

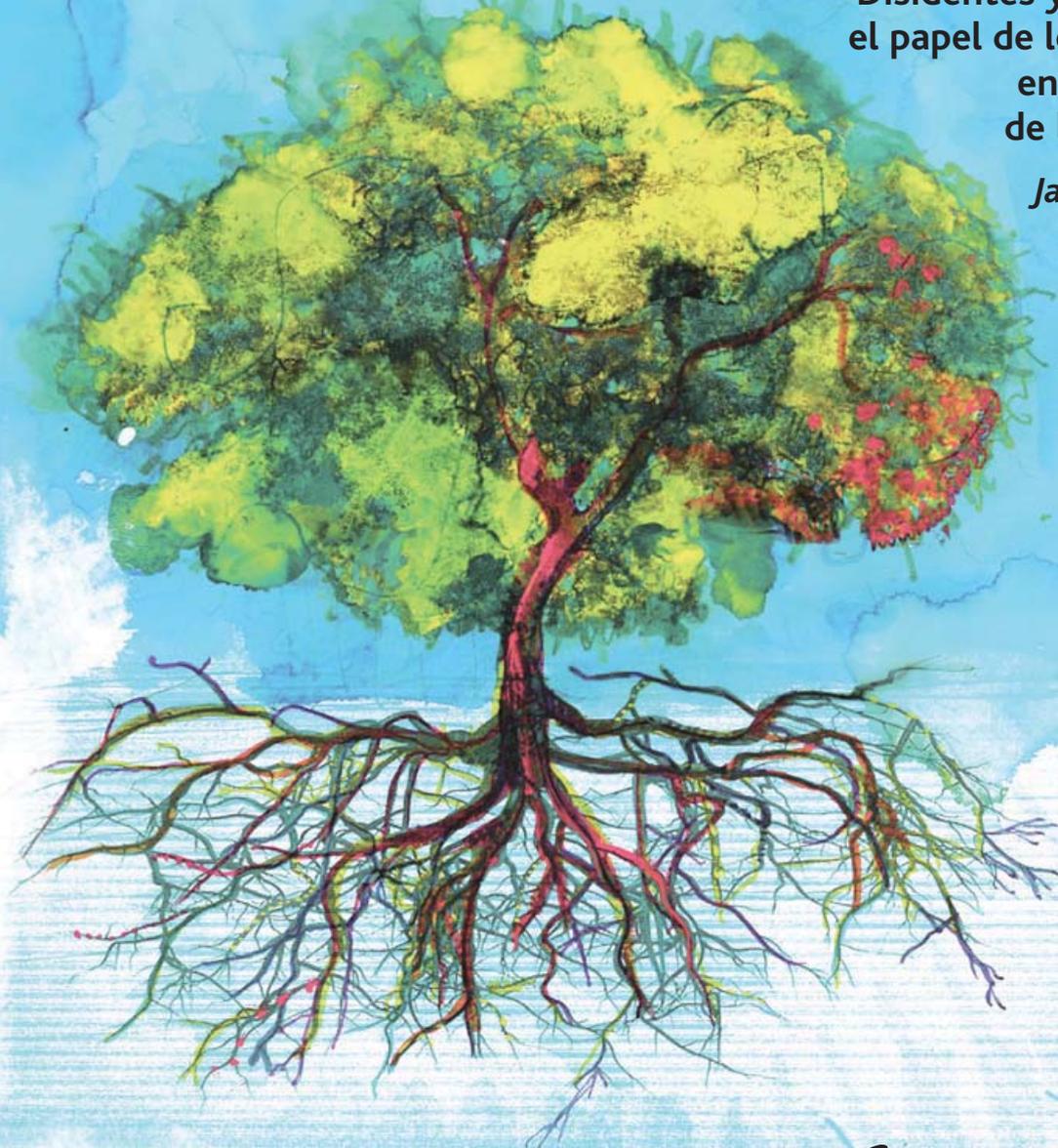
## ECOLOGISMO Y RELIGIÓN

Frei Betto, Michael Löwy, Luis Martínez Andrade, Elda Margarita Suárez Barrera, Juan Masiá Clavel, Gary Gardner, Manuel González Campos, Lucía Ramón Carbonell, Cassandra G. Kennedy, Giulio Girardi, Jon Sobrino

### Ensayo

Disidentes y profetas:  
el papel de los herejes  
en el avance  
de la historia

*Jaume Botey*





**Director** - Santiago Álvarez Cantalapiedra

**Jefa de redacción** - Olga Abasolo Pozas

### Consejo de redacción

Luis Enrique Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)

Tanja Bastia (Universidad de Manchester)

Óscar Carpintero (Universidad de Valladolid)

José Luis Fernández Casadevante (Cooperativa Garua)

Javier Gutiérrez Hurtado (Universidad de Valladolid)

Yayo Herrero (FUHEM)

Jordi Mir (Universitat Pompeu Fabra)

José Manuel Naredo (Cuerpo Superior de Estadísticos del Estado)

María E. Rodríguez Palop (Universidad Carlos III)

Helena Villarejo (Universidad de Valladolid)

### Comité asesor

Daniele Archibugi (Universidad de Londres)

Pedro Ibarra (Universidad del País Vasco)

Isabell Kempf (Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos)

Bichara Khader (Universidad de Lovaina)

Michael T. Klare (Hampshire College)

Saul Landau (California State University)

Maxine Molyneux (Universidad de Londres)

Gaby Oré (Centro por los Derechos Económicos y Sociales)

Nieves Zúñiga (Universidad de Essex)

*Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* es una revista trimestral publicada desde 1985 por FUHEM. Con una mirada transdisciplinar, la revista aborda temas relacionados con la sostenibilidad, la cohesión social y la democracia, con la paz como eje transversal del análisis.

La revista está recogida sistemáticamente por las bases de datos: LATINDEX, DIALNET, DICE, ISOC-Ciencias Sociales y Humanidades, RESH, ARCE

© FUHEM. Todos los derechos reservados

FUHEM - Ecosocial

Duque de Sesto 40, 28009 Madrid

Teléf.: (+34) 91 576 32 99 – Fax: (+34) 91 577 47 26

[fuhem@fuhem.es](mailto:fuhem@fuhem.es)

[www.revistapapeles.fuhem.es](http://www.revistapapeles.fuhem.es)

I.S.S.N. - 1888-0576

Depósito legal - M-30281-1993

© de las ilustraciones: Javier Muñoz

**Imagen de portada:** Javier Muñoz

Para solicitar autorización para la reproducción de artículos publicados, escribir a FUHEM Ecosocial.

Las opiniones de los artículos publicados no reflejan necesariamente las de FUHEM Ecosocial y son responsabilidad de los autores.

Impreso en papel ecológico como parte de la política de buenas prácticas en materia de sostenibilidad de FUHEM.

## INTRODUCCIÓN 5

---

### ENSAYO

**Disidentes y profetas: el papel de los herejes en el avance de la historia** 13

*Jaume Botey*

---

### ESPECIAL

#### ECOLOGISMO Y RELIGIÓN

**Ecosocialismo: espiritualidad y sostenibilidad** 29

*Frei Betto y Michael Löwy*

**América Latina: cristianismo de liberación, ecologismo de los pobres y desafío decolonial** 43

*Luis Martínez Andrade*

**Iniciativas de inspiración cristiana en el ámbito de la ecología** 53

*Elda Margarita Suárez Barrera*

**Armonía ecosocial cuestionada tras Fukushima** 67

*Juan Masiá Clavel*

**Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles** 79

*Gary Gardner*

**El Árbol del Mundo: una visión de la naturaleza y la ecología desde la óptica del budismo** 91

*Manuel González Campos*

**Ecofeminismos y teologías de la liberación** 101

*Lucía Ramón Carbonell*

**Un paso hacia atrás para ir adelante** 111

*Cassandra G. Kennedy*

**Pueblos indígenas, ecologismo político y religión** 125

*Giulio Girardi*

**Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo** 139

*Jon Sobrino*

# SUMARIO

## PANORAMA

- Por un buen vivir dentro de los límites de la naturaleza.  
Cuando el modelo de desarrollo occidental  
no es el camino** 153  
*Mateo Aguado, José A. González, Kr'sna Bellott y Carlos Montes*
- 

## PERISCOPIO

- Sobre ciencia y religión** 167  
*Francisco Fernández Buey*
- Nota de lectura de la obra de Leonardo Boff** 173  
*Luis Martínez Andrade*
- 

## ENTREVISTA

- Entrevista a Michael Löwy** 179  
*Rafael Díaz-Salazar*
- 

## LIBROS

- La transición inaplazable. Salir de la crisis desde  
los nuevo sujetos políticos,** Ángel Calle Collado 189  
*José Luis Fernández Casadevante*
- La haine de la nature,** Christian Godin 191  
*Jorge Riechmann*
- La autogestión viva,** José Luis Carretero Miramar 193  
*Manuel Guerrero Boldó*

# Acerca del papel de la religión en la crisis ecosocial: contrahegemonía, religación y lucha contra la idolatría

*This is the faith from which we start:  
Men shall know commonwealth again  
from bitter searching of the heart  
we rise to play a greater part  
not steering by the venal chart  
that tricked the mass for private gain*  
Leonard Cohen

Una civilización en la que la producción de más y más mercancías es el objeto fundamental de la economía y de la sociedad es una civilización que ha perdido el rumbo. El capitalismo es una civilización que no civiliza al explotar las fuerzas del trabajo y dejar a la naturaleza exhausta por agotamiento y devastación. Civilizar el sistema socioeconómico exige racionalizar y humanizar las relaciones sociales, transformar el aparato y las fuerzas productivas para que dejen de ser fuerzas *de* y *para* el capital. Pero no sólo eso, requiere asimismo modos nuevos de vida no dominados por la cultura del dinero, otras formas de vida basadas en valores que combatan la tendencia a transformar todo en mercancía. La tierra, el agua, el aire, la vida, el tiempo y los sentimientos de las personas, todo se negocia de acuerdo al valor que marca su precio:

«llegó, finalmente, un tiempo en que todo lo que los seres humanos habían considerado inalienable fue objeto de cambio y de tráfico y pudo enajenarse. Este es el tiempo en que las mismas cosas que hasta ahora habían sido comunicadas, pero jamás cambiadas; dadas, pero nunca vendidas; adquiridas, pero jamás compradas –virtud, amor, opinión, ciencia, conciencia,

