las mujeres y la misma naturaleza y a partir de ahí coadyuvar con cambios en las estructuras socio-económicas. En palabras de Ivone Gebara: “Un ecofeminismo como un eco de las necesidades del feminismo, en esta perspectiva, para ir más allá de discusiones estériles y volver a buscar soluciones concretas a los problemas de la vida cotidiana”²⁵³

Dentro del análisis que hace el ecofeminismo encuentra que la estructura que en general se ha perpetuado en nuestras sociedades es una estructura androcéntrica y patriarcal que ha hecho que no veamos a la tierra como “madre” o “dadora de vida”, sino como una “despensa” puesta a nuestra disposición. Esto ha llevado a que asistamos, sobre todo desde la primera revolución industrial, a una explotación sistemática de la naturaleza. Para Radford Ruether²⁵⁴ hemos perdido la sacralidad de la tierra, algo que de alguna manera veíamos en la

²⁵³ Gebara, “Ecofeminism: A Latin American Perspective,” 96.

²⁵⁴ Radford, “Ecofeminism: symbolic and social connections of oppression of women and domination of nature”, 35-50.

personificación de diversas diosas de la antigüedad desde el paleolítico inferior. Esta desacralización necesita ser superada y desde el ecofeminismo se plantea, en primer lugar, la elaboración de una nueva cosmogonía o en el caso de la teología ecofeminista, una teocosmogonía, que proponga otra visión sobre la naturaleza y la mujer. Algunas ecofeministas como Radford (en América Latina Leonardo Boff ha asumido también esta teoría) se han adherido a la propuesta del científico británico James Lovelock de la “hipótesis Gaia”²⁵⁵

Algunas corrientes ecofeministas proponen que el cuidado vital de hombres, animales y plantas, propios de las mujeres en las culturas antiguas, ha sido reemplazado por otras ideas personificadas en los dioses uránicos (guerra, conquista, recompensa individualista, etc). En este sentido el ecofeminismo se propone reemplazar unas relaciones basadas en el poder sobre el otro, por unas basadas en la solidaridad. Planteando, además, una revisión de las mismas actitudes de las mujeres. Al respecto plantea Alicia Puleo:

En el ecofeminismo, se hace una redefinición de actividades y actitudes que han caracterizado y caracterizan aún a gran parte de las mujeres. Se realiza desde la convicción de que es indispensable para alcanzar una cultura ecológica. En este nivel de la reflexión, ya no se trata solo de cuidar el medio ambiente para proteger la salud de las mujeres. Se trata de preguntarnos si nuestra mirada sobre la naturaleza tiene género. ¿Existen conexiones entre la instrumentación extrema de la naturaleza y la bipolarización de las identidades de género-sexo? ¿En qué medida la construcción patriarcal de las subjetividades condiciona la capacidad de sentir empatía y respeto hacia el mundo natural? Para avanzar en la conciencia ética de la humanidad, debemos integrar críticamente la visión que ha sido feminizada y desvalorizada.²⁵⁶

Uno de los aspectos clave en la reflexión de los distintos ecofeminismo es precisamente el aspecto crítico del mismo. Para Sandra Bustillos²⁵⁷ las diferentes acepciones de los

²⁵⁵ La hipótesis Gaia es un conjunto de modelos científicos de la biosfera en el cual se postula que la vida mantiene y fomenta unas condiciones adecuadas para sí misma, afectando el entorno. Según esta hipótesis, la atmósfera y la parte superficial del planeta Tierra se comportan como un todo coherente donde la vida, su componente característico, se encarga de autorregular sus condiciones esenciales tales como la temperatura, composición química y salinidad en el caso de los océanos. Gaia se comportaría como un sistema auto-regulador (que tiende al equilibrio). La hipótesis fue ideada por el químico británico James Lovelock en 1969 (aunque publicada en 1979) siendo apoyada y extendida por la bióloga Lynn Margulis. Lovelock estaba trabajando en ella cuando se lo comentó al escritor William Golding, fue éste quien se sugirió que la denominase “Gaia”, diosa griega de la Tierra. <https://es.scribd.com/document/354406130/Hipotesis-Gaia-pdf>. Consultado el 3 de febrero de 2019.

²⁵⁶ Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, 18.

²⁵⁷ Bustillos, *Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo*, 71-72.

ecofeminismos, coinciden en la crítica de una serie de condiciones que atribuyen al orden simbólico patriarcal:

1. A las interrelaciones de dominación y explotación de las mujeres y de la naturaleza, que cada ecofeminismo interpreta de manera particular;
2. En la denuncia de la supuesta relación mujeres-naturaleza a partir de la biología de las mujeres, por su condición de reproductoras y cuidadoras;
3. En el origen común de la explotación y dominación de las mujeres y de la naturaleza como campo de oportunidad y de la alianza entre ambas para terminar dicha situación.

La propuesta de Alicia Puleo²⁵⁸ es denominada como ecofeminismo crítico. Es una propuesta sin el apoyo de los sentimientos ecofeministas de corte místico y religioso. Eso no significa que esté en contra de ellos, pero trata de realizar su reflexión sin estos aspectos. En palabras de la autora:

Necesitamos pensar la realidad de nuestro mundo actual con las claves que nos proporciona el feminismo y el ecologismo. El ecofeminismo nos da una esa doble mirada y nos la facilita para recorrer una senda crítica y otra constructiva. Mi propuesta se basa en la convicción de que el ecofeminismo ha de evitar los peligros que encierra para las mujeres la renuncia al legado de la Modernidad. Para ello, tiene que ser un pensamiento crítico que reivindique la igualdad, contribuya a la autonomía de las mujeres, acepte con suma precaución los beneficios de la ciencia y la técnica, fomente la universalización de los valores de la ética del cuidado hacia los humanos, los animales y el resto de la naturaleza, aprendida de la interculturalidad y afirme la unidad y continuidad de la naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión. A esta tematización, desde estas claves, del mundo humano y no humano en el marco de los crecientes problemas medioambientales la denomino *ecofeminismo crítico*.²⁵⁹

En *Ecological Feminist Philosophies: an overview of the issues*, Karen Warren²⁶⁰ plantea 8 formas “básicas” a las que recurren los ecofeminismos en su búsqueda de comprensión de la relación feminismo-ambientalismo, pero también como estrategias de posicionamiento tanto teórico como político. Estas formas son:

²⁵⁸ Esta propuesta es desarrollada por la autora especialmente en: Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*.

²⁵⁹ Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, 403-404.

²⁶⁰ <https://pdfs.semanticscholar.org/d64b/051318ecacf96f77508fe94fd1fd6df55d6c.pdf>. Consultado el 3 de febrero de 2019.

1. *Histórico-causal*: Basada en el uso de metodologías feministas, busca ubicar los orígenes de la dominación masculina sobre las mujeres y la naturaleza en la antigüedad o incluso algunos recurren al que consideran el libro fundacional de la cultura occidental, la biblia, a fin de producir teorías aplicables a la actualidad.
2. *Conceptual*: Los nexos histórico causales entre dominación de las mujeres y de la naturaleza pueden ser situados en las estructuras conceptuales de dominación, específicamente en la forma en que ambas han sido conceptualizadas en la tradición occidental, a partir de dualismos axiológicos que confieren un valor positivo a uno de los componentes de la díada y negativo al otro: objetivo-subjetivo, razón-emoción, mente-cuerpo, humano-natural, oriente-occidente, entre otros, que ha justificado históricamente todo tipo de dominación del aspecto considerado como superior en relación al considerado inferior (naciones, grupos étnicos, sociales y otros). Mujer-naturaleza se asume como el componente negativo frente a hombre-cultura, positivo.
3. *Empírico-experiencial*: Se basa en información empírica con la finalidad de demostrar los esquemas de dominación masculina: riesgo ante efectos contaminantes producidos por la industrialización, destrucción de recursos naturales que provocan daños en las comunidades locales, hasta la recuperación de tradiciones espirituales de carácter femenino-matriarcal.
4. *Epistemológico*: Pugna por la inclusión explícita de aspectos contextuales de la definición del yo de los seres humanos en su relación o aislamiento de la naturaleza, su perspectiva lógico-instrumental u holística, e incluso de los aspectos políticos que involucra. Se refiere reiterativamente a la Teoría Crítica para plantear una nueva forma de relación ser humano-naturaleza que supere los dualismos jerárquicos que caracterizan a la cultura occidental.
5. *Simbólico*: Explora las formas de devaluación de lo femenino en el mundo del arte, cultura, ciencia, religión, literatura, teología, etc., argumentando que han permitido la invisibilización y la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Otras teóricas

reclaman la necesidad de ir más allá del lenguaje que, al feminizar la naturaleza y naturalizar la femineidad, perpetúa la interiorización y la dominación masculina.

6. *Ético*: Aborda las interconexiones entre conceptualizaciones y tratamiento de las mujeres, animales y naturaleza no humana basadas en un análisis ético responsable, de carácter feminista.
7. *Teórico*: Se reconoce al ecofeminismo como un campo teórico emergente, inter y transdisciplinario por naturaleza, cuyo fortalecimiento dependerá en igual medida de su capacidad de integrar conocimientos ya existentes (teórico-empíricos) como de incorporar nuevas visiones.
8. *Político*: Se plantea la necesidad de desarrollar aproximaciones teóricas de análisis de la realidad social que expliquen las problemáticas, pero también que proporcionen guía para la praxis política. El activismo se considera como un elemento fundamental en la transformación social que recupere valores femeninos, para lo cual se considera necesario evidenciar el riesgo y la amenaza implícitos en los modelos de “desarrollo” vigentes.

El ecofeminismo es un movimiento que no ha estado excepto de críticas. Se considera que tiene un marcado esencialismo asentado en la biología para plantear la relación mujeres naturaleza como algo que no cambia a lo largo del devenir histórico de las sociedades humanas. Se considera que algunas corrientes ecofeministas consideran a las mujeres como categorías únicas de análisis sin tomar en cuenta otros aspectos importantes en la conformación del tipo de relaciones que establecen entre sí hombres y mujeres, como las diferencias de clase, edad, raza, etnia, etc. Otros ecofeminismos, especialmente en el norte, ignoran la relación que establecen las mujeres de los países pobres con el ambiente en tanto usuarias y gestoras de los recursos naturales, proveedoras de cuidado y alimento a sus familias, y como administradoras y consumidoras de bienes.

Este sucinto acercamiento a las principales intuiciones del ecofeminismo, nos abre a ver cómo se recibió y se desarrolló esta propuesta en la teología feminista y más específicamente latinoamericana.

3.3. La teología ecofeminista de Rosemary Radford Ruether

La propuesta ecofeminista será también recibida por la teología y, a partir de este encuentro, asistiremos al desarrollo de una interesante teología ecofeminista. Una de las primeras teólogas que tomará esta bandera y la desarrollará de manera sistemática y crítica será Rosemary Radford Ruether²⁶¹. Para esta pensadora norteamericana el ecofeminismo representa un desafío a la misma reflexión teológica: “*the ecofeminism poses a profound challenge to classical christian theology and, indeed, to all the classical religions shaped by the worldview of patriarchy*”²⁶² En uno de sus libros más difundido sobre el tema, manifiesta:

Gaia, la Tierra viva y sagrada, y Dios, la deidad monoteísta de las tradiciones bíblicas, ¿mantienen una buena relación entre sí? La ecología y el feminismo, unidos en el ecofeminismo, constituyen la perspectiva crítica desde la que busco evaluar la herencia de la cultura occidental cristiana. El propósito de esta búsqueda es la recuperación de la Tierra, el restablecimiento de una relación santa entre hombres y mujeres, clases y naciones, los seres humanos y la Tierra. Esta recuperación solo será posible y reconocemos y modificamos la manera en que, apoyada en parte en el cristianismo, la cultura occidental ha justificado la dominación.²⁶³

Precisamente en esta obra, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, de 1992, desarrolla una primera articulación de su propuesta de una teología ecofeminista. El libro está dividido en cuatro partes: *Creation, Destruction, Domination and Deceit y healing*. Analiza una serie de tradiciones presentes en el cristianismo: la religión hebrea y la filosofía

²⁶¹ Es una importante teóloga feminista católica norteamericana nacida en 1936. Profesora de varias universidades de los Estados Unidos, con más de diez doctorados *honoris causa* de varias universidades y con una treintena de libros y cientos de artículos. Entre su abundante obra podríamos mencionar: *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religion*, *Gender and Redemption: A theological History*, *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*, *Goddesses and the Divine Feminine*, *Integrating ecofeminism, globalization and world religions*, entre muchas otras.

²⁶² “El ecofeminismo plantea un profundo desafío a la teología cristiana clásica y, de hecho, a todas las religiones clásicas moldeadas por la cosmovisión del patriarcado.” Radford, *Ecofeminism: The challenge to Theology*, 97.

²⁶³ Radford, *Gaia y Dios*, 17.

griego-helénica, específicamente Platón y el gnosticismo. A esto le suma la ciencia que se empezó a desarrollar en el siglo XVII. Todos estos elementos serán una “culminación del pensamiento occidental” con la idea, en lo religioso, de un Dios, único, transcendental, creador de todo, que le entrega la creación al varón para que la someta y en donde la mujer queda sometida a este último. Es decir, se termina imponiendo en Occidente una visión patriarcal, un sistema de dominación (system of domination), que termina siendo terriblemente destructor con la Tierra (Gaia) y en donde la mujer también es sometida. Frente a este panorama, la teóloga norteamericana, propone una teología ecofeminista.

Uno de los métodos que desarrolla Radford Ruether para su propuesta ecofeminista es la deconstrucción de los mitos patriarcales que legitiman la dominación de la naturaleza y de la mujer. Básicamente lo que hace es presentar el mito legitimador y proponer una lectura alternativa ecofeminista del mismo. La lectura ecofeminista muestra otras posibles lecturas y explicaciones del proceso de dominación. Y esto conduce a proponer nuevas formas de relación no solo dentro de las sociedades, sino hacia las mujeres y la naturaleza. En esta línea propositiva encontramos la última parte del libro que titula *Healing* (algunos traducen como curación o recuperación) que implica tanto la recuperación de los elementos válidos de nuestra tradición religiosa para el empeño ecológico, como la recuperación de la Tierra a través de una nueva espiritualidad y conciencia ecofeminista y teológica. Aquí la teóloga norteamericana propone dos líneas de tradición bíblica y cristiana que pueden ser rescatadas para una teología ecofeminista de la curación o de la recuperación de la Tierra: la tradición de la alianza y la tradición sacramental. La alianza es un aspecto clave en el pensamiento hebreo. La alianza implica ser justos no solo con los hombres sino con la naturaleza. La creación es un regalo de Dios que el hombre debe administrar. Para Radford Ruether uno de los principales frutos de esta tradición de la alianza se encuentra en la tradición sabática. Al respecto manifiesta:

Esta legislación describe una serie de ciclos concéntricos: el ciclo de los siete días, el ciclo de los siete años y el ciclo de las siete veces siete años, o Jubileo. En cada ciclo sucesivo, la tierra, los animales y los humanos deben descansar y renovarse, en formas más profundas y completas, culminado en una revolución permanente periódica, en el quincuagésimo año.²⁶⁴

²⁶⁴ *Ibíd.*, 219.

Para la teóloga norteamericana esta noción de alianza se va diluyendo a lo largo del cristianismo y se abandona definitivamente en la Edad Media. Para ella es necesario recuperar el sentido de la alianza en la lucha por los derechos ecológicos y por el respeto a todas las especies que conviven con nosotros en la Tierra.

En cuanto a la tradición sacramental, que se da sobre todo a partir del cristianismo, el Cosmos entero es sagrado porque en él, Dios (como creador y a través de Cristo redentor que es el mismo Dios), está presente en forma inmanente. Cristo es el alfa y el omega, principio y fin de todas las cosas: “La síntesis resultante conjunta los dos dramas de la creación y la redención en la figura del Logos-Cristo. Este ser divino es visto como 1) la manifestación de Dios, 2) la presencia inmanente de Dios al final de los tiempos, subsanando la enemistad que ha dividido al cosmos y reconciliando al cosmos con Dios”²⁶⁵ La autora propone rescatar esta sacramentalidad, esta presencia de Dios y Cristo en la naturaleza, pues también con el paso de los siglos se fue diluyendo y solo a mediados del siglo XX se trató de rescatar esta cristología cosmológica a través de: la espiritualidad centrada en la creación, posición sostenida por el teólogo dominico Matthew Fox; el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin y, por último, y en tercer lugar, nos habla de la teología de los procesos, desarrollada por los teólogos cristianos John Cobb y Marjorie Suchocki, a partir de la obra de Alfred North Whitehead, a la cual encuentra muchas afinidades con el pensamiento de Teilhard de Chardin.

La última parte de esta última parte la titula: *Creating a healed world: spirituality and politics*. Aquí propone, por un lado, una reconciliación entre Dios y Gaia, buscar la equidad entre los hombres y las mujeres y pensar en las generaciones que nos sucederán (es lo que llama el papa Francisco en el capítulo 4 de *Laudato si'*, justicia entre las generaciones); por otro lado, sugiere la necesidad de crear comunidades de celebración y resistencia, comunidades unidas por la vida y por Gaia.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 239.

La propuesta de una teología ecofeminista de esta pensadora no termina con *Gaia and God*, sino que evoluciona²⁶⁶ en otros libros como *Goddesses and the Divine Feminine* o *Integrating ecofeminism, globalization and world religions*. De la mano de Rosemary Radford Ruether y otras pensadoras la teología ecofeminista irá entrando en la reflexión teológica feminista latinoamericana y eso es precisamente lo que vamos a presentar a continuación.

3.4. La teología ecofeminista latinoamericana

En América Latina, como desarrollamos en su momento, la teología feminista latinoamericana nació y maduró dentro de la teología de la liberación. Mary Judith Ress²⁶⁷, manifiesta que la conciencia feminista dentro de la teología latinoamericana evolucionó desde la total identificación de las mujeres teólogas y biblistas con la teología de la liberación (primera etapa - década de los setenta), hacia una consciencia creciente de—y una incomodidad con—la mentalidad patriarcal de la teología de la liberación (segunda etapa – década de los ochenta), hasta desafiar la antropología patriarcal y la cosmología presente en la teología de liberación pidiendo una total reconstrucción de la teología desde una perspectiva feminista (tercera etapa – década de los noventa). En esta tercera etapa podemos identificar al menos dos corrientes muy claras: la hermenéutica bíblica feminista y el ecofeminismo holístico. La primera corriente busca, por un lado, re-interpretar los textos bíblicos desde el punto de vista de la hermenéutica feminista y, por otro, examinar las Escrituras en temas relacionados como el cuerpo, la violencia contra la mujer y la paz.²⁶⁸ La otra corriente es el ecofeminismo holístico. Ivone Gebara es considerada como una de las teólogas ecofeministas más importante del continente. En uno de los sus libros describe el ecofeminismo de la siguiente manera:

Como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-

²⁶⁶ Para una mayor información sobre la evolución de su teología ecofeminista: Lértona, Celina, *Rosemary Radford Ruether: ecofeminismo teológico*, 349-377. En: Azcury, García, Lértora (cords), *Antología de textos de autoras en América Latina, el Caribe y los Estados Unidos*; Silverman, Von Der Horst y Bauman (eds), *Voices of feminist liberation. Writings in Celebration of Rosemary Radford Ruether*.

²⁶⁷ Ress, *Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, 27-34.

²⁶⁸ Navia, “Teología desde la mujer, un paradigma fértil”, 134.

patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres.²⁶⁹

El ecofeminismo latinoamericano ha ido ganando un espacio importante en la reflexión teológica de América Latina de la mano de pensadoras como la ya citada Ivone Gebara, Rosa Dominga Trapazo, Mary Judy Ress, Saffina Newbery, Coca Trillini, Gladys Parentelli y Rosa Trujillo, por citar solo algunas y movimientos como Con-spirando de Chile. La relación entre Rosemary Radford Ruether y la reflexión ecofeminista latinoamericana no es solo una relación temática, sino muy cercana en otros aspectos. La prestigiosa teóloga norteamericana ha trabajado de la mano de Ivone Gebara en distintas publicaciones²⁷⁰ y con movimientos como el anteriormente mencionado. Lógicamente en el contexto latinoamericano la teología ecofeminista adquirirá unas características propias, pero es clara la influencia de Rosemary Radford Ruether.

Mary Judith Ress es una teóloga norteamericana que se inscribió a la teología latinoamericana y más específicamente a la teología ecofeminista de América Latina. En una de sus tantas publicaciones sobre el tema, *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, escrito en inglés en 2003 y traducido al español por el Colectivo Con-spirando en el año 2012, va a plantear, por un lado, una genealogía del ecofeminismo²⁷¹ desde la ecología profunda (*Deep ecology*) y desde el feminismo radical o cultural; por otro lado, considera que dos de las más importantes contribuciones a la articulación de una teología ecofeminista latinoamericana son: la obra de Ivone Gebara y la reflexión desarrollada por el colectivo Con-spirando²⁷². Siguiendo a Mary Ress vamos a acercarnos a la propuesta de la teóloga brasilera²⁷³.

²⁶⁹ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 18.

²⁷⁰ Entre esas obras conjuntas podríamos citar: *Mujeres sanando la tierra: ecología, feminismo y religión, según mujeres del Tercer Mundo*. Incluso la teóloga brasilera fue la oradora principal en una de las celebraciones principales con ocasión de la jubilación de Rosemary Radford Ruether.

²⁷¹ Ress, *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, 49-106.

²⁷² *Ibid.*, 107-140.

²⁷³ Esto no quiere decir que estas sean las únicas contribuciones en relación con la teología ecofeminista del continente. Al respecto manifiesta Gladys Parentelli: "Sin embargo, el Ecofeminismo Holístico se nutre, también, en su intento por salvar la brecha producida por la cultura, la economía, la política y la religión patriarcal, de la producción de precursoras del feminismo o de científicas e intelectuales del Hemisferio Norte como la antropóloga Margaret Mead, la filósofa Simone de Beauvoir, la socióloga Carol Gilligan, la historiadora del cristianismo Elaine Pagels o la arqueóloga Marija Gimbuta y de teólogas ecofeministas como

Ivone Gebara nació en Sao Pablo (Brasil) en 1944, ingresó en la Orden de las Hermanas de Nuestra Señora – Canónigas regulares de San Agustín a los 22 años. Es doctora en filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Sao Pablo y en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica de Lovaina. Desde 1973 a 1989 fue profesora de teología en el Instituto de Teología de Recife, hasta que el Vaticano clausuró este centro de formación para sacerdotes y laicos, creado por el obispo Helder Câmara. Durante todo este tiempo también acompañó la formación de Comunidades Eclesiales de Base, de grupos de agente de pastoral y, en general, de grupos populares, integrados mayoritariamente por mujeres, en varios Estados de Brasil y especialmente en Recife, ciudad donde residía en un barrio popular. Debido a sus posturas éticas y teológicas especialmente por una entrevista que concedió en 1993 a la revista *Veja* en donde hablaba en relación con la legalización del aborto, se le impuso el silencio (hablar, enseñar y escribir) y la “obligación” de estudiar teología en Europa. Fruto de esta segunda condición vaticana es fruto su doctorado en Lovaina. Dentro de su amplia producción, podríamos mencionar: *As incomodas filhas de Eua na Igreja da América Latina*, *Poder e não poder das mulheres*, *Vida Religiosa, da teologia patriarcal á teologia feminista*, *O que é Teologia Feminista*, *Compartilhar os pães e os peixes. O cristianismo, a teologia e teologia feminista*, *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos - Antología de textos*, *Longing for Running Water: Ecofeminism and liberation* y, en español, *María, mujer profética*, *Teología a ritmo de mujer*, *Intuiciones ecofeministas*, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (tesis doctoral), *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, además de amplio número de artículos en distintas revistas del mundo.

En varios de sus trabajos ha ido desarrollando la visión y el eje de su propuesta ecofeminista, una propuesta que está articulada en el contexto concreto de América Latina y donde estamos básicamente ante una invitación a una percepción diferente de la realidad. Al respecto manifiesta:

Con el ecofeminismo he comenzado a ver más claramente cuánto de nuestros cuerpos— el mío y los cuerpos de mis vecinas—se afectan no sólo por el desempleo y las dificultades

Rosemay Radford Ruether y Dorothée Solle.” Parentelli, “Teología ecofeminismo / Ecofeminismo holístico en el caso Latinoamericano”, 110.

económicas, sino también por los efectos dañinos que el sistema de explotación industrial impone sobre ellos. He comenzado a ver más claro cómo la exclusión de los pobres está unida a la destrucción de sus tierras, a las fuerzas que los dejan sin otra alternativa que ir de un lugar a otro como en un perpetuo exilio, el racismo y, al número creciente de militarización en sus países. Para defender el monopolio injusto de una minoría, los países pobres han pasado a ser más intensamente militarizados: la meta es que ellos mismos maten a sus propios pobres. He llegado a ver cómo mucho de esto encaja con la lógica inherente del sistema patriarcal, especialmente en la forma en que se manifiesta hoy en día. Siento que el ecofeminismo nace de la vida diaria, del compartir diario entre las personas, de la basura en las calles, los malos olores, la ausencia de alcantarillado y de agua limpia para beber, de la mala nutrición, y del sistema de salud inadecuado. La problemática ecofeminista nace de la falta de recolección municipal de la basura, de la multiplicación de los ratones, cucarachas y mosquitos, y de las llagas en la piel de los niños... No es una nueva ideología. Más precisamente, se trata de una percepción diferente de la realidad que comienza justo en el sistema injusto en el cual nos encontramos y que busca deshacer para traer felicidad a todos y a cada cosa.²⁷⁴

Es claro que una de las claves de su propuesta es la reflexión y la búsqueda de soluciones a los problemas de la vida cotidiana. En otro de sus textos manifiesta: “Un ecofeminismo como un eco de las necesidades del feminismo, en esta perspectiva, para ir más allá de discusiones estériles y volver a soluciones concretas a los problemas de la vida cotidiana. Éste es lugar en donde necesitamos comenzar la reflexión. Hablar sobre los problemas de la vida cotidiana nos invita a preguntarnos sobre qué vida y sobre la vida de quienes estamos hablando. Esta pregunta pone algunos límites a nuestros pensamientos e invita a la precisión”.²⁷⁵ Esta misma idea la compartirá en su libro *Intuiciones ecofeministas* en donde dirá que su adhesión a esta corriente tuvo su origen en la observación empírica de la vida de las mujeres pobres del nordeste brasileño y en la convivencia en un barrio periférico.²⁷⁶

Aquí podemos también entroncar con otra característica de su ecofeminismo que está relacionado con lo anterior, no es una reflexión esencialista. Una de las mayores críticas que ha recibido precisamente esta propuesta es que es esencialista, es decir, que parece buscar una especie de esencia común a la mujer y a la naturaleza. Seguramente en algunas corrientes de ecofeminismo podemos encontrar esto, pero, en la propuesta concreta de Gebara, nada más alejado de su perspectiva. Al respecto dice: “La línea ecofeminista en la cual trabajo en filosofía y teología no suscribe la perspectiva esencialista, ni la supremacía de la diferencia.

²⁷⁴ Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and liberation*, 2

²⁷⁵ Gebara, “Ecofeminism: A Latin American Perspective,” 97.

²⁷⁶ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 24.

Quiere ser una tentativa de pensar la dimensión religiosa de la vida humana, y particularmente la teología cristiana, a partir de referentes más amplios o diferentes de aquellos que caracterizan el mundo patriarcal.”²⁷⁷ No se trata de sacralizar el mundo de las mujeres o de la naturaleza, sino buscar caminos alternativos de convivencia, caminos inclusivos, que según el ecofeminismo, sean motivo de diálogo entre los diferentes grupos, sin la necesidad que haya uno que imponga sus afirmaciones absolutas.

La relación entre el ecofeminismo y la teología la encuentra la teóloga brasilera, en primer lugar, mostrando que tanto la naturaleza como las mujeres han estado muy poco presentes en el discurso teológico oficial. Las mujeres, manifiesta²⁷⁸, fueron siempre consideradas como simples consumidoras del discurso teológico de la jerarquía y, además, como reproductoras de este, particularmente a través de sus hijos y familias, o a partir de la educación. En segundo lugar, señala que la situación actual del planeta está conectada con la situación de los millones de seres humanos oprimidos. En este sentido no solo resulta necesario hablar de una justicia social, sino, como veremos más adelante, es cardinal proponer una ecojusticia, que exige unos cambios verdaderamente radicales de nuestros comportamientos hacia la naturaleza y de los discursos oficiales de las religiones, especialmente del cristianismo. En sus palabras:

El ecofeminismo como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como un sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres.²⁷⁹

Ivone Gebara es consciente que la teología ecofeminista latinoamericana todavía está en proceso de gestación, en una búsqueda de su propio cuerpo de referencia, la preocupación por ella en la misma reflexión teológica del continente aún es bastante reducida. Sin embargo, la misma teóloga brasilera ha ido articulando unas características o “intuiciones” que le van dando cuerpo y que la convierten en la ecofeminista más importante del continente. Empieza presentando una serie de elementos que caracterizarían lo que ella llama “el universo teológico patriarcal”²⁸⁰ o epistemología patriarcal en la teología cristiana. Un primer

²⁷⁷ *Ibíd.*, 25.

²⁷⁸ *Ibíd.*, 27.

²⁷⁹ *Ibíd.*, 18.

²⁸⁰ *Ibíd.*, 50-69.

elemento es su carácter esencialista. Para la teología cristiana existe la esencia del ser humano, una esencia que nos predefine como hombres y mujeres, que hemos perdido de alguna manera y que es necesario recuperar: “aunque la vida camine hacia adelante, el movimiento es siempre una vuelta sin fin a un estado anterior predefinido, como si ese estado fuera la referencia básica para juzgar el presente.”²⁸¹ Además, coloca al ser humano como sustancialmente bueno, lo cual, para Gebara, puede ser esperanzador, pero es cada vez más difícil de sostener en nuestros días. Por eso termina preguntándose: “¿No sería hora de intentar repensar el ser humano no ya a partir de esencias buenas, sino a partir de esa compleja realidad cósmica de la que somos parte?”²⁸² Otra característica de la epistemología patriarcal, según la teóloga brasilera, es el monoteísmo centralizador, surgido en una determinada cultura, pero que se ha pretendido imponer a todas las demás. Para ella el discurso de la teología tradicional sobre Dios, revela las acciones masculinas como expresión de lo divino, mientras oscurece todo aquello que cae fuera de los cánones patriarcales. En otras palabras, el género masculino se convierte en el criterio primero de veracidad del conocimiento y oculta las percepciones diferentes, el varón se convierte en la medida de todas las cosas. Esto también lo vemos en la teología donde toda la dogmática teológica, cristológica y mariológica, particularmente en la Iglesia Católica, es fruto de las controversias entre diversas escuelas teológicas masculinas, donde las mujeres contemplaron sin ninguna participación.

Otra característica de esta epistemología patriarcal en la que se funda la teología cristiana es que se asume la existencia de verdades eternas reveladas por Dios, dogmas ante los que hay que asentir y asumir con fe. Para Gebara a partir de esto nuestra experiencia tiene que articularse con otros dos fenómenos: lo sobrenatural revelado y la fe. Donde lo primero prima sobre lo demás. Es una forma de ver la realidad es de tipo metafísico heredado de la tradición filosófica platónica-aristotélica, recogida en la Edad Media por la filosofía y la teología tomista. Es una visión dualista de la realidad. Para ella la propuesta de Jesús está distante de esta interpretación, alejada de todo dogmatismo o de la afirmación de verdades eternas y afincada en la fraternidad: “Decir que el Reino es semejante a la levadura que una mujer

²⁸¹ *Ibíd.*, 52.

²⁸² *Ibíd.*, 55.

mezcla con la harina, o a un gran banquete donde todos se sacian, o a panes multiplicados que matan el hambre de la multitud, no es metafísica. Es una lección de sabiduría sacada de lo cotidiano de la vida, de aquello que toca nuestros cuerpos y teje nuestras relaciones.”²⁸³ El conocimiento teológico, en esta estructura, siempre está limitado por las afirmaciones de orden inmutable. El impacto para las mujeres de esta epistemología lo sintetiza la autora de la siguiente manera:

La perspectiva dualista fundada en las verdades eternas crea barreras para que la reflexión feminista sea aceptada. Las mujeres están fuera de lo que tradicionalmente se afirmó como revelación y por eso sus reivindicaciones hoy son consideradas heterodoxas y casi heréticas.
284

Frente a esta visión que desarrolla Ivone Gebara sobre la epistemología patriarcal en la teología va a proponer otro camino epistemológico y es precisamente la perspectiva ecofeminista. En este sentido, la teología ecofeminista no solo es una manera distinta de acercarse a la situación de la mujer y de la creación, sino de replantear muchos elementos de la teología tradicional, incluso de la misma teología de la liberación latinoamericana. Representa una nueva perspectiva. Uno de los ejes fundamentales tiene que ver con la experiencia. No se puede limitar a repetir las verdades que enseña la teología como una lección aprendida, basada en un argumento de autoridad. Es necesario hacer nuestras propias experiencias. En otras palabras, es necesario recuperar la experiencia humana, es decir, permitir que el significado de nuestras creencias más profundas aflore en nuestra mente y en nuestro cuerpo. Para Gebara esto no es una invitación al individualismo o un antropocentrismo, sino todo lo contrario, es reconocer que no podemos prescindir de nuestra realidad humana, pero tampoco de la realidad cósmica más amplia y del mismo ecosistema: “Aunque el aire sea mayor que mi respiración, sólo puedo hablar de él con un mínimo de autoridad en la medida en que lo experimento como vital para mí. Es a partir de la atracción que siento por otros cuerpos que puedo vislumbrar pálidamente la fuerza de atracción que existe en la Tierra.”²⁸⁵

²⁸³ *Ibíd.*, 57.

²⁸⁴ *Ibíd.*, 65.

²⁸⁵ *Ibíd.*, 73.

Teniendo en cuenta este aspecto de la experiencia podemos extraer una serie de características que identificarían la epistemología ecofeminista²⁸⁶:

1. La interdependencia como punto central;
2. El conocimiento como un proceso;
3. La unicidad espíritu – materia;
4. Género y ecología como mediaciones cognoscitivas;
5. El contexto como primera referencia básica;
6. Una epistemología holística;
7. La introducción de la afectividad;
8. Una actitud inclusiva. Cada una de estas características relacionadas con el cristianismo implica cambiar ciertas bases antropológicas y cosmológicas del mismo y proponer lo que ella llama un “ecofeminismo holístico”.

Veamos brevemente algunos elementos de estas características propuestas por Ivone Gebara:

1. *La interdependencia como punto central*: para la teóloga brasilera este es uno de los puntos centrales de la epistemología ecofeminista. También la llama relacionalidad. Básicamente: “La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplia. No se trata sólo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos.”²⁸⁷ Este aspecto lo encontramos también propuesto a lo largo de la encíclica *Laudato si’* del papa Francisco. En su momento veremos que es precisamente un eje que sirve de encuentro entre la teología ecofeminista y el documento del Papa. Para la autora brasilera esta relacionalidad es una forma de salir del encierro y de las limitaciones del antropocentrismo y abrirnos a un todo más grande.

²⁸⁶ *Ibíd.*, 73-89.

²⁸⁷ *Ibíd.*, 74.

2. *El conocimiento como un proceso:* para Gebara la epistemología patriarcal primó una perspectiva de progreso en línea recta. En la epistemología ecofeminista se afirma la extraordinaria dinámica del conocimiento condicionado a las necesidades vitales de los diferentes grupos humanos. El conocimiento siempre está ligado a una cultura, a un determinado grupo históricamente constituido. Esto implica que no puede haber una cultura paradigmática que deba imponer su conocimiento a las demás.

3. *La unicidad espíritu – materia:* en general la antropología cristiana tradicional se basa en la distinción dualista entre las cosas de cuerpo y las cosas del espíritu. Para el ecofeminismo estas separaciones deben desaparecer y a cambio debemos vivir la unidad de la materia y la energía que nos constituyen, aunque no sepamos de hecho lo que es. “Ya no podemos mantener el combate del espíritu contra el cuerpo, de los ángeles contra los demonios, de Dios contra la humanidad. Es preciso recomenzar en todos los niveles de nuestra actividad a reconstruir la unidad que somos, la inclusión de nuestro ser en todos los procesos evolutivos, tanto en el espacio como en el tiempo.”²⁸⁸

4. *Género y ecología como mediaciones cognoscitivas:* la epistemología ecofeminista se vale de las mediaciones del género y de lo ecológico, para comprender mejor al mundo y a los seres humanos. Al introducir el concepto de género en sus análisis, el feminismo ha demostrado, y así lo entiende Ivone Gebara, que no puede seguirse aceptando que lo masculino exprese la totalidad de lo humano, de modo que hay que revisar lo que es el conocimiento y adoptar nuevas perspectivas, que incluyan a las mujeres y a los pueblos a los que nunca se les ha dado voz. Y en cuanto a lo ecológico, no puede seguirse considerando a la naturaleza como un objeto a ser estudiado y dominado. Estas mediaciones que son el género y la ecología también afectan a la teología, la figura de un Dios que es la copia exacta de lo que ha sido históricamente lo masculino, ya no se puede mantener como antes.

5. *El contexto como primera referencia básica:* una epistemología contextual toma el contexto vital de cada grupo humano como primera referencia básica. Es a partir de ese contexto que son formuladas sus preguntas y sus tentativas de respuesta. A esta epistemología

²⁸⁸ *Ibíd.*, 79.

contextual, le debe corresponder además una cosmología y una antropología también contextuales, abiertas al diálogo, de modo que se capte que en todos los contextos hay elementos de universalidad.

6. *Una epistemología holística*: la epistemología ecofeminista se enuncia como holística, con lo cual quiere indicar que no sólo somos un todo, sino que el todo está en cada una/o de nosotras/os. Nuestro conocimiento es holístico, señala la teóloga brasilera, porque la evolución del todo nos preparó para que fuese así, para que nuestra apertura al conocimiento fuese holística, abriéndonos a la posibilidad de conocer lo que está allí para ser conocido, y esto de múltiples formas, mediante nuestras diversas capacidades cognoscitivas, de modo que no podemos aceptar que estas capacidades queden reducidas a un discurso único del tipo mecanicista cartesiano. A partir de aquí la teología tiene que cambiar también, ampliando sus reflexiones más allá del discurso monoteísta sobre Dios, y más allá de un aprendizaje catequético y dogmático que acaba siendo autoritario, punitivo e impositivo.

7. *La introducción de la afectividad*: “Una epistemología con característica afectiva reconoce que la gama inmensa de emociones y afectos se manifiesta en hombres y mujeres en su originalidad personal, en sus condicionamientos y en su cultura. Naturaleza y cultura no son dos realidades separadas en el universo humano, sino que son ellas mismas realidades interconectadas que nos permiten ser lo que somos y permiten a la Tierra ser hoy lo que ella es. Naturaleza y cultura son inseparablemente razón y emoción.”²⁸⁹

8. *Una actitud inclusiva*: El carácter inclusivo se refiere a la diversidad de experiencias que dan origen al conocimiento, pues no puede imponerse límites a nuestras experiencias y por ende al conocimiento. El inclusivismo implica también que los diferentes saberes, aun teniendo cada uno una cierta autonomía, están relacionados unos con otros y en cierto modo dependen unos de otros. El inclusivismo intenta superar las formas mecanicistas del conocimiento, mostrando que todo está interconectado, y que, si acentuamos metodológicamente un aspecto del conocimiento, se debe a que nos es imposible abarcarlo

²⁸⁹ *Ibíd.*, 87.

todo en un solo discurso, pero no por ello lo que estamos conociendo deja de estar conectado a otros conocimientos, e incluso a lo que aún desconocemos.