# INTRODUCCIÓN

etc.–; en que todo, en fin, pasó al comercio. Este es el tiempo de la corrupción general, de la venalidad universal, o, para hablar en términos de Economía política, el tiempo en que habiendo llegado cualquier cosa, moral o física, a convertirse en valor venal, se la lleva al mercado para ser apreciada por su valor adecuado».<sup>1</sup>

Reconocernos en este tiempo «de la corrupción general, de la venalidad universal», es un primer paso para evidenciar el atolladero al que nos ha conducido una civilización que, como Saturno, devora a sus hijos. Necesitamos criterios diferentes a los del mercado capitalista; establecer nuevas prioridades y orientar las inversiones y el consumo según las necesidades de la humanidad preservando la naturaleza de la que somos parte; aprender, por ejemplo, del romanticismo revolucionario que –lo señala Michael Löwy– no supone un retorno al pasado sino una «vuelta por el pasado en dirección a un futuro emancipador»<sup>2</sup> o redescubrir la sabiduría aún presente en la mayoría de las tradiciones religiosas o en las cosmovisiones de los pueblos oprimidos por las potencias coloniales o poscoloniales. Todo resulta necesario, nada sobra (también, por supuesto, lo mejor de la Modernidad y del pensamiento científico y técnico) en este «siglo de la Gran Prueba», como lo denomina Jorge Riechmann.<sup>3</sup>

## ¿Qué papel cabe esperar de las religiones ante la encrucijada en que nos sitúa la crisis ecosocial?

En la actualidad existen 10.000 religiones en nuestro planeta. Cuatro de cada cinco personas en el mundo se definen a sí mismas como religiosas. La religión, para bien o para mal, nunca ha abandonado el espacio público; para mal, porque ha servido en demasiadas ocasiones para naturalizar muchas de las injusticias y desigualdades de las principales estructuras de dominación y poder: el capitalismo, el colonialismo y el sexismo; para bien, porque ha sido siempre fuente de inspiración de quienes han luchado contra la injusticia y la opresión a lo largo de la historia. Como señaló Ernst Bloch, «lo mejor de la religión es que provoca herejes». Quien entra en conflicto con un dogma establecido se convierte, en la práctica, en un insumiso. Religiones proféticas, como el cristianismo, se han reformado y reactualizado permanentemente a lo largo de su historia gracias a las herejías.

Desde esta vertiente positiva, varias son las aportaciones que pueden realizar las religiones en este momento: por un lado, favorecer el surgimiento de visiones contrahegemónicas; por otro, ayudar a desmitificar los ídolos que dominan la actualidad.

---

<sup>1</sup> K. Marx (1847), *Miseria de la filosofía*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1984, p. 54.

<sup>2</sup> Véase la entrevista a Michael Löwy realizada por Rafael Díaz-Salazar aparecida en el nº 315 de *El Viejo Topo* (abril de 2014), complementaria de la que aparece publicada en este número de *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. Quiero agradecer a Rafael Díaz-Salazar su estrecha colaboración en la confección de este número al proponer temas, colaboradores y facilitar los contactos.

<sup>3</sup> J. Riechmann, *El siglo de la Gran Prueba*, Baile del Sol, Tegueste (Tenerife), 2013.

## *Teologías políticas y visiones contrahegemónicas*

Las visiones contrahegemónicas surgen cuando movimientos organizados a contracorriente buscan desacreditar aquellos esquemas de pensamiento que se presentan como la comprensión natural de la vida social y aspiran, al mismo tiempo, a proporcionar comprensiones alternativas creíbles. Boaventura de Sousa Santos considera que el discurso de los derechos humanos y las teologías políticas son hoy los grandes oponentes de la ideología del individualismo posesivo.<sup>4</sup>

Ahora bien, si los derechos humanos se pueden entender como defensa de la dignidad humana, ¿cómo es posible que la generalidad con que se aceptan en el plano del discurso se vea permanentemente contradicha en el plano de los hechos? Surge, pues, la sospecha de que tal y como se entienden y defienden hoy los derechos humanos, a partir de una concepción dominante vinculada a la matriz occidental y liberal, la visión convencional de los mismos forma parte «de la propia hegemonía que consolida y legitima la opresión».<sup>5</sup> Pero así y todo, ¿podrían los derechos humanos utilizarse de un modo contrahegemónico? Según de Sousa Santos, los movimientos religiosos, y las teologías políticas que los sustentan, representan en muchos casos un discurso de defensa de la dignidad humana alternativo a la lectura que hace la concepción hegemónica de los derechos humanos. En este sentido, las teologías pluralistas y progresistas<sup>6</sup> podrían contribuir a una visión contrahegemónica de los derechos humanos orientada a la construcción de una sociedad más justa y digna.

La importancia creciente y el carácter transnacional de los movimientos que reivindican la presencia de la religión en la esfera pública es un hecho constatable en el mundo actual que puede ser leído como un fenómeno global que permita avanzar en esta dirección. Al

---

<sup>4</sup> B. S. Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2014.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>6</sup> Aunque todas las teologías políticas cuestionan la distinción moderna entre lo público y lo privado y reivindican la intervención de la religión en el espacio público, no todas son críticas con el orden existente. El ámbito y la orientación de la intervención son los criterios que utiliza Sousa Santos para establecer las distinciones que han de hacerse entre las diferentes teologías políticas. En cuanto al ámbito de intervención, hay teologías políticas fundamentalistas que definen un orden social desde posiciones dogmáticas y actitudes basadas en creencias irreductibles. En ellas se defiende una interpretación literal de los textos sagrados, creyendo posible extraer de ellos sin ninguna mediación los principios con los que hay que organizar la sociedad. Por el contrario, las teologías pluralistas aceptan la autonomía de la vida pública y la organización de la sociedad, resaltando el papel de las mediaciones socioculturales y manejando con equilibrio la tensión entre la razón y la revelación. La lectura de los textos y la práctica religiosa se considera siempre situada en un contexto histórico, por lo que se rechazan concepciones ahistóricas y a-contextuales de la religiosidad. En lo que se refiere a la orientación de la intervención religiosa, es posible distinguir entre teologías tradicionalistas y progresistas. Las tradicionalistas naturalizan las injusticias y desigualdades del orden vigente con el argumento de la tradición, mientras que las progresistas consideran que no es posible separar el análisis de la religión del análisis de las relaciones sociales, siendo fundamental por ello distinguir entre la religión de los oprimidos y la de los opresores, siendo los pobres, como colectivo, preocupación central y lugar social desde el que interpretar la realidad. Entre las teologías plurales y progresistas se encuentran las teologías de la liberación, poscoloniales y feministas.

tiempo, el diálogo y la teología interreligiosa brotan reforzados de la percepción de que la dimensión global de los problemas que actualmente acucian a la humanidad exige respuestas globales.

### ***Religar lo humano en la naturaleza y defensa de los comunes***

Aunque las diferencias entre las religiones son grandes, todas pretenden descubrir y ofrecer un sentido último a la vida mediante el encuentro vivencial con algo que sobrepasa o abarca al ser humano. Ciertamente todas las religiones predicán mandatos morales del tipo «trata a los demás como deseas que te traten a ti», pero no por ello la religión queda reducida o disuelta en la ética, pues la actitud religiosa tiene que ver también con el sobrecogimiento ante el misterio, ante aquellas parcelas de la vida sobre las que no es posible probar científicamente los cimientos en que se asientan, mostrando así que, además de «lo científico», existe «lo significativo». Estos rasgos, que de alguna manera son secantes con los de la ética y el arte, no sólo hacen posible el diálogo entre confesiones, sino que abren también un camino hacia el ecumenismo en la sabiduría humana.

Pero además de vivencia-encuentro con el misterio, como quiera que esto se entienda (el *absoluto* o lo sagrado apersonal; *Dios*, como lo sagrado personal; el *nirvana*, como última realidad), el filósofo vasco Xavier Zubiri encontró otra característica básica del fenómeno religioso en la interpretación etimológica de la propia palabra religión. El término procede de la voz latina *religio*, relacionada con el verbo *religare*, que significa religar o vincular. En este sentido, la experiencia religiosa consistiría en la consciencia y vivencia de la vinculación y dependencia respecto a los demás (interdependencia), a la sociedad de la que se forma parte (sociodependencia), la naturaleza que nos constituye (ecodependencia) y, también, respecto a Dios como fundamento último (teodependencia). De esta vivencia los seres humanos descubren que existir consiste en estar religado.

Esta consciencia de la religación ayuda a reconsiderar el papel de lo humano en la naturaleza y permite anteponer –según las enseñanzas de los llamados Padres (griegos y latinos) de la Iglesia– la defensa de los bienes comunes a los intereses privados y beneficios personales: «La naturaleza ha producido todas las cosas en común para todos. Pues Dios ordenó que todo se engendrase de manera que el sustento fuese común a todos y la tierra una especie de posesión colectiva de todos. La naturaleza engendró un derecho común y la usurpación creó el derecho privado» (San Ambrosio, *De officiis ministrorum* 1, 28, 142).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Véase J. Domínguez, *Movimientos colectivistas y proféticos en la historia de la Iglesia*, Mensajero, Bilbao, 1970.

## La «religión económica»: capitalismo e idolatría

«En el capitalismo hay que ver una religión», anotaba en 1921 en sus apuntes Walter Benjamin, añadiendo a continuación: «no es sólo similar a “una imagen de estilo religioso” [así pensaba Max Weber], sino “un fenómeno esencialmente religioso” [...] es una religión puramente de culto». El teólogo jesuita González Faus comentando este último rasgo señala: «Me parece muy valiosa la vinculación exclusiva de la religión del dinero con sólo el culto. El Capitalismo no ofrece ninguna cosmovisión que intente responder a las cuestiones fundamentales que pueblan la vida humana [...] sólo exige un culto incondicional. Y ello es debido a que el capitalismo, como dice la Biblia de los ídolos, es “obra de manos humanas”: por un proceso y un instinto muy arraigados en la entraña humana, acabamos llamando dios a la obra de nuestras manos».<sup>8</sup> Quizás por ello en lugar de religión sea más propio hablar de idolatría, pues en el capitalismo, el dinero y el capital se convierten en ídolos (*Mammón*, como se designa al ídolo en arameo; *Moloch* o *Baal*, ídolos cananeos), objetos de un culto fanático y exclusivo («nadie puede servir a dos señores [...] no podéis servir a Dios y al Dinero», Mateo 6, 24 y Lucas 16, 13) que exigen irremediablemente insaciables sacrificios humanos.