Esta propuesta implica, en palabras de Mary Judith Ress, “poner de cabeza a la teología tradicional desde un punto de vista ecofeminista,”²⁹⁰ al menos en cuatro áreas: la definición de persona; la ética; la definición de Dios, Trinidad y Jesús; la relación entre ecofeminismo y la opción por los pobres. En relación con el primer aspecto, el ecofeminismo holístico exige un cambio antropológico, exige cambiar la imagen que tenemos de los hombres y las mujeres dentro del cosmos. En una entrevista concedida por la teóloga brasilera a la Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología, Con-spirando, manifestaba lo siguiente:

Yo sugiero que nosotros debemos primeramente cambiar la imagen que tenemos de los hombres y las mujeres dentro del cosmos. Ahora bien, cuando nosotras cambiemos esa imagen, cambiará nuestra imagen de Dios. Cualquier imagen de Dios no es otra cosa que la imagen de la experiencia o de la comprensión que tenemos de nosotras mismas. Tenemos que re-situar lo humano – no “sobre” – sino dentro del cosmos.²⁹¹

Gebara considera que la antropología actual entiende al hombre como la cumbre de la creación con el visto bueno para dominar y controlar, no solo los recursos naturales, sino a las otras especies. Frente a esta antropología plantea otra en donde uno de los elementos claves es la relacionalidad. En palabras de la teóloga brasilera: “la racionalidad designa la reciprocidad, la conexión, la relación, la interdependencia que existe entre las cosas. La racionalidad indica el tejido mismo que crea y sostiene la vida, que alimenta y permite la vida en su totalidad.”²⁹² Este concepto será importante es su propuesta ecofeminista pues, “la racionalidad nos abre a una justicia interdependiente y a una ecojusticia, esto es, a una justicia que incluye el ecosistemas.”²⁹³ La relacionalidad nos abre a un modelo distinto de comunidad humana, a una antropología distinta y a una visión más amplia de la sociedad que el conjunto de seres humanos y sus instituciones. Nos abre a la creación y a la interdependencia de todo lo que existe.

²⁹⁰ Ress, *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, 122.

²⁹¹ Ress, “Entrevista con Ivone Gebara: ecofeminismo holístico”, 47.

²⁹² Gebara, *El rostro oculto del mal*, 172.

²⁹³ *Ibíd.*, 182.

En lo referente a una ética ecofeminista, escribe Mary Judith Ress:

Gebara opina que una ética ecofeminista busca abrir espacios para que las mujeres y para que los ecosistemas de la tierra asuman su lugar que les pertenece en la construcción de nuevas relaciones basadas en el respeto y la reciprocidad. Ambos son no-sujetos éticos en el patriarcado. Ella critica especialmente la postura ética de la iglesia católica referente al tratamiento de las mujeres, haciendo notar que las directrices para vivir se nos imponen como si estos principios fueran leyes, más importantes que nuestra propia historia.²⁹⁴

Esta es una idea que también ha profundizado la filosofía utilitarista sobre todo de la mano del filósofo australiano Peter Singer. Él considera que la ética occidental es muy antropocéntrica y no hay cabida para las otras especies dentro de su consideración, por eso propone un estatuto moral para los animales. En el caso de Gebara entiende una ética ecofeminista, por un lado, aquella que integra a la humanidad sino a todos los ecosistemas de la tierra y, por otro, una ética entendida en sentido dinámico que no se queda en lo universal pre-establecido.

En lo que tiene que ver con la definición de Dios, la Trinidad y Jesús en la propuesta ecofeminista de Ivone Gebara, nos encontramos con su apuesta más radical y controversial. En la entrevista que citamos anteriormente hecha por la teóloga brasilera a la revista *Conspirando* en 1993, manifestaba que la comprensión de Dios debía cambiar:

No podemos seguir proponiendo a un Dios que es Ser-en-sí, omnipotente, sobre todo. Esta imagen de Dios ya no es adecuada; ya no podemos seguir obedeciendo a alguien que está “allá arriba”. Este es el Dios construido por el patriarcado.”²⁹⁵

La comprensión de Dios que propone Gebara está más relacionada con el Misterio Divino, un Misterio que no es un ser, ni una persona. Este este sentido, Dios no sería una persona, es un Misterio en donde todas las cosas están integradas y por tanto todo es sagrado. A esta perspectiva de Dios la llama “pan-en-teísmo”²⁹⁶. En su libro *Teología a ritmo de mujer*, Ivone

²⁹⁴ Ress, *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, 123.

²⁹⁵ Ress, “Entrevista con Ivone Gebara: ecofeminismo holístico”, 47.

²⁹⁶ “Un nuevo concepto que comienza a abrirse camino en la teología, aunque no es nuevo, lo acuñó F. Krause desde comienzos de siglo XIX, es el de panenteísmo, sobre todo, en su obra *Ideal de la humanidad para la vida* (1811): “Todo-en-Dios”, Dios en todo y todo en Dios; Dios íntimamente metido en el proceso de cosmogénesis, aunque sin perderse en él. El concepto tiene unas raíces muy paulinas: “En él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). El pan-teísmo afirma que todo es Dios y Dios no es más que ese todo material: hay una

Gebara propondrá una perspectiva ecofeminista en relación con la Trinidad. Al respecto manifiesta:

La Trinidad no significa tres personas distintas que viven en un cielo que no sabemos localizar. No son tres personas como nosotros somos personas distintas unas de otras. Padre, Hijo y Espíritu Santo no son sustancia divina en oposición a sustancia humana, sino que son relaciones, esto es. Relaciones experimentadas por nosotros, personas humanas, y expresadas tal vez de forma antropomórfica, pero metafórica, y no metafísica [...] Padre, Hijo y Espíritu Santo son expresiones simbólicas dentro de la experiencia cristiana para hablar de esa intuición profunda de que en definitiva somos todos, con todo lo que existe, partícipes del mismo soplo de vida.²⁹⁷

Para la teóloga brasilera la Trinidad es nuestra realidad creadora primera, realidad constitutiva, realidad que impregna todo lo que hacemos y somos. Desde una perspectiva ecofeminista, la Trinidad nos abre a una posibilidad real de igualdad entre mujeres y hombres de diferentes culturas y nos exige una relación distinta entre nosotros, con la tierra y con todo el cosmos. Frente a la pregunta de Mary Judith Ress: Y Jesús ¿quién es, según el ecofeminismo holístico?, respondió Gebara:

Jesús es una persona histórica. Pero él es también algo más. Él es un símbolo que ha permanecido por más de 2000 años. Me gustaría explicar lo que entiendo por símbolo. Una persona puede ser símbolo positivo como también negativo, pero el que uno sea símbolo tiene que ver directamente con su historia, con sus cualidades, etc. Quiere decir que él o ella ha tenido influencia en un círculo de personas – en una ciudad- país o quizás en el mundo. Jesús es un símbolo positivo. Ahora bien, la teología patriarcal ha tratado de convertir a Jesús en “algo más”. Este “algo más” debe ser rechazado como una construcción patriarcal. Volcamos entonces a dar a Jesús su verdadero valor de ser una persona humana. Él no es el Hijo de Dios; él es una figura simbólica clave y líder de un movimiento clave de la historia.²⁹⁸

Su propuesta en este sentido es de una cristología del agradecimiento, en palabras de Judith Ress, que tendría dos elementos. En primer lugar, la capacidad de asombrarnos y agradecer la belleza que nos rodea y, en segundo lugar, como un esfuerzo salvífico pluralista en donde

identificación entre Dios y el mundo, sin diferencia entre ambos. En cambio, el pan-en-teísmo afirma que aun cuando Dios está en todo, Dios es más que esa realidad material; Dios no se reduce a la realidad material, es más que el mundo; pero están abiertos uno al otro en íntima relación.” Pérez, “Espiritualidad ecológica: una manera de acercarse a Dios desde el mundo”, 211. Este concepto, en el campo de la teología feminista, ha sido trabajado por las teólogas Sallie McFague y Rosemary Radford Ruether.

²⁹⁷ Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, 132.

²⁹⁸ Ress, “Entrevista con Ivone Gebara: ecofeminismo holístico”, 49.

sentimos y experimentamos ternura por la humanidad, por la tierra, por la comunidad total de la vida.

El último nivel que la propuesta ecofeminista de Gebara “pone de cabeza a la teología tradicional”, según Ressa, es la relación entre ecofeminismo y la opción por los pobres. Los que más sufren por la articulación de una sociedad patriarcal y el desequilibrio de la naturaleza son precisamente los pobres, los excluidos, y en el caso de América Latina, las mujeres, pues en nuestro continente en su mayoría la pobreza tiene rostro femenino. En otro de sus textos manifestaba la pensadora brasilera:

The option for the poor is an option for life. Our goal should be to build a world where poor and marginalized people have a place to live with peace and dignity. We know that without this option we are not building a world with justice and love. The challenge is now a political challenge; it is a creative challenge for a new real order because there is no choice. We choose the life of the planet and the respect of all living beings or we choose to die by our own bad decisions.²⁹⁹

Dentro de los grupos, por solo citar uno, que más ha reflexionado sobre la propuesta de una teología ecofeminista en el continente encontramos el colectivo Con-spirando de Chile:

Somos un colectivo de mujeres feministas buscadoras de nuevas visiones en los ámbitos de la espiritualidad, la teología feminista y el ecofeminismo. Nos convoca la política, el universo, el cuerpo, la cultura y la vida cotidiana. Somos parte del movimiento feminista y otros movimientos sociales. Desde 1991 hemos creado espacios donde poder interrogar y re-imaginar la cultura que nos habita. Al mismo tiempo creamos la Revista Con-spirando que se publicó hasta la n° 60.³⁰⁰

En efecto, la Revista Latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología, se publicó desde marzo de 1992 hasta septiembre de 2009. Durante todos estos años se convirtió en un importante instrumento de reflexión, desde la teología y, más específicamente, desde el ecofeminismo, de las problemáticas latinoamericanas. Pero, además, de la revista el colectivo

²⁹⁹ “La opción para los pobres es una opción para la vida. Nuestro objetivo debe ser construir un mundo donde las personas pobres y marginadas tengan un lugar para vivir con paz y dignidad. Sabemos que sin esta opción no estamos construyendo un mundo con justicia y amor. El desafío ahora es un desafío político; Es un desafío creativo para un nuevo orden real porque no hay otra opción. Elegimos la vida del planeta y el respeto de todos los seres vivos o elegimos morir por nuestras propias malas decisiones.” Gebara, “Ecofeminism: A Latin American Perspective”, 97.

³⁰⁰ <http://conspirando.cl/pagina-ejemplo/> Consultado el 12 de marzo de 2019.

ha realizado otra serie de actividades como: la escuela para mujeres, módulos de formación en el ámbito del cuerpo, talleres, fortalecimiento a organizaciones y participación en distintos espacios académicos y sociales.

Para la teóloga Mary Judith Ress, quien pertenece a este colectivo, la contribución teológica más importante de Con-spirando se puede sintetizar en cuatro aspectos:

- 1) Desenmascarando algunos aspectos de la violencia teológica hacia las mujeres; 2) Renombrando y reconectando con lo Sagrado; 3) Ofreciendo una teología encarnada; y, 4) Trayendo una perspectiva ecofeminista a la teología. Las cuatro áreas son interconectadas y están relacionadas con nuestro trabajo de desarrollar el ecofeminismo desde una perspectiva latinoamericana.³⁰¹

Estas cuatro contribuciones son algunos de los aspectos más importantes que ha desarrollado esta teología. En un continente donde se encuentran los mayores índices de desigualdad y de violencia hacia las mujeres del planeta; un continente todavía con un número significativo de cristianos y específicamente católicos; un continente con una propuesta teológica que abrió caminos de liberación pero que parece que se quedó corto en temas como la mujer y la naturaleza; un continente con unos recursos ecológicos sin paragón, resulta de suma importancia que la reflexión teológica sea encarnada, que no se quede en meras especulaciones académicas y se preocupe por aportar a estas realidades. Y eso es precisamente lo que vamos a ver en la parte final de este capítulo. Algunas contribuciones específicas de la teología ecofeminista latinoamericana, especialmente del pensamiento de Ivone Gebara, en lo que tiene que ver con el quehacer teológico y el contexto latinoamericano.

Conclusión

La teología ecofeminista latinoamericana no solo es una crítica a una teología tradicional o la misma teología de la liberación, implica una perspectiva distinta, incluye criticar una serie de estructuras religiosas, teológicas y sociales que han perpetuado la marginación de la mujer y la degradación de la naturaleza. Es una apuesta política en el sentido que no se queda en el

³⁰¹ Ress, *Sin visiones, nos perdemos: reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, 133-144.

nivel epistemológico, sino que va más allá. Se juega en el diario vivir de nuestros pueblos y de sus problemas. La propuesta teológica ecofeminista, especialmente en la obra de Ivone Gebara, plantea un desafío a los temas centrales de la epistemología y cosmología cristiana. También no podemos dejar de señalar algunos límites que podría tener el ecofeminismo. Tales como: El mundo como cuerpo de Dios es una idea muy ligada al panteísmo idealista; se identifica con mucha simplicidad el antropocentrismo con androcentrismo; pero lo que parece más grave es el concepto de revelación, entendido únicamente como paradigma³⁰².

Es necesario afirmar que no hay una sola forma de realizar una teología ecofeminista. Existen muchas. Eso depende del contexto y otros factores que en su momento presentábamos. En el caso de América Latina la reflexión lógicamente debe estar mediada por las circunstancias sociales, culturales, económicas, políticas, religiosas, teológicas que vive el continente. Y aquí encontramos un eje fundamental en la reflexión de Ivone de Gebara. Su reflexión siempre estará mediada por su condición de mujer latinoamericana y por las circunstancias que atraviesa el continente: “En concreto, reconozco la opresión social, cultural y religiosa de las mujeres. Mi reflexión feminista se va elaborando a partir de problemas concretos que se suscitan en el contexto latinoamericano.”³⁰³

Durante la década de los años noventa del siglo XX, como veíamos antes, la teología feminista latinoamericana introdujo en su reflexión el análisis de género y el pensamiento ecológico holístico. Y este contexto va a articularse, en nuestro contexto, una teología ecofeminista. Como lo desarrollábamos anteriormente, la mayor representante de esta corriente en América Latina es precisamente Ivone Gebara. Y dentro de los muchos aportes de la teóloga brasilera con su apuesta ecofeminista hay dos conceptos que nos pueden servir de puente para lo que desarrollaremos en el siguiente capítulo y como coda de este: la deconstrucción y reconstrucción teológica y la relacionalidad.

La teología, en muchos contextos, no ha permitido una real liberación de los seres humanos, sino que se ha convertido en un instrumento más para perpetuar estructuras patriarcales. En

³⁰² Ver: Castellón, “Ecoteología: De cómo la ecología llega a ser un problema teológico”, 82-84.

³⁰³ Gebara, *El rostro oculto del mal*, 27.

una región tan marcadamente cristiana como la nuestra no hemos visto una opción real o preferencial por la mujer. Sino que se han repetido patrones o visiones teológicas en torno a las mujeres que las colocan en franca desigualdad frente a los varones. En América Latina, como lo manifiesta la teóloga brasilera, nos encontramos con “formulaciones teológicas marcadamente machistas, privilegios de poder sobre lo sagrado y con la necesidad de una legitimación masculina para que las cosas acontezcan en las iglesias”.³⁰⁴ Frente a esta situación es necesario hacer una “deconstrucción de la misma reflexión teológica”. En ocasiones parece que olvidamos que las ciencias son dialécticas, que están en constante movimiento y que deben ser repensadas y deconstruidas.

Para realizar esta deconstrucción es necesario propender porque la teología haga una revisión crítica de su quehacer especialmente en lo que tiene que ver con la mujer y la naturaleza. Una deconstrucción en su misma antropología. Deconstrucción de aquel lenguaje teológico de la tradición que “no nos dice nada”, para dar lugar a una reconstrucción de nuevos conceptos donde las personas se reconozcan y se sientan invitadas a reflexionar sobre las cuestiones que la vida les plantea.³⁰⁵ Precisamente Gebara, en su libro, *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*, planteará la insuficiencia de los discursos teológicos clásicos frente a la irrupción de las mujeres y la crisis ecológica. La forma en que esto podría hacerle y llevarse a la práctica dentro del mismo quehacer teológico será uno de los elementos que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

La relacionalidad es otro elemento de la propuesta teológica ecofeminista de Gebara que quisiera resaltar y que veíamos anteriormente. A lo largo de toda su obra es un concepto que ha ido desarrollando y tomará forma en su tesis doctoral en teología y que luego será publicada en formato de libro: *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Para la teóloga brasileña la relacionalidad tiene dos dimensiones. Por un lado, tiene que ver con la dimensión vital o biológica de todo ser, ligado al ecosistema. Y, por otro, la dimensión ética. Esta relacionalidad tiene implicaciones para la teología y hace parte de su propuesta ecofeminista. Una propuesta que exige unas relaciones de igualdad no solo entre

³⁰⁴ Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, 25.

³⁰⁵ *Ibid.*, 21-22.

varones y mujeres sino con la naturaleza y las otras especies. Esta propuesta de Gebara exige pensar en una la interdependencia de todos los seres. Un concepto que el papa Francisco desarrollará en *Laudato si'* y que él traduce con la visión de que todo está integrado.

La deconstrucción y reconstrucción teológica y la relacionalidad de la teología ecofeminista en el contexto latinoamericano nos abre a dos conceptos clave a la hora de articular el nivel práctico o de compromiso del ecofeminismo: la ecojusticia y la justicia interdependiente. En la reflexión de Gebara se busca incluir en la teología las preocupaciones ecológicas y éticas en relación con el planeta. Para ella la ecojusticia “es una justicia que incluye el ecosistema”³⁰⁶ Este concepto implica una visión menos antropocéntrica de la realidad, y abrir el espectro de la justicia en referencia a nuestra relación con la naturaleza. En un contexto socio-ambiental tal complejo como el de América Latina estos conceptos de “ecojusticia” y justicia interdependiente nos invitan a repensar la apuesta teológica que se ha realizado frente a esa realidad y ampliar el compromiso de la misma.

³⁰⁶ Ibid., 182.

CAPÍTULO 3

LA TEOLOGÍA ECOFEMINISTA Y LA ECOLOGÍA INTEGRAL EN DIÁLOGO

Al final del capítulo cuarto de la encíclica, dedicado a la ecología integral, Francisco se hace una pregunta muy pertinente que nos sirve de obertura a este tercer capítulo: “¿Qué tipo de mundo queremos dejar a quienes nos sucedan, a los niños que están creciendo?” (LS 160). El mismo Papa aclara, a lo largo de ese número, que cuando se interroga por el mundo lo está haciendo en un doble sentido. Por un lado, se refiere al planeta que habitamos que está pasando por una crisis ambiental: “El ritmo del consumo, de desperdicio y de alteración del medio ambiente ha superado las posibilidades del planeta, de tal manera que el estilo de vida actual, por ser insostenible, solo puede terminar en catástrofes, como de hecho ya está ocurriendo periódicamente en varias regiones.” (LS 161) Por otro lado, cuando se interroga por el mundo, se refiere a su orientación general, su sentido y sus valores. No estamos pasando solamente por un deterioro ecológico sino por un deterioro ético, cultural y social. Y detrás de esta crisis está de fondo la forma en que nos hemos organizado como sociedades y la primacía del paradigma tecnocrático. Frente a esta realidad, el Papa enmarca su propuesta de una ecología integral, como veíamos en el primer capítulo. Para autores como Ildelfonso Camacho, la ecología integral puede ser concebida como una propuesta de nuevo paradigma:

A ese paradigma tecnocrático dominante la encíclica pretende contraponer como alternativa un paradigma de ecología integral, en el que radica la aportación más nuclear del documento: se trata de una visión que incluye también al ser humano, porque la crisis medioambiental y la crisis social que azotan a la humanidad hoy no se pueden separar, sino que tienen la misma y única raíz. Los distintos aspectos de esta ecología integral son: ecología natural, económica y social; ecología cultural, ecología de la vida cotidiana; no se olvida la justicia con las generaciones futuras.³⁰⁷

En el documento final de la reciente *Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica* celebrada entre el 6 y el 27 octubre de 2019, la ecología integral es entendida en esta línea. Al respecto se dice:

La ecología integral tiene su fundamento en el hecho de que “todo está íntimamente relacionado” (LS 16). Por ello ecología y justicia social están intrínsecamente unidos (cf. LS

³⁰⁷ Camacho, “*Laudato si'*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres”, 64.

137). Con la ecología integral emerge un nuevo paradigma de justicia, ya que “un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49). La ecología integral, así, conecta el ejercicio del cuidado de la naturaleza con aquél de la justicia por los más empobrecidos y desfavorecidos de la tierra, que son la opción preferida de Dios en la historia revelada.³⁰⁸

Estas dos dimensiones o preocupaciones de la ecología integral, el cuidado de la casa común y la justicia por los pobres, conectan de igual manera con la propuesta de la teología ecofeminista latinoamericana. Nuestros pueblos, por un lado, son ricos en biodiversidad y recursos naturales, riqueza que estamos perdiendo día tras día y, por otro, son pueblos que desde hace mucho tiempo viven una realidad profunda de pobreza y miseria. Y, como vimos en su momento, hay un acento mayor de la pobreza en las mujeres del continente. Estas dos propuestas de reflexión y acción, la ecología integral y la teología ecofeminista, tienen una misma preocupación y están llamadas a abrir nuevos caminos frente a la realidad de América Latina.

En el acercamiento de ambas, encontramos el espacio a un diálogo, un diálogo que será fructífero en la medida que sus posiciones y desarrollos nos brinden la posibilidad de encontrar caminos de aporte frente a una realidad que necesita respuestas y soluciones. Eso no significa que sean posiciones iguales, cada una tiene sus propias singularidades. Y estos aspectos, sus encuentros y distancias, no solo nos abren a propuestas de solución, sino que nos abren vías para intentar plantear una forma más significativa, o al menos unas líneas básicas, de hacer teología, en un contexto como el latinoamericano.

Teniendo en cuenta estos elementos de fondo, en este capítulo, en un primer momento, haremos una sucinta presentación de uno de los elementos fundamentales en la relación de los saberes y una línea clave de orientación y acción: el diálogo. En segundo lugar, identificaremos las convergencias y los puntos divergentes entre estas dos propuestas, con el objetivo de identificar unas perspectivas teológicas básicas que nos permitan encontrar aspectos propositivos frente a la problemática socio-ambiental. En tercer lugar, indagaremos

³⁰⁸ Documento conclusivo *Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica*, 66.

las implicaciones de esta correlación entre la ecología integral y la teología ecofeminista para el quehacer teológico, específicamente para la espiritualidad y la antropología teológica.

1. Caracterización del diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista

1.1. Diálogo en perspectiva ecológica

Para el papa Francisco el diálogo³⁰⁹ es una de las vías que nos puede ayudar a salir “de la espiral de autodestrucción en la que nos estamos sumergiendo” (LS. 163). A lo largo del capítulo 5 de la encíclica *Laudato sí'*, titulado precisamente, *Algunas líneas de orientación y acción*, este elemento será uno de los ejes cardinales. Un diálogo que para el papa tiene los siguientes caminos: entre la política internacional y nacional, entre la política y la economía, entre las ciencias y las religiones (LS. 163-201) Si queremos proponer soluciones integrales es necesario reconocer, como dice el Papa, que “*el análisis de los problemas ambientales es inseparable del análisis de los contextos humanos, familiares, laborales, urbanos, y de la relación de cada persona consigo misma, que genera un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente*” (LS 141) Por eso resulta fundamental que el diálogo tenga en cuenta todos estos ámbitos. La política juega un papel clave frente a la situación ambiental y social por la que estamos pasando. En relación con estos problemas su reacción ha sido más bien lenta. Los fracasos, por ejemplo, en las Cumbres de la tierra³¹⁰ son un ejemplo de ello. “Necesitamos una reacción global más responsable, que implica encarar al mismo tiempo la reducción de la contaminación y le desarrollo de los países y regiones pobres” (LS 175) En un mundo interdependiente como el nuestro, manifiesta Francisco, la política debe tener un compromiso mayor frente a la problemática ambiental:

³⁰⁹ Al mismo inicio de *Laudato sí'* nos dice: “En esta encíclica, intento especialmente entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común.” (LS 3)

³¹⁰ Ver: Carbal, Rosales y Casares, “Cumbres de la Tierra entre Río 92 y París 2015: Retos, logros y fracasos en el alcance de un desarrollo sostenible.”; J. Sachs, *Making sense of the climate impasse*, plantea que las causas del “impasse climático” son tres: el enorme reto económico para la reducción de gases de efecto invernadero, la complejidad de la ciencia climática y las campañas deliberadas para confundir al público y desacreditar la ciencia.

Es indispensable un consenso mundial que lleve, por ejemplo, a programar una agricultura sostenible y diversificada, a desarrollar formas renovables y poco contaminantes de energía, a fomentar una mayor eficiencia energética, a promover una gestión más adecuada de los recursos forestales y marinos, a asegurar a todos el acceso al agua potable. (LS 164)

Este diálogo de la política en pro de buscar soluciones a la problemática socio-ambiental exige negociaciones internacionales y multilaterales. El papa identifica algunos aspectos que requieren un consenso inmediato tales como: energías renovables (LS 165), el cuidado de la diversidad biológica y lo relacionado con la desertificación (LS 169), el cambio climático (LS 169), la gestión de los recursos marinos y el acceso al agua potable (LS 174). La comunidad internacional lleva mucho tiempo intentando dar respuesta a estas problemáticas, con resultados insatisfactorios y sin compromisos reales en algunos de estos aspectos. En este nivel el papa reconoce un actor que en anteriores documentos de la Doctrina Social de la Iglesia en relación con los temas teológicos prácticamente no encontramos: los movimientos ecologistas. Al respecto dice:

El movimiento ecológico mundial ha hecho ya un largo recorrido, enriquecido por el esfuerzo de muchas organizaciones de la sociedad civil. No sería posible aquí mencionarlas a todas ni recorrer la historia de sus aportes. Pero, gracias a tanta entrega, las cuestiones ambientales han estado cada vez más presentes en la agenda pública y se han convertido en una invitación constante a pensar a largo plazo. (LS 166)

El papa, además de tratar las dimensiones globales de la crisis socioeconómica y medioambiental que estamos atravesando, se detiene en los niveles nacionales y locales (LS 176-181) En cada país hay unas particularidades en lo social y en sus riquezas ambientales que se deben considerar a la hora de desarrollar políticas. En este sentido es necesario: “regulaciones adecuadas, vigilancia y aplicación de las normas, control operativo sobre los efectos emergentes no deseados de los procesos productivos e intervención oportuna ante los riesgos inciertos o potenciales.” (LS 177) Pero, además de evitar malas prácticas, la política nacional y local debe estar presta a alentar las mejores prácticas, estimular la creatividad que busca nuevos caminos de solución y apoyar iniciativas personales y de comunidades. Un último elemento en este camino de diálogo en las políticas tiene que ver con las decisiones que se toman en materia social y ambiental. Al respecto manifiesta el pontífice de manera directa y fuerte:

La previsión del impacto ambiental de los emprendimientos y proyectos requiere procesos políticos transparentes y sujetos al diálogo, mientras la corrupción, que esconde el verdadero impacto ambiental de un proyecto a cambio de favores, suele llevar a acuerdos espurios que evitan informar y debatir ampliamente. (LS 182)

Para José Ignacio García:

La importancia de esta actuación local es un viejo principio del movimiento ecologista: piensa globalmente, actúa localmente. El principio se puede leer en dos direcciones: el pensamiento global debe informar nuestras acciones locales para reforzar aquellas dinámicas positivas para el planeta; y la acción local ayuda a comprender las dinámicas globales que no responden a mecanismos de mera agregación, sino que se pueden entender mucho mejor como sistemas que interactúan entre sí.³¹¹

La segunda instancia de diálogo es entre la política y la economía. Para muchos autores, muchos de ellos economistas, la economía debe estar al servicio de los seres humanos³¹², no al revés. La economía debería estar más atenta a los principios éticos. Pero la realidad de los mercados nos muestra otra cosa muy distinta. Incluso, muchas de las políticas que se desarrollan a nivel internacional o local, tiene como principal razón lo económico. En este sentido la economía y, más específicamente, todos las personas y estamentos que intervienen en su regulación no solo están llamadas al diálogo, sino que se exige pensar en nuevos modelos económicos. Al respecto manifiesta el papa Francisco, tomando como base el mensaje para la Jornada Mundial de la paz de 2010 de Benedicto XVI:

Para que surjan nuevos modelos de progreso, necesitamos cambiar el modelo de desarrollo global, lo cual implica reflexionar responsablemente sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones. No basta conciliar, en un término medio, el cuidado de la naturaleza con la renta financiera, o la preservación del ambiente con el progreso. En este tema los términos medios son sólo una pequeña demora en el derrumbe. Simplemente se trata de redefinir el progreso. Un desarrollo tecnológico y económico que no

³¹¹ García, “El diálogo en *Laudato si'*. Pasión por responder a los retos medioambientales y sociales”, 131.

³¹² Oliveres, “La base de la economía son las personas, no el dinero”, 14. Al respecto manifestaba el papa Francisco en noviembre de 2019 en la Audiencia al Consejo para un capitalismo inclusivo: “*Un sistema económico sin preocupaciones éticas no conduce a un orden social más justo, sino a una cultura "usa y tira" de los consumos y de los residuos. Por el contrario, cuando reconocemos la dimensión moral de la vida económica, que es uno de los muchos aspectos de la doctrina social de la Iglesia que debe ser plenamente respetada, somos capaces de actuar con caridad fraterna, deseando, buscando y protegiendo el bien de los demás y su desarrollo integral. En última instancia, no se trata simplemente de 'tener más', sino de 'ser más'. Lo que se necesita es una profunda renovación de los corazones y de las mentes para que la persona humana pueda estar siempre en el centro de la vida social, cultural y económica*” <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/11/11/cap.html> (Consultado el 2 de enero de 2020)

deja un mundo mejor y una calidad de vida integralmente superior no puede considerarse progreso. (LS 194)

A priori se pensaría que el objetivo fundamental de ambas ciencias es colocarse decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana (LS 189), sin embargo, la realidad nos muestra otra cara distinta. Muchas veces no se tiene en cuenta el bien común sino los intereses de unos pocos, aumentando las desigualdades sociales y la degradación del medio ambiente. Si la política, nos dice Francisco “no es capaz de romper una lógica perversa, y queda subsumida en discursos empobrecidos, seguiremos sin afrontar los grandes problemas de la humanidad.” (LS 197) En este sentido, tanto la política como la economía tiene un desafío común: repensar la totalidad de los procesos. Es un desafío enorme, pues implica unos cambios estructurales. Pero en realidad es uno de los únicos caminos que tenemos para frenar el espiral de contaminación y las enormes brechas de desigualdad social por los que estamos pasando. No basta, como dice Francisco, con incluir consideraciones ecológicas superficiales en los discursos (LS 197).

Un último ámbito de diálogo que propone el pontífice es entre las religiones con las ciencias (LS 199-201) Por un lado es clave el diálogo entre las mismas tradiciones: “La mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad.” (LS 201) Para Pedro Castelao, a pesar de las diferencias teológicas entre el cristianismo y las tradiciones orientales, hay que reconocer la sabiduría ecológica de estas tradiciones:

Aunque las tradiciones religiosas orientales tengan una forma distinta de concebir la relación de lo divino y lo creado y no atiendan tanto a la configuración personal de Dios, sin embargo, creo que el global desafío que supone este paradigma tecnocrático –tan extendido por todo el planeta- posibilitaría un punto de unión y convergencia interreligiosa perfectamente posible ante la urgencia de la cuestión ecológica.³¹³

Además del diálogo entre las religiones es necesario también un diálogo entre las ciencias mismas: “porque cada una suele encerrarse en los límites de su propio lenguaje, y la

³¹³ Castelao, “La cuestión ecológica y la teología de la creación”, 74.

especialización tiende a convertirse en aislamiento y en absolutización del propio saber. Esto impide afrontar adecuadamente los problemas del medio ambiente.” (LS 201) Es clave, además, este diálogo entre ciencia y fe. Ya lo manifestaba Juan Pablo II:

El diálogo [entre ciencia y fe] tiene que continuar y progresar en profundidad y amplitud. En este proceso tenemos que superar toda tendencia regresiva que conduzca hacia formas de reduccionismo unilateral, de miedo y de autoaislamiento. Lo que es absolutamente importante es que cada disciplina siga enriqueciendo, nutriendo y provocando a la otra a ser plenamente lo que debe ser y contribuyendo a nuestra visión de lo que somos y hacia dónde vamos.³¹⁴

Francisco concluye con una frase lacónica pero que recoge todo lo planteado a lo largo del capítulo 5 de *Laudato si'*: “La gravedad de la crisis ecológica nos exige pensar en el bien común y avanzar en un camino de diálogo que requiere paciencia, ascesis y generosidad, recordando siempre que la realidad es superior a la idea.” (LS 201) Esta última frase representa todo un proyecto. Exige un diálogo con todos y entre todos. El diálogo en este contexto hace parte de una ecología integral, si “todas las cosas están conectadas” es necesario hacer confluir visiones, perspectivas, intereses, preocupaciones comunes, etc. No podemos buscar caminos parciales y aislados, sino que debemos dialogar conjuntamente.

Para Jaime Tatay:

Laudato si' toma en consideración los múltiples actores implicados en el debate contemporáneo de la sostenibilidad asumiendo la posibilidad del diálogo, la conmensurabilidad de los discursos académicos y la complementariedad entre ciencia, filosofía y religión. Por ello se plantea un diálogo en varios niveles: entre los distintos actores, dentro de las propias instituciones, entre las diversas comunidades científicas y dentro de cada persona; en este diálogo multilateral la escucha de la experiencia comunitaria y la atención a los procesos deliberativos resulta clave.³¹⁵

Este diálogo, para el papa Francisco, debe estar encaminado en favor de los más pobres, del bien común, de la creación y de la necesidad de adoptar una mirada distinta. Frente a este llamado al diálogo, la teología o las perspectivas teológicas, para ser más precisos, no pueden estar al margen. Todo lo contrario. El encuentro y la escucha de las teologías nos permite un ejercicio fructífero porque ayuda a ver elementos complementarios y ángulos distintos. En

³¹⁴ Juan Pablo II, “Carta al director del Observatorio Astronómico Vaticano”, George V. Coyne, SJ (1998)

³¹⁵ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 446.

realidad, a pesar de las diferencias que pueden tener las distintas reflexiones teológicas, son más los elementos comunes y estos elementos comunes se pueden nutrir con las diferencias. Gustavo Gutiérrez afirma:

Faith is the ultimate source of theological reflection, giving theology its specificity and delimiting its territory. [...] Every discourse on faith is born at a precise time and place and tries to respond to historical situations and questions amidst which Christians live and proclaim the gospel. For that reason it is tautological, strictly speaking, to say that a theology is contextual, for all theology is contextual in one way or another. Some theologies, however, take their context seriously and recognize it; others do not.³¹⁶

Para el teólogo peruano la teología de la liberación postula que el discurso sobre la fe debe reconocer y enfatizar su relación con la historia humana y la vida cotidiana de las personas, especialmente el desafío de la pobreza que se manifiesta allí.³¹⁷ Hoy este desafío para la teología lo encontramos en la problemática socio-ambiental por la que estamos pasando. No significa que como sociedades ya hayamos superado el desafío de la pobreza, en realidad en muchas partes del planeta ha aumentado, sino que hoy nos damos cuenta de que no podemos disociar la problemática de la pobreza a la del deterioro sistemático que está sufriendo la creación. “Todo está conectado”, manifiesta el papa Francisco a lo largo de *Laudato sí* y por ende la tarea tiene que ir por una respuesta integral.

La “cuestión social” de la *Rerum novarum* de León XIII se ha transformado hoy en una “cuestión socio-ambiental” o “eco-social” con *Laudato si’*. El papa nos recuerda que hay un vínculo entre las cuestiones ambientales y las cuestiones sociales y humanas que no pueden romperse, por lo tanto:

Dada la magnitud de los cambios, ya no es posible encontrar una respuesta específica e independiente para cada parte del problema. Es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la

³¹⁶ “La fe es la fuente fundamental de la reflexión teológica, dando a la teología su especificidad y delimitando su territorio [...] Todo discurso sobre la fe nace en un momento y lugar precisos y trata de responder a situaciones y preguntas históricas en medio de las cuales los cristianos viven y proclaman el evangelio. Por esa razón, es tautológico, estrictamente hablando, decir que una teología es contextual, porque toda teología es contextual de una forma u otra.” Gutiérrez, “The option for the Poor Arises from Faith in Christ”, 321.

³¹⁷ *Ibid.*, 322.

pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza. (LS 139)

Esta problemática común exige, como hemos vistos, el encuentro y el diálogo también de las religiones, las iglesias y la misma reflexión teológica. Pero el diálogo no solo tiene el objetivo de encontrarnos por un interés común, un interés que convoca a toda la humanidad, sino que es el primer paso para buscar conjuntamente acciones, acciones que nos permitan dar respuesta y soluciones a la problemática. En el Documento Final del Sínodo Amazónico celebrado en el año 2019 se habla de la necesidad de una teología inculturada:

La teología india, la teología de rostro amazónico y la piedad popular ya son riqueza del mundo indígena, de su cultura y espiritualidad. El misionero y agente de pastoral cuando lleva la palabra del Evangelio de Jesús se identifica con la cultura y se produce el encuentro del que nace el testimonio, el servicio, el anuncio y aprendizaje de las lenguas. El mundo indígena con sus mitos, narrativa, ritos, canciones, danza y expresiones espirituales enriquece el encuentro intercultural.³¹⁸

La teología tiene que coadyuvar en esta crisis de *relaciones* por la que estamos pasando: la relación entre los seres humanos entre sí, la relación entre estos, la naturaleza y las otras especies y, finalmente, la crisis de relación con el Creador. No perdamos de fondo la expresión del papa Francisco en *Laudato si'*: todo está íntimamente relacionado (LS 137) Y de esta manera debemos buscar soluciones integrales y ahí la teología tiene mucho que aportar. Como veíamos, en el primer capítulo, la reflexión teológica no ha estado al margen de esta preocupación ecológica. Es verdad que para muchos esta preocupación ha estado menos presente de lo que se esperararía y en ocasiones de forma ambivalente:

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

³¹⁸ Documento final, 54.

religiosas y cosmovisiones, muchas de la cuales promueven un enfoque más armónico e integrado sobre la ecología y el mundo natural.³¹⁹

Sin embargo, empezando por las Escrituras y por la misma tradición teológica, la preocupación cristiana por la ecología y la teología de la naturaleza o de la creación³²⁰ no es nueva. A lo largo de la historia del cristianismo, oriental y occidental, grandes figuras teológicas y eclesiásticas han tratado de leer e interpretar las Escrituras de formas que reafirman la bondad de la creación, como también han desarrollado categorías teológicas, antropológicas, cristológicas y soteriológicas con la mirada puesta en el respeto a la integridad del mundo natural. En palabras del Patriarca ecuménico Bartolomé I:

Estamos convencidos de que la perspectiva teológica no solo ayuda a descubrir las dimensiones ocultas de la crisis ecológica, sino que también revela las posibilidades de afrontarla y superarla. Lo que nos exige es superar el modo en el que miramos a la creación en el pasado, es decir, la actitud de dominación y abuso del mundo natural. La solución del problema ecológico es fundamentalmente una cuestión de reconocimiento de este pasado y de adoptar un nuevo *ethos*.³²¹

Para Mark Hathaway y Leonardo Boff, desde el punto de vista teológico, la crisis ecológica suscita varias preguntas: ¿Cómo está activamente presente Dios en la creación?, ¿dónde tiene su origen el *ethos* de la dominación y cómo choca con las nuevas ideas que emergen de la ciencia posmoderna?, ¿cómo puede la sabiduría del cosmos, la Tierra y sus miles y miles de seres, servirnos de guía para luchar por un modo de vivir más justo, sostenible y significativo?, ¿cómo podríamos armonizarnos con esta sabiduría ecológica para promover la liberación integral y la sanación de la Tierra?³²² Estos mismos autores nos recuerdan que en el cristianismo hay una tradición teológica que reconoce que la creación está infundida de la presencia divina (Escoto, maestro Eckhart, San Bernardo, la misma *Laudato si*)³²³ Ellos describen que en el mismo Nuevo testamento el término arameo que Jesús utiliza para referirse al reino de Dios, *malkuta*, evoca la imagen del poder profusamente verde y regenerador de la tierra viva:

³¹⁹ Hogan, “Ecología y teología de la naturaleza”, 615-616.

³²⁰ Ver: Sánchez, “El tratado teológico de la creación. de ayer a hoy.”

³²¹ Bartolomé I, “Eclesiología como ecología”, 22.

³²² Hathaway y Boff, “Ecología y teología de la naturaleza”, 51.

³²³ *Ibid.*, 52.

Malkuta no describe un lugar, sino los principios divinos de gobierno que se observan en el cosmos mismo, algo afín, quizá, a la ley natural, pero más precisamente un principio creativo que empodera a uno para actuar contra todo pronóstico. Esta dinámica malkuta sugiere que la sabiduría que sostiene la vida manifestada en la creación puede ser una fuente de energía que cura, de empoderamiento y de liberación regeneradora.³²⁴

Esta visión de la creación como inundada de la presencia de Dios, se fue convirtiendo con el paso de los siglos como “algo”, exterior al ser humano, que podría ser incluso consumida y explotada por los humanos. Por eso es fundamental articular las distintas teologías, especialmente aquellas que se han preocupado por el “clamor de los pobres y el clamor de la tierra”, utilizando una expresión de Leonardo Boff que fue utilizada por el mismo papa Francisco en *Laudato si’* (LS 49), en pro de cultivar un respeto profundo por la creación y apoyando a quienes luchan por la liberación integral de los hombres y mujeres. Y precisamente toda esta invitación al diálogo y a “aprovechar” la riqueza de la reflexión teológica es lo que vamos a hacer a continuación.

1.2. Convergencias y mutuos enriquecimientos entre la teología ecofeminista y el paradigma de la ecología integral

1.2.1. El contexto

En el capítulo 1 de la encíclica *Laudato si’*, titulado, “*Lo que le está pasando a nuestra casa*”, el papa Francisco realiza un breve recorrido por distintos aspectos de la actual crisis ecológica y social. El papa menciona unos lugares de forma general que se están viendo afectador por culpa de la acción humana, tales como: los glaciales, los hielos polares o de altura, los grandes acuíferos, las selvas tropicales, los manglares, las barreras de coral o los océanos. Nombra unos específicos, como: la Amazonía y la cuenca fluvial del Congo. Pero también aparecen otros términos territoriales en los que se divide a los pueblos para marcar las fronteras de la justicia o de la injusticia social: países desarrollados/países menos desarrollados, Norte/Sur. El único territorio nombrado en la encíclica es África (LS 28 y 51), no olvidemos que a pesar de su gran riqueza ambiental es uno de los territorios más pobres del planeta. Esto no significa

³²⁴ Ibid., 53.

que no haya otros lugares que puedan nombrarse para denunciar al injusticia social y ambiental, pero, sin duda, África es un extenso territorio donde se concentra de manera más palpable la realidad de injusticia. Esta misma denuncia la podríamos realizar en relación con nuestro contexto: América Latina.

En nuestro continente se concentra esta misma de realidad de injusticia: el grito de los pobres y el grito de la Tierra. La teología de la liberación trató de reaccionar a la problemática de la pobreza a partir de la opción por los pobres:

La opción por los pobres, en contra de su pobreza y a favor de su liberación, constituyó y sigue constituyendo el núcleo axial de la teología de la liberación. Optar por los pobres implica una práctica: significa asumir el lugar del pobre, su causa, su lucha y, llegando al límite, su destino muchas veces trágico. Nunca en la historia de las teologías cristianas cobró el pobre un lugar tan central. Intentar construir toda la teología a partir de las víctimas para denunciar los mecanismos que las convirtieron en tales y ayudar, con el bagaje espiritual del cristianismo, a su superación mediante la gestación colectiva de una sociedad con más oportunidades de vida, de justicia y de participación: he ahí la intuición singular de la teología de la liberación.³²⁵

Esta opción fundamental o intuición sigue siendo actual en América Latina. Somos el continente más desigual del planeta y los niveles de la pobreza y otra serie de problemáticas sociales, como la marginación y violencia hacia las mujeres, se han mantenido o han aumentado a lo largo de los años³²⁶. La corrupción en muchos niveles de la sociedad (un ejemplo, entre muchos otros, es el caso Odebrecht que involucró muchos países latinoamericanos³²⁷) no ayuda a que esta situación mejore. Además, son precisamente los más

³²⁵ Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, 139.

³²⁶ En el último informe (2019) del Panorama Social de América Latina de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), se consigna lo siguiente: “La erradicación de la pobreza y de la pobreza extrema y la reducción de la desigualdad en todas sus dimensiones continúan siendo desafíos centrales para los países de América Latina y uno de los principales nudos críticos que enfrenta la región para avanzar hacia el desarrollo sostenible. Pese a los importantes avances logrados entre comienzos de la década pasada y mediados de la presente, desde 2015 se han registrado retrocesos, que se expresan particularmente en el aumento de la pobreza extrema cuando se considera el promedio regional. Esto es muy preocupante y enciende fuertes señales de alerta, en especial en un contexto regional de bajo crecimiento económico, crecientes desafíos vinculados a los desastres cada vez más frecuentes y la emergencia climática, aumento y mayor complejidad de la migración, profundas transformaciones demográficas (envejecimiento de la población y feminización de ese envejecimiento) y transformaciones en el mercado de trabajo, provocadas tanto por el actual auge de la revolución tecnológica como por la relocalización y reconfiguración de las cadenas productivas y por procesos de cambio en la regulación laboral que tienen fuertes efectos de precarización del empleo en algunos países.”

³²⁷ Ver: El caso Odebrecht. Los papeles secretos del mayor escándalo de América Latina, El País. https://elpais.com/tag/caso_odebrecht/a (Consultado el 2 de enero de 2020)

pobres los que se ven más afectados por la degradación ambiental. Al respecto manifiesta Francisco: “De hecho, el deterioro del ambiente y el de la sociedad afecta de un modo especiales a los más débiles del planeta: tanto la experiencia común de la vida ordinaria como la investigación científica demuestran que los más graves efectos de todas las agresiones ambientales lo sufren la gente más pobre.” (LS 48) Son muchos los problemas sociales que se presentan en nuestros países. A continuación, enunciaremos algunos de ellos que fueron precisamente destacados en el Documento Final de la Asamblea especial del Sínodo de los Obispos, relacionada en la Amazonía:

Enfermedades derivadas de la contaminación, el narcotráfico, los grupos armados ilegales, el alcoholismo, la violencia contra la mujer, la explotación sexual, el tráfico y la trata de personas, la venta de órganos, el turismo sexual, la pérdida de la cultura originaria y de la identidad (idioma, prácticas espirituales y costumbres), la criminalización y el asesinato de líderes sociales y defensores del territorio. Detrás de todo ello están los intereses económicos y políticos de los sectores dominantes, con la complicidad de algunos gobernantes y de algunas autoridades indígenas. Las víctimas son los sectores más vulnerables, los niños, los jóvenes, las mujeres y la hermana madre tierra. (Documento final sínodo amazónico, 10)

Pero no es solo la degradación social, la ambiental es cada vez más preocupante en el continente: “La Tierra también clama bajo la maquinaria depredadora y mortífera de nuestro modelo de sociedad y de desarrollo”.³²⁸ Un ejemplo claro de ello es la misma convocatoria por parte del papa Francisco del Sínodo de los obispos para reflexionar sobre el tema: *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. En el documento preparatorio del mismo podemos leer:

En la selva amazónica, de vital importancia para el planeta, se desencadenó una profunda crisis por causa de una prolongada intervención humana donde predomina una «cultura del descarte» (LS 16) y una mentalidad extractivista. La Amazonía es una región con una rica biodiversidad, es multi-étnica, pluri-cultural y plurireligiosa, un espejo de toda la humanidad que, en defensa de la vida, exige cambios estructurales y personales de todos los seres humanos, de los estados, y de la Iglesia. (Documento preparatorio, preámbulo)

Es claro que la Amazonía es un ejemplo entre muchos otros en América Latina en relación con la grave crisis ambiental por la que estamos atravesando. Ya hace algunos años el mismo

³²⁸ Ibid., 144.

Leonardo Boff advertía la grave situación de Amazonía y cómo en ella encontramos un claro ejemplo de lo que en su momento llamó como “los pecados capitales antiecológicos”:

La Amazonía es el lugar donde Gaia muestra la exuberante riqueza de su cuerpo. Y es también el lugar donde más violencia sufre. Si queremos ver el rostro brutal del sistema capitalista/industrialista, visitemos la Amazonía brasilera. Allí se comenten todos los pecados capitales (a la vez pecados mortales y pecados del capital). Allí se manifiesta sin tapujos el gigantismo del espíritu de la modernidad, lo racionalizado de lo irracional y la lógica diáfana del sistema. Allí queda también patente la clara contradicción entre capitalismo y ecología.³²⁹

Esta situación de la Amazonía no es exclusiva de la Amazonía continental que por cierto comprende 6.5 millones de kilómetros cuadrados y cubre dos quintas partes del área latinoamericana: la mitad de Perú, un tercio de Colombia y gran parte de Bolivia, Venezuela, Guayana, Guayana francesa y Suriname y tres quintos del área brasilera. Esta situación se ve repetida en otros lugares de América Latina y un espacio tan rico en biodiversidad, agua y otra serie de recursos de la madre Tierra está siendo explotado de forma sistemática o contaminados en nuestra región por prácticas tan nocivas contra el medio ambiente como la minería.³³⁰ Y no solo nos referimos a la pérdida de estos ecosistemas sino al impacto para la región y para el planeta. Al respecto el documento conclusivo del Sínodo de los Obispos sobre la Amazonía, nos dice:

La comunidad científica, por su parte, advierte de los riesgos de la deforestación, que hasta la fecha se acerca a casi el 17% del bosque amazónico total, y que amenaza la supervivencia de todo el ecosistema, poniendo en peligro la biodiversidad y cambiando el ciclo vital del agua para la supervivencia del bosque tropical. Además, la Amazonía desempeña también un papel

³²⁹ Boff, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, 113.

³³⁰ Precisamente la carta del CELAM, “*Discípulos misioneros custodios de la casa común. Discernimiento a la luz de la encíclica Laudato si’*” de 2018, manifestará lo siguiente: “En el período después de la Conferencia de Aparecida (2007) hasta hoy, el índice de conflictos por causa de proyectos que explotan los bienes del subsuelo se ha venido incrementando en el continente. Muchas comunidades eclesiales experimentan confusión y perplejidad, llegando incluso a dividirse frente a la valoración de actividades mineras, petroleras, hidroeléctricas, agropecuarias, obras viales, infraestructuras turísticas, entre otras. Esto es motivo de honda preocupación pastoral y amerita un acercamiento concienzudo ya que “como discípulos de Jesucristo, nos sentimos interpelados a discernir los “signos de los tiempos”, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús, que vino para que todos tengan vida y “para que la tengan en plenitud” (Jn 10, 10) Por eso, al abordar en esta Exhortación Pastoral, los grandes desafíos que la Ecología Integral presenta a nuestro Continente, nos detendremos particularmente a analizar el impacto de las actividades extractivas en nuestra Casa Común, especialmente aquellas referidas a la minería.” (Número 10)

crítico como amortiguador contra el cambio climático y proporciona invaluables y fundamentales sistemas de soporte vital relacionados con el aire, el agua, los suelos, los bosques y la biomasa.³³¹

Esta situación que vive el continente nos lleva a una injusticia, que en realidad tiene dos dimensiones: social y ecológica. La injusticia social es una vieja realidad del continente. Una realidad, como vimos con el panorama de la CEPAL de 2019, que lastimosamente ha ido en aumento. La desigualdad en nuestro contexto implica una enorme acumulación de bienes y servicios para unos, a costa de una clamorosa pobreza y miseria para otros. La injusticia ecológica guarda lógicamente relación con la anterior. La devastación de la naturaleza y todo lo que le está pasando a nuestra casa común hace que nuestro continente esté pasando por una pérdida sistemática de la creación y estemos muy cerca de un no retorno.

Esta realidad de la región nos pone a pensar en relación con el modelo económico que se ha ido desarrollando en nuestros países y que no solo trae desigualdad y pobreza, sino graves problemáticas ecológicas. En palabras de Benedicto XVI:

No obstante, se ha de tener en cuenta que no se puede valorar la crisis ecológica separándola de las cuestiones ligadas a ella, ya que está estrechamente vinculada al concepto mismo de desarrollo y a la visión del hombre y su relación con sus semejantes y la creación. Por tanto, resulta sensato hacer una revisión profunda y con visión de futuro del modelo de desarrollo, reflexionando además sobre el sentido de la economía y su finalidad, para corregir sus disfunciones y distorsiones. Lo exige el estado de salud ecológica del planeta; lo requiere también, y sobre todo, la crisis cultural y moral del hombre, cuyos síntomas son patentes desde hace tiempo en todas las partes del mundo.³³²

Frente a esta injusticia con dos caras el papa Francisco propone el paradigma de la ecología integral y, por otro lado, la teología ecofeminista en el continente también articula una respuesta. Por eso, a continuación, vamos a colocar a dialogar ambas propuestas de reflexión y acción teniendo en cuenta el sucinto contexto que hemos desarrollado anteriormente.

³³¹ Documento final, 11.

³³² Benedicto XVI, Mensaje para la celebración de la XLIII Jornada Mundial de la paz, 5.

1.2.2. Convergencias y mutuos enriquecimientos

A partir del recorrido que hemos ido llevando en los capítulos precedentes vamos a buscar plantear una aproximación a las confluencias o convergencias de la ecología integral y de la teología ecofeminista. Se trata de acercar y poner en contacto los planteamientos de dos líneas de reflexión cristiana y teológica que no solo nos abre al análisis, sino que nos permite abrimos a la praxis, como veremos a continuación.

a) Unidos por una misma preocupación

“Un verdadero planteo ecológico siempre es un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres” (LS 49) Este es uno de los ejes fundamentales de la encíclica *Laudato si´* y será precisamente de esta constatación que el papa propondrá la ecología integral. Si todo está integrado es necesario propender, no por soluciones parciales o fragmentadas, sino integrales. Hemos recibido un don en la creación y no lo hemos sabido cuidar:

“Tomó, pues Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el Jardín del edén, para que lo labrase y cuidase” (Gn 2,15) Tal es la tarea principal que recibimos los creyentes, según el libro del Génesis, al inicio de nuestra andadura sobre este mundo: labrar y cuidar. Una tarea que, sin embargo, hemos descuidado, tal y como revelan los múltiples signos del uso abusivo de la creación, nuestra casa común.³³³

Pero no es solo una cuestión de cuidado y justicia hacia la creación, sino de justicia social. Y aquí, como hemos visto, tenemos un primer espacio de encuentro: la problemática ambiental y ecológica entendida como una sola crisis. Y, muy unido a lo anterior, no podemos perder de vista que la perspectiva de la respuesta que se da a esta situación es una respuesta desde la fe, desde una tradición específica, el cristianismo y es, básicamente, una respuesta teológica.

En el capítulo segundo de la encíclica *Laudato si´* el papa Francisco manifiesta: “Quiero mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte

³³³ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 24.

a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos y hermanas más frágiles” (LS 64). A lo largo del capítulo desarrollará los elementos esenciales de una teología de la creación (LS 65-100). Estos elementos tienen un objetivo: “procurar una mayor coherencia en nuestro compromiso con el ambiente” (LS 15) Remarcar la teología de la creación y la necesidad de cuidar el don recibido por el creador ha sido una constante, especialmente en la Doctrina Social de la Iglesia a lo largo del siglo XX, y en otra serie de documentos magisteriales.

Algunos autores³³⁴ consideran que la entrada de pleno derecho de la problemática medioambiental como cuestión social y ámbito de reflexión teológica para las iglesias cristianas se inicia en la década de 1960, siendo abordada a partir de entonces como una cuestión secundaria, derivada, vinculada a problemas como la paz, la amenaza nuclear, la injusticia cometida contra los indígenas, la salud de los trabajadores o el trabajo agrícola. Otros³³⁵ consideran que antes de los años 1960 tuvo lugar una importante reflexión teológica de cuño ecuménico en torno al tema ambiental y que sembró las bases de los desarrollos eclesiales posteriores, tanto en el ámbito católico como protestante. En palabras de J. Radkau: “la mayoría de los elementos del “medioambientalismo” contemporáneo han tenido una larga historia bajo otros nombres.”³³⁶

Jaime Tatay, en una de sus más recientes publicaciones³³⁷, divide la recepción eclesial de la cuestión ecológica de 1891 a 2015, en una serie de etapas que están marcadas por las llamadas Cumbres de la Tierra o, siendo más exactos, las Conferencias de Naciones Unidas sobre el Medio ambiente y el Desarrollo. El teólogo español propone las siguientes etapas:

- Los inicios de la reflexión ecológica eclesial (De *Rerum novarum* (1891) a *Octogesima adveniens* (1971) y *Justitia in mundo* (1971).

³³⁴ Canet, *La dimensión moral de la cuestión ecológica*; Gardner, “Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles”; Winright (ed), *Green discipleship. Catholic Theological Ethics and the environment*; Bradley, Dios es “verde”. Cristianismo y medio ambiente; Ruiz De la Peña, “Ecología y Teología”, En, Pikaza (ed.), *El desafío ecológico: ecología y humanismo*.

³³⁵ Pihkala, “Rediscovery of early twentieth-century ecotheology: open theology.”

³³⁶ Radkau, *The Age of Ecology: A Global History*, 7.

³³⁷ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 11-344.

- De la Cumbre de la Tierra de Estocolmo (1972) a *Centessimus annus* (1991).
- De la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro (1992) a la ecología como foro interdisciplinar y como tarea ecuménica (2001).
- De la Cumbre de Johannesburgo (2002) a *Caritas in veritate* (2009).
- De la Cumbre de Río+20 (2012) a *Laudato si'* (2015).

Esto no significa que desde el inicio de la Doctrina Social de la Iglesia la preocupación ecológica estuvo presente dentro del Magisterio. Va a ser en la segunda etapa en donde encontraremos esto de forma más evidente:

A diferencia del periodo 1891-1971, durante las dos décadas comprendidas entre Estocolmo '72 y Río '92 la preocupación de la Iglesia católica por el medio ambiente se vio reflejada de forma explícita en el magisterio episcopal. Dos factores clave influyeron en un proceso que resulta central para el estudio de la cuestión ambiental: por un lado, la asimilación de la eclesiología del Concilio Vaticano II generó una floreciente reflexión teológica que incorporó la contribución de las iglesias locales y de los expertos laicos; por otro lado, Estocolmo '72 catalizó la entrada del pensamiento social católico en el complejo debate medioambiental de la época, planteando indirectamente el reto de la sostenibilidad como una de las tareas del aggiornamento eclesial. Ambos factores influyen de manera decisiva en el interés por la cuestión de teólogos, expertos laicos y pastores a partir de la década de 1970, así como en la redacción de los numerosos mensajes, cartas pastorales, homilías y declaraciones sobre cuestiones ecológicas de conferencias episcopales o grupos de obispos de distintos países del mundo.³³⁸

La reflexión teológica sobre la ecología o la misma problemática ambiental la suelen situar algunos autores en el marco de una ecología profunda o mental³³⁹, y su fin es suscitar la conversión ecológica, es decir, una adecuada relación hombre-naturaleza según el proyecto originario de Dios manifestado en la Revelación. Sin embargo, al respecto se constatan dos cosas. La primera, un inicial desinterés, casi generalizado, por parte de la teología frente al problema ecológico y un abandono de la teología de la creación³⁴⁰ en el momento en el que surge la preocupación ecológica. La segunda, que actualmente el problema ecológico viene afrontado de distinta manera por los teólogos y, por tanto, no existe una reflexión teológica uniforme sobre lo ecológico. A lo largo del siglo XX y parte del XXI hemos asistido a una serie de aportes teológicos sobre el tema. La clasificación de las distintas teologías que han

³³⁸ Ibid., 104-105.

³³⁹ Boff, *La dignidad de la Tierra*, 177-178.

³⁴⁰ Hendry, *Eclipse of creation*, 406-425.

reflexionado sobre la problemática ambiental más bien ha sido amplia y, como decíamos anteriormente, ha sido un discurso más bien variado, en donde hemos encontrado una misma preocupación, una fuente común y distintas perspectivas de respuesta.

Celia Deane-Drummond en su obra *Eco-Theology* opta por clasificar las principales corrientes de ecoteología contemporánea en función de su origen geográfico (norte, sur, este y oeste) y de la sub-disciplina a la que se dedican (biblia, cristología, teodicea, pneumatología, escatología). Michael Northcott³⁴¹ prefiere distinguir entre éticas filosóficas (utilitaristas, consecuencialistas, de las virtudes y de la ecología profunda) y éticas teológicas (humanocéntricas, ecocéntricas y teocéntricas). Pablo Martínez en *Environmental Solidarity: How Religions can Sustain Sustainability* propone una división distinguiendo entre éticas biocéntricas y antropocéntricas. La teología del proceso, que se elabora a partir de la “filosofía del proceso” de Alfred North Whitehead y de Charles Hartshorne, ofrece elementos para una ecoteología. Los representantes de esta corriente teológica son principalmente el norteamericano John Cobb y el australiano Charles Birch. El objetivo de la teología del proceso es repensar la relación de Dios creador con la naturaleza dejando de lado el deísmo mecanicista y evitando el panteísmo.

Jürgen Moltmann es un teólogo que, en la cuestión ecológica, merece una mención aparte. Elabora la teología de la creación desde una perspectiva ecológica, soteriológica y trinitaria, desde la que elabora también la antropología. La preocupación por la ecología no es un juego académico sino una respuesta al riesgo verdadero de la desaparición de la vida humana y de muchas especies por la destrucción masiva por medio de un desastre nuclear o ecológico. El horizonte de respuesta no será el antropocentrismo clásico, sino la soteriología y la escatología, que iluminan la realidad bajo el signo de la esperanza. El hombre es visto ya no como sujeto frente a objetos sino un ser de interrelaciones que ha sido creado a imagen del Dios Trino-relación cuya característica principal es el amor. El mundo también es una urdimbre de relaciones vitales por la presencia misteriosa y trascendente del Espíritu Santo que suscita la vida. La finalidad de la creación no es el hombre sino la alianza, por ello todas las criaturas tienden al sábado, a la alianza escatológica del Día del Señor. En su teología de

³⁴¹ Northcott, *The Environmental and Christian Ethics*.

la creación, dejando de lado el antropocentrismo, podemos hablar de soteriocentrismo teocentrico³⁴². En uno de sus últimos libros que escribe en conjunto con Leonardo Boff, manifiesta lo siguiente:

Necesitamos elaborar una nueva forma de comprender la naturaleza, así como una nueva concepción de ser humano, para que pueda surgir una nueva forma de tener la experiencia de Dios en nuestra cultura. En este sentido, una nueva teología ecológica puede sernos de enorme ayuda. Pero ¿por qué precisamente la teología? Porque tanto la relación de la modernidad con la naturaleza como su concepción de ser humano, vienen determinadas por la teología, como se reveló cuando el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, comenzó a ejercer su dominio sobre la creación, dando lugar a una comprensión de Dios disociada de la comprensión del mundo, a una percepción del mundo disociada de Dios y, finalmente, al concepto mecanicista de la Tierra y de los demás seres vivos, los cuales deberían ser sojuzgados por el género humano.³⁴³

Tanto el Magisterio pontificio como las diversas corrientes teológicas, como hemos visto hasta ahora, manifiestan claramente un verdadero interés por el problema ecológico en los últimos años. No es para menos, pues se trata de uno de los desafíos más graves del momento presente porque pone en verdadero riesgo el futuro del planeta y provoca una angustia generalizada en la humanidad. La gravedad del problema radica en su carácter amenazador, pues no es una intimidación retórica de parte del gremio científico, sino “una de las amenazas más serias que se ciernen sobre el futuro humano”.³⁴⁴ Y frente a esta amenaza es fundamental que, desde una perspectiva cristiana, tanto el Magisterio, como la misma teología, no solo reflexionen, sino que muestren caminos de salida. Al respecto manifestaba el Pontificio Consejo de Justicia y Paz:

Los graves problemas ecológicos requieren un efectivo cambio de mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida (...) Tales estilos de vida deben estar presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social. Es necesario abandonar la lógica del mero consumo y promover formas de producción agrícola e industrial que respeten el orden de la creación y satisfagan las necesidades primarias de todos.³⁴⁵

³⁴² Moltmann, *Dios en la creación*.

³⁴³ Moltmann y Boff, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?*, 24.

³⁴⁴ Ruiz de la Peña, *Crisis y apología y apología de la fe*, 11.

³⁴⁵ Pontificio Consejo de Justicia y Paz, *Salvaguardar el medio ambiente*.

A pesar de estas diversas interpretaciones y soluciones, muchas veces, contrarias entre sí, la cuestión ecológica se convierte en generadora de una nueva cosmovisión: provoca una nueva lectura de la realidad y exige un nuevo compromiso social. Podríamos decir que, de manera profunda, ha llegado a afectar la cosmovisión occidental moderna juzgándola de antropocéntrica, racionalista-positivista, burguesa, industrial y urbana³⁴⁶. La ecología cuestiona radicalmente la manera de cómo la modernidad ha entendido al hombre en el mundo y de cómo entiende al mundo, es decir, se han llegado a interpelar de manera radical las interrelaciones vitales hombre-mundo y, consecuentemente, apunta a un cambio del paradigma de estas relaciones que han sido demasiado agresivas para el entorno ambiental y en las mismas relaciones entre los seres humanos. Los postulados racionalistas y positivistas de la modernidad han llevado a la miseria de muchos hombres y mujeres y a la explotación de la naturaleza.

Las intervenciones del Magisterio³⁴⁷ remarcan el papel central del ser humano; el hombre es el único ser de la creación que es imagen de Dios y el único que recibió el encargo divino de someter y dominar. Este encargo divino no puede ser entendido como destrucción o explotación, porque no es un dominio absoluto, sino una responsabilidad ética de humanizar la naturaleza; dominio en el que la ética está sobre la técnica y la persona sobre las cosas. Para el Magisterio el antropocentrismo bíblico no se pone en tela de juicio ni puede ser doctrina negociable porque es un dato esencial del misterio de la creación y del misterio de la encarnación. En el misterio del Hijo de Dios hecho hombre adquiere sentido no sólo la humanidad sino el cosmos entero, cuya finalidad es el Señor resucitado por la acción vivificante del Espíritu³⁴⁸.

El Magisterio también insta a asumir la responsabilidad ética frente a los problemas ecológicos. Todo compromiso con la creación comienza en la conversión del corazón y con la asunción de una ascesis de autocontrol, responsabilidad y justicia a fin de garantiza el amor fraterno y universal a todos los seres. Juan Pablo II y Francisco utilizaron y desarrollaron el

³⁴⁶ Boff, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*, 19-23.

³⁴⁷ Para ampliar: Keenan, *De Estocolmo a Johannesburgo. La santa sede y el medio ambiente*, 9-82.

³⁴⁸ Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem*, 50

concepto de “conversión ecológica”, para referirse a esto. Hay un imperativo ético de solidaridad con las generaciones presentes a fin de garantizar con justicia los beneficios de la creación para todos los seres humanos; también solidaridad con las generaciones futuras que tienen el derecho de heredar una tierra con los recursos suficientes para vivir como o mejor que la generación presente. La ética cristiana tiene su fuerza no en la ley muerta, sino en el ejemplo de los santos, como san Francisco de Asís³⁴⁹ que supo vivir ejemplarmente la relación con la naturaleza, más allá de la utilidad pragmática, en la contemplación de la belleza, en la gratitud por las criaturas y en una espiritualidad de alabanza. Por tanto, el Magisterio Pontificio ha afrontado el problema ecológico tanto desde la perspectiva antropológica como ética.

En lo que tiene que ver con la reflexión teológica autores como Leonardo Boff, Juan José Tamayo y otros, en el contexto iberoamericano, hablan de la necesidad de un nuevo horizonte ecológico, de un nuevo paradigma teológico que estaría relacionado con el medio ambiente y los problemas que le estamos causando. Como hemos visto, son varias las perspectivas teológicas en relación con el tratamiento de estas temáticas ambientales, pero, independientemente de sus enfoques o diferencias, lo fundamental es resaltar que la teología ha abierto un campo bastante amplio de reflexión y hoy en día el horizonte ecológico hace parte del quehacer teológico.

La ecología integral y la teología ecofeminista latinoamericana se inscriben en este recorrido. Ambas reflexiones siguen la senda de la preocupación ecológica por nuestra casa común, pero nos recuerdan que la cuestión ambiental es en realidad una cuestión socio-ambiental. En el caso de la teología ecofeminista esta relación está integrada por la conexión entre la explotación de las mujeres y la de la creación. En palabras de Ivone Gebara:

El ecofeminismo como pensamiento y movimiento social refiere básicamente a la conexión ideológica entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal. Desde el punto de vista filosófico y teológico, el ecofeminismo puede ser considerado como una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres.³⁵⁰

³⁴⁹ Para ampliar: Boff, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*.

³⁵⁰ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 18.

Esta primera convergencia nos lleva, en primer lugar, a reconocer que vivimos una explotación que ha ido en aumento en todas partes del planeta y nuestro contexto latinoamericano nos es la excepción y, en donde los pobres, especialmente las mujeres, viven en condiciones de terrible injusticia social; y, por otro lado, una explotación a la naturaleza sin parangón en la historia de la humanidad que nos hace preguntarnos con Jürgen Moltmann: *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Frente a estas injusticias la respuesta que da la propuesta de la ecología integral del papa Francisco y de la teología ecofeminista se enmarca desde la fe y desde la teología. Una respuesta, como veremos más adelante, que no se queda en lo teórico, sino que requiere acciones concretas, acciones alimentadas por una espiritualidad y un encuentro con la persona de Jesús de Nazaret.

b) Todo está integrado o la interdependencia de todo

Muy unido a lo anterior, una segunda convergencia es la convicción de que todo está integrado. Leonardo Boff y Mark Hathaway en el artículo que escribieron para el número monográfico de la Revista *Concilium* de noviembre de 2018 (*Ecología y Teología de la naturaleza*), manifiestan lo siguiente:

Desde principios del siglo XX ha estado cambiando muy rápidamente la visión científica del cosmos debido a las nuevas aportaciones de la física, la teoría de la complejidad, la ecología y la cosmología. En lugar de un universo compuesto de partículas discretas –donde la complejidad puede entenderse rompiendo las cosas en elementos más pequeños y más simples-, el cosmos se ha ido comprendiendo cada vez más como una realidad interconectada, dinámica e incluso “consciente” –un todo que es mucho más que la suma de partes-. De hecho, la materia misma no es concebida como una “cosa” estática, muerta, sino como una danza dinámica de energía y relación.³⁵¹

Esta nueva visión de la realidad que la ciencia ha ido articulando y que ha pasado a la misma reflexión teológica de la mano de autores como Leonardo Boff e Ivone Gebara, por citar dos pensadores latinoamericanos, será uno de los ejes de la misma encíclica *Laudato si'*, como vimos en su momento. “Todo está integrado” y “todo está relacionado” se repite a lo largo del texto magisterial y de una u otra manera es una invitación a ampliar nuestra visión de la realidad y a reconocer que todos formamos un tejido, una urdimbre de relaciones: “Todo está

³⁵¹ Boff y Hathaway, “Ecología y Teología de la naturaleza”, 55.

conectado. Por eso se requiere una preocupación por el ambiente unida al amor sincero hacia los seres humanos y a un constante compromiso ante los problemas de la sociedad.” (LS 91) “La Tierra no es del hombre, el hombre es de la Tierra”, conformamos con ella y con los distintos ecosistemas una sola unidad de vida y sentido. Por eso algunos pensadores son reticentes a la hora de utilizar la expresión “medio ambiente”, al referirse a la naturaleza o a la creación. Ella no es nuestro “medio”, nosotros somos parte integral de ella.

Como desarrollamos en su momento, la teología ecofeminista “trata de conexiones entre preocupaciones ecológicas y feministas. Es una forma de discernir asociaciones de muchos tipos entre los movimientos feministas y ecológicos, y entre la opresión y dominación de las mujeres y la opresión y dominación de la tierra.”³⁵² Para la teóloga Ivone Gebara la interdependencia es el punto central de la epistemología ecofeminista.³⁵³ Estamos unidos no solo entre los seres humanos sino con la naturaleza y todos los otros seres vivos. Sobre lo que implica esta perspectiva, manifiesta Gebara:

La interdependencia significa acoger como hecho básico que una situación vital, un comportamiento o una creencia son siempre fruto de todas las interacciones que constituyen nuestra vida, nuestra historia, nuestra realidad terrena y cósmica más amplias. No se trata solo de la interdependencia y relación con los otros seres humanos, sino también con la naturaleza, las fuerzas de la Tierra y el cosmos.³⁵⁴

Esta interdependencia, para la teóloga brasilera, tiene unas exigencias en el ámbito del conocimiento y de las relaciones. Exige la inclusión de una serie de grupos que están siendo excluidos por el monopolio de los más ricos o los intereses de unos pocos. Para la misma teología la interdependencia nos exige repensar la teología cristiana no a partir de dogmas preestablecidos, sino “de la vivencia concreta de los grupos que se inspiran en la misma fuente de sabiduría que inspiró a Jesús de Nazaret.”³⁵⁵

Como vimos en el primer capítulo, uno de los aspectos fundamentales de la propuesta teológica de la ecología integral, es la perspectiva de la relación, en palabras de Francisco

³⁵² Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, 4.

³⁵³ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 74.

³⁵⁴ *Ibid.*, 76.

³⁵⁵ *Ibid.*, 77.

“todo está íntimamente relacionado” (LS 137). La ecología integral es un esfuerzo por ampliar el horizonte y poner en relación la dimensión científica, económica, política, social, cultural, humana y espiritual de la ecología:

La cultura ecológica no se puede reducir a una serie de respuestas urgentes y parciales a los problemas que van apareciendo en torno a la degradación del ambiente, al agotamiento de las reservas naturales y a la contaminación. Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático. De otro modo, aun las mejores iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica globalizada. Buscar sólo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial. (LS 111)

Frente a la fragmentación disciplinar, la dificultad para agregar conocimientos científicos especializados y la incapacidad para alcanzar consensos morales que caracterizan nuestra época, el papa Francisco insiste en que “todo está relacionado” (LS 16) Para el pontífice sudamericano la relación de todo lo encontramos en los mismos textos sagrados. En el capítulo 2 de *Laudato si'*, cuando comenta los relatos del libro del Génesis, manifiesta lo siguiente:

En estos relatos tan antiguos, cargados de profundo simbolismo, ya estaba contenida una convicción actual: que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás. (LS 70)

Para el papa la fundamentación última de esta convicción lo encontramos en el misterio mismo de la Trinidad: “Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones.” (LS 240) Como consecuencia de esta “fundamentación”, reconocer que “todo está conectado nos exige “madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad” (LS 240) El mismo pontífice nos recuerda que: “la espiritualidad no está desconectada del propio cuerpo ni de la naturaleza o de las realidades de este mundo, sino que se vive con ellas y en ellas, en comunión con todo lo que nos rodea.” (LS 216)

Ya veremos más adelante que este segundo elemento convergente entre la teología ecofeminista y la ecología integral tendrá unas implicaciones concretas para la misma

reflexión teológica y el compromiso de la misma con buscar caminos frente a la crisis socio-ambiental por la que estamos pasando.

c) Una crítica a paradigmas que someten y marginan

El papa Francisco, después del análisis de la realidad y la iluminación bíblica en los capítulos 1 y 2 de *Laudato si'* pasa, en el capítulo 3, a analizar las causas de la crisis por la que estamos viviendo. Tras un estudio de lo que ha significado la tecnología en nuestro mundo y de sus muchos efectos beneficiosos, propone como causa última de la crisis medioambiental un antropocentrismo desviado, que es reflejo y efecto del paradigma tecnocrático. Según éste, el sujeto humano se siente con derecho para instrumentalizar sin limitación todo lo que está fuera de él. La forma como nos hemos organizado como sociedades no solo nos ha permitido avanzar como raza en muchos ámbitos, sino que de paso ha creado las condiciones para que la injusticia social y la destrucción de la casa común, tengan hoy en día unas proporciones enormes: “El problema fundamental es otro más profundo todavía: el modo como la humanidad de hecho ha asumido la tecnología y su desarrollo junto con un paradigma homogéneo y unidimensional.” (LS 106)

Siguiendo una de las ideas cardinales de la encíclica de que “todo está integrado”, el papa muestra que la raíz de la crisis actual, por la que estamos pasando, no la podemos buscar exclusivamente en lo económico, político o cultural, sino que es una cuestión de paradigma. Thomas Kuhn, en su conocido libro, *La estructura de las revoluciones científicas*, atribuye dos sentidos a la palabra paradigma³⁵⁶. El primero, algo que está constituido por los descubrimientos científicos universalmente reconocidos que, durante cierto tiempo, proporcionan a un grupo de investigadores problemas tipo y soluciones tipo. El segundo, el conjunto de las creencias, valores reconocidos y técnicas que son comunes a los miembros de un grupo dado. Este segundo sentido es utilizado por el papa Francisco:

Podemos decir entonces que, en el origen de muchas dificultades del mundo actual, está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la

³⁵⁶ Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 33 ss. Este concepto de paradigma fue ampliado por el mismo Kuhn en su libro de 1981: *Mis segundos pensamientos sobre paradigmas*.

tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. (LS 107)

Al analizar las características del paradigma tecnocrático el papa empieza resaltando los aspectos positivos que la tecnología ha traído a los seres humanos (LS 102-03). Luego, muestra el tremendo poder que significan muchos de estos avances tecnológicos (energía nuclear, biotecnología, informática, genética, etc.) Recuerda que nunca la humanidad tuvo tanto poder en sus manos, el problema es en manos de quién o quiénes está ese poder (Ls 104) Siguiendo a Romano Guardini, el teólogo del siglo XX más citado en toda la encíclica, manifiesta. “el hombre moderno no está preparado para utilizar este poder con acierto.” (LS 105) El avance tecnológico no se desarrolla de la misma forma que la conciencia y la ética que necesitamos para su uso.

Pero a pesar de valorar lo que la tecnología ha aportado a la vida de los seres humanos llama la atención sobre la lógica que se deriva de ella. Esta lógica se basa en la diferenciación del sujeto y el objeto. Un sujeto que gracias a la técnica es capaz de dominar y transformar el objeto, que es toda realidad externa a él. Cuando esa lógica se impone como la única forma de entender las relaciones entre el sujeto humano y la realidad que lo circunda, el primero se siente legitimado para no seguir otro criterio en su relación con todo objeto que su propio interés. El ser humano siempre ha intervenido la naturaleza, pero lo hacía acompañando los procesos, “en cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a olvidar la realidad misma de lo que tiene adelante.” (LS 106)

Este dominio se hace especialmente dramático cuando el paradigma tecnocrático impone su ley a la economía y a la política y considera que el objeto de maximizar el beneficio es suficiente para generar crecimiento económico, gracias al cual se resolverán automáticamente tanto los problemas del medio ambiente como el hambre y la pobreza en el mundo. La realidad nos muestra que esto no es así, “el mercado por sí mismo no garantiza el desarrollo humano integral y la inclusión social” (LS 109). Este “molde”, que se aplica a toda la realidad, en palabras del mismo papa, ha traído una serie de efectos en la degradación del

ambiente y de las mismas sociedades. Este paradigma está funcionando para unos pocos, pero para la mayoría de los seres humanos, las otras especies y a la misma naturaleza, está resultado perjudicial.

Detrás de este paradigma tecnocrático se encuentra un antropocentrismo que lo alimenta. En palabras de Carmen Monasterio:

El ser humano se coloca a sí mismo en el centro, y se atribuye un poder absoluto frente a la naturaleza y frente a los demás seres: “Hemos creído pensado que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla” (LS 2) Podemos, afirmar, en definitiva, que hemos pasado a ocupar el puesto de Dios, pero actuamos, además, no como un Dios amoroso y providente, sino como un dios dominador. Las consecuencias de esta mentalidad que en mayor o menor medida están presentes en el hombre de hoy son, en efecto, graves. El antropocentrismo nos sitúa en actitud de dominio, y esa lógica de la confrontación se vuelve contra nosotros mismos. Las cosas y las personas han pasado a ser objetos de uso y de dominio y, como consecuencia, hemos construido la “cultura del descarte” que afecta tanto a la naturaleza como a los demás seres humanos; a todo aquello, en definitiva, que no nos interesa, nos resulta molesto o nos impide alcanzar nuestros objetivos.³⁵⁷

No habrá, nos dice el papa, “una nueva relación con la naturaleza sin una adecuada antropología” (LS 118) Frente al paradigma tecnocrático y una antropología desviada, hay que responder con una ecología integral como alternativa. En esta propuesta repensar una nueva antropología será uno de los elementos clave de una teología que responda a los desafíos socio-ambientales de hoy, como lo veremos más adelante.