El origen y fundamento moderno de la idolatría actual se encuentra en la celebración exacerbada de las supuestas virtudes del capitalismo y su carácter de *buena nueva*: manojos de pasiones e intereses, los seres humanos no son capaces de crear instituciones basadas en la reciprocidad y la entrega generosa más que en espacios de proximidad y en contextos comunitarios reducidos, pero la “buena noticia” del paradigma del interés propio, articulado a través del mercado, anuncia que un egoísmo estimulado por la competitividad es el camino seguro para promover el interés general, dispensando así de otros propósitos referidos a metas sociales que además de innecesarios pueden convertirse en contraproducentes a la hora de alcanzar el bien común. Sin esta fe inmovible en el paradigma del interés propio, cuya retórica posee una cualidad teológica que la eleva por encima de cualquier exigencia de comprobación empírica, llevando a la absolutización del capitalismo, no se explica la tranquilidad con que se aceptan actualmente como inevitables los sacrificios que se exigen y el increíble número de víctimas que este sistema engendra.<sup>9</sup> La aceptación del sacrificio otorga invisibilidad y niega reconocimiento a las víctimas que surgen tanto de la explotación de la naturaleza y el trabajo como de la opresión patriarcal y colonial.

La “absolutización” de este capitalismo sacrificial asienta la idea de que se vive en el mejor de los mundos posibles, aireándose a los cuatro vientos la superioridad del capitalismo frente a cualquier alternativa en la organización de la sociedad. Se llega así –como hizo

---

<sup>8</sup> J. I. González Faus, «El dinero es el único dios y el capitalismo su profeta», *Iglesia Viva* nº 249, 2012, p. 111.

<sup>9</sup> H. Assman y F. Hinkelammert, *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Petropolis, 1989.

Fukuyama con la democracia liberal occidental– al cierre hegeliano de la historia: no significa tanto el fin de los acontecimientos, pero sí el término de la evolución en el campo del pensamiento económico y la universalización del capitalismo como forma última de organización de la economía. «Este convencimiento de vivir en el cuasi-final de los tiempos lleva consigo la actitud religiosa de la certeza del cumplimiento de las promesas. No hay que esperar nada más ni mejor, el Mesías ya ha venido. La esperanza se ha realizado».<sup>10</sup>

Queda así caracterizada la economía liberal como un orden natural. Este salto de la historia a la naturaleza tiene «una impronta religiosa como puso de relieve Marx en su teoría del fetichismo [...] por algo Marx calificó al capitalismo de “religión de la vida cotidiana” [...] Un evangelio extraordinariamente vigoroso, porque se profesa en nombre de leyes naturales y garantiza resultados beneficiosos para todos».<sup>11</sup>

Para las distintas Iglesias del mundo debería estar claro que el gran problema al que se enfrentan no es la increencia sino la idolatría y que alentar la fe lleva como tarea la apostasía de los ídolos emergentes de la sociedad. El potencial de las religiones en la construcción de visiones contrahegemónicas de la dignidad humana que religuen lo humano en la naturaleza, promuevan la fraternidad entre una humanidad escindida, defiendan los comunes y desmitifiquen los ídolos de opresión y muerte es algo que una sociedad profundamente secularizada (esto es, tolerante y plural) no debe desaprovechar.

*Santiago Álvarez Cantalapiedra*

---

<sup>10</sup> J. M. Mardones, *Capitalismo y religión*, Sal Terrae, Santander, 1991, p. 275.

<sup>11</sup> Hugo Assman, «Las falacias religiosas del mercado», *Cuadernos CJ* nº 76, p. 20.

---

**Disidentes y profetas: el papel de los herejes en  
el avance de la historia**

*Jaume Botey*

---

13

# Ensayo



# Disidentes y profetas: el papel de los herejes en el avance de la historia

*Lo mejor de la religión es que provoca herejes.*

Ernst Bloch

*Todas las corrientes que implican un compromiso total de la persona o la entrega a una causa que se vive de manera absoluta por razones religiosas, sociales, políticas o culturales crean disidencias. Sea por razones doctrinales, por la voluntad de volver a la pureza fundante o por el anhelo de un futuro utópico, los disidentes se sitúan al margen de la doctrina oficial y son condenados. Herejes, colectivos de pobres, de marginados o movimientos alternativos dan una visión diferente de la historia oficial desde la otra orilla, desde la "contrahistoria". Para entenderlos, es necesario situarse en el contexto en el que vivieron, porque incluso en los disidentes más doctrinales hay un trasfondo político que les condiciona. Y sobretodo, porque en circunstancias diferentes, y a pesar de haber sido doctrinas condenadas, los movimientos disidentes y de herejes tarde o temprano renacen. La herejía y los movimientos alternativos son un fenómeno de permanente ubicuidad, siempre perseguidos y siempre resucitados.*

**E**timológicamente herejía –*airesis*– significa elección, alguien escoge una "verdad", "su verdad", al margen de la opinión de la comunidad. Ante el colectivo que se presenta como homogéneo, la persona decide romper esta unidad.

Los sistemas de valores establecidos y aceptados por la mayoría dotan de seguridad, cohesión y sentido de unidad. En cambio, la herejía –*anomia* o "fuera de la norma"– supone irrupción del desorden, ruptura, prácticas nuevas

Jaume Botey es licenciado en Teología, doctor en Antropología y profesor de Historia de la UAB

que no se explican por la tradición. Pero, ¿qué es un hereje? ¿Cae el hereje dentro de cierta psicología enfermiza o patología mental?, ¿es el hereje un anormal?, ¿qué relaciones mantiene con la mentalidad de su entorno?, ¿es un ser aislado o influyente?

Son numerosos los estudios desde la antropología, psicología, historia, sociología, etc., acerca del origen de estos grupos “portadores de gérmenes heréticos”, de su carácter e influencia y de esta constante “antiinstitucional” e insumisa de la historia de la libertad frente a los aparatos. En general, se afirma que la herejía puede originarse por razones doctrinales o morales, “ortodoxia” u “ortopraxis”, y que surge en todos los contextos ideológicos, religiosos, políticos, científicos, morales, artísticos o místicos. Algunas de ellas surgen como novedad progresista, avanzándose al futuro, o como retorno a la pureza primitiva...<sup>1</sup>

Es preciso considerar las diferencias entre herejía, desobediencia, cisma, secta, apostasía, brujería, objeción, insumisión, antisistema, excluido, marginal... Asimismo, respecto del portador de herejía, hay que distinguir entre hereje, profeta, utópico, reformador, revolucionario, visionario, etc. En sentido amplio, herejía puede identificarse con la protesta social y la lucha de los oprimidos en contra de la explotación y el sometimiento en todas sus formas, pues frente al dominio y el sojuzgamiento que implica cualquier tipo de desigualdad social, se desarrolla siempre una paralela y persistente insubordinación de los grupos sometidos.

## Leer la historia desde estos “antisistema”...

Frente al poder de los grupos dominantes por riqueza o jerarquía social, como la Iglesia o el Estado, o bajo una supuesta superioridad intelectual, social, étnica, de género, estatus, de posesión de la verdad o de pretendida santidad renace siempre la respuesta popular. La historia humana es también la inagotable y creciente creatividad de las clases populares que en cada nueva circunstancia, y movidos por el espíritu de rebeldía frente a la opresión, encuentran diferentes maneras de expresarse. Es una heroica cadena de luchas, protestas, motines, herejías, rebeliones, insurrecciones y revoluciones.

Por ello, un posible hilo conductor para comprender la historia es leerla a partir de estos buscadores de nuevas tierras prometidas, creadores de fraternidades que empeñaron su vida al servicio de un mundo mejor. Los hay en todas las formaciones sociales. Viven su

---

<sup>1</sup> J. Le Goff, *Herejías y sociedades*, Siglo XXI, Madrid, 1987; J. A. García de Cortázar, *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos y perseguidos*, Polifemo, Madrid, 1999; Mollat Michel, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, FCE, Ciudad de México, 1988; J. Duvignaud, *Herejía y subversión*, Icaria, Barcelona, 1990; E. Mitre, *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*, Arco, Madrid, 2000; R. García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Península, Barcelona, 1980; M. Delibes, *El hereje*, Destino, Barcelona, 1998.

compromiso como la exigencia y entrega a una causa que sienten como absoluta. Para ellos, el camino hacia esta tierra prometida supone una dura “travesía en el desierto”, porque casi todos fueron considerados subversivos y quebrantadores del orden. Fustigan tanto a las autoridades, en tanto que responsables del mal, como al pueblo por sus infidelidades, y son rechazados por ambos. Así fueron condenados los profetas de Israel y acostumbran a ser condenados los profetas de hoy. Sin embargo, son creadores de esperanza. Censurando el presente anuncian un futuro mejor y en esta confrontación ponen de manifiesto la dialéctica entre sistema-antisistema, institución-protesta, espíritu-estructura, poder-fe, ley-insumisión, político-profeta.

---

Un posible hilo conductor para comprender la historia es leerla a partir de los buscadores de nuevas tierras prometidas, creadores de fraternidades que empeñaron su vida al servicio de un mundo mejor. Los hay en todas las formaciones sociales

---

## Dificultades, exigencia moral...

En un momento u otro todos tuvieron que escoger entre la obediencia a la norma o la obediencia a la conciencia. Obedecer a la conciencia exige convencimiento y una total libertad y pobreza, porque quien lo hace sabe que deberá asumir graves consecuencias sociológicas y psicológicas, soledad, aislamiento, descrédito, ostracismo, y quizás poner en riesgo su propia vida. Antígona sabe que enterrando a su hermano Polinices desata la ira de Creonte, y debe escoger entre la piedad y el orden, pero acaba enterrando al hermano. Sócrates es acusado de pervertir a la juventud, de desacato a los dioses, y a pesar de ello continúa. Los dos serán condenados. En ocasiones, más que el hecho en sí, lo que se condena es el quebrantamiento del orden por su valor simbólico. En la *República* de Platón el innovador será reprobado y quien rompa o añada una cuerda a la lira será desterrado. De igual modo también en Jesús, porque pone por delante el valor del hermano que el valor de la ley. Proclamando que «el hombre no se ha hecho para el sábado sino el sábado para el hombre», Jesús se convierte en “hereje” del sistema y asume las consecuencias de su enfrentamiento con el poder.