La teología ecofeminista también nos coloca frente a paradigmas que someten y marginan. En el capítulo 2 describimos que esta reflexión nace al interior de la teología feminista, una teología que se coloca de forma crítica contra unas estructuras patriarcales, estructuras mentales, sociales, culturales y religiosas androcéntricas y antropocéntricas que discriminan por igual a la mujer y a la naturaleza, y que convierte a ambas en objeto de uso y abuso, especialmente por los varones. Estas estructuras o paradigmas especialmente de género han acentuado la discriminación de las mujeres a lo largo de la historia. Las mismas formas de organización y las prácticas socioeconómicas y políticas han sostenido y perpetuado las

³⁵⁷ Monasterio, “La antropología de *Laudato si’*. Una lectura desde Pascal”, 315-316.

atribuciones sexuales de los roles. Las religiones y la misma reflexión teológica han coadyuvado a justificar la dominación masculina y la subordinación femenina.

Dentro de la crítica feminista y ecofeminista manifiestan que el modelo de desarrollo de la modernidad responde al patrón explotador del ser humano y se corresponde con el modelo de organización patriarcal que domina a la mujer y ejerce sobre ella muchos tipos de discriminación y violencias. Frente a la dominación de la mujer y de la naturaleza, como vimos en su momento, la teología ecofeminista encuentra dos niveles de análisis y que responde a dos formas en que el paradigma imperante realiza su dominación. En primer lugar, el nivel cultural simbólico. Teólogas como Rosemary Ruether³⁵⁸, consideran que en este nivel la mujer es colocada del lado de la naturaleza y se asocia con la tierra, mientras que el varón es colocado al lado de la cultura y lo que con ella se asocia, como la mente, el espíritu, la creación artística, etc. El segundo nivel, es el socio-económico en donde se constata la relación entre la dominación del cuerpo y del trabajo de la mujer y la explotación de la tierra, el agua y los animales. Las mujeres como género, observa Ruether, son colonizadas por el patriarcado en cuanto sistema económico y social, político y legal.

Esta crítica, como decíamos anteriormente, no solo se reduce a estructuras sociales, sino también religiosas y a la misma reflexión teológica tradicional. Para Ivone Gebara:

Una simple observación empírica hace cada vez más evidente que la mayoría de las estructuras religiosas – y la ética que surge de ellas – tienen que ver con una conducta jerárquica, particularmente masculina, vigente en la vida social y familiar. Los deberes religiosos, la relación con las personas, el dominio del hombre en el orden doméstico y público, fueron siempre definidos como comportamientos para toda la humanidad. Se trata, pues, de una visión jerárquica a partir de la cual el varón tiene “poder sobre” las cosas, así como Dios tiene poder sobre todo lo que existe. Dios, fuera de la naturaleza, es superior a los seres humanos: impone su voluntad, determina los límites de los comportamientos humanos, legisla, castiga y salva. Esta visión encierra en sus propias entrañas una concepción del poder religioso, como “poder sobre” considerada – a mi modo de ver – como base para los poderes jerárquicos que estructuran las relaciones humanas.³⁵⁹

³⁵⁸ Ruether, “Ecofeminism: The challenge to Theology”, 97-98.

³⁵⁹ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 93.

En palabras del teólogo español Juan José Tamayo: “Las religiones son uno de los lugares donde las mujeres sufren una de las más radicales experiencias de silenciamiento, discriminación e invisibilización.”³⁶⁰ Al respecto desarrolla la teóloga colombiana Isabel Corpas:

En la cultura patriarcal a la cual pertenecemos y que ha modelado nuestros sistemas de relación y de representación, las mujeres permanecieron recluidas en el espacio familiar y excluidas del mundo exterior al cual pertenecían la palabra y el saber. Por este motivo, las mujeres fueron – fuimos– pensadas por los hombres y para los hombres, incluso pensadas teológicamente. Además, esta ausencia del mundo del saber, que sirvió de argumento para definir su inferioridad intelectual, explica, entre otras causas, su marginación de la organización eclesial, es decir, de la jerarquía, constituida por un clero exclusivamente masculino.³⁶¹

Por esta misma línea escribe Mary Judith Ress, una de las fundadoras del Colectivo Conspirando de Chile:

La intuición fundamental del ecofeminismo es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal—de “poder sobre”—que niega la unión primordial de todo el cosmos. La opresión de la mujer y la destrucción del planeta no son dos fenómenos independientes, sino dos formas de la misma violencia. Los dos vienen de una aberrante necesidad de controlar lo que es diferente, lo que no entendemos. De ser fuentes de vida, tanto la tierra como la mujer, hemos llegado a ser recursos. El ecofeminismo invita a redescubrir quiénes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una forma de detener la destrucción del planeta. Propone un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión que está en armonía con los ecosistemas del planeta y con las fuerzas del universo. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.³⁶²

Como nos damos cuenta, dentro de estas dos propuestas encontramos una crítica a paradigmas que imperan y que marginan. En el caso de la ecología integral a un paradigma tecnocrático que somete a la naturaleza y crea desigualdades sociales enormes; en la propuesta de la teología ecofeminista a una serie de estructuras sociales y religiosas patriarcales que marginan a las mujeres, a otros seres humanos y que están ayudando a la explotación indiscriminada de la Tierra.

³⁶⁰ Tamayo, “Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones”, 1.

³⁶¹ Corpas, “Mujeres teólogas: ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?”, 45.

³⁶² Ress, “El ecofeminismo: una nueva y antigua perspectiva para entender quiénes somos”, 17.

d) Dimensión profética

En el clásico libro de Abraham J. Heschel, *Los profetas. El hombre y su vocación*, encontramos la siguiente definición de la profecía:

La profecía no es simplemente la aplicación de normas eternas a la situación humana particular, sino más bien una interpretación de un momento especial de la historia, un entendimiento divino de la situación humana. La profecía, entonces, puede definirse como la exégesis de la existencia desde una perspectiva divina. Entender la profecía es entender un entendimiento más que entender un conocimiento; es una exégesis de una exégesis. Implica compartir la perspectiva desde la cual se hace el entendimiento original [...] El profeta fue un individuo que dijo no a su sociedad, condenado sus hábitos y suposiciones, su complacencia, indocilidad y sincretismo. A menudo se vio impedido a proclamar lo opuesto a lo que ansiaba su corazón. Su objetivo fundamental era reconciliar al hombre con Dios. ¿Por qué necesitan ambos la reconciliación? Quizá se deba al falso sentido de soberanía del hombre, a su abuso de la libertad, a su orgullo agresivo, que no tolera la participación de Dios en la historia.³⁶³

Para José Luis Sicre³⁶⁴ el profeta es un hombre llamado, es decir, es una vocación, es un hombre que no se comunica a sí mismo, sino que comunica a Dios a través de visiones y palabras. Además, es un hombre que aporta a la sociedad. Por un lado, con la denuncia, con la oposición; pero también encuentra en la sociedad, al menos en ciertos grupos, un punto de apoyo que posibilita su misión. Es un hombre de cara a la sociedad:

El profeta es un hombre público. Su deber de transmitir la palabra de Dios lo pone en contacto con los demás. No puede retirarse a un lugar sosegado de estudio o reflexión, ni reducirse al limitado espacio del templo. Su lugar es la calle y la plaza pública, el sitio donde la gente se reúne, donde el mensaje es más necesario y la problemática más acuciante. El profeta se hay en contacto con el mundo que lo rodea; conoce las maquinaciones de los políticos, las intenciones del rey, el descontento de los campesinos pobres, el lujo de los poderosos, la despreocupación de muchos sacerdotes.³⁶⁵

A partir de estas perspectivas sobre el profetismo consideramos que podemos extraer de las propuestas que estamos examinando un sentido profético. En *Laudato sí'*, llama la atención el reducido número de citas referentes a los libros proféticos, solo tres: Jr 1,5; 32,17.21 e Is

³⁶³ Heschel, *Los profetas. El hombre y su vocación*, 29.31.

³⁶⁴ Sicre, *Introducción al profetismo bíblico*, 28-98.

³⁶⁵ *Ibid.*, 92.

40, 28b-29 (LS 65 y 73) Sin embargo, varios autores³⁶⁶ resaltan el tono profético de la encíclica al criticar, por ejemplo, el despilfarro o la injusticia social subyacente a los procesos de degradación de la biosfera, entre otros temas. Para Enrique Sanz³⁶⁷ hay dos elementos cardinales desde la perspectiva profética en *Laudato sí*: la denuncia de la desigualdad y la invitación a la conversión. En relación con el primer aspecto, a lo largo del texto se habla de la inequidad planetaria y como el ambiente humano y el natural se degradan juntos y este deterioro afecta de modo especial a los más débiles del planeta (LS 48) La ecología integral no representa exclusivamente una solución más frente a los enormes problemas socio-ambientales por los que estamos pasando, sino, como veíamos en el capítulo primero de este trabajo, representa un instrumento para leer la realidad e intervenir en la sociedad con miras a promover la justicia. Y en este sentido, la denuncia profética de una realidad que crea injusticia ambiental y social es clave. Es decir, dentro del paradigma de la ecología integral la denuncia, desde la perspectiva de los profetas, es un componente que podemos identificar.

En segundo lugar, para Enrique Sanz, otro elemento profético de la encíclica tiene que ver con la conversión y más específicamente la “conversión ecológica”. En palabras del papa Francisco: “la crisis ecológica es un llamado a una profunda conversión interior” (LS 217) Una conversión no solo de la forma en que nos estamos relacionando con la naturaleza, sino una conversión de estructuras sociales que someten y esclavizan. Esta conversión también implica una conversión comunitaria que exige dejar atrás la razón instrumental y estar a la merced “de un consumismo sin ética y sin sentido social y ambiental” (LS 219) En la propuesta de una ecología integral la conversión hace parte de su esencia, significa replantearnos y criticar nuestro estilo de vida, actuar y ver el rostro de Dios en todas las cosas. En palabras del papa: “Una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada.” (LS 224)

³⁶⁶ Sanz, “El Antiguo testamento en *Laudato sí*: su presencia y sus huellas”, 51-65; Bayer, “A Voice Crying in the Desert: *Laudato sí* as Prophecy”, 68-81.

³⁶⁷ Sanz, “El Antiguo testamento en *Laudato sí*: su presencia y sus huellas”, 51-65.

La teología ecofeminista no ha estado al margen de esta perspectiva profética. Al menos podríamos identificar tres líneas. En primer lugar, siguiendo la perspectiva anterior, es una teología que denuncia una serie de estructuras de distinto tipo que marginan, violentan y excluyen a las mujeres y a cientos de seres humanos, además, que depreda la naturaleza. En este sentido la teología ecofeminista, y más específicamente en América Latina, posee tres características que la podemos ver en el sendero del profetismo: a) la búsqueda de la integración de la línea del cuidado con la de la justicia, la de la igualdad y la de no-violencia; b) la lucha por la liberación integral de todos los individuos y los grupos humanos; c) la afirmación de la vida de todos los seres vivientes que conforman la comunidad ecohumana³⁶⁸. Para Jesús Asurmendi:

Las iglesias locales, las diferentes comunidades cristianas, pueden y deben jugar un papel profético en la sociedad en que viven. Deben tener una palabra, una actitud, una vida de fe proféticas. Dicho de otro modo, deben edificar la sociedad humana por la exhortación y la consolación, por el juicio crítico y por la esperanza de la que ellas deben ser mensajeras. Juicio crítico de la sociedad a todos los niveles: político, social, cultural, humano.³⁶⁹

Desde la perspectiva cristiana el profetismo debe hacer parte de su articulación, lo mismo deberíamos decir de la teología. Este es una riqueza de la tradición bíblica que puede aportar a la sociedad. El ecofeminismo con su llamado a la justicia y a la ecojusticia, con su lucha por la liberación integral de los seres humanos y con la afirmación de todos los seres del planeta, articula una dimensión profética, una dimensión que no se reduce aquí, sino que es ampliada con las dos siguientes líneas que vamos a desarrollar.

Una segunda línea que consideramos que la teología ecofeminista ha venido trabajando en relación con esta perspectiva son las imágenes de Dios que podemos encontrar en algunos de los libros bíblicos. El profeta lleva un mensaje en nombre de Dios, pero más que preguntarnos por el tipo de Dios, sería interesante plantearnos qué otras imágenes de Dios podríamos extraer dentro de la literatura bíblica. Esto con el objetivo, no solo de plantearnos distintas visiones en relación con lo divino, sino reconociendo que la imagen que utilicemos puede ampliar la visión de la realidad y de la forma de acercarnos a ella. Para Ute Seibert:

³⁶⁸ Varias, “Ética y ecofeminismo”, 17.

³⁶⁹ Asurmendi, *El profetismo*, 118.

El monoteísmo es la característica principal de la religión judeo-cristiana; mientras las religiones cananeas, egipcias, de Babilonia y Sumer, tenían dioses y diosas, con roles y tareas específicas al interior de un sistema de relaciones jerárquicas, Israel confesaba a Yahveh, un solo Dios, también jerárquico. Acostumbradas al monoteísmo, la pregunta por la diosa estuvo relacionada a las religiones “paganas”. Pero, ¿qué pasó con la diosa en la tradición judeo-cristiana? ¿Cómo entender una religión que tiene un ser principalmente masculino como única representación de la divinidad? ¿Qué pasó con la pareja divina presente en las religiones de Sumeria, Babilonia y Egipto? ¿Cómo se realizó el reemplazo de la imagen de la diosa —ligada a la fertilidad, los procesos de embarazo, nacimiento y crianza— por un dios que crea “por la palabra” o como artesano, según nos relatan los mitos judeo-cristianos de la creación?³⁷⁰

Para muchas teólogas ecofeministas, como Rosemary Ruether³⁷¹, el monoteísmo masculino se ha dado por sentado en la cultura judeocristiana y este refuerza la jerarquía social de orden patriarcal. Por eso es fundamental rastrear otras imágenes de Dios. En varios fragmentos de los libros proféticos encontramos la perspectiva de Dios en términos de mujer que da a luz o mujer que cuida a sus hijos (Is 42, 14; Is 46, 3-4; Is 49, 15) Este aspecto es interesante porque distintas imágenes de Dios en la Biblia tienen que ver con la experiencia cotidiana y más específicamente con la experiencia cotidiana de las mujeres. La teóloga norteamericana Elisabeth Johnson³⁷² es una de las investigadoras que más ha trabajado este tema. Según ella el lenguaje, a través del cual se expresa el misterio de la divinidad, es en su mayoría masculino y se ha empleado de manera exclusiva, en su sentido literal y en perspectiva patriarcal, porque se considera la masculinidad constitutiva del ser divino. Esta teóloga busca reconstruir un nuevo lenguaje sobre Dios y por ello traduce en femenino el nombre de Dios, “*La que es*”. Ella considera que su traducción es lingüísticamente posible, teológicamente legítima y existencial y religiosamente necesaria. Con ella pretende romper el carácter androcéntrico de la versión masculina, integrar el bienestar de toda la creación y acentuar a las mujeres en su lucha por la dignidad. En este punto sería interesante interrogarnos sobre la imagen que se tiene de Dios en *Laudato si'* y en la mayoría de los documentos magisteriales. Algunas teólogas feministas consideran que la metáfora que se utilizan para referirse de Dios es la del poder más elevado, del amor más puro, de la justicia en su más alto nivel, del bien supremo. La teóloga brasileña Ivone Gebara manifiesta:

³⁷⁰ Seibert, *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*, 73.

³⁷¹ Ruether, *Sexismo y el discurso sobre Dios*, 132.

³⁷² Ver: Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*.

Además, ese ser, el Altísimo, el Absoluto, el Inmutable, que preside todos los mundos conocidos y desconocidos, que conoce todos los pensamientos, que sabe hasta cuántos cabellos existen en nuestras cabezas, ese Magnánimo y Poderoso es un Señor cuyo rostro histórico es, fundamentalmente, ¡masculino! Precisamente esa metáfora poderosa es una metáfora anti-ecológica, contraria al mundo de la naturaleza y a su constante evolución. Es una metáfora que contribuye para la destrucción del planeta, para el fortalecimiento de un antropocentrismo jerárquico con poderes dictatoriales.³⁷³

Estas perspectivas abren un camino de reflexión interesante y puede coadyuvar en las propuestas de las teologías feministas y ecofeministas, pero como advierte Ute Seibert:

Revisitar los textos bíblicos, sin duda, permitió dar cuenta de la multiplicidad de las imágenes de lo divino en la Biblia. No obstante, es necesario tener cuidado al proyectar la idea del lado femenino de Dios como complementario al masculino; conviene recordar que siguen siendo las imágenes masculinas las más utilizadas. Del mismo modo, las imágenes “femeninas” que se recuperan en esta lectura — Dios como mujer en dolores de parto, madre que amamanta, cuida, protege y nutre— no deben ser utilizadas para afirmar nuevamente los roles estereotipados también de las mujeres.³⁷⁴

Teniendo esto en cuenta resulta también importante reconocer con muchas de las teólogas que han reflexionado sobre estas imágenes que el monoteísmo tiene unas implicaciones, y, en este caso, unas implicaciones para las mujeres. Un cambio de imágenes nos permite abrir nuevos caminos de integración y nos ayuda a denunciar estructuras que someten. Al respecto manifestaba Carol Christ:

Las religiones que están centradas en un culto a un Dios masculino crean ‘modos’ y ‘motivaciones’ que mantienen a las mujeres en el status de dependencia psicológica de los hombres y de la autoridad masculina, mientras están al mismo tiempo legitimando la autoridad política y social de padres e hijos en las instituciones sociales. Los sistemas simbólicos religiosos centrados exclusivamente en imágenes masculinas de la divinidad crean la impresión de que el poder de las mujeres jamás podrá ser totalmente legítimo o benéfico.³⁷⁵

Una tercera línea de perspectiva profética en la teología ecofeminista lo podemos encontrar en la búsqueda de tradiciones liberadoras. Rosemary Ruether³⁷⁶ propone 5 tradiciones que permiten una lectura que trasciende el patriarcado y abre caminos para un lenguaje no sexista

³⁷³ Gebara, “Laudato si’: Algunos desafíos teológicos para una mejor convivencia en el planeta”, 11.

³⁷⁴ Seibert, *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*, 76.

³⁷⁵ Christ, “Por qué las mujeres necesitan la diosa”, 160.

³⁷⁶ Ver: Ruether, *Sexismo y el lenguaje sobre Dios*. En, Ress, Seibert y Sjørø, *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*.

de Dios. Estas tradiciones son: el Dios del Éxodo; el Dios de los profetas; la prohibición al culto a los ídolos; el Dios *Abba* de Jesús; y el Reino de Dios. Para esta teóloga ecofeminista cada una de estas tradiciones muestra un sendero abierto hace miles de años atrás, en medio de un mundo patriarcal y teñido por este contexto que, al seguirlo, puede enriquecer nuestros discursos sobre Dios. La primera, el Dios del Éxodo o el soberano liberador señala que la liberación de Egipto, como hecho fundacional de la fe de Israel, pone en evidencia un Dios que actúa en la historia. El motivo del éxodo, de un Dios que llama a salir de la opresión, revela, según Ruether³⁷⁷, una imagen de Dios a recuperar, por y para las mujeres porque el éxodo señala un movimiento, un paso inicial que inicia un proceso de liberación de todo aquello que oprime, y puede ser un principio que acompañe nuestra búsqueda de una sociedad que se vaya liberando, también, de las imágenes opresivas de Dios. Vamos a dejar de última la tradición referente del Dios de los profetas.

Otra tradición liberadora tiene que ver con la prohibición al culto a los ídolos. La autora recuerda que a Israel se le prohíbe hacer cualquier imagen pintada o grabada de Dios (Ex 29, 3-5) Lastimosamente en el cristianismo se ha ido perpetuando una serie de imágenes marcadamente patriarcales de Dios que lo relacionan exclusivamente con lo masculino. El lenguaje crea imágenes y, por ende, realidad. Por ejemplo, si tomamos la palabra “Padre” literalmente, hacemos a Dios igual a los padres que tenemos; “él” llega a tener todas las características de uno: es una persona de sexo masculino y queda representado como un varón, no como una mujer, y, de esta manera, se convierte en un ídolo, como lo llama la tradición bíblica. La tradición hebrea fue muy cuidadosa al darle un nombre a Dios. La revelación de YHVH a Moisés frente a la zarza ardiente, “Yo soy quien soy”, muestra a un Dios sin que se le pueda imaginar recurriendo a los roles sociales existentes. El ser de Dios es ilimitado: indica lo que es y lo que puede ser.

Muy unido a esta tradición encontramos el Dios “*Abba*” de Jesús. La palabra *Abba* que usa Jesús cuando habla con Dios, se usa para nombrar al padre de una manera cariñosa e íntima. Esta palabra expresa una relación especial y es la expresión que también las personas adultas suelen usar en relación con alguien querido. Elisabeth Schüssler Fiorenza muestra que Jesús,

³⁷⁷ Ibid., 141.

cuando habla de Dios como *Abba* “padre”, no sólo cambia un molde, sino que también rompe y trasciende la visión patriarcal. Al respeto manifiesta Rosemary Ruether:

El primitivo movimiento de Jesús usa típicamente este concepto de Dios como *Abba* para liberar a la comunidad de las relaciones de dominio y dependencia basadas en los lazos familiares o las relaciones de amo y siervo. En la tradición del evangelio, el unirse a la nueva comunidad de Jesús produce una ruptura con los lazos y las lealtades familiares tradicionales. La familia patriarcal es reemplazada por una nueva comunidad de hermanos y hermanas (Mt 12,46-50; Mc 3,31-35) esta nueva comunidad es una comunidad de iguales, no de amos y siervos o de padres e hijos. En Mt 23, 1-10 se establece que la relación de Dios como *Abba* anula toda relación padre-hijo, amo-siervo entre los miembros de la comunidad de Jesús: No llamarán a ningún hombre padre, amo o señor”. La relación entre los cristianos debe ser una relación de servicio mutuo y no de amo y siervo.³⁷⁸

Rosemary Ruether considera que después de que el cristianismo se hace parte de la sociedad dominante, esta perspectiva de *Abba* se diluye y Dios como padre y rey “puede asimilarse de nuevo a las relaciones patriarcales tradicionales y usarse para sacralizar la autoridad de los señores humanos y del patriarcado.”³⁷⁹ El sentido radical de *Abba* se pierde en la traducción y en la interpretación y “en cambio surge todo un ejército de “santos padres” eclesiásticos e imperialistas, reclamando la paternidad y el reinado de Dios como la base de su poder sobre los demás.”³⁸⁰ Recuperar esta visión no patriarcal o androcéntrica de *Abba* sería una tradición liberadora.

La cuarta tradición bíblica liberadora es el reino de Dios. El Dios del Reino, para la teóloga ecofeminista norteamericana, es anunciado por Jesús en hechos y palabras. Para ella interesa mirar las parábolas, que usan diversas imágenes de Dios para mostrar la realidad del Reino de Dios. Estas imágenes se valen de ejemplos de la vida cotidiana y del trabajo de hombres y mujeres del mundo campesino de Palestina. No agregan solamente un aspecto femenino al Dios masculino, sino que reflejan, asimismo, las experiencias y la realidad del hombre y la mujer como imágenes del “trabajo” de Dios, de su preocupación por instalar el Reino entre nosotras y nosotros. Las parábolas de la semilla de mostaza y la levadura en la masa (Mt 13, 31- 33), comparan el trabajo de Dios con el de un campesino cuando siembra la semilla del Reino que después va creciendo en un árbol enorme: y, también, con una mujer cuando

³⁷⁸ Ibid., 142.

³⁷⁹ Ibid., 143.

³⁸⁰ Ibid., 143.

mezcla la levadura con tres medidas de harina que luego crecerá. Las parábolas de la oveja y la moneda perdidas muestran a Dios en busca de los pecadores y pecadoras perdidas que son despreciados por los “justos” de Israel (Lc 15,1-10).

En la primera parábola, se compara a Dios con el pastor que sale de su casa y deja a noventa y nueve ovejas para buscar a una extraviada, y, en la segunda, con una mujer a quien se le perdió una de sus diez monedas y barre su casa hasta encontrarla: cuando finalmente la encuentra, llama a sus amigas y se alegran; así es la alegría de Dios en el cielo por una persona arrepentida, dice el texto. Estas parábolas valoran el trabajo cotidiano del campesino y de la campesina como representaciones de la labor y de la preocupación de Dios; las imágenes del campesino y de la panadera, del pastor y de la mujer en su casa, expresan algo de Dios en un lenguaje cotidiano, cercano a la experiencia de campesinos y campesinas de Palestina. Esto invita a descubrir imágenes que expresen hoy, desde nuestras experiencias, la acción liberadora y sanadora de Dios. “Puede que se objete que los roles de las mujeres en estas parábolas están estereotipados y que refuerzan el concepto de la mujer como dueña de casa. Pero es interesante que las mujeres no están descritas como relacionadas con o dependientes de los hombres.”³⁸¹

Finalmente, la última tradición liberadora tiene que ver con el Dios de los profetas. Como hemos estado desarrollando en este apartado el profetismo es uno de los ejes que la teología debe explorar aún más en relación con la crisis socio-ambiental por la que estamos pasando. Los profetas de Israel, como vimos en su momento, representan una tradición de protesta contra la sociedad jerárquica, urbana y de terratenientes que priva y oprime a los pobres. Es, además, una voz en relación con un Dios, YHWH, que actúo en la historia dándole al pueblo la liberación y conduciéndolo a una nueva tierra. El dios de los profetas representa el clamor por la justicia, por el derecho de viudas y huérfanos; el principio profético es denuncia del lujo, abuso, de la explotación económica y la distorsión de la justicia desde el centro de la fe en YHWH, el dios libertador. Así se expresó durante la monarquía y el exilio, la esperanza de una liberación cada vez más universal (Is 65), donde cada persona, bajo su vid y su higuera, podría vivir en paz y sin temor, como decía Miqueas (4,4).

³⁸¹ Ibid., 144.

La liberación, la denuncia y la vuelta a los caminos de Dios constituye algunos de los elementos de la tradición profética. Estos aspectos se integran en la propuesta de la ecología integral y de la teología ecofeminista. No podemos buscar nuevos paradigmas y cambiar estructuras sino somos críticos con ellas, sino no estamos fundamentados es una espiritualidad y sino propendemos por la liberación de las mujeres, los pobres, los oprimidos y la naturaleza.

e) La espiritualidad y la praxis liberadora

Un último punto de encuentro que queremos proponer en este diálogo que estamos propiciando entre la ecología integral y la teología ecofeminista es, desde nuestro punto de vista, clave, en el encuentro de ambas perspectivas: la espiritualidad y la praxis. Consideramos que ambos elementos forman uno solo en la medida que si se quiere llegar a una praxis liberadora es necesario que esta esté alimentada por una espiritualidad y la espiritualidad debe conducir a una praxis que libere. En este punto vamos a ser muy sucintos ya que estos dos aspectos lo analizaremos de forma más extensa en la segunda parte de este capítulo.

Como manifestábamos, en párrafos anteriores, estamos ante dos perspectivas desde la fe y, más específicamente, desde la fe cristiana. Un elemento que muchos comentaristas y estudiosos³⁸² de *Laudato si'* han puesto de relieve es que además de la atención que presta el papa a las ciencias naturales, al Magisterio de la Iglesia, a la teología de la creación, encontramos una marcada preocupación por la espiritualidad. Y esto en un doble sentido. Por un lado, hay una serie de tradiciones espirituales presentes en todo el documento. Entre ellas podemos resaltar la tradición franciscana. El cardenal Jorge Bergoglio, después de ser elegido obispo de Roma, va a tomar como nombre precisamente el de Francisco. En el encuentro que tuvo con los periodistas días después de su elección va a explicar que el nombre elegido se debía a Francisco de Asís. Por un lado, porque *il poverello d'Assisi*, encuentra un llamado a construir una iglesia pobre para los pobres y, por otro, porque en el santo italiano ve todo un

³⁸² Aparicio, “La lectura creyente de la naturaleza como creación”; Tatay, “Experiencia religiosa y *Laudato si'*”; Álvarez, “Nacer de nuevo para una ecología integral.”

reconocimiento de que todo lo creado es un escenario privilegiado para la contemplación de Dios. Además del nombre elegido, ya propiamente en la encíclica vemos que inicia con las primeras palabras del “Cántico de las criaturas”: *Laudato si’, mi Signore*”, porque, en palabras del mismo papa: “Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con cierto cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la hermana tierra.” (LS 92)

Desde el inicio de la encíclica encontramos la figura y la espiritualidad franciscana presentes. El cardenal Peter Turkson al respecto comenta:

Los orígenes más lejanos en el tiempo y más profundos de la conversión ecológica, entendida como conversión a la ecología integral, se encuentran en san Francisco de Asís, a quien el Papa propone como ese ícono de la ecología integral.”³⁸³

Además de esta espiritualidad franciscana teólogos como Jaime Tatay ³⁸⁴, menciona algunos elementos de la espiritualidad ignaciana presentes en la encíclica, tales como: la centralidad de la encarnación, la importancia del discernimiento, seis categorías centrales en la espiritualidad ignaciana (humildad, agradecimiento, reconciliación, lucidez, sobriedad, acción) que se podrían identificar en el documento, la invitación a reconocer el dolor de la tierra como fruto del pecado humano, entre otras.

El segundo rasgo de la espiritualidad en la propuesta del papa es que la espiritualidad es uno de los ejes cardinales de la ecología integral. No es una propuesta sin más de las ciencias naturales o exclusivamente teológica, es una propuesta que se alimenta de una espiritualidad y de un tipo muy específico: una espiritualidad ecológica. Los elementos de la espiritualidad cristiana pueden ser importantes a la hora de plantearnos una relación distinta con la creación y una justicia social. Al respecto manifiesta el papa:

La espiritualidad cristiana propone un modo alternativo de entender la calidad de vida, y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo. Es importante incorporar una vieja enseñanza, presente en diversas tradiciones

³⁸³ Turkson, “La conversión ecológica”, 26.

³⁸⁴ Tatay, “Una lectura ignaciana de *Laudato si’*”, 327-388.

religiosas, y también en la Biblia. Se trata de la convicción de que «menos es más». La constante acumulación de posibilidades para consumir distrae el corazón e impide valorar cada cosa y cada momento. En cambio, el hacerse presente serenamente ante cada realidad, por pequeña que sea, nos abre muchas más posibilidades de comprensión y de realización personal. La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que tenemos ni entristecernos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres. (LS 222)

Es claro que la espiritualidad ecológica es uno de los aspectos diferenciador de la ecología integral y la profundización de esta como acicate de la praxis de liberación y de la misma reflexión teológica será uno de los elementos que desarrollaremos en el siguiente capítulo.

La teología ecofeminista desde sus inicios también ha ido incluyendo en su reflexión y praxis la espiritualidad como eje articulador. Al menos podemos identificar dos aspectos. Uno crítico y otro propositivo. En el primero, algunas teólogas ecofeministas³⁸⁵ consideran que las tradiciones patriarcales dominantes de la civilización occidental se basan en una espiritualidad que busca trascender la naturaleza y el cuerpo, especialmente el cuerpo femenino. En este sentido son críticas frente a este tipo de espiritualidades. En segundo lugar, también son propositivas. Algunas representantes³⁸⁶ proponen al menos dos caminos para una espiritualidad ecofeminista. La primera, sobre una espiritualidad basada en la tierra, este tipo de espiritualidad la llama Gaia, en relación con el nombre griego de la tierra. Y, la segunda, sobre una espiritualidad de la condición física femenina y experiencias relacionadas. No son las únicas líneas de espiritualidad que proponen. Pero si es de resaltar la importancia que va a tener este aspecto en esta teología. Será algo que profundizaremos más adelante.

En relación con el segundo aspecto, es decir, el de la praxis también seremos sucintos. Para la teología ecofeminista este nivel es clave en toda su articulación. En el segundo capítulo vimos que junto a las propuestas teóricas en el ecofeminismo se desarrollan movimientos ambientalistas que implican la participación de las mujeres ante conflictos ecológicos. Los problemas ambientales por los cuales luchan y se movilizan son de diferente índole: desde la contaminación del agua o del suelo que afecta la salud de las personas, hasta la tala de

³⁸⁵ Ver: Spretnak, *States of grace: The recovery of meaning in the postmoderna age*.

³⁸⁶ Ver: Adams, *Ecofeminism and the Sacred*.

bosques. Muchas también, como en el contexto latinoamericano, se han centrado en problemas sociales o casi de salud pública en nuestros países como lo es la violencia contra la mujer. Lo común es que la iniciativa ha nacido de mujeres no solo académicas, sino muchas veces mujeres pobres y marginadas, que se han opuesto a la actividad de grandes empresas o a políticas totalitarias.

Son muchos los movimientos que podríamos mencionar, que han sido desarrollados por ecofeministas o inspirados en esta propuesta, pero solo describiremos algunos, para hacer notar la importancia que tiene la praxis en el ecofeminismo. El movimiento *Green Belt Movement*, nació en Kenia por la iniciativa de Wangari Maatahai y se ha extendido a más de 30 países africanos. Su objetivo es frenar la desertización y la erosión a través de la forestación y empoderar a las mujeres:

The Green Belt Movement (GBM) is an environmental organization that empowers communities, particularly women, to conserve the environment and improve livelihoods. GBM was founded by Professor Wangari Maathai in 1977 under the auspices of the National Council of Women of Kenya (NCWK) to respond to the needs of rural Kenyan women who reported that their streams were drying up, their food supply was less secure, and they had to walk further and further to get firewood for fuel and fencing. GBM encouraged the women to work together to grow seedlings and plant trees to bind the soil, store rainwater, provide food and firewood, and receive a small monetary token for their work.³⁸⁷

El movimiento *Chipko* de la India. Fue fundado por Bachni Devi de Advani para luchar contra la tala de 2500 árboles en el bosque Reni del estado de Uttar Pradesh. La fundadora organizó a las mujeres de su pueblo para que protegieran los árboles. El sistema de organización consistía en realizar turnos atadas a los árboles para así evitar su tala. Precisamente el vocablo *Chipko* significa abrazar. Esta campaña hizo que el gobierno de la India prohibiera la tala de los árboles. Este movimiento, que empezó su actividad

³⁸⁷ “El *Green Belt Movement* (GBM) es una organización ambiental que empodera a las comunidades, particularmente a las mujeres, para conservar el medio ambiente y mejorar los medios de vida. GBM fue fundada por la profesora Wangari Maathai en 1977 bajo los auspicios del Consejo Nacional de Mujeres de Kenia (NCWK) para responder a las necesidades de las mujeres rurales de Kenia que informaron que sus corrientes se estaban secando, su suministro de alimentos era menos seguro y tuvo que caminar más y más para obtener leña para combustible y cercas. GBM alentó a las mujeres a trabajar juntas para cultivar plántulas y plantar árboles para atar el suelo, almacenar agua de lluvia, proporcionar alimentos y leña, y recibir una pequeña ficha monetaria por su trabajo.” <http://www.greenbeltmovement.org/who-we-are>. Consultado el 8 de enero de 2020.

exclusivamente como lucha para proteger los bosques, ha ido progresivamente ampliando su radio de acción a la protección de los ríos, los espacios naturales y la conservación de la biodiversidad y la lucha contra el uso y consumo de las semillas transgénicas. En este grupo hay una participación muy activa de una de las ecofeministas más representativas del mundo: Vandana Shiva.

En el contexto latinoamericano podríamos mencionar, *La red Latinoamericana de Mujeres Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales*: “es una organización de mujeres que incide en políticas, proyectos y prácticas que contribuyen a la defensa de los derechos de nuestros pueblos, de la naturaleza y de los derechos sociales que son vulnerados por proyectos extractivos mineros y que afectan directamente a las mujeres.”³⁸⁸ Está presente en 10 países de América Latina y representa organizaciones, instituciones, colectivos, grupos locales, mujeres del campo y la ciudad, organizaciones ecologistas y de investigación, todas vinculadas por causas comunes a la extracción minera. Otra organización latinoamericana es *Con-spirando* de Chile, de ella ya dijimos una palabra en el segundo capítulo, solo recordemos que básicamente como ellas se definen:

Somos un colectivo de mujeres feministas buscadoras de nuevas visiones en los ámbitos de la espiritualidad, la teología feminista y el eco-feminismo. Nos convoca la política, el universo, el cuerpo, la cultura y la vida cotidiana. Somos parte del movimiento feminista y otros movimientos sociales. Desde 1991 hemos creado espacios donde poder interrogar y re-imaginar la cultura que nos habita.³⁸⁹

La praxis también es un elemento clave de la ecología integral. Quisiéramos mencionar solo dos que tienen que ver con el contexto de América Latina y, más específicamente, con el contexto eclesial del continente. El primero es el discernimiento del CELAM a partir de *Laudato si'* y más específicamente con la ecología integral: *Discípulos misioneros custodios de la casa común*. El documento se centra especialmente en el extractivismo en el continente, pero también toca otra serie de problemáticas socio-ambientales en nuestros países. Dicen los obispos

La crisis ecológica es un llamado a una profunda conversión interior. Nada lograremos si el cambio de sistemas económicos y modelos de producción no es el reflejo de un cambio de

³⁸⁸ <https://www.redlatinoamericanademujeres.org/nosotras> (consultado el 8 de enero de 2020)

³⁸⁹ <http://conspirando.cl/> (consultado el 8 de enero de 2020)

mentalidad, conciencia, hábitos y corazón. La evangelización auténtica se evidencia en una conversión ecológica. Tal conversión ecológica está referida a la ecología integral.³⁹⁰

Es un documento que busca “aterrizar”, si me permiten la expresión, la propuesta de la ecología integral en un contexto concreto y frente a unas problemáticas muy agudas. Es, además, un llamado a la misma Iglesia:

El enfoque de la Ecología Integral que subyace en el corazón de esta encíclica del Papa Francisco debe ser asumido por toda la Iglesia, como dimensión constitutiva de la tarea evangelizadora. Instamos a cada Conferencia Episcopal de América Latina y todas las Diócesis que consideren el establecimiento de una Comisión o Pastoral de Ecología Integral que ayude a la comunidad eclesial a cuidar la creación de forma activa, colaborando activamente con las pastorales sociales en la dimensión social de la Evangelización.

Desde nuestra perspectiva, este texto del CELAM no ha sido suficientemente profundizado y discutido dentro de la Iglesia del continente y en la misma reflexión teológica latinoamericana. Puede ser un aporte significativo, no solo para entendernos como Iglesia en los tiempos que estamos viviendo, sino para pensar, a la luz de la ecología integral, lo que significa un verdadero apostolado “verde” dentro de nuestras comunidades.

El segundo ejemplo del dinamismo práctico que tiene la ecología integral lo encontramos en un encuentro muy mediático: El sínodo de la Amazonía celebrado entre el 6 y 27 de octubre de 2019. Solo diremos unas breves palabras porque ya hablamos de este evento eclesial en el primer capítulo. Fue un evento que tuvo una rigurosa preparación y en donde se escuchó el clamor de la tierra y el grito de los pobres. Además, fue un espacio donde la propuesta de la ecología integral se pone a dialogar en el contexto del Amazonas y se coloca como el único camino posible ante la apremiante situación que vive la región:

Es urgente enfrentarnos a la explotación ilimitada de la “casa común” y de sus habitantes. Una de las causas principales de la destrucción en la Amazonía es el extractivismo predatorio que responde a la lógica de la avaricia, propia del paradigma tecnocrático dominante (LS 101). Ante la situación apremiante del planeta y de la Amazonía, la ecología integral no es un camino más que la Iglesia puede elegir de cara al futuro en este territorio, es el único camino posible, pues no

³⁹⁰ CELAM, *Discípulos misioneros custodios de la casa común. Discernimiento a la luz de la encíclica Laudato si'*, 6.

hay otra senda viable para salvar la región. La depredación del territorio viene acompañada del derramamiento de sangre inocente y de la criminalización de los defensores de la Amazonía.³⁹¹

Como todos sabemos este trabajo del sínodo se tradujo en la Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía. Ese documento se convierte en un llamado, no solo al pueblo de Dios sino a todas las personas que buena voluntad, que quieran coadyuvar con la ecología integral a los enormes retos que nos plantea la problemática socio-ambiental.

Con este último punto de encuentro, espiritual y práctico, queremos terminar este numeral. No significa que sean los únicos, pero estos cinco aspectos nos dan una perspectiva de las confluencias y mutuos acercamientos que encontramos en estas dos propuestas. Además, como veremos en la segunda parte de este capítulo, estas convergencias nos abren a una serie de implicaciones teológicas. Pero antes de llegar a ese punto es bueno que también presentemos algunos aspectos que distancian dichos planteamientos y que nos permiten seguir profundizando en la riqueza de estas dos propuestas teológicas teórico-prácticas.

1.3. Puntos divergentes

En el número anterior tratamos de identificar algunos puntos de contacto de estas dos propuestas teológicas en relación con la problemática socio-ambiental. Eso no significa que dichos puntos sean necesariamente idénticos, pero nos abren a nuevas perspectivas y nos encaminan a una teología encarnada y comprometida con la realidad actual. Como todo diálogo, hay puntos convergentes y divergentes. Y de estos últimos será precisamente que nos vamos a ocupar, de manera breve, en esta parte. Quisiéramos, antes de eso, recordar que la propuesta de la ecología integral del papa Francisco no está en discontinuidad con toda la doctrina anterior de la Iglesia Católica en relación con la ecología y lo social, sino, como el mismo pontífice lo declara en el documento, *Laudato si'* se agrega al Magisterio Social de la Iglesia (LS 15) Además, no solo estamos ante el documento más extenso en la historia de las encíclicas sociales, sino ante un documento articulado con otros saberes y perspectivas:

Abre nuevas perspectivas a las relaciones habituales entre la Iglesia y el conjunto de las ciencias. No solo estamos ante un texto importante para las ciencias de la vida o las ciencias de la

³⁹¹ Documento conclusivo, No 67.

naturaleza, sino para las humanidades y el conjunto de las ciencias sociales. Por primera vez nos encontramos ante un texto que asume los aportes actuales de todas las ciencias y no va dirigido únicamente a la comunidad eclesial.³⁹²

Para Jaime Tatay S.J.³⁹³, en *Laudato si'* encontramos un diálogo entre *fuentes ajenas o prestadas* (ciencias positivas, historia y filosofía, éticas medioambientales, economía, declaraciones y acuerdos internacionales y diálogo ecuménico e interreligioso, entre otras) y *fuentes teológicas* (escritura, tradición, magisterio pontificio y episcopal, experiencia y praxis de las comunidades cristianas, instancias eclesiales intermedias) Y en este diálogo el papa, antes de proponer cómo la fe aporta motivaciones y exigencias y antes de articular una respuesta enraizada en las fuentes propias, acepta la legítima autonomía de la ciencia y entiende la reflexión teológica como un momento segundo, sapiencial o integral.

En este numeral vamos a describirlo desde la perspectiva de la teología ecofeminista, la pregunta guía sería: ¿cuáles son los elementos que esta teología consideran que divergen con la ecología integral?

a) El papel de la mujer en la ecología integral

Una de las mayores críticas que se le han dado a la encíclica en general y a la misma ecología integral propuesta en el mismo, desde la teología ecofeminista, especialmente de teólogas como Ivone Gebara, Maryluz Rojas o Anne Clifford, entre otras, tiene que ver con el papel que se le da a la mujer en el mismo. Solo es nombrada en 11 ocasiones y solo se mencionan con nombre propio dos mujeres: la virgen María y Teresa de Lisieux. La teóloga Anne Clifford, por ejemplo, manifiesta que la ecología integral no se incluye suficientemente a las mujeres:

Given the strong emphasis on “integral ecology” in *Laudato si'*, I find myself questioning what existential meaning does Pope Francis invest in the term “integral” and why are contemporary women’s concerns about and contributions to earth care not given at least some attention, especially since, as I have already noted, the encyclical invites its readers to become open to

³⁹² Moratalla, “Ciudadanía ecológica en la edad secular. La transformación integral de la síntesis humanista”, 35.

³⁹³ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 347-356.

categories that take one “to the heart of what it is to be human” (LS, 11). Surely women are “integral” to that heart!³⁹⁴

Ivone Gebara y Anne Clifford consideran que la propuesta parece ignorar los patrones sociales de género que se presentan en el llamado por el papa paradigma tecnocrático, además, ven que no se reconoce suficientemente que *ad intra* de la iglesia y en la misma historia de la teología el paradigma patriarcal ha primado y a pesar de los avances, se ha mantenido. En este sentido, podríamos decir que estamos ante una crítica que mira hacia afuera, pero no hacia dentro, “¿Por qué miras la paja que está en el ojo de tu hermano y no consideras la viga que está en tu propio ojo?” (Lc 6,41-42) Al respecto comenta la teóloga brasilera Ivone Gebara:

Nos gustaría además que se dedicasen más a analizar la polución nefasta que sus teologías han causado sobre el cuerpo de la tierra y, particularmente, sobre los cuerpos femeninos. La moneda corriente del comportamiento de las autoridades religiosas es el control y la dominación, sutilmente encubiertos con palabras paternales. Se siente una dominación de la “bondad” en muchas actitudes de los jerarcas. Estas posturas degradan y excluyen las mujeres, en sus diferencias y semejanzas, de una participación efectiva en los caminos de la Iglesia y del mundo.³⁹⁵

Con esto no se está minusvalorando la crítica del papa al paradigma dominante, pero consideran que resulta muy general y se contenta con una “política de buena vecindad”. Siguiendo a Gebara:

En este sentido, lo que percibimos es una especie de “política de buena vecindad” que en algunas ocasiones puede resultar útil, pero en otras puede ser pernicioso. En esta política de buena vecindad se incluyen discursos siempre muy generales o universalistas, donde nos referimos ampliamente a acusaciones socioeconómicas o políticas sin nombres propios, sin destinatarios precisos. Se trata de una humanidad difícilmente identificable desde el punto de vista de la responsabilidad social y política. Nos gustaría oír del Papa, y también de los representantes de las Iglesias, una referencia explícita a la responsabilidad, no solo de los llamados países ricos, sino también de los hombres que están al frente de las políticas de destrucción de la fauna, la flora y las poblaciones excluidas.

³⁹⁴ “Dado el fuerte énfasis en la “ecología integral” en *Laudato si’*, me pregunto qué significado existencial invierte el Papa Francisco en el término “integral” y por qué las preocupaciones de las mujeres contemporáneas y las contribuciones al cuidado de la tierra no reciben al menos alguna atención, especialmente porque, como ya he señalado, la encíclica invita a sus lectores a abrirse a categorías que lo lleven a uno “al corazón de lo que es ser humano” (LS, 11). ¿Seguramente las mujeres son “integrales” a ese corazón!” Clifford, “*Laudato si’*, on care for our common home: An Ecofeminist response”, 5.

³⁹⁵ Gebara, “*Laudato si’*: algunos desafíos teológicos para una mayor convivencia en el planeta”, 8.

Esta crítica del papel de la mujer en *Laudato si'* y en la ecología integral, es propia también de todas las teologías feministas, sin embargo, dentro de la teología ecofeminista hay unos elementos específicos. Estudios como *The World's Women* de 2015 o *El Panorama Social de América Latina* que se publica todos los años por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) muestra que las más afectadas por la pobreza son las mujeres, en contextos como el nuestro, la pobreza tiene rostro de mujer. Muchas de ellas viven en lugares con una gran fragilidad ecológica y son las más perjudicadas por la problemática ambiental que estamos viviendo. Autoras como Greta Gaard³⁹⁶ consideran que este es un obstáculo para la ecología integral y que no fue tratado en *Laudato si'*. Ella llama la atención sobre el hecho de que los modelos de distribución actuales para analizar las causas del cambio climático y su impacto ignoran el papel que juegan los patrones de género sociales en el consumo de los recursos de la tierra. Manifiesta que, si se consideran patrones planetarios en su conjunto, son las mujeres, especialmente en el sur global, quienes producen los alimentos para la mayoría de las personas de la tierra. Sin embargo, la mayoría de los hambrientos en el mundo no son hombres, sino las mujeres y sus hijos.

Greta Gaard también señala que son las mujeres las que se ven desproporcionadamente afectadas por el clima y los desastres naturales, muchos de los cuales son el resultado del calentamiento global. Estas desigualdades de género significan que las mujeres y los niños tienen catorce veces más probabilidades que los hombres de morir debido a desastres ecológicos. Por ejemplo, ella presenta, que en 1991 el poderoso ciclón tropical que azotó el sureste de Bangladesh, murió 138.000 personas. De las víctimas adultas, el 90% eran mujeres, la mayoría de las cuales estaban con sus hijos. Las causas de esta desproporción de muertes de mujeres frente a los hombres que murieron en la tragedia de Bangladesh son múltiples. No se envió información a las mujeres que estaban en sus casas, además, el riesgo de sufrir agresión sexual fuera del hogar hizo que muchas esperaran más tiempo. Esta situación, según Gaard, refleja una problemática que viven las mujeres alrededor del mundo. Para ella, por un lado, no solo son las que más se ven afectadas por los problemas

³⁹⁶ Gaard, "Ecofeminism and climate change", 20.

ambientales, sino también por una serie de patrones aún en las sociedades como el machismo, la discriminación y la violencia hacia ellas. Por eso su crítica hacia una mayor inclusión en la ecología integral de estos elementos.

En esta misma línea está la teóloga Marilú Rojas Salazar:

Se omite completamente el tema de género, cuando son las mujeres quienes se encuentran entre los grupos más vulnerables por estar asociadas al mundo natural, y ahora que se aborda la ecojusticia, se sigue invisibilizando a la mujer en la agenda ecológica, con lo cual, se constata que la agenda ecológica entra primero como preocupación de la iglesia antes que la situación de las mujeres. No se avanza en el tema de salud reproductiva, pues se sigue manteniendo el mismo discurso acerca del control de la natalidad, manteniendo el pensamiento tradicional. (L.S. 50) Se mantienen todavía los estereotipos de masculinidad y femineidad tradicionales.³⁹⁷

Vincent Miller³⁹⁸ considera que la negación de los problemas ecológicos a escala mundial por parte de muchos, incluidos los cristianos, es un obstáculo importante para el compromiso con la ecología integral que exige el papa Francisco. Y, enuncia al menos otros tres obstáculos: 1) Un sistema económico que se enfoca en ganancias a corto plazo a través de la producción de bienes de consumo; 2) Una forma de tecnología que considera la naturaleza como un conjunto de recursos para ser explotados; 3) El hecho de que todas las consecuencias del daño ambiental humano tienen lugar en escalas espaciales y temporales mucho más allá de la percepción de la gente común. Por su parte, Anne Clifford³⁹⁹, desde una perspectiva ecofeminista, agrega dos más. El primero es la negación de los hallazgos de los científicos ambientales cuya investigación empírica corrobora los crecientes problemas relacionados con el cambio climático a escala global, especialmente aquellos relacionados con el aire y con el agua. El segundo, relacionado con lo que propone Greta Gaard, tiene que ver con la fuerte relación que se ha encontrado entre las problemáticas ambientales y su impacto en las mujeres.

Uno de los elementos que concluimos en el primer capítulo fue precisamente que la ecología integral es un concepto y propuesta práctica que, no solo debe profundizarse más, sino que

³⁹⁷ Rojas, “Laudato sí’: Comentario a la encíclica del papa Francisco desde la perspectiva de la teología ecofeminista.”, 8.

³⁹⁸ Ver: Miller, *The Theological and Ecological of Laudato si’: Everything Is Connected*.

³⁹⁹ Clifford, “*Laudato si’*, on care for our common home: An Ecofeminist response”, 8-9.

exige que se construya conjuntamente, teniendo en cuenta los distintos contextos. Hay una serie de aspectos que caracterizan la ecología integral, como vimos en su momento, aunque precisarán de un mayor desarrollo por parte de la Doctrina Social de la Iglesia y el pensamiento social católico, así como estrategias pastorales de implementación y evaluación a nivel local e internacional. Y en este sentido es necesario integrar la situación de las mujeres.⁴⁰⁰

b) Lenguaje e imágenes de Dios

La teóloga brasileña Ivone Gebara, en uno de sus comentarios a la encíclica *Laudato si'*, manifiesta lo siguiente:

Una de las cuestiones que me llamó más la atención en la lectura del texto papal fue la distancia que existe entre las evidencias económicas, sociales y científicas en torno a la destrucción del planeta y al cambio climático y la teología presente en el texto. Llamo teología en este texto al intento del papa Francisco de justificar algunas constataciones actuales y algunas propuestas de comportamiento a partir de “un personaje” que parece mostrar y legitimar las denuncias y los anuncios más conformes a Su Voluntad e identificadas con el Bien Mayor. Sin duda ese personaje es Dios. Me atrevo a llamarlo personaje porque es así como aparece en el texto.⁴⁰¹

Dentro de la propuesta ecofeminista de Gebara, como vimos en el segundo capítulo, uno de los elementos identitarios es precisamente buscarle a la transcendencia una nueva identidad. La cuarta parte de su libro, *Intuiciones ecofeministas*, está dedicado a este objetivo. Para ella, la teología habla de la existencia de Dios como de algo incontestable, algo dado cuando en realidad estamos en el campo de la irracionalidad (misterio) o de la creatividad poética. Por eso señala:

El cuestionamiento que planteo a la teología patriarcal no es a su insistencia en hablar de Dios, de ese misterio que nos envuelve, sino al modo pretenciosamente objetivo en que se habla de Él, y a las consecuencias históricas de esa prédica en la vida de los grupos sociales, particularmente

⁴⁰⁰ Otro de los más grandes problemas es la violencia hacia las mujeres. Para ONU women: “Ya sea en el hogar, en la calle o en los conflictos armados, la violencia contra las mujeres y las niñas es una violación de los derechos humanos de proporciones pandémicas que ocurre en espacios públicos y privados.” Y resalta al menos cinco tipos de violencia hacia las mujeres en la actualidad con cifras que van en aumento: 1. Violencia por un compañero sentimental; 2. Violencia sexual; 3. Trata de seres humanos; 4. Mutilación genital femenina; 5. Matrimonio infantil. <https://interactive.unwomen.org/multimedia/infographic/violenceagainstwomen/es/index.html#home-2> (Consultado el 12 de marzo de 2020).

⁴⁰¹ Gebara, “*Laudato si'*: algunos desafíos teológicos para una mayor convivencia en el planeta”, 4.

de los oprimidos y en especial de las mujeres.⁴⁰²

Para Gebara quienes se han atribuido este rol de hablar en nombre de Dios son fundamentalmente los seres humanos masculinos, con lo cual hacen a Dios a su semejanza y, con ello, detentan también la mayor parte del poder en lo social, político o religioso. Paradójicamente, junto a los que hablan de Dios, están calladas y desconocidas aquellas que no son productoras de discursos sobre Divino. De modo que “el discurso de la teología tradicional y vela y oscurece todo aquello que cae fuera de los cánones patriarcales.”⁴⁰³ Este monoteísmo centralista es consecuencia del antropocentrismo, pues los hombres al nombrar a Dios y hacerlo a su imagen, convierten esa imagen en el centro de la creación. Así, para ella, los varones han podido asumir una postura imperialista, destructora no solo de otras formas de ver lo divino, sino excluyente del poder llamada sagrado para las mujeres: “En nombre de Dios las mujeres fueron silenciadas, quemadas, sometidas por la fuerza del poder que se autoproclamó como el único camino de la verdad.”⁴⁰⁴

De modo que toda la historia humana, para la teóloga brasileña, es comprendida como la voluntad de un Ser Supremo de carácter masculino y según la experiencia masculina. De esta forma, todo lo que el universo bíblico plantea, la búsqueda de la justicia y la misericordia, así como las grandes decisiones políticas y sociales, como obra de los varones. Las mujeres, recluidas en su mundo doméstico desvalorizado, parece no tener nada que ver con la gran aventura humana de construir un mundo de justicia, solidaridad y paz. Por el contrario, las mujeres son el lugar en el cual los castigos de Dios se muestran de manera ejemplar e incluso violenta. En la teología las mujeres nunca intervinieron en la creación de la dogmática teológica, cristológica o mariológica, siempre fue, durante siglos, controversias entre varones. Sin embargo, hoy en día, las mujeres están comenzando a revisar este panorama patriarcal, planteando serias preguntas a la dogmática tradicional y tratando de expresar, en tanto que mujeres, su fe y sus convicciones. En el ecofeminismo de Gebara se critica la presentación tradicional del único Dios del cristianismo ya que no solo se hace énfasis en los

⁴⁰² Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 135.

⁴⁰³ *Ibid.*, 136.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, 138.

aspectos masculinos, como hemos visto, sino también se ha presentado en una forma que lo hacen “un Dios completamente político, un Dios cuyo trabajo principal es dominar y controlar sus criaturas”⁴⁰⁵ En su opinión, esta concepción de Dios no solo refleja una división radical que separa la grandeza de Dios, la pequeñez de la humanidad y la poca importancia de las criaturas no humanas, sino que tampoco ofrece ningún desafío al *status quo* patriarcal en el que las mujeres son de segunda categoría y la naturaleza está a disposición del mercado controlado por los hombres.

A partir del acercamiento a la reflexión teológica ecofeminista nos parece que no pretende imponer una nueva imagen de Dios ni negar las tradiciones pasadas o presentes. Sus pretensiones van por otro lado:

Nuestra pretensión crítica se basa en nuestra convicción acerca de la interdependencia de los conocimientos con las acciones humanas y con todos los seres. A partir de ahí afirmamos que las creencias religiosas tienen que ver con la salvaguarda de la naturaleza, con el respeto debido a cada ser humano en su originalidad y en su semejanza a todos los otros seres. A partir de ahí afirmamos que las nociones sobre Dios tienen consecuencias sobre nuestros comportamientos cotidianos. En términos concretos, esto significa afirmar que algunas creencias religiosas favorecen una visión más holística y más relacional de los diferentes seres vivos, en tanto otras privilegian la superioridad del ser humano masculino, de una raza, de una etnia.⁴⁰⁶

A pesar de esta crítica que hace Gebara y otras ecofeministas a la imagen de Dios que se presenta en *Laudato sí* y en la misma propuesta de la ecología integral, otras autoras, como Anne Clifford⁴⁰⁷, considera que en la encíclica podemos encontrar vestigios de una imagen de Dios distinta a la tradicional. Si bien es cierto que al inicio de la encíclica se recuerda “una distancia infinita, que las cosas de este mundo no poseen la plenitud de Dios” (LS 88), en el capítulo 6, *Educación y espiritualidad ecológica*, manifiesta Clifford, la distancia entre Dios y la creación no parece ser tan “infinita”: “El universo se desarrolla en Dios, que lo llena todo. Entonces hay mística en una hoja, en un camino, en el rocío, en el rostro del pobre. El ideal no es solo pasar de lo exterior a lo interior para descubrir la acción de Dios en el alma, sino también llegar a encontrarlo en todas las cosas.” (LS 233). Incluso, en la cita al

⁴⁰⁵ Gebara, “Ecofeminism and Panentheism,” 212.

⁴⁰⁶ Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 139.

⁴⁰⁷ Clifford, “*Laudato sí*’, on care for our common home: An Ecofeminist response”, 10.

pie de página de esta referencia se menciona al maestro espiritual Ali Al-Kawwas, que, desde su propia experiencia, también destaca la necesidad de no separar demasiado las criaturas del mundo de la experiencia de Dios en el interior. En la encíclica incluso se cita algunos teólogos o eminentes maestros de espiritualidad cristiana que podrían ir en esta línea de encontrar a Dios en todas las cosas. Como san Buenaventura: “La contemplación es tanto más eminente cuanto más siente en sí el hombre el efecto de la divina gracia o también cuanto mejor sabe encontrar a Dios en las criaturas exteriores”. (II Sent. 23,2,3 – LS 233) San Juan de la Cruz es otro ejemplo que enseñaba que todo lo bueno que hay en las cosas y experiencias del mundo “está en Dios eminentemente en infinita manera, o, por mejor decir, cada una de estas grandezas que se dicen de Dios.” (Cántico espiritual, XIV-XV,5)

Para Anne Clifford esto muestra que en la ecología integral propuesta en *Laudato si'* podemos encontrar que se afirma que Dios no solo es necesario para que el universo exista, sino también se manifiesta que la presencia de Dios mantiene activa toda la creación. En esto Clifford disiente con Gebara, considera que muchos de los pasajes de la encíclica no transmiten la sensación de que el Dios creador masculino es un Dios completamente político cuyo papel principal es dominar y controlar. Sin embargo, sí considera lo siguiente:

That said, I find it unfortunate that *Laudato Si*, and the Catholic Church tradition as a whole, has ignored the role of the female wisdom figure “Sophia” in biblical passages that speak of creation, such as Wisdom 7:22–24, which praises “Wisdom [Sophia], (as) the fashioner of all things” (v. 22) and affirms that “Wisdom [Sophia] is more mobile than any motion; (sic) because of her pureness she pervades and penetrates all things” (v. 24).³⁵ This trajectory of thought is found also in the Gospel of John 1:1–4a, 14, which presents “Wisdom” (Sophia) as existing before the creation that She had a role in creating. As Elizabeth Johnson proposed twenty-five years ago in her ground-breaking work, *She Who Is, Wisdom*—“Sophia’s activity is (surely) none other than the activity of God.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁸ “Dicho esto, me parece desafortunado que *Laudato si'*, y la tradición de la Iglesia Católica en su conjunto, hayan ignorado el papel de la figura femenina de la sabiduría “Sofía” en los pasajes bíblicos que hablan de la creación, como Sabiduría 7: 22-24, que alaba “Sabiduría [Sophia], (como) la creadora de todas las cosas” (v. 22) y afirma que “Sabiduría [Sophia] es más móvil que cualquier movimiento; (sic) debido a su pureza ella impregna y penetra todas las cosas”(v.24). Esta trayectoria de pensamiento se encuentra también en el Evangelio de Juan 1: 1–4a, 14, que presenta “Sabiduría” (Sophia) como existente antes de la creación en la que tuvo un papel en la creación. Como propuso Elizabeth Johnson hace veinticinco años en su innovador trabajo, *She Who is, sabiduría: La actividad de Sophia no es (seguramente) otra que la actividad de Dios*”. *Ibid.*, 12.

Esta línea de Anne Clifford o de Ivone Gebara nos abre a plantearnos otra mirada sobre la imagen de Dios y el impacto de esta en lo social y ambiental. Este es un aspecto no tratado suficientemente en el documento y en la misma propuesta de la ecología integral y es una línea teológica ecofeminista que se podría profundizar más frente a la problemática que estamos viviendo como sociedades y por la cual está pasando la naturaleza.

La ecología integral de Francisco y la teología ecofeminista nos muestra dos aspectos de una sola problemática que exige respuesta: la injusticia social y la injusticia ecológica. Y, “ambos problemas han de ser afrontados conjuntamente si queremos que sigan un rumbo seguro tanto la humanidad como el planeta Tierra.”⁴⁰⁹ Frente a esta crisis, profundizar en la ecología integral y en la propuesta de las teólogas y teólogos ecofeministas puede contribuir no solo a hacer una “relectura feminista y ecológica” de la problemática socio-ambiental sino articular una respuesta desde la teología a la situación de la mujer y del medio ambiente que se vive actualmente en América Latina.

Este diálogo entre el paradigma de la ecología integral y el ecofeminismo nos obliga también, a pensar en la necesidad que la teología sea relevante, significativa. Es decir, frente al contexto por el que estamos pasando como sociedades, no podemos dejar que la teología sea un saber para especialistas, muy endógeno, en donde reflexionamos o escribimos para nosotros mismos. Una de las fuentes fundamentales de la reflexión teológica es el evangelio y esta buena noticia no se puede traducir exclusivamente en libros académicos que aumentan nuestras bibliotecas y que llegan a muy pocas personas. Sino que es una buena noticia que está escrita para transformar corazones, criticar paradigmas y mostrar a los hombres que: “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca” (Mc 1,15)

⁴⁰⁹ Boff, *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*, 133.

2. Implicaciones teológicas del diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista

A partir de este encuentro que hemos propuesto entre la ecología integral y la teología ecofeminista han salido a la luz una serie de convergencias y divergencias. Pero es necesario ir un poco más allá. No solo se han planteado unos desafíos que se abren a la teología a partir de un contexto como el que estamos viviendo, sino que es necesario mirar al interior de la misma reflexión teológica y plantear unas líneas que podrían coadyuvar a actualizar o, al menos, a buscar nuevas comprensiones de algunos tratados teológicos. Dentro de los muchos espacios que se podrían tocar, hemos optado por dos: la espiritualidad y la antropología. Y esto será precisamente lo que desarrollaremos en esta parte. Básicamente, lo que encontraremos son una serie de líneas, de intuiciones, que no limitan, ni mucho menos, todo lo que se podría decir o desarrollar. Más que certezas, lo que pretendemos es dejar abierta unas cuestiones que se puede seguir repensando para hacer cada vez más significativa la reflexión teológica en nuestros contextos.

2.1. Hacia una nueva comprensión de la espiritualidad

En la parte anterior veíamos que uno de los elementos convergentes de estas dos propuestas era el tema de la espiritualidad. Frente a la problemática socio-ambiental, no podemos quedarnos, desde la perspectiva de fe, en respuestas técnicas o teóricas, sino que es necesario recurrir a elementos propios con una gran riqueza como es el caso de la espiritualidad. Lógicamente, el contexto nos obliga a ampliar y enriquecer esta espiritualidad y eso es precisamente lo que la teología ecofeminista y la ecología integral nos pueden ayudar a hacer. Esto no significa que lleguemos a una nueva comprensión unánime de la espiritualidad entre ambas perspectivas que hemos estado trabajando, sino que cada una de ellas le brinda elementos para enriquecer esta categoría.

Desde la teología esta necesidad de articular la problemática ambiental con la espiritualidad no es nueva⁴¹⁰. En América Latina, uno de los mayores referentes teológicos es Leonardo Boff. Cuando se recorre la obra de Boff en relación con el tema ecológico y su diálogo con la teología hay una referencia que aparece en casi todos sus libros: Francisco de Asís. La figura del *poverello* juega un papel cardinal en su reflexión. El teólogo brasilero encuentra en Francisco, no solo alguien que hace una opción radical por los pobres, sino un hombre de Dios con una profunda sensibilidad y amor hacia la naturaleza y las otras especies que comparten con nosotros el planeta:

Para nuestra época, Francisco es algo más que un santo de la Iglesia Católica y padre de la familia franciscana. Francisco constituye la representación más cristiana, en toda la historia occidental, de aquellos sueños, aquellas utopías y aquel modo de relacionarse pan-fraternalmente que hoy día andamos todos buscando. Lo que más impresiona al hombre moderno al abordar la figura de Francisco de Asís es su inocencia, su entusiasmo por la naturaleza, su ternura para con todos los seres, su capacidad de compadecerse de los pobres y de confraternizar con todos los elementos, incluso con la propia muerte.⁴¹¹

Para Leonardo Boff, la figura de Francisco de Asís será clave en su concepción de una eco-espiritualidad. En su libro, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, el teólogo brasilero dedicará el capítulo 10 precisamente a su propuesta de una espiritualidad ecológica e, inmediatamente después, en el 11, colocará como paradigma de este tipo de espiritualidad a Francisco. La reflexión de Boff parte de un diagnóstico (ver), en relación con nuestra casa común: la Tierra está enferma. Vivimos una crisis ecológica que hoy tiene dimensiones planetarias. Pero, además, el grito de los pobres no se ha acallado.

Frente a estos dos “gritos”, Leonardo Boff considera que, además de la conversión y el compromiso real por cambiar estructuras, es fundamental una eco-espiritualidad. Las grandes revoluciones no empiezan fuera del ser humano sino al interior de este y en este sentido el aporte de la espiritualidad es fundamental. Al respecto dice:

No se trata de hablar de espiritualidad en cuanto deducción de determinadas doctrinas, deducción que podemos derivar o no. Se trata de captar la espiritualidad como una experiencia global de religación de todas las búsquedas, de los encuentros, de las experiencias de sentido, como el hilo

⁴¹⁰ Ver: Mahecha, “Aproximación a los rasgos de una espiritualidad ecológica”, 105-132; Pérez, “Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo”, 191-214.

⁴¹¹ Boff, *San Francisco de Asís, ternura y vigor*, 35-36.

que reúne a todas las perlas para formar el collar. Se trata, por consiguiente, de algo necesario para atender a una demanda urgente que no está siendo atendida de modo adecuado. Por eso asume el carácter de una revolución insoslayable.⁴¹²

Para Boff la espiritualidad convencional de las iglesias y de la mayoría de las religiones históricas está vinculada a modelos de vida e interpretaciones del mundo que no corresponden ya con la sensibilidad actual. Normalmente dejan el universo, la naturaleza y la vida cotidiana fuera del campo de la experiencia espiritual. La versión dominante del cristianismo es antropocéntrica. Todo está centrado en el ser humano. En relación con esto último se pregunta: “¿Cuándo se ha oído que la encarnación del Verbo y la espiritualización del Espíritu transfiguren las estrellas, alcancen a las montañas, asuman a las plantas e incorporen a los animales?”⁴¹³ Para Boff, además, la espiritualidad parte no del poder, ni de la acumulación, ni del interés, ni de la razón instrumental; arranca de la razón emocional, sacramental y simbólica. Nace de la gratuidad del mundo, de la relación inclusiva, de la conmoción profunda, del movimiento de comunión que todas las cosas mantienen entre sí, de la percepción del gran organismo cósmico empapado de huellas y señales de una Realidad más alta y más última.⁴¹⁴ Una eco-espiritualidad, en este sentido es, para el teólogo brasileño, la capacidad de descubrir la huella de Dios en cada manifestación del universo, más que un teorizar o un hablar, esta espiritualidad implica un vivir a partir de una nueva identificación con la Tierra y con el cosmos, habitados y asumidos por Dios.

En la obra de Leonardo Boff podemos ver una respuesta desde la teología a la situación por la que estamos pasando. Y, precisamente, una de las propuestas concretas de él es la espiritualidad que ya ella porta dentro de sí un antídoto que puede y debe ser actualizado y que servirá para salvaguarda de lo creado y para la superación del ethos expoliador que continuamente retroalimenta la crisis ecológica. No se trata tanto de una nueva doctrina cuanto, de una actitud alternativa, de nuevas “perspectivas”, de profunda veneración y confraternización con el universo y de compasión y de ternura para con todos los miembros de la comunidad planetaria. La espiritualidad no es un apéndice de la teología y de la vida cristiana, sino que está en la base de la praxis liberadora de los cristianos y de la misma

⁴¹² Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, 238.

⁴¹³ *Ibid*, 239.

⁴¹⁴ Boff, *La voz del arcoíris*, 211.

reflexión teológica: “Lo que sustenta la práctica y la teoría (teología) liberadoras es una experiencia espiritual de encuentro con el Señor de los pobres.”⁴¹⁵ Boff cree que es necesario superar el “monofisismo u bilingüismo espiritual” subyacente al viejo lema monacal *ora et labora*, pues concede un plus de valor salvífico a la oración que no se reconoce al trabajo. Pero ha de superarse también el monofisismo contrario, el del *labora et ora*, que solo reconoce valor liberador al trabajo. En ambas posturas se produce una división o disociación de planos: la oración va por un camino y la acción por otro.

Entre ambas posturas hay una tercera vía que busca la síntesis o unidad entre fe y vida, oración y creación. Por esta se decanta Boff, quien la formula así: “oración en la acción, dentro de la acción y con la acción. No se trata de orar por un lado y de actuar por otro, ni de una oración fuera del compromiso concreto con la liberación sino de orar en el proceso de liberación, vivenciar un encuentro con Dios en el encuentro con los hermanos.”⁴¹⁶ La práctica liberadora remite a la oración como a la fuente que alienta la lucha en defensa de los pobres. La oración ayuda a descubrir a Dios en los condenados de la tierra.

Este aporte de Leonardo Boff y de otros teólogos que también podríamos citar, nos abren a lo que será, desde nuestro punto de vista, un eje de la propuesta de la ecología integral y de la teología ecofeminista. Para José Manuel Aparicio⁴¹⁷ “*Laudato si’*, es un escrito espiritual” y así como el mantra “todo está conectado” recorre todo el documento, lo mismo podríamos decir de la espiritualidad. Anteriormente mencionamos que a lo largo de la encíclica identificamos elementos de la espiritualidad franciscana e ignaciana, pero un elemento clave, en la línea de la propuesta de Leonardo Boff, tiene que ver con la relación o, mejor, la articulación que podemos hacer de la espiritualidad cristiana con los problemas ecológicos. La ecología integral no puede limitarse a respuestas urgentes y parciales a todos los problemas socio-ambientales, sino que, en palabras del papa Francisco: “Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático.” (LS

⁴¹⁵ Boff, *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de liberación*, 49.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 52.

⁴¹⁷ Aparicio, “La lectura creyente de la naturaleza como creación”, 186.

111) En este sentido, la espiritualidad se convierte en una parte clave a la hora de buscar alternativas al paradigma dominante.

Leonardo Boff propone una eco-espiritualidad, en el caso de la ecología integral, se habla de una espiritualidad ecológica. Para el papa: “No se trata de hablar tanto de ideas, sino sobre todo de las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del mundo.” (LS 216) Ya en la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* manifestaba que no será posible comprometerse en cosas grandes solo con doctrinas sin una mística que nos anime, sin “unos móviles interiores que impulsan, motivan, alimentan y dan sentido a la acción personal y comunitaria” (EG 1124)

La espiritualidad ecológica propone “un modo alternativo de entender la vida y alienta un estilo de vida profético y contemplativo, capaz de gozar profundamente sin obsesionarse por el consumo.” (LS 222) Esta comprensión de la espiritualidad está relacionada con la sobriedad y con la capacidad de gozar con lo poco, como veremos más adelante. Frente a un paradigma que promueve el desarrollo sin límite, el consumo, la obsolescencia programada y la acumulación, la espiritualidad ecológica hace énfasis en la sobriedad, la gratitud, la generosidad, la fraternidad integral, la voluntad de hacer sacrificios y la necesidad de enfrentar los desafíos con entusiasmo. En palabras del cardenal Reinhard Marx, arzobispo de Munich y presidente de la Conferencia Episcopal Alemana:

For Christians, faith in God definitively includes love for God’s creation. Those who do not love creation can therefore not be really good Christians. The spiritual-transcendental dimension is hence part and parcel of an integral ecology. This goal does not take on concrete shape until we see the need for an “ecological conversion” (LS 217).⁴¹⁸

Esta espiritualidad se entiende de una manera dinámica, debe estar encaminada hacia una conversión ecológica. La crisis ecológica, dice el papa Francisco, es un llamado a una

⁴¹⁸ “Para los cristianos, la fe en Dios definitivamente incluye el amor por la creación de Dios. Aquellos que no aman la creación, por lo tanto, no pueden ser realmente buenos cristianos. La dimensión espiritual trascendental es, por lo tanto, parte integrante de una ecología integral. Este objetivo no toma forma concreta hasta que vemos la necesidad de una "conversión ecológica" (LS 217). Cardenal Marx, “Everything is connected”: On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in *Laudato Si'*, 305.

profunda conversión interior. Esta conversión ecológica tiene unos elementos que vamos a describir brevemente:

- Nace de un encuentro con Jesucristo que exige de nosotros ser protectores de la obra de Dios. Esta llamada no es un aspecto opcional o secundario de la experiencia cristiana, sino de primero orden y esencial. (LS 217). La cuestión ecológica es una dimensión constitutiva del discipulado cristiano⁴¹⁹.
- Necesidad de reconocer los propios pecados que hemos cometido contra la creación y arrepentirnos de corazón para empezar a transitar por una verdadera conversión ecológica. (LS 218)
- Esta conversión ecológica no solo se debe realizar de forma individual sino también comunitaria. Se necesita que unamos fuerzas y nos unamos como sociedades para que afrontemos y actuemos eficazmente frente a las problemáticas que se nos presentan. En palabras del papa Francisco: “La conversión ecológica que se requiere para crear un dinamismo de cambio duradero es también una conversión comunitaria.” (LS 219)
- La conversión ecológica, además, exige de una serie de actitudes: gratitud y gratuidad, ternura, amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, creatividad y entusiasmo por parte de todos los creyentes para resolver los problemas ecológicos por los que estamos pasando, responsabilidad frente a la obra creadora de Dios (LS 220)
- Finalmente, hay una serie de convicciones de fe que ayudan a enriquecer el sentido de la conversión ecológica, tales como: la conciencia de que cada criatura refleja algo de Dios y tiene un mensaje que enseñarnos, la seguridad de que Cristo ha asumido en sí este mundo material y ahora, resucitado, habita en lo íntimo de cada ser, rodeándolo con cariño y el reconocimiento de que Dios ha creado el mundo inscribiendo en él un orden y un dinamismo que el ser humano no tiene derecho a ignorar. (LS 221)

⁴¹⁹ Winright, *Green Discipleship. Catholic Theological Ethics and the Environment*.

Esta espiritualidad ecológica, una dimensión importante de una nueva comprensión de la espiritualidad cristiana, tiene que alimentar nuestro estilo de vida, un estilo de vida que tiene que ser distinto al que estamos llevando. No solo en lo ambiental, sino también en lo social. En este estilo propuesto por el papa encontramos una serie de elementos como la contemplación, la profecía, la sobriedad y una cristología cósmica. Pero, como desarrollamos en su momento, la teología ecofeminista también nos ofrece elementos para fundamentar una espiritualidad referida a lo ecológico y lo social. Veamos brevemente estos aspectos propuestos, pues no solo nos abren a una “actualización” de la espiritualidad en un contexto de crisis, sino que nos permiten una serie de “insumos” para buscar hacer una teología más significativa en nuestros tiempos:

a) La contemplación

En un mundo que vive en medio de un paradigma tecnocrático, parece algo del pasado. O una especie de cualidad reservada para aquellos que practican la meditación o a religiosas o religiosos que están en clausura. Sin embargo, es un elemento de la tradición cristiana muy actual e importante en la propuesta de una espiritualidad que se articule con lo ecológico. Una visión contemplativa implica una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida. El papa Francisco manifiesta al respecto: “La naturaleza está llena de palabras de amor, pero ¿cómo podremos escucharlas en medio del ruido constante, de la distracción permanente y ansiosa, o del culto a la apariencia?” (LS 225) La capacidad de contemplar influye en nuestra actitud frente a la naturaleza y frente a los problemas sociales. Esta capacidad o cualidad podríamos decir que es fundamentada, en la encíclica, por un lado, por la figura de Francisco de Asís y por la realidad teológica.

La figura del santo de Asís, como vimos en su momento, aparece a lo largo de toda la encíclica. El papa lo coloca como ejemplo por excelencia de una ecología integral (LS 10) En el *poverello*, además, vemos su especial sensibilidad hacia la creación y hacia los pobres. Él nos advierte “hasta qué punto son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso con la sociedad y la paz interior.” (LS 10) Estos elementos en Francisco de Asís nos llevan a resaltar algunos aspectos de la categoría contemplación. Por

un lado, necesitamos acercarnos a la naturaleza y al ambiente con una visión de admiración y estupor. Este aspecto parece irrelevante, pero resulta pertinente a la hora de relacionarnos con el mundo. Si no cambiamos nuestra visión seguiremos viendo la naturaleza desde una perspectiva de dominación y consumo. “En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo” (LS 11) Por otro lado, la contemplación nos obliga a ver la realidad de injusticia que viven millones de seres humanos para buscar soluciones. Esto mismo podríamos plantearlo en relación con una espiritualidad ecofeminista, pues la mujer ha estado invisibilizada por siglos y todavía se mantienen estructuras políticas, religiosas, económicas y sociales que la siguen marginando.

El segundo elemento que creemos que fundamenta la necesidad de recuperar la contemplación en una espiritualidad ecológica es la fundamentación teológica. En las escrituras se nos dice: “A través de la grandeza y de la belleza de las criaturas, se conoce por analogía al autor” (Sb 13,5). A lo largo de la Biblia encontramos este mensaje, hay que reconocer a Dios en todas las cosas. Como decíamos anteriormente, esto también nos exige una visión distinta de la creación y las personas. En palabras de Francisco: “El mundo es algo más que un problema a resolver es un misterio gozoso que contemplamos con jubilosa alabanza” (LS 12) Ecofeministas como Charlene Spretnak, manifiesta que la espiritualidad tiene que estar atenta a reconocer lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en cuerpo personal. Esta última idea la desarrollaremos más adelante.