La mayoría de las veces el disidente no alcanza a ver el resultado de su sacrificio. Pero si Espartaco y los miles de esclavos que fueron crucificados con él 70 años antes de Cristo no hubieran existido quizás estaríamos todavía en la esclavitud... Sin las revoluciones de los pobres en la Edad Media, sin los libertadores de las colonias, sin fray Bartolomé de las Casas, sin tanto sufrimiento obrero, sin Gandhi, sin Luther King, sin Mandela, sin la resis-

tencia en Irak... Además, con suerte, la historia recuerda sólo el nombre de los líderes; las mayorías sacrificadas permanecerán en el anonimato.

## El problema del poder

¿Quién tiene autoridad para condenar?, ¿quién crea desorden y quién crea esperanza?, ¿el desobediente o el que manda obedecer un orden injusto? ¿En qué objetividad se fundamentan los criterios que condenan a uno y absuelven a otro? Porque muchos de los condenados fueron rehabilitados y otros a punto de ser condenados fueron encumbrados a la cima de los altares. Santo Tomás fue condenado por la universidad y el obispo Tempier de París; San Francisco de Asís estuvo a punto de ser inculpado por Inocencio III. Joaquin de Fiore, Ubertino da Casale o Pedro Valdo fueron condenados por pedir la pobreza en la Iglesia. En cambio, Angela de Foligno fue canonizada por el mismo motivo. En el palo al que fue atada Juana de Arco, en 1431, para ser quemada se describían las causas de su condena: «Jehanne, que se hacía llamar virgen: mentirosa, perniciosa, engañadora del pueblo, hechicera, supersticiosa, blasfema de Dios, presuntuosa, descreída de la fe de Jesucristo, jactanciosa, idólatra, cruel, disoluta, invocadora de los demonios, apóstata, cismática y hereje». Pocos años después es rehabilitada y posteriormente canonizada y nombrada patrona de Francia. San Juan de la Cruz fue encarcelado a pan y agua durante siete meses por sus mismos hermanos de congregación. San José de Calasanz, condenado por la Inquisición por ser amigo de Galileo, muere con su orden de los escolapios prohibida por la Santa Sede. El Papa Gregorio XVI (1831-1846) prohibió la vacunación y de paso condenó el desarrollo del ferrocarril argumentando que si Dios hubiese querido que viajáramos a esas velocidades nos habría dotado de alas. La lista de condenas que hoy nos avergüenzan sería inacabable, sobre todo en las organizaciones que dicen representar valores, como la Iglesia, especialmente.

¿Debemos con esto decir que la herejía es un concepto subjetivo elaborado por parte de quien tiene el poder?, esto es, ¿el poder actúa arbitrariamente? No necesariamente, pero hay que destacar la incomodidad que para el poder representan la mayor parte de los movimientos rebeldes. Porque, con el tiempo, las instituciones tienden a la esclerosis y a convertir la esclerosis en ley, en autoritarismo en lugar de fraternidad. Las cúpulas acostumbran a secuestrar para sí el poder que deberían tener siempre las bases. En ocasiones se plantea como la necesidad de adaptar a las circunstancias el mensaje profético original, pero en otras funciona sólo la lucha por el poder. Entonces, el poder no declara herejes a los que lo son sino a los que puede o quiere, en parte porque en muchas ocasiones los herejes son las mismas autoridades que están condenando. A diferentes escalas se reproduce el conflicto entre la incipiente socialdemocracia y Rosa Luxemburgo, mártir de sus ideas, o posteriormente entre Stalin y Trotsky. Quienes en algunas organizaciones de izquierda hoy proclaman el retorno a los principios fundantes del socialismo son acusados por las direcciones como per-

turbadores del orden en la organización. Pero la herejía también está presente en las cúpulas, a pesar de que son ellas las que tienen el poder para condenar y expulsar. Y el poder condena o amenaza con la condena, no sólo a los declarados disidentes, sino a todos aquellos que presumiblemente pueden poner en cuestión los intereses del grupo en el poder.

## **Orígenes del cristianismo. Profetas y rebeldes, la gran herejía**

### ***Los profetas, la defensa del pobre desafiando el poder religioso y el poder político***

Todas las religiones tienen en la pobreza y en su relación con los pobres la piedra de toque de su sinceridad para con Dios. Los textos fundacionales de las religiones, especialmente los de las tres “religiones del libro”, ponen de manifiesto sin lugar a dudas la preferencia de Dios por los pobres. Dios es la garantía de la justicia, de la protección del necesitado, de la acogida al inmigrante, del reparto de los bienes. Pero la pobreza es un tema incómodo. La existencia de pobres plantea problemas morales y de conciencia, problemas políticos de gestión del poder y de responsabilidad ante la desgracia, problemas teológicos relacionados con el tema del mal, de espiritualidad, de ascesis, de solidaridad con los últimos.

A lo largo de la historia las religiones han gestionado el tema de la pobreza de manera ambivalente y casi siempre contradiciendo en la práctica las recomendaciones de los textos. En todas las confesiones, y en el interior de las organizaciones de cada una de ellas, se vive la tensión entre la fidelidad a los principios y las hipotecas que implica la relación o vinculación con el poder. La infidelidad al pobre fue uno de los motivos de la aparición de los profetas.

Entre el siglo VIII y el siglo VI a.C., en un Estado de Israel ya consolidado, con monarquía estable, templo, aparato jurídico, ordenación territorial, etc., aunque siempre amenazado por sus vecinos de Asiria o de Babilonia, aparecen esta especie de personajes incómodos, los cuales, sin excepción, claman contra la profanación del pobre, del indigente, del necesitado, del débil, del humilde, del forastero, del inmigrado. Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Miqueas o Habacuch son de este modo el testimonio de que en aquella sociedad relativamente acomodada, como en todas, la defensa de los pobres era algo políticamente incorrecto. Todos serán perseguidos por el poder.

### ***Jesús y Pablo***

También Jesús, que nace y vive pobre, manifiesta sin ambigüedades sus preferencias por los pobres y afirma haber venido en auxilio de enfermos, endemoniados o pecadores. En

defensa de los excluidos del poder es condenado por ese poder y muere en la cruz como un delincuente. El mensaje de Jesús no tiene una posible interpretación: fue un hereje condenado a la par por el templo y por el poder político. Cuando escribieron el relato del recuerdo de Jesús, los evangelios y las primeras comunidades tuvieron interés en remarcar nítidamente estos aspectos.

De igual modo Pablo de Tarso, que al exigir la libertad de la fe frente a la Ley Mosaica se convierte en un hereje para los seguidores de esta última. Pablo logró desmontar el aparato de seguridades políticas y económicas que habían marcado la historia de Israel desde hacía siglos, pero será perseguido durante toda su vida por ello, hasta que consigan su ejecución en Roma.

### ***La gran herejía: la vinculación con el poder a partir del siglo IV***

A partir del siglo III, el espíritu inicial de cercanía hacia los pobres de las primeras comunidades probablemente se iría relajando, tanto por razones de carácter doctrinal como organizativo. El rápido incremento de fieles en tiempos de paz llevaría a cuestionarse si había que tomarse tan al pie de la letra los textos sobre Jesús de las primeras comunidades. Además, ante las seducciones del Imperio comienza un penoso debate sobre las clases de pobreza, la material y la del espíritu, sobre la oportunidad de no desechar las posibilidades de la función social de la riqueza, sobre el deber de evitar el peligro maniqueo de una “Iglesia de puros”, etc.

Por simple “simbiosis” con la cultura-ambiente, la concepción de la Biblia del Dios de Abraham y de Jesucristo es sustituida por la del Dios del “poder” y “autoridad” de la filosofía griega. La filosofía de Platón y Aristóteles será el “molde” donde “verter” la visión cristiana de Dios. Asimismo, también por simple simbiosis, la nueva Iglesia se convierte en heredera del enorme patrimonio cultural del Imperio romano, calcando hacia dentro, para ella misma, el modelo organizativo y el pensamiento del Imperio, la estructura piramidal de la jerarquía hasta el emperador, el Derecho romano, el latín como lengua vehicular, la solemnidad de la liturgia, la organización territorial, el estoicismo como filosofía, tan alejado del profetismo. A partir del Edicto de Milán, en el 313 con Constantino y en el 380 con Teodosio, pasa de la clandestinidad a la oficialidad, de perseguida a perseguidora de las otras religiones ahora prohibidas.

Este cambio político de 180° supone el camino hacia la mayor de las “herejías” que ha sufrido el cristianismo y que dura hasta hoy: el pacto de la Iglesia con los poderes políticos y económicos de la sociedad civil. Desgraciadamente, a partir de entonces la historia del cristianismo se ha construido sobre la teología de Dios-poder. Fue el fundamento de la cons-

titución del Sacro Imperio y la coronación de Carlomagno en el año 800 el origen del poder temporal de los papas, de la lucha de estos contra los emperadores para tener mayor poder, de las Cruzadas, de la imposición por la fuerza de la evangelización en América, de la Inquisición, de la corrupción en la sede de San Pedro durante el humanismo renacentista, de la condena de los avances sociales y culturales de la Revolución francesa y del movimiento obrero, de la justificación de la guerra civil española y el nacionalcatolicismo, del silencio culpable ante la atrocidad del Holocausto y de tantos otros... Esto ha supuesto el uso y abuso del poder político en el nombre de Dios contra los sectores más débiles y pobres de la población y el horror y asesinato de millones de inocentes, pero ha supuesto también que a lo largo de toda la historia aparecieran brotes de contestación, una “veta profunda”, siempre renaciente bajo múltiples aspectos y, como los profetas, casi siempre condenada.