Para san Buenaventura: “La contemplación es tanto más eminente cuanto más siente en sí el hombre el efecto de la divina gracia o también cuanto mejor sabe encontrar a Dios en las criaturas exteriores.”⁴²⁰ Esto no es un panteísmo, sino una capacidad mística para encontrar a Dios en todas las cosas. Para Teilhard de Chardin⁴²¹, el gran misterio del cristianismo no es la epifanía, sino la diafanía; no la repentina aparición de un Dios que baja del cielo, sino la gradual transparencia de un Dios que se deja mostrar en medio de las cosas, en medio de nuestra cotidianidad. Al final de sus *Ejercicios Espirituales*, en su “Contemplación para alcanzar amor”, san Ignacio de Loyola empuja al ejercitando en el mundo, invitándolo desde

⁴²⁰ In II Sent., 23,3,3.

⁴²¹ Ver: De Chardin, *El medio divino*.

ahora en adelante a “mirar como Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender” (EE 235) La contemplación es parte de la tradición, elemento necesario en un época que hemos pasado a instrumentalizar la creación y nos hemos vuelto insensibles frente al sufrimiento del otro, especialmente de los que menos tienen.

Este aspecto fue reflexionado por el papa Francisco en su reciente Exhortación Apostólica Postsinodal Querida Amazonía. Se podría decir que el tema de la contemplación es uno de los ejes del documento. Es necesario contemplar la creación como un lugar en donde Dios está presente y nos sigue hablando:

Aprendiendo de los pueblos originarios podemos contemplar la Amazonia y no sólo analizarla, para reconocer ese misterio precioso que nos supera. Podemos amarla y no sólo utilizarla, para que el amor despierte un interés hondo y sincero. Es más, podemos sentirnos íntimamente unidos a ella y no sólo defenderla, y entonces la Amazonia se volverá nuestra como una madre. Porque el mundo no se contempla desde fuera sino desde dentro, reconociendo los lazos con los que el Padre nos ha unido a todos los seres.⁴²²

b) La profecía

En su momento desarrollamos que uno de los aspectos de encuentro entre la ecología integral y la teología ecofeminista era su carácter profético. La espiritualidad ecológica tiene que alimentar un estilo de vida profético. Es decir, este aspecto, que como vimos, es propio de la tradición bíblica, tiene que ser alimentado por una espiritualidad. No es un simplemente un activismo o una denuncia sin más. Tiene que corresponder a una vivencia espiritual.

Desde la fe, la comunidad eclesial y la misma reflexión teológica, es llamada a la denuncia y a ser portavoz de los pobres y de la misma creación. El evangelio, en medio de este contexto, se convierte es el estímulo y acicate fundamental para hacerlo. Y esto requiere una mayor coherencia de la misma Iglesia. No se puede ser una institución que denuncia el pecado y llama a la conversión y, por otro lado, mantiene estructuras excesivamente

⁴²² Querida Amazonía, n. 55.

patriarcales, encubre pederastas y vive en medio del lujo y la riqueza. Todo desdice del amor predicado por Jesús. En palabras de Hans Küng:

El mensaje de Jesús culmina en el amor al prójimo, inolvidablemente plasmado en la parábola del hombre que cayó en manos de ladrones y en el criterio de juicio final: compromiso en favor de los hambrientos, sedientos, desnudos, extranjeros, enfermos y encarcelados. Así se explica que la primitiva comunidad cristiana reconociera inmediatamente como tarea especial la asistencia a los que sufren. El cristiano no podrá nunca apoyarse en su fe para dispensarse de una colaboración activa en la sociedad y consolarse pensando en el más allá en vez de entregarse a cambiar la realidad social. La fe en Dios y la oración, que deben ser siempre fundamento de su trabajo, no pueden ser refugio para cristianos derrotistas, designados ante el dolor o simples soñadores de cosas celestiales.⁴²³

Este aspecto profético de una espiritualidad ecológica que desarrolla la ecología integral y la misma teología ecofeminista es una llamada seria a revisar paradigmas y a reconocer “que muchas cosas tienen que reorientar su rumbo y que la humanidad necesita cambiar.” (202)

c) La sobriedad

Una de las características de las sociedades actuales la podríamos sintetizar con el título de uno de los libros de la filósofa española Adela Cortina: “*Consumo, luego existo.*” En este contexto de un exacerbado consumo y materialismo la sobriedad se convierte en un proyecto desde el cristianismo: “La espiritualidad cristiana propone un crecimiento con sobriedad y una capacidad para gozar con poco. Es un retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño, agradecer las posibilidades que ofrece la vida sin apegarnos a lo que no tenemos ni entristecemos por lo que no poseemos. Esto supone evitar la dinámica del dominio y de la mera acumulación de placeres.” (LS 222) Este consumo excesivo o estilo de vida obsesionado por la acumulación no solo tiene un impacto ambiental, sino que coadyuva a ampliar las enormes brechas de desigualdad en que se encuentra en el planeta. Realmente son unos pocos los que pueden llevar este estilo de vida y la gran mayoría queda fuera, produciendo violencia o inestabilidad social. No se trata de que todos puedan acceder a este tipo de consumo, sino que busquemos caminos para reducir el consumismo y uno de ellos, desde una espiritualidad ecológica, tiene que ser la sobriedad.

⁴²³ Küng, *Jesús*, 195.

Para Fray Jesús Sanz Montes, OFM, arzobispo de Ovidio, la sobriedad hace parte integral de una visión franciscana que propende por el valor de las cosas pequeñas. Al respecto manifiesta:

La sabiduría popular que ha ido acuñando el franciscanismo a través de su secular pedagogía evangélica, siempre ha afirmado que no es más gozoso y feliz el que más tiene, sino el que menos necesita. Es una forma de hablar de la libertad con la que una persona se sitúa ante las cosas: discerniendo lo que necesita para vivir con dignidad y lo que puede prescindir para solaz y paz de su vida sin dejarse arrastrar por el torbellino de la vorágine consumista que siempre será insaciable por su propia naturaleza materialista y opulenta. Estamos ante uno de los más urgentes testimonios que podemos y debemos narrar los cristianos: el que se halla en la libertad de una sobriedad madura que resulta ser verdaderamente liberadora.⁴²⁴

Esta última idea precisamente también es desarrollada por el papa Francisco en *Laudato si'* en donde la sobriedad se entiende en relación con “una capacidad de gozar con poco” y como un “retorno a la simplicidad que nos permite detenernos a valorar lo pequeño”. (LS 222) Además, la idea que la sobriedad es liberadora se desarrolla a lo largo del último capítulo de la encíclica. Esta perspectiva nos hace ver y considerar responsablemente el impacto de nuestras acciones fuera de uno mismo. Y no solo en el aspecto de la reflexión sino en la posibilidad que nuestras acciones o, en este caso, la sobriedad, pueda convertirse en un instrumento que vaya efectuando cambios. Como manifiesta José Manuel Caamaño:

En el fondo, se trata de reflexionar acerca de dónde decidimos sustentar la vida: si en el consumismo y el despilfarro -que no son sino reflejos subjetivos del paradigma tecnoeconómico- o en la sencillez y sobriedad solidaria -que nos hacen más libres y responsables del otro-. Por eso no es ingenuo pensar en las posibilidades de un razonable decrecimiento, no entendido como algo opuesto al desarrollo, sino todo lo contrario: a favor de un desarrollo sostenible que contempla la creación con gratuidad y gratitud. Y es aquí donde también la espiritualidad, como raíz última de sustento de la vida, tiene una gran relevancia. Al fin y al cabo, los estilos de vida no son sino el reflejo de las espiritualidades en las cuales se sustentan.⁴²⁵

En este sentido, la sobriedad se puede convertir en un proyecto al alcance de todos para buscar un estilo de vida alternativo, una expresión, desde la espiritualidad, de una ecología integral que también se alimenta de pequeños gestos (LS 180, 230).

⁴²⁴ Sanz, “Educación y espiritualidad ecológica: una visión franciscana”, 58.

⁴²⁵ Caamaño, “La encíclica *Laudato si'* y la teología moral”, 165.

d) Una cristológica cósmica

Son muchos más los elementos que podríamos mencionar sobre las características de una espiritualidad ecológica, una espiritualidad para la época que estamos viviendo. Sin embargo, quisiéramos mencionar uno final, la relación que se nos plantea entre este tipo de espiritualidad y la cristología. Para autores como Denis Edwards⁴²⁶, profesor de la *Australian Catholic University*, en la fundamentación teológica de *Laudato si'*, se encuentra sobre todo una teología de la creación y haría falta un mayor desarrollo de una teología de la encarnación y de la redención.⁴²⁷ Ya que solo se encuentran breves comentarios de esta segunda teología a finales del segundo capítulo. Además, llama la atención sobre la posibilidad que en las distintas “espiritualidades” que se podrían plantear frente a la crisis socio-ambiental, se pierda la perspectiva cristológica. Vamos a desarrollar brevemente algunas de estas ideas.

La ecología integral y la misma espiritualidad ecológica deberían articularse a partir de esa necesidad de relacionar la creación con la encarnación y la redención. Como vimos en el primer capítulo, el mayor peso de la Biblia en *Laudato si'* lo tiene el Antiguo testamento y más específicamente el libro del Génesis. Dentro de esta reflexión de la teología y la ecología los dos relatos de creación de Gn 1 y 2 han sido lo más tratados: “El debate en torno a la teología de la creación del Génesis monopolizó la hermenéutica ecológica –tanto en el ámbito católico como protestante- durante las primeras fases de la recepción de la cuestión ambiental y retrasó, por ejemplo, acercamientos desde la teología trinitaria, pneumatología o la cristología.”⁴²⁸

En este punto nos encontramos con un espacio abierto para la profundización. Algunos teólogos han planteado la posibilidad de una “cristología cósmica”. Al respecto manifiesta Ian Bradley en 1993:

⁴²⁶ Edwards, “Sublime Communion”: The Theology of the NatureWorld in *Laudato si'*.

⁴²⁷ Esta misma perspectiva también la tiene: Deane-Drummond, “*Laudato si'* and the Nature Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits”.

⁴²⁸ Tatay, *Ecología integral*, 469.

Si los cristianos queremos entablar un diálogo positivo y constructivo con el creciente “movimiento verde” y con todos los que andan preocupados por el futuro de nuestro planeta, necesitamos hablar con este lenguaje amplio sobre el Cristo cósmico.⁴²⁹

En la década de 1980 J. Moltmann ya proponía la posibilidad que una cristología cósmica pudiera ampliar la perspectiva de la cristología histórica de la modernidad: “rebasar sus límites y conservar su verdad si se quiere que la fe descubra y haga sentir las fuerzas terapéuticas de Cristo en la situación actual del mundo.”⁴³⁰ Otros teólogos⁴³¹ más recientemente también han buscado fundamentar una cristología cósmica. En *Laudato si'* podemos ver algunos resquicios de esta propuesta:

Para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas: «Todo fue creado por él y para él» (Col 1,16).⁸⁰ El prólogo del Evangelio de Juan (1,1-18) muestra la actividad creadora de Cristo como Palabra divina (Logos). Pero este prólogo sorprende por su afirmación de que esta Palabra «se hizo carne» (Jn 1,14). Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía. (LS 99)

Sin embargo, falta en la encíclica explorar un poco más la interconexión entre la creación y la encarnación. Lógicamente, no se puede pedir que un documento de la Doctrina Social de la Iglesia desarrolle todos los elementos teológicos, pero sí es importante hacer ver ciertas interconexiones que se podrían desarrollar mejor, a partir de la encíclica, en la misma reflexión teológica frente a la problemática actual. La espiritualidad ecológica, como hemos venido desarrollando, manifiesta elementos tales como la contemplación, la ascesis, la profecía o la sobriedad y la dimensión cristológica se convierte en una necesidad importante. Una cristología que se articulada con lo ecológico y lo social. Este aspecto, como hemos visto, no es nuevo en el pensamiento teológico y más específicamente en la cristología. Pero no se ha desarrollado suficientemente. Hay muchos elementos de este tratado que hoy hace falta desarrollar, por decirlo de alguna manera, para que la problemática ambiental y la forma como nos relacionamos con la naturaleza no se reduzca a la reflexión sobre los dos relatos

⁴²⁹ Bradley, *Dios es “verde”*. *Cristianismo y medio ambiente*, 126.

⁴³⁰ Moltmann, *El camino de Jesucristo*, 372.

⁴³¹ Dennis Edwards en, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, 69: “Jesus theology as divine wisdom can ground a Christian approach to ecology and form the basis of a cosmic christology.” (La teología de Jesús como la sabiduría divina puede fundamentar un acercamiento cristiano a la ecología y formar la base de una cristología cósmica.)

de creación del libro del Génesis, sino que incorporen la acción del Verbo: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe.” (Jn 1,1-2)

Dentro de las propuestas, además de una cristología cósmica, que se han dado en los últimos años para introducir la cristología en este encuentro entre la teología y la ecología están las reflexiones de Celia Deane-Drummond⁴³² de *University of Notre Dame*, que plantea la posibilidad de una “Deep incarnation” (encarnación profunda) que se inspira especialmente en el prólogo del evangelio de Juan. Esta perspectiva, para ella, puede dar una base más sólida para una justicia ambiental y ecológica. Además, para ella, la exclusión en la encíclica de la biología evolutiva es desafortunado ya que al incluirla se podría considerar un diálogo con la cristología con la encarnación y la redención. Esta necesidad de una integración de la cristología con la teoría de la evolución biológica no es nueva⁴³³. A finales del siglo XIX y principios del XX teólogos británicos empezaron a trabajar la temática. La “*evolutionary Christology*” de Pierre Teilhard de Chardin, además de los análisis sobre el tema de Karl Rahner, Gerd Theissen y Arthur Peacocke, así como aportes más recientes de F. LeRon Shults, son un ejemplo del tratamiento del tema en la reflexión teológica.

La ecología integral y la espiritualidad ecológica que se desprende de la misma nos abre no solo a un estilo de vida y unas actitudes que planteen una alternativa al paradigma tecnocrático que está primando en la actualidad. Desde la figura y el mensaje de Jesús de Nazaret se abre la identidad espiritual para los cristianos. Una espiritualidad coherente se convierte en todo un proyecto de vida. Un proyecto al estilo de Jesús. Los elementos que hemos descritos anteriormente no limitan la comprensión de una espiritualidad ecológica, sino que nos abren a nuevas perspectivas prácticas y teóricas. Sin embargo, además de los elementos que hemos desarrollado anteriormente, es importante introducir otros que nos puedan ayudar a tener una comprensión de una espiritualidad ecológica que se enriquece con la perspectiva ecofeminista.

⁴³² Deane-Drummond, “*Laudato Si’* and the Natural Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits”, 392-415.

⁴³³ Daniels, “Christology, Evolution, and Cultural Change”, 435-459.

2.1.1. Aportes de la teología ecofeminista a la espiritualidad ecológica

Vamos a seguir buscando elementos para una espiritualidad para nuestro tiempo desde la reflexión de la teología ecofeminista y la propuesta de la ecología integral. En este punto reflexionaremos brevemente cómo el ecofeminismo puede ayudarnos a ampliar la perspectiva de la espiritualidad. Ute Seibert, manifiesta en relación con el papel de la espiritualidad en el quehacer feminista:

Tanto la teología como la ética feminista se nutren de una espiritualidad basada en las experiencias de las mujeres. Las mujeres que están trabajando en diferentes ámbitos para superar las relaciones de violencia han descubierto que vivir su espiritualidad y celebrarla, forma parte de sus derechos humanos largamente restringidos. La re-visión radical de todas las relaciones es también una re-visión de lo sagrado; este proceso lo viven mujeres dentro de las iglesias y otras que, como parte de su compromiso social y político, han sido distantes y críticas frente al cristianismo.⁴³⁴

En la reflexión de la teología feminista y ecofeminista la espiritualidad ha sido un elemento presente y de suma importancia. Como manifiesta Ute Seibert, parte de la experiencia particular de las mujeres con lo divino y esa experiencia no solo se interioriza, sino que se exterioriza en una serie de actitudes y dinámicas. Vamos a describir algunos elementos que caracterizarían esta espiritualidad para ver cómo pueden complementar los aspectos descritos anteriormente. Miriam Simos, conocida más como Starhawk, es una escritora, activista, anarquista y teórica del ecofeminismo norteamericano. En la década de los ochenta, va a proponer, en uno de sus múltiples artículos, una espiritualidad basada en la tierra⁴³⁵.

Este tipo de espiritualidad, “entrega tanto un imperativo hacia la acción en el mundo como una fuente de fuerza y renovación de las energías que a menudo se gastan en la acción política.”⁴³⁶ Para ella, la espiritualidad basada en la tierra tiene que estar articulada sobre tres conceptos fundamentales. El primero es la inmanencia. Lo sagrado está incorporado en el mundo viviente, en las comunidades humana, animal, vegetal y mineral y en sus interrelaciones. Este primer concepto, según Starhawk, en relación con la espiritualidad tiene

⁴³⁴ Seibert, *Espacios abiertos: Caminos de la teología feminista*, 126.

⁴³⁵ Starhawk, “La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida”, 203-210.

⁴³⁶ *Ibid.*, 204.

unas implicaciones concretas, tales como: cambia nuestro sentido de los valores⁴³⁷, cambia nuestra definición de poder⁴³⁸, se opone a la pasividad⁴³⁹ y valora la diversidad⁴⁴⁰.

El segundo concepto básico de la espiritualidad basada en la tierra, para Starhawk, es el de la interconexión. Todas las partes del cuerpo viviente de la tierra están unidas. Todas las cosas están interconectadas, incluyendo el mundo humano y el mundo natural. Para la pensadora norteamericana:

Está conexión profunda con todas las cosas se transforma en compasión, nuestra habilidad para sentir con, e identificarnos con otros, seres humanos, cielos y procesos naturales, animales y plantas... la compasión nos permite identificar la falta de poder y las estructuras que perpetúan esto, como la raíz de la pobreza, de la sobrepoblación, de la destrucción insensible del ambiente natural. Desde este entendimiento podríamos desarrollar estrategias que desafíen la falta de poder en muchos campos. Podríamos presionar por ayuda para el desarrollo que estimule la sensibilidad ecológica, y por tecnología apropiada que sea apta para el clima, el suelo y la cultura, que esté orientada hacia las mujeres que hacen gran parte del trabajo agrícola actual en África, que ponga el control de la tierra y los recursos en las manos de la gente que vive de la tierra. Y podemos estar conscientes de que tales medidas tendrán repercusiones económicas que nos afectarán y producirán cambios en nuestras propias vidas.⁴⁴¹

Este segundo elemento nos remite inmediatamente a uno de los ejes fundamentales de la ecología integral y en esta comprensión de la pensadora norteamericana se nos abre un espacio para ver cómo la interconexión se puede convertir en una estrategia de la espiritualidad para un mundo que necesita cambios. En este sentido vemos que este segundo concepto se convierte en todo un proyecto, que no se limita a llevar análisis científicos o ecológicos a realidades sociales, sino que nos abre perspectivas para que la compasión, uno de los elementos fundamentales del cristianismo, sea un ejercicio que se actualice y se ponga por obra.

⁴³⁷ “Cuando lo sagrado es inmanente, cada ser tiene un valor que es inherente, que no puede ser disminuido, tasado o graduado, que no puede ser ganado ni concedido”. Ibid., 205.

⁴³⁸ “Poder no es solo el poder-sobre, la habilidad para manipular, controlar y castigar, sino también poder-desde-adentro, la habilidad que cada una de nosotras tiene para llegar a ser lo que estamos destinados a ser. El poder-desde-adentro debe ser aterrizado, esto es, conectado a la tierra.” (Ibid., 205)

⁴³⁹ “Cuando lo que está pasando es el envenenamiento y la destrucción de la tierra, es nuestro propio desarrollo personal el que requiere que hagamos para detener esto, para cambiar el rumbo y sanar al planeta.” (Ibid., 205)

⁴⁴⁰ “La espiritualidad basada en la Tierra valora la diversidad. Aprendimos de la ecología que mientras más diverso sea un sistema, más capacidad tiene para sobrevivir. Pero hemos crecido en un mundo en el cual la diferencia está asociada con el peligro. Ser diferente significa ser menos o mejor, valorado o desvalorado, conquistado o conquistador.” (ibid., 206)

⁴⁴¹ Ibid., 207.

Finalmente, la espiritualidad no es solo un ejercicio intelectual o místico, sino que es una práctica. En la comprensión de Miriam Simos la práctica no se entiende como una serie de actividades que tratan de responder a un contexto a partir de una espiritualidad, sino que lo relaciona con los rituales. Desde nuestro punto de vista este es un elemento que se podría desarrollar más en los distintos aspectos de una espiritualidad ecológica. Al respecto la pensadora norteamericana manifiesta:

Nuestros rituales nos permiten representar nuestras visiones, crear islas de espacio libre en el cual cada una puede ser afirmada, valorada por su ser inherente. En el ritual podemos sentir nuestras interconexiones con todos los niveles del ser, y movilizar nuestra energía emocional y nuestra pasión hacia la transformación y el crecimiento de nuestros poderes. Podemos dar un nuevo sentido al juego, a la música, al ritmo, y un sentimiento comunitario al trabajo político.⁴⁴²

Otra de las más importantes teólogas ecofeminista, como desarrollamos en el segundo capítulo, es Rosemary Radford Ruether. Su obra teológica nos permite también rastrear unos elementos que ella sugiere que debe tener una espiritualidad ecológica. Estos elementos fueron sobre todo desarrollados en uno de sus libros más clásicos publicado en 1992: *Gaia and God*:

La espiritualidad y teología ecofeminista han tendido a asumir que la “Diosa” que necesitamos para el bienestar ecológico es lo opuesto al Dios que tuvimos en la tradición semítica monoteísta; más inmanente que trascendente, identificada como mujer más que como varón, relacional e interactiva más que dominante, pluriforme y multicentrada más que uniforme y monocentrada. Pero, tal vez, necesitamos una solución más imaginativa a esas oposiciones tradicionales en lugar que, simplemente, su contrario, algo como la paradójica “coincidencia de opuestos” de Nicolás de Cusa en el cual el “máximo absoluto” y el “mínimo absoluto” son lo mismo.⁴⁴³

A partir de este presupuesto la pensadora norteamericana considera que una espiritualidad ecológica, desde una perspectiva ecofeminista, debería basarse sobre tres premisas: la transitoriedad de los seres; la interdependencia viviente de todas las cosas; y el valor de lo personal en la comunión. Articulando estas tres premisas Radford Ruether, manifiesta:

⁴⁴² Ibid., 210.

⁴⁴³ Radford, *Gaia and God*, 255.

Muchas tradiciones espirituales enfatizan la necesidad de “dejar ir al ego”, pero en formas que disminuyen el valor de la persona, devaluando específicamente a aquellos, como a las mujeres, a quienes escasamente se les permitió ninguna personalidad individual. Necesitamos “dejar ir al ego” en un sentido diferente. Estamos llamados a afirmar la integridad de nuestro centro personal de ser en relación con el centro personal de los otros seres a través de las especies y, a la vez, aceptar la transitoriedad de esos seres personales. Cuando aceptemos, a la vez, el valor y la transitoriedad del ser, podremos, también, ser conscientes de un nuevo sentido de afinidad con todos los otros organismos.⁴⁴⁴

En el ámbito latinoamericano también han sido varias las teólogas que a lo largo de los años han profundizado en una espiritualidad desde una teología ecofeminista. Mary Judith Ress, una de las más activas teólogas del continente y co-fundadora del colectivo Cons-spirando y de la revista con el mismo nombre, en 2002 realizó una investigación con 12 mujeres latinoamericanas⁴⁴⁵ que están haciendo teología desde una perspectiva feminista. Fruto de este trabajo es el libro: *Lluvia para florecer: Entrevistas sobre el ecofeminismo en América Latina*. Ress manifiesta que encontró en cada una de ellas un cambio de conciencia en al menos cuatro niveles: antropológico, cosmológico, epistemológico y espiritual. En relación con este último aspecto la teóloga, de origen norteamericano, pero que desde los años 70 vive y trabaja en América Latina, encontró que las 12 teólogas en general están en búsqueda de una espiritualidad, de una espiritualidad sanadora:

El proceso de sanación colectiva, en donde se propicia el conocimiento del cuerpo, depende de cambios más radicales y fundamentales en nuestras vidas, que tienen relación con las estructuras socio-culturales, pero también con un nivel de conocimiento profundo de nosotras mismas. Gran tarea, pero la asumimos con gusto.⁴⁴⁶

Una espiritualidad sanadora que está en conexión con sus cuerpos, el cuerpo de la naturaleza y los contextos. Esto también se alimenta con rituales que celebran la vida, la creación (especialmente alimentados con la cosmovisión de los pueblos indígenas que veían la creación como la *pacha mama*). Todo esto a partir de la experiencia propia de las mujeres del continente, un continente, como vimos en su momento, en donde la violencia hacia la

⁴⁴⁴ Ibid., 270.

⁴⁴⁵ En relación con el tema de la espiritualidad en la teología ecofeminista en América Latina cabe resaltar una de estas mujeres teólogas entrevistadas por la profesora Ress: Sandra Duarte (1966-Sao Paulo, Brasil), docente de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Religión de la Universidad Metodista de Sao Paulo y cuya tesis doctoral se tituló: *Teo(a)logía, Ética e Espiritualidade Ecofeminista: Uma análise do Discurso* (1999).

⁴⁴⁶ Ress, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina,” 116.

mujer y los feminicidios son algunos de los problemas más recurrentes. En relación con este último aspecto es interesante lo que manifiesta Ube Seibert:

Si bien la espiritualidad se refiere a la vida entera, y es parte de la identidad de cada persona, ésta se expresa en momentos especiales, celebraciones o rituales donde las mujeres celebran en comunidad, buscando respuestas a los vacíos constatados en las celebraciones de las iglesias, tanto en su contenido y sus temas, como en su forma. Para muchas mujeres, el hecho de celebrar juntas, a partir de sus experiencias, enraizadas en contextos concretos y como parte de una trama de relaciones, ha formado parte de un proceso de re-creación de símbolos y prácticas y de su empoderamiento.⁴⁴⁷

Esta última autora, que también ha tenido una relación muy cercana con la teología feminista latinoamericana, propone una espiritualidad emergente⁴⁴⁸. La entiende como una búsqueda acorde con la propia vida de las mujeres. Con al menos dos movimientos. Se profundiza hacia adentro del cuerpo de las mujeres y la intimidad, y se extiende hacia las ancestras, la comunidad de la humanidad y del planeta tierra. La espiritualidad emergente, más que ruptura, implica integrar y resignificar imágenes y espacios; está relacionada al cuerpo, la intimidad y la vida cotidiana y ligada a la capacidad de sanar.

Finalmente, esta espiritualidad está interconectada y ligada a la ecojusticia. Para Silvia Martínez Cano⁴⁴⁹ la espiritualidad interconectada exige que nos comprendamos como un cuerpo ecológico⁴⁵⁰. Esto significa para ella que la creación, el universo inabarcable -en el que nosotros somos una pequeña parte- se configura como un todo, un organismo dinámico en permanente movimiento al que Dios insufla constantemente vida con su amor. Es un cuerpo sagrado, ecológico y colectivo, que desborda en vida que desea ser multiplicada y compartida. Desde esta perspectiva la espiritualidad exige cambiar la mirada para comprender la realidad como un todo orgánico e interdependiente. Y todo esto debe desembocar en una ecojusticia que tendría, para Martínez Cano, tres componentes: justicia, compasión y amor. Estas virtudes, tienen que ser un instrumento frente a la explotación de

⁴⁴⁷ Seibert, *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*, 131.

⁴⁴⁸ Entre los escritos que Ube Seibert desarrolla esta propuesta encontramos: “Dios poder-en relación” y “Aprendizaje y espiritualidad en un proyecto de educación popular en América Latina entre 1997 y 2006: análisis de una experiencia.”

⁴⁴⁹ Martínez, “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”, 143-171.

⁴⁵⁰ Esto mismo lo desarrolla Ivone Gebara en *Longing for running water. Ecofeminism and liberation*.

personas y de la naturaleza. Una espiritualidad ecojusta se complementa con tres actitudes: 1. Una espiritualidad en resistencia, que se compromete en dotar a las personas y a la naturaleza de estrategias de supervivencia, de cooperación y de reciprocidad; 2. Una espiritualidad resiliente, que desarrolla aprendizajes basados en la confianza en Dios que nos sostiene a través de nuestras potenciales y capacidades; 3. Una espiritualidad creativa, que apueste por la exploración de oportunidades y por la asunción de riesgos.

Martínez Cano termina su análisis, desde una perspectiva ecofeminista, de una espiritualidad ecojusta mostrando que en medio de un desafío que se nos presenta la espiritualidad, desde la teología, tiene que ser un componente fundamental en búsqueda de salidas:

Nos encontramos en un cambio epocal que depende de nosotras y nosotros, y de cómo afrontemos la reconstrucción de nuestro mundo. La espiritualidad ecojusta propone cooperar juntas y juntos para que los poderes y las jerarquías que nos separan y oprimen se desplacen hacia lo hospitalario y lo cooperativo como forma de multiplicación de la vida. Propone una espiritualidad que se centra en regenerar la historia a través del cuidado de toda vida “planetaria”. La crisis que estamos viviendo es una oportunidad para sentar las bases de una nueva red de sociedades y culturas dispuestas a cuidar el mundo heredado desde el amor de Dios. Un amor de Dios que nos ama desde la diversidad y nos empuja a continuar con su obra creativa y generadora de vida sobreabundante.⁴⁵¹

2.1.2. Articulación de la teología ecofeminista y la ecología integral frente a la espiritualidad

Como civilización tenemos un enorme desafío: ahondar esfuerzos por buscar caminos para superar la crisis socio-ambiental. La forma como los seres humanos nos hemos organizado como sociedades y el enorme desarrollo en todos los ámbitos, que nuestra especie ha logrado, nos crea un espejismo. El espejismo que todo lo hemos hecho bien y que las consecuencias del desarrollo son más pequeñas de lo que creemos. La realidad nos muestra que la lógica de dominación, explotación, control, desigualdad e injusticia ha traído una serie de consecuencias muy graves, no solo a millones de seres humanos, sino a las otras especies y a la misma naturaleza. Hoy, nuestra casa común, está necesitada de otro rumbo. No podemos seguir viviendo como si fuéramos la única especie del planeta y como si los recursos que

⁴⁵¹ Martínez, “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”, 169-170.

necesitamos para vivir fueran ilimitados. Además, no deberíamos seguir consintiendo que la mayoría de la humanidad viva en la pobreza y permitiendo otra serie de injusticias sociales. Vivimos en una especie de “globalización de la indiferencia”, como manifestaba el papa Francisco en el Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz de 2015. O como decía el famoso y nonagenario filósofo francés Edgar Morin al Diario El País de España:

Vivimos en un gran mercado planetario que no ha sabido suscitar sentimientos de fraternidad entre los países. Ha creado, de hecho, un miedo generalizado al futuro. El desarrollo económico-capitalístico, entonces, ha desatado los grandes problemas que afectan nuestro planeta: el deterioro de la biosfera, la crisis general de la democracia, el aumento de las desigualdades y de las injusticias, la proliferación de los armamentos, los nuevos autoritarismos demagógicos (con Estados Unidos y Brasil a la cabeza). Por eso, hoy es necesario favorecer la construcción de una conciencia planetaria bajo su base humanitaria: incentivar la cooperación entre los países con el objetivo principal de hacer crecer los sentimientos de solidaridad y fraternidad entre los pueblos.⁴⁵²

Las antiquísimas tradiciones religiosas y las distintas teologías están llamadas también a responder frente a este desafío. Incluso deben asumir su parte de culpa en la crisis. Deben ofrecer caminos de respuesta. La ecología integral propuesta por el papa Francisco y la teología ecofeminista no solo se quedan en el nivel del “ver”, sino que nos llevan hasta el “actuar”. Sin embargo, desde la perspectiva de la fe, este actuar debe estar fundamentado, alimentado, inspirado en una relación y en una experiencia. Y esto es precisamente lo que nos ofrece la espiritualidad. Frente a la problemática actual no es suficiente con llegar a unos acuerdos políticos o económicos para preservar la naturaleza, sino es necesario un nuevo paradigma. Vivir una espiritualidad integradora pasa por la conversión ecológica, por ser el cambio que deseamos ser para el mundo, como manifestaba Gandhi. Pero también por la inclusión, especialmente de las mujeres, que han sido colocadas en segundo lugar y marginadas a lo largo de la historia.

La espiritualidad, desde el encuentro entre la ecología integral y la teología ecofeminista, nos señala un camino frente al contexto que estamos viviendo. Un camino que no se reduce a respuestas técnicas o teóricas, sino que nace al interior de cada ser. Esto no quiere decir que la espiritualidad se reduzca a una relación intimista e individual que no afecta las realidades.

⁴⁵² <https://elpais.com/cultura/2020-04-11/edgar-morin-vivimos-en-un-mercado-planetario-que-no-ha-sabido-suscitar-fraternidad-entre-los-pueblos.html> (Consultado el 4 de abril de 2020)

Todo lo contrario. Es el punto de partida que se concreta en las relaciones, no solo entre nosotros, sino con la naturaleza y las otras especies. En palabras de Silvia Martínez Cano: “Una espiritualidad, interconectada que nos incluye a todos y nos posibilita el poder seguir los caminos hacia una transformación del mundo a través de Dios, es decir, a través de la justicia, la compasión y amor.”⁴⁵³

A partir de los elementos desarrollados entre estas dos propuestas, en relación con la espiritualidad, podemos identificar una serie de elementos que son clave a la hora de articular una espiritualidad ecológica, de la tierra, ecojusta o interdependiente. En primer lugar, esta espiritualidad tiene como objetivo motivar o alimentar un estilo de vida distinto. Aquello que creemos y la relación que tenemos con Dios tiene consecuencias en nuestra forma de pensar, vivir y actuar. Como desarrollamos en el primer capítulo, para llegar a una verdadera salida a las problemáticas que estamos viviendo, necesitamos un cambio de paradigma. No es una tarea sencilla, porque en últimas implica propiciar la vida por encima de intereses económicos, políticos y religiosos. Estructuras que han perpetuado la degradación de la naturaleza y creado enormes cadenas de pobreza y desigualdad. Pero es el desafío que se nos presenta como civilización. En este estilo de vida, como nos mostró la teología ecofeminista, es necesario repensar el papel de las mujeres, dado que en las distintas estructuras sociales han sido el grupo más marginado y empobrecido. Además, en una espiritualidad en clave ecoteológica es fundamental aprender de la experiencia y la vivencia de las mujeres.

En segundo lugar, esta espiritualidad está alimentada con unos valores y unas convicciones de fe. La contemplación, la sobriedad, la sencillez y la profecía representan una forma distinta de acercarnos a una sociedad esencialmente consumista y contaminante. La antigua y sabia expresión: “menos es más”. La teología ecofeminista, como desarrollamos en su momento, resaltará a su vez que la esperanza es el sustrato que debe empapar nuestras vidas y que al menos se pueden identificar tres actitudes que se articulan con esta espiritualidad ecojusta: la capacidad de la resistencia, de la resiliencia y la creatividad. Además, hay al menos tres convicciones de fe que ayudan a enriquecer el sentido de esta espiritualidad: “la conciencia de que cada criatura refleja algo de Dios y tiene un mensaje que enseñarnos, o la seguridad

⁴⁵³ Martínez, “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”, 159.

de que Cristo ha asumido en sí este mundo material y ahora, resucitado, habita en lo íntimo de cada ser.” (LS 221)

En tercer lugar, es una espiritualidad comunitaria, una espiritualidad que está conectada por todo y con todos, incluso con las generaciones que vienen, es intergeneracional. Esta ha sido una de las características que más ha trabajado la teología ecofeminista, especialmente en América Latina, en donde las mujeres son cabeza de familia, tienen que sacar adelante a sus hijos y son en su mayoría víctimas de pobreza y violencia:

No es una casualidad que las mujeres hagan pactos, desde criterios de reciprocidad, para apoyarse en los lugares comunes de lucha. Retoma la raíz de la propuesta de Jesús, esto es, vivir la fe en Dios en comunidad, atendiendo a las que viven más desprotegidas en este mundo. La reciprocidad exige apertura, diálogo, defiende espacios personales y, con ello, reelabora las identidades de las que negocian, reordenando sus intereses y prioridades como una riqueza colectiva que respeta y potencia el espacio propio.”⁴⁵⁴

Esta alternativa que nos brinda la espiritualidad y el acicate que nos da para buscar cambios en nuestro estilo de vida se hace más urgente hoy en día. Mientras escribimos esto, el planeta está viviendo una pandemia. Un virus que se ha hecho global y nos ha obligado a cambiar toda nuestra forma de organizar nuestras vidas. A mediados de diciembre del año 2019 se reportaron una serie de casos de neumonía en la ciudad de Wuhan en China, una urbe de unos 11 millones de habitantes. A principios de enero de 2020, las autoridades chinas identificaron el nuevo virus como un nuevo coronavirus, inicialmente llamado 2019-nCov por la OMS. En pocos meses el virus se propagó por otros países de Asia, Europa, África, América y por el resto del planeta. Además de las fortísimas medidas que se han tenido que tomar para evitar la propagación del virus y el colapso de nuestros sistemas sanitarios, que se han visto desbordados por la cantidad de infectados, sentimos que el virus representa una sacudida extremadamente fuerte en relación con nuestro estilo de vida y nuestra relación con los otros, con las otras especies y con la misma naturaleza. Muchos creemos que necesitamos reconducir las cosas por otro camino y que no deberíamos ser los mismos cuando finalmente lo superemos. La espiritualidad se convierte es una opción muy válida para transitar ese

⁴⁵⁴ Ibid., 164.

nuevo camino, si es que realmente estamos aprendiendo algo de todo lo que está ocurriendo y no solo lo vemos como una pausa de unos meses de nuestro insostenible modelo de vida.

2.2. Hacia una antropología teológica que lo conecte todo

En el tercer capítulo de *Laudato si'*, titulado, *Raíz humana de la crisis ecológica*, el papa Francisco se propone describir las características del paradigma tecnocrático y el lugar y la acción del ser humano en el mundo. Uno de los temas, lógicamente, tiene que ver con la antropología y más específicamente la antropología teológica, al respecto manifiesta: “No habrá una relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología.” (LS 118) Es claro que la actual crisis ambiental es el resultado de la acción humana y, más específicamente, de un marcado antropocentrismo. Solo nos ha interesado nuestro bienestar y desarrollo, nuestras necesidades, sin importarnos la naturaleza y las otras especies, compañeros de camino, que comparten con nosotros el planeta. Y esta visión ha hecho que en poco más de cien años estemos a portas de una crisis ambiental sin precedentes. Pero no debemos olvidar también que la actual crisis no solo es ecológica, también es social. Hoy, la mayoría de los habitantes del mundo viven en la pobreza, en la marginación; millones de seres humanos sufren de violencia de todo tipo. La desigualdad y la miseria es una de las características que más ha acompañado la historia humana y hoy más que nunca.

Uno de los ejes para reconducir estas realidades es repensar la perspectiva antropológica. Pues detrás del paradigma tecnocrático se encuentra una antropología, una visión del hombre que permea nuestras acciones y prácticas. Y en el caso del cristianismo y de la misma reflexión teológica ocurre lo mismo. Por eso vamos a presentar, de forma sucinta, algunos elementos o cuestionamientos que puede presentar el diálogo entre la ecología integral y la teología ecofeminista a la antropología teológica en la actualidad.

2.2.1. Ecología integral y antropología teológica

En la misma encíclica encontramos que: “una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo.” (LS 116) Una concepción en donde el ser humano fue considerado como “señor” de todo lo que existe y no como “administrador responsable”. Una antropología que durante mucho tiempo primó exclusivamente la vida más allá de la muerte y que, en algunos círculos eclesiales y teológicos, desprecia esta tierra. Por todos es conocido el famoso señalamiento del profesor de historia medieval Lynn White⁴⁵⁵ de que la tradición judeocristiana fue la principal culpable de la crisis ecológica actual. Para él, el judeocristianismo, al imponerse históricamente sobre el paganismo, estableció un dualismo entre el ser humano y la naturaleza que desacralizó el mundo. Y con el paso de los siglos estas tradiciones habrían creado las condiciones propicias para que el ser humano pudiese realizar, -con la ayuda de la ciencia moderna y la tecnología- la depredación más rapaz e irresponsable que jamás se haya visto en la historia del planeta. Fueron muchos los teólogos y biblistas que respondieron a los señalamientos de Lynn y hasta el mismo papa Francisco, sin nombrarlo explícitamente, refuta dichas acusaciones en *Laudato si'* 67-75.

Sin embargo, como manifiesta muy acertadamente Pedro Castelao, en relación con la tesis de Lynn:

Debo reconocer que me parece igualmente equivocado o injusto no conceder que la tesis mencionada contiene una importante parte de verdad. ¿No señala con acierto una tendencia en Occidente -y luego extendida por todo el orbe-, sino de una depredación directa, sí al menos de indiferencia por la realidad natural? ¿No ha estado la tradición cristiana en las últimas generaciones -y en esto las Iglesias reformadas no son una excepción- tan pendientes de la salvación del hombre, de su justificación individual, de su santidad, de su moralidad, de sus obras meritorias y de sus pecados morales, de su praxis sacramental, que ha descuidado su relación teológica con toda la creación no humana? ¿No se ha insistido reiteradamente en esta tradición en el carácter meramente instrumental del mundo y en su subordinación obligada a los deseos del ser humano?⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ White Lynn, “The historical roots of our ecological crisis.”, 1202-1208.

⁴⁵⁶ Castelao, “La “cuestión ecológica” y la teología de la creación”, 78.

La dramática problemática ambiental y social exige una antropología distinta y, más específicamente, desde la teología, una antropología teológica que articule otros elementos. En el segundo capítulo de *Laudato si'*, cuando el papa recorre los elementos fundamentales de la teología de la creación manifiesta: “De este modo advertimos que la Biblia no da lugar a un antropocentrismo despótico que se desentienda de las demás criaturas”. Sin embargo, parece que la misma historia de la raza humana, como algunas antropologías, han primado al hombre y su salvación por encima de todo lo demás⁴⁵⁷. Al respecto manifiesta Ivone Gebara:

Es verdad que muchos textos bíblicos, particularmente el Génesis, incluyen toda la creación como obra divina. Pero no siempre la teología eclesial siguió esta lógica de inclusión de las diferentes formas de vida como orientación para la vida de las comunidades. Al contrario, sabemos muy bien cómo la teología, en sus múltiples elaboraciones a lo largo de los siglos, descartó “las otras criaturas” y centró su interés exclusivamente en el ser humano y de modo especial en el ser humano masculino.⁴⁵⁸

Cada antropología teológica implica una comprensión del ser humano, lógicamente a “la luz de la autorrevelación histórica de Dios en Jesucristo”⁴⁵⁹ y estas comprensiones se traducen en formas de acercarnos o relacionarnos con lo otro y con los otros. Volviendo a una de las preguntas de Pedro Castelao: “¿No se ha insistido reiteradamente en esta tradición en el carácter meramente instrumental del mundo y en su subordinación obligada a los deseos del ser humano?” Miguel Benzo, ya ha mediados de los años 70 del siglo pasado, manifestaba que una antropología teológica más actual debería caracterizarse por considerar al hombre desde una “perspectiva más unitaria”⁴⁶⁰, menos fragmentada. Raimon Panikkar⁴⁶¹ hablará de la necesidad de una “antropología integral”. Integral no significa para él acabada, sino formalmente completa, en el sentido que tenga en cuenta a todo el hombre para la restauración del orden *intra* (microcosmos) y el orden *inter* (mesocosmos) Es una invitación a ir quitando el marcado antropocentrismo no solo de la antropología sino de toda la reflexión teológica.

⁴⁵⁷ Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 17.

⁴⁵⁸ Gebara, “Laudato si’ . Algunos desafíos teológicos para una mejor convivencia en el planeta”, 10.

⁴⁵⁹ Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, 107.

⁴⁶⁰ Benzo, *Hombre profano, hombre sagrado*, 34.

⁴⁶¹ Panikkar, *Humanismo y cruz*, 39.

Cambiar de rumbo el antropocentrismo desviado es uno de los elementos clave de la ecología integral. Implica reconocer que todo está conectado, que no somos los seres dominadores del planeta, sino que somos parte integral del mismo. Como se manifiesta en la encíclica: “Un antropocentrismo desviado da lugar a un estilo de vida desviado” (LS 122) A lo largo del capítulo tercero irá desarrollando otros aspectos relacionados con la posibilidad de superar este antropocentrismo como el relativismo práctico, la necesidad de preservar el trabajo y la innovación biológica a partir de la investigación. Sin embargo, en el planteamiento de una perspectiva menos antropocéntrica no se decanta por un “biocentrismo”, incluso ve que aceptarlo implicaría incorporar un nuevo desajuste que añadiría otros problemas (LS 118) y añade: “Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro.” (LS 119)

Las corrientes biocentristas disienten en la consideración del ser humano “encima de las demás criaturas”, ellas hacen énfasis en valorar todas las formas de vida, tanto humanas como no-humanas. Además, reconocen valores intrínsecos en la naturaleza y las otras especies, negándoles cualquier tipo de valor instrumental:

Al reconocer que los seres vivos y su soporte ambiental tienen valores propios más allá de la posible utilidad para los seres humanos, la Naturaleza se vuelve sujeto. Las implicaciones de ese cambio son muy amplias, y van desde el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derecho en los marcos legales, a la generación de nuevas obligaciones hacia ella (o por lo menos, nuevas fundamentaciones para los deberes con el entorno).⁴⁶²

Esta discusión entre antropocentrismo y biocentrismo va más allá del objetivo de este trabajo, pero, en la integración de las propuestas antropológicas de la ecología integral y la teología ecofeminista, que haremos más adelante, tendremos que decir una palabra sobre el tema. Es claro que, en la misma propuesta de la ecología integral, inspirada también en elementos de la misma escritura como desarrolla el papa en *Laudato si'* 65-68, se quiere alejar de un antropocentrismo despótico, sin embargo, no logra del todo evitar dicho antropocentrismo. Es verdad que en el número 69 de la encíclica invita “a reconocer que los demás seres vivos tienen un valor propio ante Dios” y, además que, “hoy la Iglesia no dice simplemente que las

⁴⁶² Gudynas, “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, 50.

demás criaturas están completamente subordinadas al bien del ser humano” (LS 69). Pero, como vimos anteriormente, la superioridad del ser humano sobre el resto de los seres vivos sigue siendo en la Iglesia y en la antropología teológica eclesial uno de sus ejes.

Esto no significa que la ecología integral no avance en este sentido. No solo por la puerta que abre sobre la concepción y relación con las otras especies y la misma creación, sino porque manifiesta que es necesario repensarse en este aspecto:

Está pendiente el desarrollo de una nueva síntesis que supere falsas dialécticas de los últimos siglos. El mismo cristianismo, manteniéndose fiel a su identidad y al tesoro de verdad que recibió de Jesucristo, siempre se repiensa y se reexpresa en el diálogo con las nuevas situaciones históricas, dejando brotar así su eterna novedad. (LS 121)

Otro elemento, que es interesante resaltar en la encíclica y en la propuesta de la ecología integral, es la relación que establece entre el antropocentrismo y el estilo de vida. La concepción que tengamos del ser humano afecta directamente en lo social y ambiental. Al menos se podrían identificar tres elementos: la articulación del paradigma tecnocrático, la adoración del poder humano sin límites y el relativismo práctico. Estos tres aspectos, para el papa Francisco, coadyuvan a una degradación ambiental y social (LS 122). Estamos viviendo en medio de un paradigma que “desecha”, crea desigualdad y degrada. Un paradigma que responder a una visión de hombre por encima de todas las criaturas y casi como aparte de la naturaleza. Con una especie de “derecho” para utilizar todas las cosas como recursos puestos a su servicio. Y esta misma práctica la llevamos a la realidad social. La humanidad no solo ha creado una cantidad, nada deleznable, de aparatos, bienes y servicios sin parangón en la historia, sino que ha creado una injusticia social sin precedentes.

Uno de los ejes, como desarrollamos en su momento, de la ecología integral es que “todo está conectado”. Este concepto, recorre toda la encíclica *Laudato si'*. Y se convierte en un elemento para plantear una antropología teológica para nuestro tiempo. No estamos por encima de nada, estamos conectados con todo. Además, tenemos una responsabilidad, no solo con lo que hemos creado (degradación social y ambiental), sino con las generaciones que vienen después de nosotros, lo que llama Francisco una “solidaridad intergeneracional”. Si no cambiamos esta visión del hombre y su actuar, si no propendemos por hacer cambios,

así empiecen siendo pequeños, los resultados los tenemos claros: serán catastróficos. En términos de contaminación, pérdida de especies, ecosistemas y de vidas:

El ritmo de consumo, de desperdicio y de alteración del medio ambiente ha superado las posibilidades del planeta, de tal manera que el estilo de vida actual, por ser insostenible, solo puede terminar en catástrofes, como de hecho ya está ocurriendo periódicamente en diversas regiones. (LS 161)

2.2.2. Teología ecofeminista y antropología

Como desarrollamos en el segundo capítulo, la teología ecofeminista es una reflexión plural. Las distintas corrientes tienen elementos divergentes, pero también comunes. En esta tercera parte hemos propuesto, sobre todo, un diálogo con la teología ecofeminista latinoamericana en cabeza de la teóloga brasilera Ivone Gebara y el aporte de una teóloga ecofeminista muy cercana al continente, Rosemary Radford Ruether. Por eso, en esta parte vamos a tratar de identificar otros elementos, desde esta propuesta teológica, que se podrían aportar a una antropología teológica para que sea instrumento de ayuda frente a la crisis socio-ambiental y la situación de la mujer.

Dos de las categorías fundamentales en la propuesta ecofeminista de Ivone Gebara son: relacionalidad e interdependencia. Y, a partir de estas, la teóloga brasilera propone una antropología teológica diferente. Una antropología de la relacionalidad que valore más la autonomía y la interdependencia entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos. Gebara considera que la antropología que sostiene nuestras sociedades occidentales es dualista y la caracteriza de la siguiente manera:

La antropología es, antes de nada, un sentir, una forma de captar el mundo y, luego, un pensar y obrar sobre ese mundo. Sus categorías centrales parecen ser: la oposición -algo que se opone siempre a algo-, la exclusión -si se afirma algo, se excluye algo, en una perspectiva lógica excluyente-, y la lucha entre las fuerzas del bien y del mal, como si fuesen dos principios en pugna constante. Es, pues, una antropología que implica también una ética dualista, de consecuencias históricas particulares en relación con los comportamientos individuales y colectivos.⁴⁶³

⁴⁶³ Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, 90.

Para la teóloga brasilera esta antropología dualista es una de las razones de las graves injusticias sociales y ambientales. Considera que la estructura dual de la comprensión de la existencia, antes de ser una construcción filosófica elaborada, corresponde a una experiencia humana significativa, a una expresión de vivencias concretas, a intentos de comprensión del misterio de la vida. Esto también influye en instituciones y estructuras de poder que mantienen una visión dualista e inadecuada del mundo. Gebara propone un acercamiento más amplio a las mujeres del continente y al sufrimiento de estas siendo ellas las más afectadas por la pobreza y la violencia en nuestro contexto. Mirar la realidad de la mujer y conocer su lucha en un contexto extremadamente androcéntrico exige una antropología distinta. Una antropología que tenga una perspectiva unitaria de la realidad. No solo es ir más allá de la visión dualista de lo humano, sino, sobre todo, superar la idealización del dualismo, defensor y mantenedor de los intereses de las minorías que se suceden en el gobierno de la tierra:

Significa también percibir que el sufrimiento vivido puede ser menos objeto, menos cosa que nos afecta despóticamente, para ser algo nuestro, algo mío, algo de la vida, algo, en fin, esperado a lo largo de la existencia, mezclado con ella, tejido en la fuerza vital misteriosa que nos envuelve y en la que existimos. Esta es, sin duda, una postura también profundamente política, pues exige una militancia real en los diferentes sectores de la actividad humana, contra la producción del sufrimiento y la maldad, con su consiguiente alienación.⁴⁶⁴

Esta antropología no dualista y de la relacionalidad requiere “purificar” una serie de ideas que la tradición ha defendido y propagado. Dentro de esas ideas podemos destacar la marcada diferencia, acentuada también por el cristianismo, entre el varón y la mujer. Ivone Gebara lo llama “el símbolo de Eva”. La mujer, identificada desde siempre con Eva, es condenada a responsabilizarse por las consecuencias de la culpa original relatada en el mito adámico. Y, especialmente, el cuerpo femenino: “La mujer fue durante siglos de patriarcalismo una especie de chivo expiatorio de todos los males. Se usó su cuerpo como imagen responsable de los éxitos y fracasos, e incluso del lucro de las sociedades de consumo. Hacer de su cuerpo un objeto, dominarlo, mantenerlo en la cárcel del hogar o de la Iglesia fue la forma más sagaz de reducir el miedo y la seducción que provocaba.”⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Ibid., 101.

⁴⁶⁵ Ibid., 50.

En la propuesta antropológica de la teóloga brasilera que denomina, en algunos de sus textos, “holismo antropológico”, denuncia la concentración de los miedos y de la inferioridad humana en el cuerpo de la mujer. En medio de este contexto la teología ecofeminista, para Gebara, exige, por un lado, un trabajo cultural colectivo que debe combatir el dualismo productor de violencia y exclusión, y, por otro, introducir nuevos parámetros, no solo para una nueva comprensión del ser humano, sino para una nueva acción que, respetando las diferencias, nos considere ante todo cuerpo de la tierra, constructores de una hermandad que va más allá de las divisiones nacionalistas o religiosas.

Esta denuncia y estas acciones que pide el ecofeminismo nos coloca frente a una serie de desafíos:

Es este uno de los grandes desafíos de nuestra época: comprender de nuevo el ser humano; releer los principales mitos de nuestra tradición a una nueva luz, a fin de suscitar la aparición de relaciones humanas más justas en la tierra y en el cosmos. En cuanto a la relectura del mito adámico del mal, constituye solo un comienzo, un ensayo para la divulgación de un modo diferente de comprender el ser humano en su íntima relación e interdependencia con la tierra y con todo el cosmos.⁴⁶⁶

Uno de los elementos que más se critica a la antropología que rige el paradigma tecnocrático dominante y la misma reflexión teológica tiene que ver con su marcado antropocentrismo y, más específicamente, su androcentrismo. En los relatos del Génesis, en palabras de Francisco: “cargados de profundo simbolismo, ya estaba contenida una convicción actual: que todo está relacionado, y que el auténtico cuidado de nuestra propia vida y de nuestras relaciones con la naturaleza es inseparable de la fraternidad, la justicia y la fidelidad a los demás.” (LS 70) Esta convicción de la Biblia no la ha seguido lo suficientemente esta lógica de la inclusión de las diferentes formas de vida y de la misma visión del ser humano. Al contrario, durante mucho tiempo la teología descartó las otras criaturas y centró su interés exclusivamente en el ser humano y de modo especial en el ser humano masculino.

En este contexto la propuesta antropológica de la teología ecofeminista buscar denunciar y “sanar” esta centralidad antropológica en la teología también presente en las formas de

⁴⁶⁶ Ibidi., 51.

pensamiento y de acción de la Iglesia. Un antropocentrismo que por un lado denuncia la misma Iglesia, pero, por otro, aún se encuentra presente en su interior. En palabras de Ivone Gebara:

Por tanto, el antropocentrismo está inscrito en la teología de la Iglesia católica, una teología jerárquica, eminentemente masculina, que juzga y excluye personas y grupos de la comunión y de las responsabilidades eclesiales y sociales. Por eso decimos que la antropología teológica que preside la mayor parte de las posturas de la oficialidad de la Iglesia Católica Romana procede aún de una visión jerárquica que privilegia lo masculino como primera imagen de lo divino. Es una antropología androcéntrica. Y en ese androcentrismo, privilegia lo divino como imagen histórica masculina, con todas las consecuencias culturales y sociales que este privilegio ha ocasionado. Aparte de eso, se justifican esas posturas como “revelación divina” escondiendo las limitaciones enormes de percepción de la realidad del mundo humano y natural que nos constituye. Estos límites impiden el diálogo con los diversos grupos que también se sienten parte de la tradición de Jesús de Nazaret, interpretada siempre desde la novedad y no a través de referentes filosóficos antiguos y medievales.⁴⁶⁷

La propuesta ecofeminista entonces propende por un cristianismo más inclusivo, a ejemplo del mismo cristianismo de los orígenes, en donde encontramos tradiciones plurales. Esto exige introducir diversidad de miradas, pensamientos y vivencias. A partir de estos elementos la propuesta ecofeminista de Gebara pide recuperar la dimensión cósmica y ecológica, a partir de una antropología capaz de escuchar la diversidad de los seres humanos intrínseca y extrínsecamente unidos a todos los seres vivos.

2.2.3. Articulación de la teología ecofeminista y la ecología integral frente a la antropología.

Gianni Colzani manifiesta: “la antropología cristiana no está constituida de antemano, no puede deducirse como una verdad inmutable que proclamar contra todo y contra todos; al contrario, debe captar la realidad concreta del hombre, estudiarla y profundizar en ella para abrirla a Cristo.”⁴⁶⁸ En esta expresión de Colzani podríamos resumir el camino que se nos abre a partir del diálogo entre la teología ecofeminista y la ecología integral en relación con este tema. La antropología cristiana no se debería entender como “una verdad inmutable”,

⁴⁶⁷ Gebara, “Laudato si’. Algunos desafíos teológicos para una mejor convivencia en el planeta”, 14.

⁴⁶⁸ Colzani, *Antropología teológica*, 303.

sino que está en desarrollo y debe tener en cuenta la realidad concreta. La pregunta ecológica exige un cambio de percepción del ser humano y su lugar en el mundo. Y en esta misma línea el papel que se le ha dado a las mujeres y su contribución en los distintos contextos exige repensar la antropología. Una antropología marcada por el antropocentrismo y, durante mucho tiempo, desconectada de la naturaleza y las otras especies.

La ecología integral y la teología ecofeminista coinciden en la importancia de la relación entre la ecología, lo social y una adecuada antropología. En el caso de la segunda propuesta, además, hace una crítica al lugar de la mujer en la antropología teológica, una antropología marcada por la superioridad de los varones y con estructuras que la colocan en franca desigualdad. En la misma encíclica *Laudato si'*, como vimos en su momento, la situación de la mujer no es abordada y se queda en muchas ocasiones en descripciones generales en donde no se incluye la situación concreta de marginación de las mujeres no solo en los contextos sociales sino eclesiales y teológicos. Es claro que un cambio de antropología exige la preocupación por la naturaleza, pero también afecta nuestra manera de entendernos y a la forma de vivir nuestra relación con los demás, especialmente con los pobres.

La propuesta de Francisco es crítica en relación con el biocentrismo, considera que: “cuando la persona humana es considerada un ser más entre otros, que procede de los juegos del azar o de un determinismo físico, se corre el riesgo de que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad. Un antropocentrismo desviado no necesariamente debe dar paso a un biocentrismo.” (LS 118) Esta posición del papa sudamericano coincide con la de Benedicto XVI y, en general, con el pensamiento cristiano que reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas. Consideramos que la forma de entender una propuesta biocentrista es limitada. Esta corriente no busca disminuir el valor del ser humano, sino primar, por encima de todo, el valor de toda la vida del planeta. Darle un “valor peculiar” al ser humano ha hecho, en muchos ámbitos, considerar el resto de vida del planeta como simples servidores de la vida con mayúscula que sería la humana. Si todo está integrado, cada forma de vida juega un papel clave en ese dinamismo, cada vida es importante y debe ser valorada. Es verdad que en la misma encíclica se ha visto pasos hacia una valoración más

positiva, por ejemplo, de las otras especies (LS 82), pero se percibe todavía un planteamiento antropocéntrico.

El ecofeminismo nos plantea una apertura mayor y en algunas corrientes de este podemos ver un acercamiento mayor hacia el biocentrismo. Pero es claro que dado su visión de relacionalidad, los seres humanos no son vistos como superiores, sino parte de un todo que articula el árbol impresionante de la vida. Decimos impresionante porque la vida en la Tierra es un don que no hemos valorado suficientemente bien, en medio de un universo en donde no hemos podido encontrar vida en otros planetas. Otros teólogos como Juan José Tamayo consideran que la presencia del horizonte ecológico en la teología exige un paso a una concepción cosmocéntrica⁴⁶⁹. En esto coincide con muchas de las teólogas ecofeministas del continente.

Al inicio de este apartado colocábamos la cita de Gianni Colzani en donde no solo hablaba de lo dinámica que debe ser la antropología, sino de la necesidad de colocarla a dialogar con la realidad que se vive en cada época y todo ello a la luz de Cristo. Él es el principio y el fin, en él se debe articular nuestra respuesta y nuestra visión de la humanidad y de nuestro papel en esta trama de relaciones. No podemos perder esta perspectiva: “Para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas: “Todo fue creado por él y para él” (Col 1,16)” (LS 99) Cristo resucitado y glorioso sigue presente en toda la creación. Nos muestra a hombres y mujeres la necesidad de la contemplación de la creación (Jn 4,35), nos muestra el amor infinito de Padre a todo lo creado (Lc 12,6), y la necesidad de vivir en armonía plena con todos. Jesús no vivía como un asceta separado del mundo sino comprometido con este. El modelo para una antropología de acuerdo con nuestro tiempo debemos buscarlo en él, una antropología ecológica, relacional, conectada con toda la vida y guiada por el amor como principio fundamental.

⁴⁶⁹ Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*, 116-125.

Conclusión

La problemática socio-ambiental, que hemos creado los seres humanos, exige capacidad y creatividad, de buscar perspectivas y acciones nuevas. No podemos seguir transitando los mismos caminos que, no solo nos han conducido a un desarrollo tecnológico sin parangón en la historia de la humanidad, sino que han creado una desigualdad y una contaminación igualmente incomparables. Y, frente a este contexto, la propuesta del papa Francisco de una ecología integral y la de la teología ecofeminista, especialmente latinoamericana, puede conducirnos a buscar salidas y cambiar paradigmas. El encuentro de ambas perspectivas, sus convergencias y divergencias, nos abren a una serie de exigencias para la misma teología en todos sus ámbitos. En esta parte del trabajo optamos por dos que nos parece pertinentes para responder, desde el quehacer teológico, a la problemática que ha recorrido este texto: la espiritualidad y la antropología.

El primer ámbito que escogimos fue el de la espiritualidad. La teología se alimenta de una experiencia con Dios, una experiencia que debe conectarnos no solo con los otros seres humanos, sino con toda la creación. Por ello es clave una espiritualidad no intimista o individualista, sino interconectada que nos haga entendernos como un cuerpo ecológico.⁴⁷⁰ La experiencia con la transcendencia alimenta la teología y cualquier opción de esta. Nos posibilita el poder seguir los caminos hacia una transformación del mundo a través de Dios, es decir, a través de la justicia, la compasión y el amor. La espiritualidad nos abre a plantearnos también las imágenes de Dios que han primado y la que ha posibilitado que muchas teologías hayan coadyuvado a fomentar un marcado antropocentrismo. Este primer ámbito, yendo a la música, nos abre a una *coda*⁴⁷¹ no se cierra, no se termina, sino que tiene que prolongarse (tercera acepción de *coda*), actualizarse, repensarse, y, por eso, tanto en la

⁴⁷⁰ Ver: Martínez, “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”, 157.

⁴⁷¹ La palabra “coda”, en el mundo de la música, tiene varios significados. Se relaciona, por un lado, con el final de un movimiento de alguna sonata o sinfonía clásica u otro género musical. Esta acepción estaría relacionada con una terminación. Este es el sentido más utilizado. Otro significado es que la coda es un intermedio descriptivo en una obra clásica, especialmente aquellas de carácter evocador (un ejemplo son los cantos de pájaros en la Sinfonía pastoral de Beethoven). Finalmente, la última acepción de coda, en la música, designa todo desarrollo de carácter libre que prolongue una de las partes constitutivas del plan temático de una obra musical, especialmente instrumental. Este último sentido implica creatividad, exige, a partir de uno de los temas del movimiento, crear nuevas cosas, pero que quedan abiertas para nuevos desarrollos y, este sentido, es precisamente el que la utilizamos en este parte del texto. (Guinovart, *Larousse de la música*, 80)

ecología integral como en la teología ecofeminista se convierte en un eje fundamental que queda abierto, pero que necesita ser integrado para dar una respuesta más significativa, desde la fe, a una realidad en conflicto.

El segundo ámbito es el antropológico. Schillebeeckx manifiesta que “el discurso teo-lógico es también un discurso antro-po-lógico haciendo que el discurso sobre Dios asuma el discurso sobre el ser humano”⁴⁷². Por ende, para cambiar perspectivas teológicas es necesario replantear la antropología. Hemos desarrollado una antropología demasiado antropocéntrica y androcéntrica que ha creado los escenarios para crear estructuras con millones de marginados y con una casa común enferma. “Una antropología desviada da lugar a un estilo de vida desviado” (LS 122). No podremos superar la problemática socio-ambiental si no cambiamos nuestro estilo de vida y para esto es cardinal estar abiertos a discutir la antropología de fondo y, más específicamente, la teológica. Por eso, las líneas que propone la ecología integral desde las Escrituras y la teología ecofeminista, desde teólogas como Ivone Gebara o Rosemary Radford Ruether, son un punto de partida para repensarnos como seres humanos. Nos exige pensar que estamos integrados con todo y que estamos llamados a responder al “desafío urgente de proteger nuestra casa común y de buscar un desarrollo sostenible e integral” (LS 13) que incluya, no solo los intereses de nuestra especie, sino los de toda la creación. Desde la fe, debemos ayudar a crear la justicia social y ecológica. Y para tal fin, una nueva perspectiva que incluya otra forma de entender la espiritualidad y la antropología teológica será fundamental.

⁴⁷² Schillebeeckx, “Los hombres relatos de Dios”, 97.

CONCLUSIONES

El recorrido realizado hasta aquí ha estado conducido por el diálogo que se ha planteado entre la teología ecofeminista y la ecología integral. Un diálogo en donde hemos buscado identificar sus convergencias, divergencias y las implicaciones que se podrían extraer para la reflexión teológica en el contexto actual. Como sociedades tenemos un enorme reto de proteger nuestra casa común y buscar un desarrollo más integral. El camino de salida para este gran desafío no puede ir de la mano de la negación del problema, la indiferencia, la resignación o la confianza ciega en las soluciones técnicas. En palabras del papa Francisco: “Necesitamos una solidaridad universal nueva” (LS 14) Salir de una especie de sociedad de la indiferencia que entiende el desarrollo como un camino lineal y en donde se olvida el impacto de este en la degradación ambiental y la enorme desigualdad, pobreza y marginación que produce. Es decir, es fundamental trabajar por la justicia ambiental y social. Estamos, como civilización, ante el reto de la sostenibilidad, una sostenibilidad que está en peligro. ¿Qué tipo de planeta, en el sentido ambiental y social, le estamos legando a las futuras generaciones?

A partir de este recorrido queremos proponer al menos cuatro conclusiones. Más que certezas se convierten en líneas que la teología puede seguir madurando, reflexionando y, sobre todo, buscando implementar comunitariamente. No significa que sean las únicas, pero consideramos que todas ellas se integran y quedan abiertas para ser profundizadas y revisadas por la misma reflexión teológica:

- 1. En el diálogo entre la teología ecofeminista y la ecología integral podemos identificar una serie de rutas que aporta la reflexión teológica en relación con la problemática socio-ambiental contemporánea.*

Algunos especialistas⁴⁷³ han minusvalorado el papel de las tradiciones religiosas en la articulación del discurso medioambiental e incluso han culpado, como vimos en su momento,

⁴⁷³ Radkau, *The Age of Ecology: A Global History*.

en específico al cristianismo, de la devastación de la naturaleza.⁴⁷⁴ El Magisterio de la Iglesia y la misma reflexión teológica tardaron en introducir la cuestión ecológica. En la Doctrina Social de la Iglesia, como temática de pleno derecho, aparecerá a finales del siglo XX. Jaime Tatay⁴⁷⁵ considera que el primer documento pontificio que aborda de forma explícita la cuestión ecológica es el XXII Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990: “Paz con Dios Creador, paz con toda la creación” del papa Juan Pablo II. Pero eso no significa que las problemáticas ambientales no aparecieran antes.⁴⁷⁶

Pero será hasta la encíclica *Laudato si'* que tendremos el primer documento del magisterio dedicado exclusivamente a la cuestión de la problemática ambiental. Esta encíclica “ha significado el relanzamiento de la cuestión ambiental en el ámbito católico y ha catalizado un renovado interés por la contribución de las religiones en el ágora interdisciplinar de la sostenibilidad.”⁴⁷⁷ En este sentido, la Doctrina Social de la Iglesia, que inició con la encíclica *Rerum novarum* de León XIII en 1891, se reformulará de la llamada “cuestión social” a la única y compleja “cuestión socio-ambiental”.

La reflexión teológica también introducirá, paulatinamente, a lo largo del siglo XX, el tema ecológico. A lo largo de muchos contextos del planeta irán surgiendo una serie de corrientes teológicas que profundizarán en este tema. Elaboraciones sobre el grito de la tierra y el grito de los pobres (Leonardo Boff); teologías teocéntricas (Jürgen Moltmann, John Nash, John Hart); eco-teológicas sacramentales (John Hart, Sally McFague); de corte humano-céntrico (John Zizizoulas, Paul Gregorios, Paul Sherrand); eco-céntricos (Matthew Fox, James Gustafson, John Cobb, J. McDaniel); eco-teológicas de distinto tipo (Celia Deane-Drummond, Willis Jenki); ecofeministas (Rosemary Ruether, Ivone Gebara, Mary Judith Ressa), por citar algunas de las múltiples elaboraciones teológicas. Como hemos ido presentando a lo largo de este trabajo, tanto la Iglesia como la misma teología se suman a la

⁴⁷⁴ White, “The Historical Roots of our ecologic crisis.”

⁴⁷⁵ Tatay, “De la “cuestión social” a la “cuestión socio-ambiental”. Implicaciones de *Laudato si'* para la DSI”, 169-184.

⁴⁷⁶ Ver: Canet, *La dimensión moral de la cuestión ecológica*, 205.

⁴⁷⁷ Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, XXIV.

reflexión en torno a la crisis y, sobre todo, buscan responder al desafío urgente de proteger nuestra casa común.

En este marco, descrito con brevemente anteriormente, hemos optado en este trabajo por la propuesta de la ecología integral (uno de los ejes de la encíclica *Laudato si'*) y la teología ecofeminista. La primera corresponde no solo a la Doctrina Social de la Iglesia, sino que recoge la reflexión teológica de la Iglesia y más, específicamente, de una teología moral⁴⁷⁸ y de la creación. Una teología que en un momento de la historia se abandonó y que hoy, frente a una creación que está siendo degradada de manera sistemática, resulta más urgente que nunca.⁴⁷⁹ La segunda, la teología ecofeminista, parte “de la intuición fundamental de que la opresión de las mujeres y la destrucción del planeta vienen del mismo sistema patriarcal, de la mentalidad del poder “sobre”, que niega la unión primordial de todo el cosmos. Invita a redescubrir quiénes somos como especie humana. Invita a reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de la vida de la tierra como una respuesta para detener la destrucción del planeta. En síntesis, el ecofeminismo propone una nueva perspectiva para percibir la realidad.”⁴⁸⁰

No significa que ambos planteamientos sean iguales, hay elementos que convergen y otros que divergen, pero podríamos identificar una serie de aspectos que articulan una ruta o unas exigencias que harán parte del quehacer teológico en la actualidad. Estos elementos no se entienden como una “receta” que se ofrece, sino como una perspectiva, un modo distinto de mirar y comprometerse, a partir de nuestra fe en Jesús de Nazaret, con la realidad. En primer lugar, tenemos una preocupación común por responder a la realidad histórica. Un contexto marcado por una crisis que tiene elementos ambientales y sociales. Este componente es clave porque no se trata de analizar las problemáticas por separado, sino reconocer que estamos

⁴⁷⁸ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei sociales*, 41.

⁴⁷⁹ “Después de un auge de la reflexión teológica sobre la creación –en la década de los 50-60 del pasado siglo con el debate en torno a Teilhard de Chardin y la *Humani generis*– se produjo un eclipse de esa reflexión. Un factor extrateológico, el desafío ecológico, propició la recuperación de su estudio. Desde la misma teología se añadió la crítica a la concentración antropológica que habría restringido indebidamente el mensaje cristiano a la visión del hombre, en detrimento de la autonomía de la naturaleza-creación. Todo esto ha favorecido la reconsideración del tema. Hoy, la reflexión cristiana sobre la creación ya no puede elaborarse desde unas premisas filosófico-naturalistas, sino con una aproximación netamente teológica, más en concreto con un perfil cristológico-trinitario, puesto que la Creación pertenece a la historia de la Salvación. Esta prospectiva resultará fecunda para la configuración y el despliegue del Tratado.” Sánchez, “El tratado teológico de la creación”, 275.

⁴⁸⁰ Röss, “El sueño ecofeminista: una nueva -y antigua- perspectiva para entender quiénes somos”, 61.

ante una sola crisis que nos afecta a todos y a toda la vida en el planeta. Una crisis que ha sido producida por los mismos seres humanos a través de una serie de estructuras y paradigmas que han hecho muchas cosas positivas, pero que también han sido los causantes de la enorme injusticia social y ambiental por la que estamos pasando. Para poder buscar salidas a una problemática, el primer paso debe ser el reconocimiento del problema. Esto se convierte en un acicate para responder a esa realidad. Una respuesta que se alimenta de las Escrituras, la Tradición, la espiritualidad, la experiencia de fe y el compromiso de las comunidades.

En segundo lugar, la salida para esta situación tiene que ser integral. No se trata simplemente de agregar las temáticas ecológicas a la reflexión teológica. Y en este sentido el aspecto de la interconexión de todo (o todo está integrado) que encontramos en ambas propuestas es fundamental. Esto no es el reconocimiento de un aspecto que parece evidente, sino se convierte en todo un proyecto. Porque, por un lado, reconocemos que los aspectos sociales y ambientales están íntimamente relacionados y, por otro, que una ruta de salida tiene que pasar por cambios realmente estructurales, implica un “nuevo estilo de vida”, ya que “nuestro estilo de vida, por ser insostenible, solo puede desembocar en catástrofes” (LS 161). Exige tener en cuenta lo ambiental, lo político, lo social, lo cultural, lo cotidiano y lo espiritual. Ya que todo está integrado. Esto implica ver la naturaleza no como algo ajeno a nosotros sino como parte nuestra.

En tercer lugar, tenemos una reflexión crítica en relación con paradigmas que someten y excluyen. Desde la teología ecofeminista se hace énfasis en los sistemas patriarcales, androcéntricos, que han conducido a la explotación de la naturaleza y a la marginación de las mujeres. Para Rosemary Radford Ruether esta dominación se da en dos niveles. En primer lugar, en el nivel cultural-simbólico. Las mujeres en general han sido vistas más cercanas a la naturaleza y se les ha identificado más con el cuerpo, la tierra, el sexo, la carne en su mortalidad, con la debilidad y su “propensión al pecado”. El segundo nivel, señala que los fundamentos socio-económicos de cómo la dominación de los cuerpos y de los trabajos de las mujeres se interconecta con la explotación de la tierra, el agua y los animales. Para Radford el primer nivel es una superestructura ideológica (*ideological superstructure*) que

refleja y ratifica el segundo nivel. Para la ecología integral la raíz de la crisis es lógicamente la acción humana y, más específicamente, el paradigma tecnocrático. Un paradigma homogéneo y unidimensional que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad y en donde el objetivo es el mercado y el desarrollo ilimitado (LS 109) Para este análisis, la teología ecofeminista y la ecología integral, toma en consideración los múltiples actores implicados en la actual crisis socio-ambiental y el aporte de las distintas ciencias.

En cuarto lugar, son propuestas proféticas y bíblicas. La denuncia, como vimos en su momento, es un elemento cardinal del profetismo. Implica hacer escuchar las voces de los más vulnerables. Los pobres, las mujeres, la naturaleza necesitan ser tenidos en cuenta en medio de un paradigma que somete, contamina y margina. Además, la profecía no se queda en la denuncia, va más allá. Parte de una profunda experiencia de Dios, se acerca a la realidad concreta y proyecta un futuro mejor del mundo y del hombre. Es un mensaje de esperanza. Jesús de Nazaret, tomará esta línea profética y de esperanza. Él, en realidad esperaba un cambio radical de la situación de su época, consideraba que la salvación y la paz anunciada por los profetas serían instauradas, “un cielo y una tierra nuevos”. La actividad de Jesús está insertada en una nueva noticia, un reinado de Dios, por eso hay que convertirse y creer. En el actual contexto puede que la figura del “reino de Dios” no nos diga mucho, nos suena a algo del pasado. Pero es un elemento que podríamos explorar en relación con la problemática actual, está fundamentado en el amor incondicional del Padre, en la invitación a un cambio de vida (conversión), un cambio de estructuras que “colocan al sábado por encima del hombre” (Mc 2,23-28).

En una teología de la creación⁴⁸¹ para nuestros tiempos este elemento bíblico y teológico resulta muy importante profundizarlo. En el segundo capítulo de *Laudato sí*, que precisamente desarrolla esta teología, llama la atención que se da más énfasis al Antiguo testamento y es muy reducido el nuevo y, más específicamente, la mirada de Jesús. Y en esa mirada se centra demasiado en el aspecto escatológico. Una cristología cósmica que tiene en

⁴⁸¹ Ver: Sánchez, “El tratado teológico de la creación”, 257-275; Gesché, “La création: cosmologie et anthropologie”, 147-166; Torres, *Recuperar la creación: por una religión humanizadora*; Novoa, “La cuestión ecológica en contexto de creación”, 317-346.

cuenta la creación y los seres humanos es una línea que en los últimos años se viene desarrollando, resulta fundamental integrarla a una teología de la creación hoy.

Una última ruta que proponemos, a partir de este diálogo, es la espiritualidad y la praxis liberadora. Todo cambio que busquemos efectuar está fundado en una relación, en un encuentro en la intimidad con el Padre, en una vida de espíritu. La espiritualidad nos lleva a una conversión ecológica, a la autolimitación, a la ascesis y la extensión del cuidado para abordar los retos eco-sociales contemporáneos. Este camino nos conduce a una praxis de liberación de los más vulnerables, una praxis que podemos alimentar a través de las propuestas de la teología ecofeminista y la ecología integral.

2. *El encuentro entre la teología ecofeminista y la ecología integral nos presenta una serie de implicaciones para la ciencia teológica, especialmente en la espiritualidad y en la antropología.*

Este desafío socio-ambiental también exige una lectura actualizada de la misma teología. En este trabajo optamos por la espiritualidad y la antropología. La espiritualidad es uno de los principales ejes frente al desafío que tenemos ante la injusticia ambiental y social, y especialmente, la propuesta de una espiritualidad ecológica, de la tierra o eco-justa. Frente a esta crisis la conversión ecológica es una respuesta que se enmarca en la espiritualidad cristiana. Como hemos desarrollado, la conversión la entendemos como el regreso a la casa del Padre abandonando el pecado, no solo en sus dimensiones con Dios, con nosotros mismos y con los otros, sino también en su dimensión contra la creación. Y, en esta, enmarcamos la conversión ecológica. Esta conversión exige la reconciliación, un cambio en nuestro estilo de vida, un respeto a nuestra casa común, una educación ambiental y una serie de convicciones de fe como la gratitud, la solidaridad y la contemplación. Muchas de las virtudes que han acompañado la tradición cristiana como el cuidado, la templanza o la prudencia, adquieren hoy la dimensión de virtudes ecológicas: “como actitudes capaces de

desarrollar hábitos, conformar caracteres y transformar comunidades, formando la conciencia de habitar una casa común con recursos limitados.”⁴⁸²

Es interesante llamar la atención que en el Documento Final del Sínodo de la Amazonía todos los capítulos estén desarrollados a partir de la conversión: integral, pastoral, cultural, ecológica y sinodal. La espiritualidad no solo tiene un nivel “ecológico”, sino también social. La conversión y las virtudes que la acompañan también tiene que repercutir en unas sociedades menos injustas, consumistas y desiguales. En donde la violencia hacia las mujeres, por ejemplo, no sea una de las características más recurrentes en contextos como el latinoamericano. Al respecto manifiesta el papa Francisco en la Exhortación Postsinodal *Querida Amazonía*: “Será sin duda una espiritualidad centrada en el único Dios y Señor, pero al mismo tiempo capaz de entrar en contacto con las necesidades cotidianas de las personas que procuran una vida digna, que quieren disfrutar de las cosas bellas de la existencia, encontrar la paz y la armonía, resolver las crisis familiares, curar sus enfermedades, ver a sus hijos crecer felices.”⁴⁸³ En la reflexión de la teología ecofeminista, como desarrollamos en su momento, la espiritualidad ha sido un elemento presente y de suma importancia. Parte de la experiencia particular de las mujeres con lo divino y esa experiencia no solo se interioriza, sino que se exterioriza en una serie de actitudes y dinámicas. Una espiritualidad que recoja todos estos elementos tiene que estar basada en la escucha de la palabra de Dios y el grito de su pueblo, y, partir de ahí, estamos llamados anunciar, con espíritu profético, la buena noticia. Esta espiritualidad debe ponernos a reflexionar sobre las imágenes de Dios que han acompañado la teología y que podrían enriquecerse por otras que encontramos en la misma escritura.