---

Era normal que desde dentro de la misma Iglesia surgieran voces proféticas y movimientos reclamando una reforma evangélica. Todos ellos tienen en común su enfrentamiento a una jerarquía vinculada al poder y defensora de la fe por las armas

---

### *Los primeros concilios. La Iglesia tutelada por el Imperio*

Es necesario señalar el papel trascendental que el poder político del Imperio tuvo en los primeros concilios de la Iglesia, aquellos en los que se definen los fundamentos de nuestra fe: el de Nicea (325), sobre la divinidad de Jesucristo; el de Constantinopla (380), sobre la Trinidad; el de Éfeso (431), sobre la doble naturaleza de Jesús, humana y divina; y el de Calcedonia (451), definiendo de nuevo la divinidad y humanidad de Cristo. Todos tuvieron un enorme peso doctrinal definiendo los aspectos fundamentales de la fe frente a las herejías doctrinales de los primeros siglos, Marcion, Arrio, Nestorio, Eutiques, monofisitismo, etc... Pero también pesó mucho en ellos la política. La prueba es que todos fueron convocados y presididos por el emperador, quien sancionaba o no la doctrina que se emitía, se constituía en garantía de la Verdad y aceptaba las conclusiones o perseguía, desterraba, o mandaba encarcelar y ejecutar a los disidentes. El cristianismo había adquirido un peso tal en la sociedad oriental que cualquier división doctrinal podía ser el pretexto de una ulterior división política. Para el emperador se trataba de evitar conflictos que pusieran en riesgo la unidad del Imperio, tal como realmente ocurrió. Se trataba asimismo de evitar el enfrentamiento entre las tres capitales del Imperio Romano de Oriente: Alejandría, Antioquía y Constantinopla, que aspiraban a suceder la capitalidad del Imperio. De manera periódica los obispos protestan contra la ingerencia del emperador en los asuntos de la Iglesia, pero tam-

bién de manera periódica acuden a él para que convoque un nuevo concilio con el que resolver el enfrentamiento dogmático. Los obispos habían adquirido, también por consiguiente, una enorme influencia en el contexto cultural (véase en *Ágora*, de Amenábar, el conflicto entre el obispo Cirilo e Hipatia en la Alejandría del siglo V, siendo acusada de bruja y hereje y condenada a morir descuartizada).

## Edad Media y herejías renacentistas

### *El retorno a la tradición fundante*

Una de las características que la historiografía atribuye a las herejías medievales (Chénu, Le Goff, G. Duby, Duvignaud, Valdeón) es su reiterada propuesta de retorno a la tradición fundante, y en especial a la pobreza evangélica frente al Sacro Imperio, las investiduras, el cisma y la corrupción. Por ejemplo, el movimiento de mendicantes de la Edad Media como fenómeno de extraordinaria vitalidad y ubicuidad en toda Europa, siempre decapitado y siempre renaciente bajo múltiples formas. Sin embargo, hoy debemos agradecerles que escogieran la pobreza y que en el largo período del siglo XII al XIV se enfrentaran incluso a los grandes pontificados (como los de Gregorio VII, Inocencio III o Bonifacio VIII) e intentaran crear, como Jesús en su momento, espacios de resistencia frente a una jerarquía que actuaba en contra de los principios del Evangelio. Emperador y Pontificado estuvieron en continua disputa por estrictas razones de control del poder político. A partir del siglo XI la unidad de referencia global entre poder civil y poder político empieza a resquebrajarse. Se inicia el camino hacia la laicidad. Gregorio VII (1073-1085) inició el gran movimiento de reforma por la independencia de la Iglesia frente al emperador Enrique IV; Inocencio III (1198-1216) fue aceptado como árbitro de conflictos internacionales; Bonifacio VIII (1294-1303) se enfrentó también con Felipe IV y en la Bula *Unam Sanctam* explicitó el derecho del papa a la intervención civil. Los motivos de sus enfrentamientos no obedecieron a la cuestión de la pobreza evangélica sino a razones de mantenimiento y salvaguarda de su poder político, en peligro frente al creciente deseo de autonomía del poder civil. Después de Bonifacio VIII el pontificado pierde la batalla frente al poder político, dando comienzo el destierro de Aviñón. El emperador ha conseguido finalmente someter a la Iglesia.

Era normal que desde dentro de la misma Iglesia surgieran voces proféticas y movimientos reclamando una reforma evangélica. Todos ellos tienen en común su enfrentamiento a una jerarquía vinculada al poder y defensora de la fe por las armas. Sin embargo, fueron condenados con el pretexto de desviaciones doctrinales. Tal fue así con el movimiento de las órdenes mendicantes, especialmente la de los franciscanos, que buscaban simplicidad y pobreza absoluta. Esta exigencia supuso, en vida todavía de San Francisco (1182-1226), la división de la orden dos mitades.

En la Baja Edad Media, a través de un nuevo dinamismo socioeconómico e intelectual, de las nuevas tecnologías agrícolas, del comercio y de la vida urbana se sientan las bases para la aparición de la burguesía y para los grandes cambios hacia el mundo moderno. Surgen entonces las órdenes mendicantes, nuevos fenómenos intelectuales como la universidad, la escolástica y la renovación de las ciencias (Roger Bacon). Por otra parte, la aparición periódica de las pestes, pero sobre todo de la Peste Negra, que diezma la población a mediados del siglo XIV, deja una vivencia apocalíptica, de ocaso y muerte.

En esta sociedad convulsa el inconformismo contra la nueva sociedad burguesa está en el origen de los frecuentes movimientos de campesinos, muchos de ellos marginales, y algunos de los cuales fueron declarados heréticos. La Inquisición fue el instrumento de la Iglesia católica para controlarlos o reprimirlos. Algunos de estos movimientos tuvieron una verdadera importancia social, religiosa y política, así los cátaros, valdenses, albigenses, dulcinianos, hussitas, wycliffianos... O los que buscaban simplemente la vida espiritual en la pobreza, como las beguinas, movimiento de mujeres solteras o viudas asociadas para llevar una vida monástica sin votos al margen de las estructuras jerárquicas de la Iglesia católica. Muchas de ellas fueron acusadas de herejía o brujería y condenadas a la hoguera. O la citada orden de los franciscanos y las dificultades que en este contexto tuvo Francisco de Asís ante la jerarquía eclesiástica.

A partir de los siglos XIV y XV el ejercicio del poder pontificio como poder político sufre una muy importante contestación. En Aviñón, el papa Juan XXII se enfrenta de nuevo al emperador alemán, Luis de Baviera, quien reúne a todas las fuerzas descontentas con el papa. Entre ellas había un importante sector de franciscanos, llamados “espirituales”, que pretendían que se impusiera en la orden el voto de pobreza absoluta, según el deseo del propio San Francisco, y tal y como había sido aprobado por el capítulo de la orden reunido en Peruggia en 1322, ambiente que describe perfectamente Umberto Eco en el clásico *El nombre de la rosa*. Por extensión, este sector de los franciscanos pretendía la pobreza para toda la Iglesia, pero en 1323 Juan XXII condenó las conclusiones del capítulo de Peruggia. Es decir, cuando de manera explícita se pide que el Papa abandone la riqueza y el poder temporal, la petición de pobreza institucional se convierte en un tema político condenado por la jerarquía. La fidelidad al Jesús pobre del Evangelio empieza a ser considerada posible materia de herejía. Esta pretensión no sólo se ceñía a la pobreza material, sino también a la de poder. Es por ello que Luis de Baviera se apoyó en este grupo de franciscanos: Miguel de Cesena; el general de la orden, Guillermo de Ockham; Marsilio de Padua y Juan de Jandun, profesores de la universidad de París. La ayuda teórica que aquellos franciscanos dieron a Luis de Baviera, más que una toma de posición política era el intento intraeclesial de secularización de la política. Hacía poco que Marsilio había publicado el famoso tratado *Defensor Pacis*, en el que defendía definitivamente la teoría del Estado laico, la separación de la Iglesia, la soberanía del pueblo para elegir emperador y, consecuentemente, la inne-

cesaria consagración de este por el Papa. Tesis muy atrevidas por aquel entonces. Marsilio fue condenado. Doscientos años más tarde, en 1513, Maquiavelo en *El Príncipe*, a raíz de la presencia de los Estados Pontificios en Italia, defiende las mismas tesis. También es condenado.

En la misma línea de acercamiento del Evangelio a los pobres hay que tener presente los movimientos surgidos en América Latina a partir de la conquista. De entre sus muchas figuras destacan Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, ambos frailes dominicos. Acusado también de herejía porque defendía que los indios tienen alma, fue también juzgado y estuvo a punto de ser condenado por su hermano en la orden, el inquisidor Ginés de Sepúlveda en la famosa “Controversia de Valladolid” de 1550.

### ***Utopías renacentistas y autonomía de la conciencia individual***

Al Renacimiento se le atribuyen los orígenes de la Modernidad, el advenimiento de una nueva racionalidad económica –la mercantil– y de una nueva racionalidad política: el origen del Estado laico. Se le adjudica también la ruptura con el teocentrismo, el inicio de una larga secuencia de revoluciones científicas y técnicas y una transformación radical de principios éticos. Con la creciente autonomía de la sociedad civil, las herejías a partir de ahora ya no se darán sólo en el ámbito de la Iglesia o de la fe, sino también en el campo científico, político, económico y cultural. En este contexto surge un género literario situado entre la imaginación y las propuestas de cambio, entre la crítica al príncipe y el ofrecimiento de alternativas. Las más conocidas: *La utopía* de Tomás Moro; *La ciudad del Sol*, de Tomasso Campanella; *La Nueva Atlántida* de Francis Bacon o, ya más adelante, *Los viajes de Gulliver* de Jonhatan Swift, una sátira sarcástica y demoledora en contra de la sociedad contemporánea. Los autores fueron condenados: Moro fue ejecutado y Campanella pasó 27 años en prisión. Las diferencias entre ellas, una, defensora de la libertad y otras, del orden, se reproducen una y otra vez en todos los intentos de un modelo de sociedad diferente en el mundo. Swift ordenó que su obra no se publicara hasta después de su muerte por miedo a la Inquisición. En el año 1600 Giordano Bruno, de 52 años, es condenado a la hoguera como hereje por sus creencias en cosmología. Fue contemporáneo de Galileo, quien se libró de la hoguera por escaso margen.

Todavía en la Europa de los siglos XVI y XVII la Biblia sigue siendo, en su interpretación más social e igualitaria, el principal “manual revolucionario” que inspiró tanto la libre conciencia individual frente al poder de la institución (protestantismo) como los movimientos más radicales y utópicos. Huss, Savonarola, Lutero, Calvino y tantos otros siguen teniendo a Dios como referencia en sus propuestas de reforma de la Iglesia y de la sociedad. Será, por ejemplo, la Biblia, la que inspirará a Thomas Münzer, partiendo de la misma teología

luterana, a encabezar una revolución de campesinos y mineros contra Lutero por haber entregado el poder religioso a los príncipes, en lo que se considera la primera revolución social de la Europa moderna. Münzer fue ejecutado por orden del mismo Lutero. Miguel Servet, por otra parte, muere en la hoguera por orden de Calvino. De manera parecida ocurrió con los “niveladores”, movimiento agrario de revolución social contra la propiedad de la tierra, durante la revolución inglesa a mediados del XVII. Uno de sus líderes principales, Gerrard Winstanley, encabezó el movimiento, de inspiración cristiana, bajo el lema de que Jesucristo habría sido el primer “nivelador”. Su comunismo nivelador abogaba por la colectivización de la tierra y de todos los recursos naturales como bienes fundamentales de todo el pueblo. A su juicio, el régimen ideal debía basarse en la pequeña economía de los pequeños campesinos y artesanos.

---

El problema teológico fundamental no son las formulaciones de la propia teología, sino la existencia de un sistema capitalista que necesita una teología abstracta, ideológica, enajenante o religiosa para poder mantener y legitimar su dominación

---

### *Hacia el mundo moderno y las utopías sociales*

La autonomía de la razón, la nueva ciencia, el secularismo y la laicidad, la conciencia y la proclamación de unos Derechos Humanos inalienables, la democracia, la libertad individual y colectiva, han sido conquistas sociales detrás de las cuales hay sufrimiento, condenas y víctimas. En la sociedad moderna somos millones los “herejes” que desde abajo resisten al sistema, habitualmente escondidos. Siempre se ha silenciado, por ejemplo, que la misma Revolución francesa tuvo el apoyo de un sector de cristianos, condenados primero por la Iglesia y condenados después por los contrarrevolucionarios. El más conocido, el sacerdote Jacques Michele Coupé, amigo personal de Robespierre, que impulsó las medidas sociales de la Revolución como la reforma de la enseñanza, la reforma de la sanidad y la reforma agraria.

Por desgracia, en muchos de estos procesos la violencia y los abusos empañaron el ideal de los promotores, y los principios quedaron esclerotizados a través de condenar a otros en nombre de aquellos principios. Por ejemplo, 70 años después de la Revolución francesa, en nombre de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad se aplasta a sangre y fuego a la Comuna de París, guiada por idénticos principios. Así ha ocurrido durante este trágico siglo XX, con tantas utopías sociales y doctrinas globales de salvación. Experiencias del marxismo y anarquismo como ideales de justicia, igualdad y cooperación pronto se contaminaron, propiciaron la represión y crearon los gulags de muerte.

## Quién sería un “hereje” hoy en día

### *La alabanza del insumiso*

Han sido los herejes y los disidentes los que han hecho avanzar la historia, luchando por la libertad en un mundo dogmatizado o por la igualdad en un mundo injusto. Pero también esta historia nos enseña que nadie se convierte en hereje por el simple hecho de autoproclamarse como tal. O mejor expresado, no se hace avanzar la historia por el capricho o la ocurrencia de ser disidente de un día. Para ser “hereje” de verdad, para hacer avanzar la historia, son necesarias cualidades excepcionales, convencimiento, humildad que supone casi siempre la voluntad de no querer romper, fidelidad a las ideas y fidelidad a las personas, constancia y sacrificio, valentía para resistir las amenazas e insultos, resistencia ante la angustia ocasionada por el peligro, nula voluntad de poder hasta el punto de entregar la propia vida.

### *En relación con la Iglesia, a los 50 años del Concilio*

Valdrá un ejemplo de lo que en nuestro mundo ha podido suponer para algunos ser hereje dentro de la Iglesia. El Concilio del Vaticano II fue una inspiración de Juan XXIII, pero al Concilio se llegó después de siglos de condenas y sufrimientos. No hacía tanto se había proclamado el *Syllabus* que condenaba todo intento de acercamiento de la Iglesia al mundo, o la condena de la Escuela Bíblica de Jerusalén, punto de partida de nuestra interpretación actual de la Biblia, o de los curas obreros. Inmediatamente antes fueron condenados por Pío XII Teilhard de Chardin, Congar, Chénu, Rahner, Schillebeeckx, Häring y tantos otros. Sin embargo, estos fueron rehabilitados por Juan XXIII y considerados padres intelectuales del Concilio, porque sus grandes intuiciones parten de sus escritos anteriores. Su intuición fundamental es que la Verdad no parte “de arriba”, esto es, de un supuesto “depósito”, sino que emana de la historia, desde las realidades humanas y terrenas y desde la perspectiva de los pobres. Juan Pablo II y Benedicto XVI intentaron volver a la noción anterior, pero finalmente no ha sido posible.

Este es el parteaguas fundamental y lo que hoy nos convierte en “herejes” ante una jerarquía que pretende volver al método de las verdades eternas. Porque esta “Verdad” eterna, “venida de arriba”, elabora formulaciones abstractas, alejadas de la historia y aparentemente neutras. Para los que defienden Verdades Eternas, el hereje es el que escucha la vida, lee la historia, acompaña al sufrimiento.

En definitiva, el problema teológico fundamental no son las formulaciones de la propia teología, sino la existencia de un sistema capitalista de opresión, que necesita, utiliza y de-

sarrolla una teología abstracta, ideológica, enajenante o religiosa para poder mantener y legitimar su dominación. Esta dominación es precisamente la ocultación de Dios. ¿Es el mismo Dios el de los verdugos y el de las víctimas, el de los asesinos y el de los asesinados?

### *En relación con la sociedad laica*

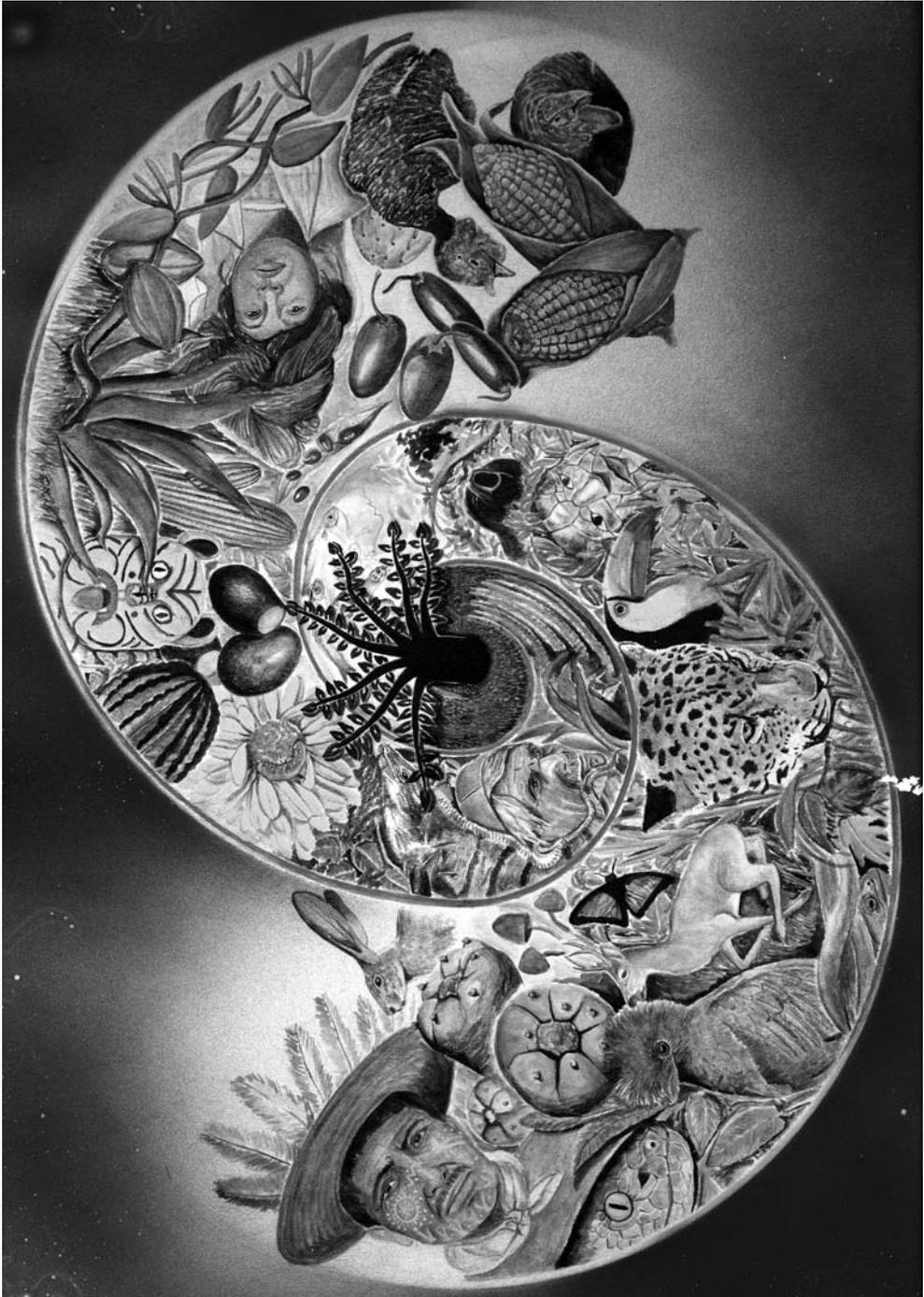
Nuestra generación ha sido muy afortunada por haber vivido de cerca tantos testimonios de insumisión y resistencia; tantos que no se doblegaron al fascismo o al nazismo, desde Bonhoeffer a Simone Weil, Etty Hillesum o Walter Benjamin. Todos ellos murieron víctimas. Tantos que no se doblegaron a la ignominia del franquismo. Y tantos que crearon y siguen alimentando nuevas esperanzas: los objetores de conciencia y los insumisos, los que hicieron emerger nuevos valores como el ecologismo y su lucha por las generaciones futuras, y el feminismo en su lucha por el reconocimiento de la dignidad de la mujer, los que acogen inmigrantes y son insumisos a la Ley de extranjería, los que impiden los desahucios, los que recogen alimentos en los supermercados, los de la flotilla de Gaza, los del 15-M.