Otro elemento clave es precisamente reconocer la necesidad de un cambio en la percepción del ser humano y su lugar en el mundo. “No habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118) Detrás de esta enorme problemática socio-ambiental subyace un intenso debate antropológico. Un nuevo paradigma más inclusivo y justo debe integrar necesariamente, una perspectiva distinta

⁴⁸² Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, 536.

⁴⁸³ Francisco, *Querida Amazonía*, 80.

de ser humano. No podemos impulsar cambios reales y estructurales con una visión antropocéntrica y androcéntrica de la realidad. Una visión en donde el hombre (varón) está en la cabeza de todos los sistemas y solo interesa su bienestar y progreso. Debemos ir hacia una antropología relacional, integrada con todos y todas, en donde se reconoce el equilibrio de los ecosistemas y en donde reconocemos que, utilizando la frase que abre este trabajo: “La tierra no es del hombre, el hombre es de la tierra”. La imagen que utiliza Francisco para referirse al planeta que nos alberga y provee no puede ser mejor: “Nuestra casa común.” Una casa que todos estamos llamados a cuidar. Necesitamos una antropología que dé mayor participación a las mujeres y que se alimente de sus experiencias. Es fundamental hacer énfasis que hoy la antropología teológica debe ir de la mano de la teología de la creación y de la misma espiritualidad.⁴⁸⁴ Necesitamos revisar todas las relaciones a partir de una visión distinta de hombre.⁴⁸⁵

No significa que la contribución de este diálogo se reduzca a la espiritualidad y a la antropología, todo lo contrario, esto nos abre a la posibilidad de mirar hacia la escatología, la cristología, por solo citar dos tratados, y a una mayor articulación con las distintas corrientes eco-teológicas contemporáneas.

3. La situación de la mujer: desafío pendiente en nuestras sociedades y en el mismo quehacer teológico.

⁴⁸⁴ “La Antropología teológica está llamada a recuperar una espiritualidad ecológica en la que se preste atención al trabajo corporal, el talante celebrativo en la liturgia y se superen los elementos de jerarquía social y dualismo entre espíritu y materia. De este modo, se forma un solo cuerpo y un solo espíritu con todo lo creado, favoreciendo la transitoriedad de los seres, la interdependencia de la vida de todas las cosas y el valor de lo personal para la comunidad” Novoa, “La cuestión ecológica en contexto de creación”, 345.

⁴⁸⁵ “El futuro, y no solo “nuestro” futuro, depende de nosotros. El destino del mundo está, al menos en parte, en nuestras manos. Nosotros somos también responsables de la armonía del universo. Cooperando con él, lo acrecentamos y transformamos. Además, la gloria del hombre como “imagen de Dios” e “hijo de Dios” consiste en participar de la gloria del Creador y del salvador: su tarea mesiánica es la de llevar la creación a una reconciliación con Dios y a una armonía consigo misma. Por eso, vale la pena repetirlo, resulta sospechosa cualquier teología que legitime una explotación del cosmos, aunque sea “racional”, por parte del hombre sobre la base de una relación asimétrica en donde éste se considera superior a aquel. Aquí es donde resulta contundente la ecosofía (“sabiduría de la tierra) porque propone un descentramiento del hombre, le baja el tono al antropocentrismo que tanto daño le ha hecho a la Tierra.” Meza, *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*, 383.

La situación de las mujeres, como desarrollamos en su momento, en lo que tiene que ver con factores como el empoderamiento económico, la pobreza y la violencia no deja de ser supremamente preocupante. En algunos aspectos los estudios muestran ciertos progresos, pero, en general, son lentos, desiguales e insuficientes y, en algunos casos, no hay avances sino enormes retrocesos, como en el caso de la violencia de género. En Colombia⁴⁸⁶, por ejemplo, hay alrededor de 14.2 millones de hogares, de los cuales cerca de 6 millones tienen al frente a una mujer (40.7%); la tasa de participación laboral de las mujeres a nivel nacional es del 53.1 %, mientras que los hombres es del 73.9%; en Colombia, una mujer recibe 88 pesos por cada 100 que recibe un hombre por realizar el mismo trabajo, la brecha salarial entre hombres y mujeres es del 12%; las mujeres dedican el doble del tiempo al trabajo doméstico y de cuidados no remunerado que los hombres. Semanalmente, ellas destinan en promedio 50.6 horas, mientras que ellos 23.9 horas; una cuarta parte de las mujeres de 60 años y más no tienen ingresos propios, una clara muestra de las desventajas económicas que las mujeres acumulan a lo largo de su vida; el índice de feminidad de la pobreza ha pasado de 102.5 en 2008, a 118 en 2018, mostrando que las mujeres siguen presentando una relación superior en las tasas de pobreza frente a los hombres.

En lo que tiene que ver con la violencia contra las mujeres y niñas esta se manifiesta de forma física, sexual y psicológica. Entre las muchas formas de violencia de género tenemos: violencia por un compañero sentimental, violencia sexual, trata de seres humanos, mutilación genital femenina y matrimonio infantil. Al respecto ONU mujeres manifiesta: “Ya sea en el hogar, en la calle o en los conflictos armados, la violencia contra las mujeres y las niñas es una violación de los derechos humanos de proporciones pandémicas que ocurre en espacios públicos y privados”⁴⁸⁷ En todo el mundo, una de cada tres mujeres ha sufrido violencia física o sexual, principalmente por parte de un compañero sentimental. Cuando se trata de acoso sexual, esta cifra es todavía mayor. A nivel mundial en 2017, en casi tres de cada cinco casos de mujeres asesinadas, el autor era su compañero sentimental o un miembro de su familia.

⁴⁸⁶ Cifras tomadas del *Boletín Estadístico. Empoderamiento económico de las mujeres en Colombia*, marzo 2020.

⁴⁸⁷ <https://interactive.unwomen.org/multimedia/infographic/violenceagainstwomen/es/index.html#home-2> (Consultado el 28 de mayo de 2020) Las cifras suministradas a continuación son tomadas también de esta fuente y corresponden a consolidado de 2019.

Aproximadamente 15 millones de mujeres adolescentes (de entre 15 y 19 años) de todo el mundo han sufrido relaciones sexuales forzadas en algún momento de su vida. Entre el 45% y 55% de las mujeres de la Unión Europea ha sufrido acoso sexual desde los 15 años. El 72% de todas las víctimas de trata a nivel mundial son mujeres y niñas. 4 de cada 5 mujeres víctimas de la trata son utilizadas para la explotación sexual. 200 millones de mujeres y niñas entre 15 y 49 años se han visto sometidas a la mutilación genital femenina. 650 millones de mujeres y niñas que viven hoy en día se casaron antes de cumplir los 18. Las mismas tradiciones religiosas son muchas veces fuentes de violencia y marginación hacia las mujeres.

Estas cifras, no solo son preocupantes, sino que reflejan un desafío y una tarea pendientes. La reflexión feminista y ecofeminista también ha denunciado toda una estructura patriarcal que discrimina a las mujeres y que les niega la participación en muchos niveles de las organizaciones religiosas y en la misma reflexión teológica. La iglesia y la misma teología han desaprovechado la oportunidad de ser más incluyentes y han coadyuvado a crear “espacios femeninos” como el ámbito familiar y el cuidado de los hijos. Es una paradoja, ya que ellas, precisamente, han sido un apoyo de la institución eclesial mucho más que los varones a lo largo de la historia.

En la propuesta de la ecología integral, que muchos catalogan como un paradigma, al menos en su explicitación en *Laudato si'*, se echa de menos un mayor desarrollo del tema de la mujer y su relación con la problemática ambiental. Cuando debería ser un aspecto tratado explícitamente, porque, como la misma teología ecofeminista desarrolla, son ellas las más afectadas por la crisis por la que estamos pasando. Mucho antes de que el papa Francisco desarrollara su encíclica, otras teologías, especialmente feministas y eco-teológicas, han mostrado la urgente necesidad de buscar caminos, desde la fe y la teología, a las problemáticas que hemos creado. Con esto no se minusvalora el importante aporte de la ecología integral, todo lo contrario, se muestra la necesidad de dialogar entre la Doctrina Social de la Iglesia, los desarrollos teológicos y la realidad, una realidad que, lastimosamente, parece que se hubiera acostumbrado a vivir en medio de la inhumanidad y la contaminación. Pero, a su vez, un mundo que necesita esperanza y un nuevo estilo de vida.

Esta situación de las mujeres en todos los contextos, incluyendo las religiones y la teología, sigue siendo una tarea pendiente. Y no tendremos una solución integral mientras no trabajemos por vencer paradigmas y situaciones en donde se le discrimina, margina o maltrata. Y en este aspecto las distintas teologías feministas, incluyendo la ecofeminista, tienen mucho que aportar.

4. *COVID-19: “más que una crisis, es la exigencia de un cambio en la visión del mundo y de la incorporación de nuevos valores.” (Leonardo Boff)*

No podemos terminar este recorrido sin decir unas palabras sobre un enorme reto que estamos viviendo como sociedades. Un reto que tiene connotaciones de todo tipo y que abarca muchos de los temas desarrollados en este trabajo. La pandemia ha cambiado de una manera radical nuestras vidas a escala mundial. Nos encerró en nuestras viviendas y pasamos a un teletrabajo, congestionó las unidades de cuidados intensivos, pasamos a una educación remota, pues se desocuparon las universidades y los colegios, cerramos cinemas, museos, salas de concierto, centros comerciales, restaurantes, estadios, aeropuertos, bancos, iglesias, y muchos otros lugares en donde normalmente los seres humanos nos reuníamos. En pocos meses ha afectado la economía, muchos empleos se han perdido y no son pocas las empresas que han quebrado. Y lo peor de todo en este panorama son la cantidad de vidas que se han perdido. En muchos lugares del planeta la pobreza ha aumentado y la violencia intrafamiliar, también. La pandemia nos ha confirmado que el modo como habitamos nuestra casa común y la forma como tratamos a las otras especies es pernicioso para la naturaleza. El covid-19 ha desnudado, aún más, las graves problemáticas socio-ambientales que hemos creado.

Frente a esta situación y a todos estos desafíos que se nos abre como sociedades, la teología también está llamada a ser una voz profética y propositiva. Tenemos un compromiso con nuestra casa común, un compromiso desde la fe, desde el evangelio, desde la persona de Jesús de Nazaret. La teología ecofeminista y la ecología integral nos señalan unas intuiciones que en el actual contexto resultan pertinentes; nos suscitan preguntas muy serias sobre el paradigma que nos rige y los valores que seguimos; nos invita a revisar la antropología que está detrás de las instituciones y estructuras religiosas, económicas, políticas y sociales, en

que estamos organizados; nos reclama hacer cambios en relación con el papel de la mujer en la sociedad, en la iglesia y en la misma teología; nos exige, en últimas, coherencia con el evangelio y un estilo de vida en donde no sigamos maltratando la naturaleza, las otras especies y en donde el dominio despótico de unos seres humanos sobre otros no sea una regla universal. Más que certezas, este dialogo propuesto nos invita a plantearnos muchos interrogantes, a buscar caminos solidarios y, finalmente, ligándolo con la fotografía de la introducción, nos ofrece una perspectiva, la capacidad de percibir la realidad de una manera distinta.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Carol. *Ecofeminism and the Sacred*. New York: Continuum, 1993.
- Aguirre, Rafael (ed.). *Así empezó el cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2012.
- Albareda Tiana, Silvia. *Mujer, ecología y sostenibilidad. Elementos de convergencia entre el ecofeminismo de Vandana Shiva y las enseñanzas sociales de la Iglesia*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2011.
- Álvarez de los Mozos, Patxi. "Nacer de nuevo para una ecología integral." *Revista de Espiritualidad Ignaciana* Vol. 87, No 345 (2015) 339-350.
- Amorós, Celia y De Miguel, Ana. *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva, 2005.
- Andiñach, Pablo. *El Dios que está. Teología del Antiguo Testamento*. Estella: Verbo Divino, 2014.
- Aquino, María. "La *Laudato si'* y la ecología". *Revista Voices* 24 (2016), 11-183.
- Aquino, María y Elsa Támez. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: Ediciones Pluriminor, 1998.
- Aquino, María. "Qué es hacer teología desde la perspectiva de la mujer, Iglesia y derechos humanos". En: IX Congreso de Teología", Madrid: Evangelio y Liberación, (1989): 175-189;
- Aquino, María y María José Rosado. *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*. México: Ediciones Dabar, 2008.
- Asurmendi Ruiz, Jesús. *El profetismo: desde sus orígenes a la época moderna*. Bilbao: Desclee De Brouwer, 1992.
- Azcuy, Virginia y Nancy Bedford. *Teología feminista a tres voces*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.
- Azcuy, Virginia; Marcela Mazzini; y Nancy Raimondo. *Mujeres haciendo teologías 2. Antología de textos de autoras*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- Azcuy, Virginia; Mercedes García; y Celina Lértona. *Mujeres haciendo teologías 3. Estudios de autoras*. Buenos Aires: San Pablo, 2008.
- Bayer, John. "A Voice Crying in the Desert: Laudato sí, as Prophecy". *Academy Journal*, Vol. 54, Issue 4 (2015) 68-101.

Beaucamp, Evode. *La Biblia y el sentido religioso del universo*. Madrid: Ediciones Mensajero, 1968.

Benzo, Miguel. *Hombre profano, hombre sagrado: Tratado de antropología teológica*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Bernal Restrepo, Sergio. “Continuidad y Renovación: La Encíclica Laudato Si’ del Papa Francisco”. *Revista del Instituto de Estudios Social Cristianos* Año 3 No 3 (2016): 33-46.

Berry, Thomas. *The Christian Future and the Fate of the Earth*. New York: Orbis Books, 2009.

Blenkinsopp, Joseph. *Creation, Un-creation, Re-creation. A discursive commentary on Genesis 1-11*. London: t & t Clark, 2011.

Boff, Leonardo y Hathaway, Mark. La ecología y la teología de la naturaleza. En: Hogan, Linda (ed). “Ecología y teología de la naturaleza.” *Revista internacional de Teología Concilium* 378 (2018): 49-62.

Boff, Leonardo. *La dignidad de la Tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta, 2000.

____ San Francisco: Ternura y vigor. Madrid: Sal Terrae, 1982.

____ *Contemplativus in liberatione*. De la espiritualidad de liberación a la práctica de liberación. *Christus* 529 (1979): 64-68.

____ *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

____ *La voz del arcoíris*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

____ *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*. Santander: Sal Terrae, 2016.

Botta, Alejandro y Ahida Calderon (eds). *La Biblia hebrea en perspectiva latinoamericana: Pentateuco*. Estella: Verbo Divino, 2014.

Bradley, Ian. *Dios es “verde” : Cristianismo y medio ambiente*. Pamplona: Sal Terrae, 1993.

Bruguès, P. *Hacia un ecoevangelio. El llamado ecológico de los papas Benedicto XVI y Francisco*. Barcelona: Herder, 2015.

Bustillos, Sandra. “Mujeres de Tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo.” *Nóesis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 15, núm. 28 (2005): 59-77.

Cardona, Hernán y Memo Ángel. *El cuidado de la casa común. Una conversación a dos voces entre la Encíclica Laudato si’ y Génesis 1-4*. Medellín: UPB, 2018.

Camacho Laraña, “*Laudato si’*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica”. *Revista de Fomento Social* 71 (2016): 59-79.

Canet Torra, Ferran. *La dimensión moral de la cuestión ecológica*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra EUNSA, 2014.

Carrasquer, Pedros. *Madres del desierto*. Madrid: La red monte carmelo, 2000.

Castelao, Pedro, *La cuestión ecológica y la teología de la creación*. En: Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si’ desde la teología y con la ciencia*. 67-85. Santander: Sal Terrae, 2015.

Castillo, Daniel. “Integral ecology as a liberationist concept”. *Theological Studies* 77 (2016): 353-376.

Castellón Pérez, José Marcos. “Ecoteología: De cómo la ecología llega a ser un problema teológico”. *Revista del Instituto de Teología San Cristóbal Magallanes* Año X (2011): 67-97.

Clifford, Anne. *Introducing Feminist Theology*. Michigan: Orbis Books, 2001.

_____. “*Laudato si’*, on care for our common home: An Ecofeminist response”. *CTSA Proceedings* 72 (2017) 32-46.

Coenen, Lothar; Erich Beyreuther; y Hans Bietenhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1990.

Colzani, Gianni. *Antropología teológica: El hombre, paradoja y misterio*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001.

Costa y Foglizzo. “L’ecologia integrale.” *Aggiornamenti Sociali* 66 (2015): 541–548.

Costa, “Tutto è connesso»: l’ecologia integrale nella *Laudato si’*”. Seminario di studio sulla Custodia del Creato Roma, 18 marzo 2016.

Corpas de Posada, Isabel. “Mujeres teólogas. ¿cuál es nuestra identidad y nuestro aporte al quehacer teológico?” *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, vol. LI, núm 51 (2009) 37-76.

Croatto, José Severino. *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4 – 3:24*. Buenos Aires: Ediciones Aurora, 1986.

Chryssavgis John, “Pope Francis *Laudato Si’*A personal response, An Ecumenical reflection”. *Prhonema*, Vol 31, 2 (2016), 17-21.

Chica Arellano, Fernando y Granados García, Carlos (eds). *Loado seas, mi señor. Comentario a la encíclica *Laudato si’* del papa Francisco*. Madrid: BAC, 2016.

Christ, Carol. P"or qué las mujeres necesitan la Diosa: reflexiones fenomenológicas, psicológicas y políticas." En: Ress, Judith y Seibert, Ute y Sjørup, Lene. (Eds) *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. 159-175. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

Daly, Mary. *God, Beyond the father: Toward a Philosophy of women's liberation*. Virginia: Beacon Press: 1985.

Daniels, Joel. "Christology, Evolution, and Cultural Change." *Anglican Theological Review*, 96, 3 (1990): 435-459.

Davies, Philip y Clines, David, *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

D'Eaubonne, Françoise. *Les femmes Avant le patriarcat*. París: Payot, 1976.

____ "La época del ecofeminismo". En: Agra Romero. *Ecología y feminismo*. 23-62. Granada: Comares, 1998.

Deane-Drummond, Celia. "Laudato si' and the Nature Sciences: An Assessment of Possibilities and Limits". *Theological studies* Vol. 77 (2016) 392-415.

De Lima, Silvia Regina. "Abriendo caminos, teología feminista y teología negra feminista latinoamericana". En: *Revista Magistro* Vol. 1 Num 1 (2010) 84-96.

De Miguel, Ana. "Los feminismos a través de la historia." En: *Mujeres en Red*, el periódico feminista (2011) 2-40.

De Wit, Hans. "El Génesis." En: Botta, Alejandro y Ahida Calderon (eds). *La Biblia hebrea en perspectiva latinoamericana: Pentateuco*, 47-101. Estella: Verbo Divino, 2014.

Duby Georges y Perrot Michelle. *Historia de las mujeres en Occidente, 5 vols*. Madrid: Taurus/Santillana, 2000.

Eaton, Heather. *Introducing Ecofeminist Theologies*. London: Bloomsbury, 2005.

Edwards, Denis. "Sublime Communion": The Theology of the NatureWorld in Laudato si'." *Theological studies* Vol 77 (2016): 377-391.

Fidalgo, José Manuel. *Teología de la creación*. Pamplona: Eunsa, 2017.

Fuente, María Jesús y Fuente, Purificación. *Las mujeres en la Antigüedad y la Edad Media*. Madrid: Anaya, 2003.

Freedman, Estelle. *No Turning Back: The History of Feminism and the Future of Women*. New York: Ballantine Books, 2003.

García López, Félix. *El Pentateuco*. Pamplona: Verbo Divino, 2003.

Gaard, Greta. "Ecofeminism and climate change." *Women's Studies International Forum* Volume 49 (2015) 20-33.

Galindo García, A. (coord.). *Loado seas mi Señor y Ecología Integral*. Salamanca: Editorial UPS, 2016.

García Santos, Amador. *De Génesis a Reyes. Introducción a los nueve primeros libros de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 2017.

García, José Ignacio. "El diálogo en *Laudato si'*. Pasión por responder a los retos medioambientales y sociales". En: Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. 125-140. Santander: Sal Terrae, 2015.

Gardner, Gary. "Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles." *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* No 124 (2014) 79-90.

Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas*. Madrid: Trotta, 2000.

_____. *Teología a ritmo de mujer*. Sao Pablo: San Pablo, 1995.

_____. *Aguas de mi pozo: reflexiones sobre experiencias de libertad*. Montevideo: Editoras Doble Clic, 1992.

_____. "Ecofeminism: A Latin American Perspective." Conference Honoring Rosemary Radford Ruether at Garrett-Evangelical Theological Seminary (2002) 93-103.

_____. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. New York: Fortress Press, 1999.

_____. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2002.

_____. *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Ediciones Doble clic, 2002.

González Bernal, Edith. *Místicas medievales. El rostro femenino de la teología*. Bogotá: Universidad Javeriana, 2018.

Gudynas, Eduardo. "La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica". *Tabula Rasa*, No 13 (2010): 45-71.

Griffin, Susan. *Woman and Nature: the Roaring Inside Her*. Boston: Harper & Row, 1978.

Gesché, Adolphe. "La création: cosmologie et anthropologie." *Revue théologique de Louvain* 14 (1983), 147-166.

Gutiérrez, Gustavo. "The option for the Poor Arises from Faith in Christ". *Theological studies* 70, 2 (2009) 317-326.

_____. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

Guinovart, Carles. *Larousse de la Música*. Barcelona: Larousse Editorial, 1977.

Halkes, Cathalina. "Teología feminista. Balance provisional". *Revista Concilium* 154 (1980), 122-137.

Hendry, George. "Eclipse of creation." *Princeton Theological Seminary*, Vol. 28, Issue 4 (1972) 10-42.

Heschel, Abraham. *Los profetas: I El hombre y su vocación*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1973.

Holland-Cunz, Barbara. *Ecofeminismos*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996.

Hogan, Linda (ed). "Ecología y teología de la naturaleza." *Revista internacional de Teología Concilium* 378 (2018): 613-764.

Horrell, David, y otros. *Ecological Hermeneutics. Biblical, historical and theological perspectives*. London: t & t Clark, 2003.

Hoppe Norberto Strottman, "Laudato Si' y sus Retos en el Contexto Latinoamericano." *Revista del Instituto de Estudios Social Cristianos Año 3 No 3* (2016): 11-32.

Hurtado, Josefina y Águila, Helena. *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismos, teología feminista y cambio cultural*. Santiago de Chile: Ediciones Con-spirando, 2012.

Ingianna, Yolanda, "Teología, liberación y paradigma de género: apuntes en marcha para la reflexión colectiva." En: *Vida y pensamiento*, Vol.14, No.1 (1994): 5-30.

Johnson, Elizabeth. *La que es: El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder, 2002.

_____. *Pregunta a las bestias: Darwin y el Dios del amor*. Santander: Sal Terrae, 2015.

Keenan, Marjorie. *De Estocolmo a Johannesburgo. La Santa Sede y el medio ambiente. Un recorrido histórico 1972-2002*. Madrid: PPC, 2003.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

_____. *Mis segundos pensamientos sobre paradigmas*. México: Tecnos, 1978.

Küng, Hans. *Las mujeres en el cristianismo*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Jesús*. Madrid: Trotta, 2014.

Mahecha, Germán Roberto. “El Shabat: una estrategia ecológica de Dios”. *Theologica Xaveriana* Vol. 61, No. 172 (2011): 423-448.

_____. “Aproximación a los rasgos de una espiritualidad ecológica”. *Theologica Xaveriana* No 169 (2010): 105-132

Martínez, *Laudato si' y la cuestión socio-ambiental. Clamor de la Tierra y de los pobres*, En: Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. 23-49. Santander: Sal Terrae, 2015.

Martínez, Julio y Caamaño, José. *Moral fundamental: bases teológicas del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2015.

Martínez Cano, Silvia. “Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia”. En: Wozna, Antonina María. *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*. 143-171. Navarra: Ediciones Verbo Divino, 2019.

Martins, Alexandre. *Laudato si': “Integral Ecology and preferential option for the poor.”* *Journal of Religious Ethics* 46.3 (2018): 410-424.

Marx, Reinhard, Cardenal. “Everything is connected”: On the Relevance of an Integral Understanding of Reality in *Laudato Si'*. *Theological Studies* Vol. 77 (2016): 295-307.

Meadows, Donella y Meadows Dennis y Randers, Jorgen y Behrens, William, *The limits to growth*. New York: Universe Books, 1972.

McClintock, Mary y Briggs, Sheila. *The Oxford Handbook of Feminist theology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

McDonagh, Sean. *Pasión por la Tierra. La vocación cristiana de promover la justicia, la paz y la integridad de la Creación*. Bilbao: Mensajero, 2000.

MacFague, Sallie. *The body of god. An ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Masía, Juan (ed). *Hacia un ecoevangelio. El llamado ecológico de los papas Benedicto y Francisco*. Barcelona: Herder, 2015.

Mellor, Mary. *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI, 2000.

Meza, Jose Luis (ed). *El arte de interpretar en Teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

_____. *La antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2010.

Miller, Vincent. *The Theological and Ecological of Laudato si': Everything Is Connected*. Dayton: T&T Clark, 2017.

Moltmann Jürgen y Boff Leonardo, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Madrid: Trotta, 2015.

Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación: doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. *El camino de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

Monasterio, Carmen. “La antropología de *Laudato si'*. Una lectura desde Pascal”. En: Trigo, Tomás (ed.). *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*. 315-55. Pamplona: Euns, 2016.

Montilla, María y Ledezma, Gerson. “Ecofeminismo: un pensamiento ambientalista de corte feminista.” *Revista de Relações Internacionais do Centro Universitário Unieuro* No 20 (2017) 50-64.

Moratalla, Agustín Domingo. *Condición humana y ecología integral. Horizontes educativos para una ciudadanía global*. Madrid: PPC, 2015.

_____. “Ciudadanía ecológica en la edad secular. La transformación integral de la síntesis humanista”. En: Galindo García, A. (coord.). *Loado seas mi Señor y Ecología Integral*. 30-72. Salamanca: Editorial UPS, 2016.

Müller, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*. Barcelona: Herder, 1998.

Murad Tadeu Afonso y Mahecha Germán. *Ecoteología. Un mosaico*. Bogotá: San Pablo – Pontificia Universidad Javeriana, 2016.

Nauta, “Latin American Women Theology”. En: Brill Vol. 16: Issue 3 (1987): 7-31.

Navarro, Mercedes. *En el umbral. Muerte y teología en perspectiva de mujeres*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.

_____. *Teología feminista*. Madrid: BAC, 2007.

Navia, Velasco Carmiña. “Teología desde la mujer, un paradigma fértil” *Revista Alternativas* 16 (2000) 17-32.

Northcott, M. *The Environmental and Christian Ethics*. Nueva York: CUP, 1996.

Nunciatura Apostólica de España. *La cuestión ecológica: la vida del hombre en el mundo. Congreso Internacional sobre Ecología. Actas*. Madrid: BAC, 2009.

Novoa, Amparo. “La cuestión ecológica en contexto de creación. Ideas para una antropología teológica.” *Cuestiones teológicas* Vol. 38, No 90 (2011): 317-346.

O'Driscoll, Mary. "Las mujeres y María". En: Concha López y Mayka Parreño, *La mujer en la Iglesia y en el quehacer teológico*. 9-24. Salamanca: Ediciones San Esteban, 1991.

Ormerod, Neil y Vanin, Cristina. "Ecological conversion: ¿What Does it Mean?" *Theological Studies* 77 (2016): 328-352.

Pannerberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.

Panikkar, Raimon. *Humanismo y cruz*. Madrid: Rialp, 1963.

Parentelli, Gladys. "Teología ecofeminista/Ecofeminismo holístico en el caso latinoamericano". En: *Notas y debates*, Año 2. No 2. (1997): 105-113.

Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

Pérez Garzón, Juan Sisinio, *Historia del feminismo*. Madrid: Editorial La Catarata, 2011.

Pérez, Victorino. "Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo". *Theologica Xaveriana* No 169 (2010): 191-214

Picó, Carmen (ed). *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*. Estella: Verbo Divino, 2015.

Pihkala, Panu. "Rediscovery of early twentieth-century ecotheology: open theology." *Open Theology* 2 (2016) 268-285.

Pikaza, Xavier (ed.). *El desafío ecológico: ecología y humanismo*. Salamanca: Universitas, 1989.

Porcile Santiso María Teresa. *La mujer, espacio de salvación: misión de la mujer en la Iglesia*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1995.

Puleo Alicia. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Valencia: Ediciones Cátedra, 2011.

Radford Rosemary y Hessel Dieter. *Christianity and Ecology. Seeking the well-being of Earth and humans*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

Radford Ruether Rosemary. *New woman New Earth: Sexist ideologies and human liberation*. New York: The Seabury Press, 1975.

_____. *Gaia and God: An ecofeminist theology of Earth Healing*. New York: Harper Collins Publishers, 1994.

_____ “El sexismo y el discurso sobre Dios: imágenes masculinas y femeninas de lo divino.” En: Ress, Judith y Seibert, Ute y Sjørup, Lene. (Eds) *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. 127-148. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

_____ Ecofeminismo: The Challenge to Theology. En: *Christianity and Ecology. Seeking the well-being of Earth and humans*. 97-112. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____ Ecofeminism: “Symbolic and Social Connections of the Oppression of Women and the Domination of Nature.” *Feminist Theology* Vol. 3, Issue 9 (1995) 35-50.

_____ “Ecofeminism: First and Third World Women”. *Ecotheology* 2 (1997) 72-83.

Radkau, Joachim. *The Age of Ecology: A Global History*. Malden (USA): Polity Press, 2014.

Ramón Lucía. “Ecofeminismo y teologías de la liberación.” *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* No 125 (2014) 101-109.

Ramón Carbonell, Lucía. *Introducción general a la historia de las teologías feministas cristianas*. En: Navarro, Mercedes. *Teología feminista*. Madrid: BAC, 2007, 141-178.

Ravasi, Gianfranco. *Guía espiritual del Antiguo Testamento. El Libro del Génesis (1-11)*. Barcelona: Herder, 1992.

_____ “Comentarios hermenéuticos a Génesis 2-3.” *Communio* 20 (1991) 294-305.

Ress Mary Judith, *Sin visiones, nos perdemos: Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*. Santiago de Chile: Colectivo Con-spirando, 2012.

_____ “Espiritualidad ecofeminista en América Latina.” *Investigaciones Feministas*, vol. 1 (2010) 111-124.

_____ “Entrevista con Ivone Gebara: ecofeminismo holístico.” *Con-spirando Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad y Teología* No 4 (1993) 44-52.

_____ “El ecofeminismo: una nueva y antigua perspectiva para entender quiénes somos”. En: Hurtado, Josefina y Águila, Helena. *Haciendo memoria, imaginando futuros: ecofeminismos, teología feminista y cambio cultural*. 15-27. Santiago de Chile: Ediciones Con-spirando, 2012.

_____ “El sueño ecofeminista: Una nueva -y antigua- perspectiva para entender quiénes somos”. En: Wozna, Antonina María. *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*. 57-76. Navarra: Ediciones Verbo Divino, 2019.

Rivas Rebaque, Fernando. *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*. Madrid: Universidad de Comillas, 2008.

Rojas Salazar, Mariluz. "Laudato si': Comentario a la encíclica del papa Francisco desde la perspectiva de la teología ecofeminista." *Observatorio Eclesial* (2015) 2-9.

Rosado Nunes, María José. "La voz de las mujeres en la teología latinoamericana." *Concilium* 263 (1996) 13-28

Rubio, Miguel. "*Laudato si'*: Una teología de la creación en perspectiva ecológica". *Moralia* 39 (2016) 89-117.

Ruiz de la Peña, *Juan Luis, Creación, gracia y salvación*. Santander: Sal Terrae, 1993.

_____ *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1998.

_____ Crisis y apología de la fe. *Evangelio y nuevo milenio*. *Presencia teológica* n. 81 (1995) 260-280.

Sallie, MacFague. *The body of god. An ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Sánchez, Demetrio. "El tratado teológico de la creación: de ayer a hoy." *Salmanticensis* 58 (2011): 257-275.

Sanz, Enrique. "El Antiguo testamento en *Laudato si'*: su presencia y sus huellas". En: Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. 51-65. Santander: Sal Terrae, 2015.

Sanz Giménez-Rico, Enrique (ed). *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres. Laudato si' desde la teología y con la ciencia*. Santander: Sal Terrae, 2015.

Sanz Montes, Jesús Fr. Educación y espiritualidad ecológica: una visión franciscana. En: Chica Arellano, Fernando y Granados García, Carlos (eds). *Loado seas, mi señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. 39-46. Madrid: BAC, 2016.

Saranyana, Josep. *Teología de la mujer, teología feminista, teología mujerista y ecofeminismo en América Latina 1975-2000*. San José de Costa Rica: Promesa, 2001.

Schillebeeckx, Edward. "*Los hombres relatos de Dios*". Salamanca: Sígueme, 1994.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. "Romper el silencio." *Revista Concilium* 202 (1985), 77-98.

_____ "La mujer, ausente en la teología y en la Iglesia. En: *Revista Concilium* 202 (1985), 110-130.

_____ "Feminist Theology as a critical theology of liberation". En: *Theological studies*, 36 (1975), 605-626.

_____. *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* Bilbao: DDB, 1989.

_____. *La exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino, 2015.

Scmitz-Moormann, Karl. *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Pamplona: Verbo Divino, 2005.

Seibert, Ute. *Espacios abiertos: caminos de la teología feminista*. Santiago de Chile: Editorial Forja, 2010.

Silverman Emily y Bauman Whitney. *Voices of feminist liberation. Writings in Celebration of Rosemary Radford Ruether*. Lancaster: Equinox Publishing, 2012.

Sicre Díaz, José Luis. *Introducción al profetismo bíblico*. Pamplona: Verbo Divino, 2012.

Ska, Jean-Louis. *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*. Pamplona: Verbo Divino, 2017.

_____. *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*. Estella: Verbo Divino, 2013.

Spadaro, A “Laudato si”. Guida alla lettura dell’enciclica di Papa Francesco”: *Civiltà Cattolica* 166/3 (2015) 3–22.

Spretnak, Charlene. *The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*. Thorsons: Edición: First Edition First Printing, 1992.

Starhawk. “La espiritualidad basada en la tierra celebra el ciclo de la vida”. En: Ress, Judith y Seibert, Ute y Sjørup, Lene. (Eds) *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. 203-210. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

Stordalen, T, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*: Leuven: Peeters, 2000.

Tamayo Acosta, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

Tamez, “Religión, género y violencia”. *Agenda Latinoamericana* (2011).

Tatay, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*. Madrid: BAC, 2018.

_____. “Experiencia religiosa y *Laudato si*” *Corintios XIII* 159 (2016) 49-66.

_____. “Una lectura Ignaciana de *Laudato si*” *Mancera* 87 (2015) 327-338.

Teilhard de Chardin, Pierre. *El medio divino. Ensayo de vida interior*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

Torres Queiruga, Andrés. *Recuperar la creación: por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae, 1997.

Trigo, Tomás (ed.). *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica Laudato si'*. Pamplona: Eunsa, 2016.

Turkson, Peter Cardenal. "La conversión a una ecología integral." En: Chica Arellano, Fernando y Granados García, Carlos (eds). *Loado seas, mi señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*. 17-38. Madrid: BAC, 2016.

____ "Laudato si' y ecología integral". Querétano (México): 2015.

Valenzuela, Ivan. *La actual crisis ambiental bajo la mirada de la Iglesia y el Estado*. Santiago de Chile: Universidad Católica, 2011.

Valcárcel, Amelia. *Feminismo en un mundo global*. Madrid: Cátedra Editores, 2008.

Vélez, Consuelo. "Teología feminista latinoamericana de la liberación." *Revista Horizonte* V.11 N.32n (2013) 1801-1812.

____ "Teología feminista latinoamericana de la liberación: balance y futuro". *Revista Horizonte* Vol. 11, n 32 (2013): 1801-1812.

____ "Ecofeminism: New liberation paths for women and nature" *Exchange* 44 (2015) 64-82.

____ "Hermenéutica crítica feminista. Mediación para reconstruir la presencia de las mujeres en el cristianismo". En *El arte de interpretar en Teología*, por Meza, Jose Luis (ed), 253-273. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.

____ *Cristología y mujer. Una reflexión necesaria para una fe incluyente*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2018.

Vivas, María del Socorro. "Género y teología". *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 525-544.

Von Rad, Gerhard. *Estudios sobre Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1979.

____ *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento*. Madrid: Trotta, 1996.

____ *Teología del Antiguo Testamento I. Las tradiciones históricas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 1993.

____ *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 2000.

____ *El libro del Génesis*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2008.

Vuola, Elina. *Teología feministas; teología de la liberación: los límites de la liberación, la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Madrid: Iepala Editorial, 2000.

Walker, Rebecca. "Becoming the Third Wave". En la Wayback Machine in Ms. (1992) 39-41.

Waterman A, "Pope Francis on the environmental crisis". The independent Review, V.21, No 3 (2017): 375-398.

White Lynn, "The historical roots of our ecological crisis." *Science* 155(1967): 1203-1207.

Wilfred Félix y Wainwright Luis Carlos. *Ecoteología: nuevas cuestiones y debates. Concilium*, n. 331, 2009.

Winright, Tobias. *Green Discipleship. Catholic Theological Ethics and the Environment*. Winona: Anselm Academic, 2011.

Wozna, Antonina María. *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*. Navarra: Ediciones Verbo Divino, 2019.

Documentos del Magisterio

Benedicto XVI, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz del 1 de enero de 2007*.

Benedicto XVI, *Carta encíclica Caritas in veritate* de 2009.

Benedicto XVI, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz el 1 de enero de 2010*.

Benedicto XVI,

Benedicto XVI, Audiencia general del 26 de agosto de 2009: La salvaguardia del medio ambiente.

Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Verbum Domini* de 2010.

Benedicto XVI – Crisóstomo II, *Declaración común* (16-6-2007)

Benedicto XVI – Bartolomé I, *Declaración de El Fanar* (30-11-2006)

Benedicto XVI, *Exhortación apostólica postsinodal Africae munus* de 2011.

Francisco. *Carta Encíclica Laudato Si' sobre el cuidado de la casa común*, 24 de mayo de 2015.

Francisco, *Carta con motivo de la institución de la Jornada Mundial de Oración por la Creación* (6-8-2015)

Francisco, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium* (24-11-2013)

Francisco, *Discurso a la FAO* (11-6-2015)

Francisco, *Mensaje en la Jornada de Oración por el Cuidado de la Creación* (1-9-2016)

Francisco, *Discurso en el día de la Tierra* (24-4-2016)

Francisco – Bartolomé I. *Declaración conjunta* (25-5-2014)

Francisco, *Exhortación postsinodal Querida Amazonía* (6-2-2020)

Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptor hominis* de 1979.

Juan Pablo II, *Sollicitudo rei sociales* de 1987.

Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990*.
Juan Pablo II, *Carta encíclica Centesimus annus* de 1991.
Juan Pablo II, *Audiencia general (17-1-2001) El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*.
Juan Pablo II, *Carta al director del Observatorio Astronómico Vaticano* (1998)
Declaración conjunta del santo Padre Juan Pablo II y su Santidad Bartolomé I (10-6-2002)
Documento conclusivo *Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la región Panamazónica* (2019)
Pablo VI, *Carta encíclica Populorum progressio* de 1967.
Pablo VI, *Carta apostólica Octogesima adveniens* de 1971.
Pablo VI, *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente de 1972*.
León XIII, *Carta encíclica Rerum novarum* (15-5-1891)
CELAM, “*Discípulos misioneros custodios de la casa común. Discernimiento a la luz de la encíclica Laudato si’* (2018)