PAPELES: Revista de relaciones ecosociales y cambio global  
[www.revistapapeles.fuhem.es](http://www.revistapapeles.fuhem.es)

FUHEM Ecosocial: análisis y debates para  
una sociedad justa en un mundo habitable  
[www.fuhem.es/ecosocial](http://www.fuhem.es/ecosocial)

## ECOLOGISMO Y RELIGIÓN

<b>Ecosocialismo: espiritualidad y sostenibilidad</b>	29
<i>Frei Betto y Michael Löwy</i>	
<b>América Latina: cristianismo de liberación, ecologismo de los pobres y desafío decolonial</b>	43
<i>Luis Martínez Andrade</i>	
<b>Iniciativas de inspiración cristiana en el ámbito de la ecología</b>	53
<i>Elda Margarita Suárez Barrera</i>	
<b>Armonía ecosocial cuestionada tras Fukushima</b>	67
<i>Juan Masía Clavel</i>	
<b>Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles</b>	79
<i>Gary Gardner</i>	
<b>El Árbol del Mundo: una visión de la naturaleza y la ecología desde la óptica del Budismo</b>	91
<i>Manuel González Campos</i>	
<b>Ecofeminismos y teologías de la liberación</b>	101
<i>Lucía Ramón Carbonell</i>	
<b>Un paso hacia atrás para ir adelante</b>	111
<i>Cassandra G. Kennedy</i>	
<b>Pueblos indígenas, ecologismo político y religión</b>	125
<i>Giulio Girardi</i>	
<b>Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo</b>	139
<i>Jon Sobrino</i>	



Espirales que se fusionan y que representan a través de la utilización de elementos autóctonos la vida en el universo. En el centro, la Ceiba, simboliza el árbol de la vida en las culturas indígenas. Autor: Jorge Arturo Cabrera, México, 2000.

# Ecosocialismo: espiritualidad y sostenibilidad<sup>1</sup>

Traducción de Fabián Chueca

*In memoriam*

A quienes dieron su vida por la Amazonia  
y por los Pueblos del Bosque:  
Chico Mendes y Dorothy Stang

*Este texto recoge una intervención de los dos autores en la que exponen su homenaje a dos figuras de elevada calidad humana que dieron su vida por la defensa de la Amazonia y de los Pueblos del Bosque, Chico Mendes y Dorothy Stang. Ellos son los más conocidos, la punta visible del iceberg, de tantas otras vidas sacrificadas en este combate desigual en el transcurso de los últimos decenios. Inspirados, cada uno a su manera, por su fe religiosa, se comprometieron, hasta las últimas consecuencias, con la causa de los oprimidos y los explotados, que es, al mismo tiempo y de forma inseparable, la causa de la naturaleza, del bosque, de la vida.*

Frei Betto es dominicano brasileño, escritor y asesor de movimientos sociales

Michael Löwy es sociólogo franco-brasileño, director de investigación emérito en el CNRS

## Chico Mendes (ML)

Formado en la cultura cristiana liberadora de las comunidades eclesiales de base, el joven *seringueiro* (campesino que vive de la recolección del árbol del caucho) Francisco Alves Mendes Filho, nacido el 15 de diciembre de 1944, descubrió el marxismo en la década de 1960, gracias a un veterano comunista, Euclides Fernandes Távora. Entre 1975-1977, Chico fundó, con su amigo Wilson Pinheiro, los primeros sindicatos de trabajadores rurales de la región de la Amazonia meridional. Fue en esta época cuando puso en mar-

<sup>1</sup> Conferencia en el Foro Social Mundial, Belém do Pará, 2009. Las intervenciones de Frei Betto en la conferencia se indican con la mención (FB) y las de Michael Löwy con la mención (ML).

cha con sus compañeros del sindicato una forma de lucha no violenta inédita en el mundo: los *empates*, término que en portugués designa el combate que concluye en tablas. Centenares de *seringueiros*, con sus esposas y sus hijos, se dan la mano y hacen frente, sin armas, a los *bulldozers* de las grandes empresas interesadas en la deforestación, la tala o el arrancado de árboles. A veces los trabajadores son vencidos, pero a menudo logran detener, con sus manos desnudas, los tractores, los *bulldozers* y las sierras eléctricas de los destructores del bosque, en algunos casos ganándose el apoyo de los empleados encargados de la deforestación. Los enemigos de los *seringueiros* son los latifundistas, el agronegocio, las empresas exportadoras de madera o los grandes ganaderos. Un enemigo poderoso que cuenta con su brazo político, la Unión Democrática Ruralista, con su brazo armado, los *jagunços* (asesinos a sueldo) y otros *pistoleros* mercenarios, y con innumerables complicidades en la policía, la justicia y los gobiernos (local, regional y federal). Fue a partir de esta época cuando Chico Mendes comenzó a recibir las primeras amenazas de muerte; poco después, en 1980, su compañero de luchas, Wilson Pinheiro, morirá asesinado.

En el transcurso de estos años, la lucha por la defensa del bosque que llevan a cabo los campesinos y los trabajadores que viven de la extracción del caucho, de la nuez de Brasil, de la nuez de babasú, convergen con la de las comunidades indígenas y otros grupos de campesinos para formar la Alianza de los Pueblos de la Selva. Por primera vez, *seringueiros* e indígenas, que a menudo se habían enfrentado en el pasado, unen sus fuerzas contra el enemigo común. Chico Mendes definió con solemnidad las bases de esta alianza: «Nunca más uno de nuestros camaradas derramará la sangre del otro; juntos podemos proteger la naturaleza, que es el lugar donde nuestra gente ha aprendido a vivir, a criar a sus hijos y a desarrollar sus capacidades, en un espíritu de armonía con la naturaleza, con el medio ambiente y los seres que aquí viven».<sup>2</sup>

Chico Mendes era perfectamente consciente de la dimensión ecológica de esta lucha, que interesaba no sólo a los pueblos de la Amazonia sino a toda la población mundial, que depende del bosque tropical, “el pulmón verde del planeta”. Pragmático, hombre de campo y de acción, organizador y luchador, preocupado por cuestiones prácticas y concretas –la alfabetización, la formación de cooperativas, la búsqueda de alternativas económicas viables–, era también un soñador y un utopista, en el sentido noble y revolucionario de estos términos. Es imposible contener la emoción al leer el testamento socialista e internacionalista que legó a las generaciones venideras, publicado después de su muerte en un folleto del sindicato de Xapuri, su ciudad natal, vinculado a la Central Única de Trabajadores brasileña:

---

<sup>2</sup> Discurso de Chico Mendes, citado por Allton Krenak, coordinador de la União das Nações Indígenas, en *Chico Mendes*, Sindicato dos Trabalhadores de Xapuri, Central Única dos Trabalhadores, São Paulo, enero de 1989, p. 26.

«Atención, joven del futuro: 6 de septiembre de 2120, aniversario del primer centenario de la revolución socialista mundial que unificó a todos los pueblos del planeta en un solo ideal y un solo pensamiento de unidad socialista y que acabó con todos los enemigos de la nueva sociedad. Aquí sólo queda el recuerdo de un triste pasado de dolor, sufrimiento y muerte. Disculpenme. Estaba soñando al describir esos acontecimientos que yo no veré. Pero he tenido el placer de haberlos soñado».<sup>3</sup>

---

## Al combinar ecología y socialismo, reforma agraria y defensa de la Amazonia, luchas campesinas y luchas indígenas, el combate de Chico Mendes es un movimiento ejemplar que sigue inspirando nuevas luchas

---

En esa época, Chico Mendes consiguió dos victorias importantes: la creación de las primeras reservas «extractivistas» –sectores del bosque destinados exclusivamente a la extracción, es decir, la recolección– en el estado amazónico de Acre y la expropiación de la plantación de caucho Cachoeira, del latifundista Darly Alves da Silva, en Xapuri. Para la oligarquía rural, que desde hace siglos tiene por costumbre eliminar con absoluta impunidad a quienes se atreven a organizar a los trabajadores para luchar contra el latifundio, Chico Mendes es un «cabra marcado para morir», un tipo destinado a morir. Poco después, en diciembre de 1988, Chico Mendes es asesinado, delante de su casa, por asesinos a sueldo al servicio del latifundista Alves da Silva.

Al combinar ecología y socialismo, reforma agraria y defensa de la Amazonia, luchas campesinas y luchas indígenas, supervivencia de las humildes poblaciones locales y protección de un patrimonio de la humanidad –el último gran bosque tropical no destruido todavía por el «progreso» capitalista–, el combate de Chico Mendes es un movimiento ejemplar que sigue inspirando nuevas luchas, en Brasil y en otros países.

### Dorothy Stang (FB)

La hermana Dorothy Stang, de 73 años, misionera de la Congregación de Nuestra Señora de Namur, fue asesinada el 12 de febrero de 2005 por seis balas disparadas a corta distancia en Anapu, estado de Pará. Yo la conocí allá por la década de 1970, cuando prediqué en el estado de Maranhão en el marco de un retiro espiritual en el que ella participó.

La intervención de Dorothy en los conflictos de tierras en la Amazonia comenzó en 1982, cuando Dom Erwin Krautler (también amenazado de muerte), obispo de la diócesis de Xingú

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34.

(un afluente del Amazonas), le propuso trabajar en la pequeña localidad de Anapu, cortada por la ruta Transamazónica, donde el fracaso de los fantasiosos proyectos de la dictadura militar ha dejado una estela de miserias y conflictos. «Quería consagrar su vida a las familias aisladas que viven en la miseria. Así que le propuse la Transamazónica, el tramo entre Altamira y Marabá. Y allí es donde se fue», ha explicado Dom Erwin. Con una superficie de 11.895 km<sup>2</sup> y una población de unos 8.000 habitantes, Anapu se caracteriza por los conflictos por la posesión de la tierra.

A partir de la década de 1980, la deforestación se intensificó en esta región, y sobre todo en la parte conocida como la «Tierra del Medio» agravó los conflictos entre *grileiros* –grandes propietarios rurales sin títulos legales de propiedad o con falsos títulos–, empresas de exportación de madera, pequeños propietarios y campesinos. Inspirada por Chico Mendes, Dorothy emprendió la creación de reservas «extractivistas». «Las personas que vivían en esta región eran expulsadas siempre porque llegaba alguien que decía ser propietario de la tierra», cuenta Toninha (Antonia Melo), del Grupo de Trabajo Amazónico de Altamira (estado de Pará), amiga de la religiosa asesinada. Dorothy luchaba por proyectos de desarrollo sostenible y por el derecho de los pequeños productores a la tierra. En junio de 2004, en Brasilia, Dorothy declaró ante la Comisión Parlamentaria Mixta de Investigación sobre la Violencia en el Campo y denunció la impunidad (de los grandes propietarios) como factor agravante de los conflictos. Toninha consideraba a Dorothy como «una mujer comprometida con la justicia, con las causas sociales, con el medio ambiente y el desarrollo sostenible».

Dorothy había nacido el 7 de junio de 1931, en Dayton (Ohio), Estados Unidos. Llegó a Brasil en 1966. En Coroatá (estado de Mato Grosso), trabajó con las comunidades eclesiales de base integradas por pequeños agricultores. Debido a la expansión del latifundio, muchas familias tuvieron que abandonar su tierras y migrar hacia el estado de Pará, más al norte. Dorothy las acompañó. Su apoyo en las ocupaciones de tierras basadas en la agricultura familiar, orientadas hacia actividades de recolección (“extractivistas”) respetuosas con el medio ambiente, provocó las iras de los *grileiros* y los latifundistas de la región. Cuando una zona de Anapu se destinó al proyecto conocido como Polo de Desarrollo Sostenible, los *grileiros* la invadieron y amenazaron a las familias, obligándolas a marcharse.

El fiscal del estado de Pará, Lauro Freitas Júnior, declaró que no le cabía ninguna duda de que el hacendado Vitalmiro Bastos de Moura, alias «Bida», y el ganadero Regivaldo Pereira Galvão, conocido como «El Degenerado», se asociaron para financiar el asesinato de Dorothy Stang. «Hay que ir más allá de esta muerte. El responsable no es sólo el que da la orden, sino toda una estructura, en el estado de Pará y en Brasil entero», subrayó Dom Tomás Balduino, el obispo que preside la Comisión Pastoral de la Tierra. Las dos causas principales de crímenes en las regiones rurales del país, como el asesinato de la hermana

Dorothy Stang, son la tradicional impunidad de los latifundistas y la ausencia de reforma agraria, una de las grandes deudas sociales del Gobierno de Lula.

---

### Dorothy participó en las ocupaciones de tierras y provocó la ira de los *grileiros* y los latifundistas de la región

---

En mayo de 2008, el terrateniente Vitalmiro Moura, que comparecía por segunda vez ante un jurado, fue absuelto. La sentencia no es firme, puede ser recurrida. En el primer juicio fue condenado a 30 años de prisión. El asesino a sueldo Rayfran das Neves Sales confesó su crimen y fue condenado a veintiocho años de prisión. Una característica perversa del sistema judicial brasileño se confirmó una vez más. En este país, el que no es pobre goza de plena inmunidad e impunidad. ¡Rayfran das Neves modificó su declaración catorce veces! El retraso en el proceso de los responsables fue fundamental en la construcción de la impunidad. El veredicto del jurado demuestra que es necesario transferir al nivel federal los casos emblemáticos de violación de los derechos humanos, como preconiza la Secretaría Especial de los Derechos Humanos de la Presidencia de la República. De este modo sería posible evitar que las autoridades judiciales y el jurado se sometieran a las presiones locales. El Tribunal Superior de Justicia ha denegado la petición de «federalización» del caso de Dorothy Stang. El ganadero Regivaldo Pereira Galvão, después de un año y tres meses de prisión, se benefició de un hábeas corpus concedido por el Supremo Tribunal Federal e intentó fugarse. Afortunadamente, fue detenido el 29 de diciembre de 2008, cuando intentaba apropiarse ilegalmente de tierras en la región de Anapu.

Según la Comisión Pastoral de la Tierra, entre 1971 y 2007 murieron en el estado de Pará 819 personas como consecuencia de conflictos agrarios. Sólo 92 de estos crímenes dieron lugar a un proceso. Veintidós de estos procesos se celebraron ante un jurado, y sólo seis *mandantes* (inductores del crimen) fueron condenados. Ninguno está en la cárcel.

## La crisis ecológica actual, crisis de civilización

### *El calentamiento global (ML)*

La crisis ecológica planetaria, que es una crisis de civilización, encuentra en el fenómeno del calentamiento global su expresión más amenazadora. Resultado de la acumulación de gases de efecto invernadero —especialmente el dióxido de carbono— emitidos a la atmósfera por los combustibles fósiles, como el petróleo y el carbón, el proceso de cambio climáti-

co es un desafío sin precedentes en la historia de la humanidad. ¿Qué ocurrirá si la temperatura del planeta aumenta en más de 2°C? Los riesgos son conocidos, gracias a los trabajos del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés): subida del nivel del mar, con riesgo de inundación de las ciudades marítimas, desde Dacca en Bangladesh hasta Belém en Brasil, pasando por Nueva York, Londres, Amsterdam o Venecia; desertificación de tierras en una escala gigantesca: el desierto del Sáhara podría llegar hasta Roma; escasez dramática de agua potable; catástrofes «naturales», huracanes, inundaciones en serie. Podríamos continuar con la lista. ¿A partir de qué temperatura –4,5 ó 6 grados más– la Tierra no sería habitable para nuestra especie? Lamentablemente, no disponemos, por ahora, de un planeta de recambio en el universo conocido por los astrónomos... Existe un proyecto secreto en el Pentágono: en el caso de que nuestro planeta se volviera inhabitable, una lanzadera espacial transportaría a representantes de la élite –banqueros, políticos, militares, científicos– hasta el planeta Marte. No estamos invitados a ese viaje...

Lo que resulta sumamente inquietante es que este proceso de cambio climático se desarrolla con una rapidez muy superior a la prevista. La acumulación de dióxido de carbono, la elevación de la temperatura, la fusión de los hielos polares y de las nieves perpetuas de las montañas, las sequías, las inundaciones: todo se precipita y los balances de los científicos, nada más secarse la tinta de sus documentos, resultan demasiado optimistas. No se habla ya de lo que ocurrirá al final del siglo, sino de lo que nos espera en los próximos veinte o treinta años.

¿Quién es el responsable de esta crisis, del catastrófico proceso de calentamiento global, de esta amenaza planetaria sin precedentes? Es el ser humano, nos responden los científicos: no se trata de una evolución «normal» del clima, sino el producto de la actividad humana. La respuesta es correcta pero se queda un poco corta. El ser humano vive sobre la Tierra desde hace milenios, pero la concentración de dióxido de carbono sólo se ha convertido en un peligro en los últimos decenios. En realidad, la responsabilidad del proceso recae en el sistema capitalista mundial, un sistema intrínsecamente insostenible.

### *Las raíces de la crisis (FB)*

La civilización del capitalismo occidental se basa en el consumismo, el fetichismo de la mercancía, la acumulación ilimitada de beneficios y la ostentación de la riqueza por parte de las élites. Al conceder prioridad a la acumulación de capital en detrimento de los derechos humanos y del equilibrio ecológico, el capitalismo ha instaurado, a escala planetaria, una brutal desigualdad social, al tiempo que impulsa la devastación del medio ambiente. Actualmente, el 80% de la producción industrial del mundo es absorbida por sólo el 20% de

la población que vive en los países ricos del hemisferio Norte. ¡Estados Unidos, donde vive solamente el 5% de la población mundial, consume el 30% de los recursos del planeta!

El modelo de consumo de la sociedad capitalista es insostenible y desempeña un papel decisivo en el proceso de cambio climático. Una parte considerable de este consumo está reservada a las prácticas ostentosas de una pequeña oligarquía. Según el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la renta total de las 500 personas más ricas del mundo supera la que obtienen los 416 millones más pobres. ¡Un multimillonario gana más que un millón de personas! Los muros de los campos de concentración de la renta son demasiado altos para permitir la entrada de la multitud de los excluidos, pero son demasiado frágiles para impedir el riesgo de implosión. Hay que buscar una alternativa al modelo actual de civilización. Y esta alternativa pasa necesariamente por un cambio de valores, y no sólo de mecanismos económicos.

---

**Los muros de los campos de concentración de la renta son demasiado altos para permitir la entrada de la multitud de los excluidos, pero son demasiado frágiles para impedir el riesgo de implosión. Hay que buscar una alternativa al modelo actual de civilización y esta pasa necesariamente por un cambio de valores**

---

Si el mundo gira alrededor de la economía y la economía gira alrededor del mercado, quiere decirse que este, convertido en ídolo, se cierne sobre los derechos de las personas y de los recursos de la Tierra. Se presenta como un bien absoluto. Decide sobre la vida y la muerte de la naturaleza y de la humanidad. De este modo, los fines –la defensa de la vida en el planeta, la promoción de la felicidad humana– quedan subordinados a la acumulación privada de riquezas. Poco importa que la opulencia de un puñado signifique la miseria de la mayoría. El paradigma del mercado son las cifras de las cuentas bancarias y no la dignidad de las personas.

El principio supremo de la ciudadanía mundial es el derecho de todas las personas a la vida y, como proclamaba Jesús, «la vida en plenitud» (Juan, 10, 10). ¿Cómo hacer que este objetivo sea viable? La alternativa deseable debe evitar los dos extremos que han penalizado a una parte considerable de la humanidad en el transcurso del siglo XX: el libre mercado y la planificación burocrática centralizada. Ni el uno ni la otra someten la economía a los derechos del ciudadano. El mercado concentra la riqueza en las manos de una pequeña minoría. La planificación burocrática, gestionada supuestamente en nombre del pueblo, lo excluye de hecho de la toma de decisiones. El mercado agrava el estado de injusticia. La planificación burocrática restringe el ejercicio de la libertad. Los dos son incompatibles con el entorno natural y conducen al dramático proceso actual de calentamiento global.

Para salir de estos callejones sin salida, la lógica económica tiene que abandonar el paradigma de la acumulación privada para recuperar el del bien común y el respeto por la naturaleza, para que la ciudadanía prevalezca sobre el consumismo, y los derechos sociales de la mayoría sobre los privilegios ostentosos de una minoría. Es la lucha del Foro Social Mundial, una luz al final del túnel, que encarna la esperanza de todos aquellos para quienes «el mundo no es una mercancía».

Replantearse el socialismo supone que no se lo identifique con el régimen derribado por la caída del Muro de Berlín, del mismo modo que la historia de la Iglesia no se reduce a la Inquisición. Si somos cristianos, es porque el Evangelio de Jesús contiene ciertos valores, como la naturaleza sagrada de toda persona, que permiten un juicio que condena todo lo que representó la Inquisición.

Una propuesta alternativa de sociedad debe partir de las prácticas concretas que asocian la economía política y la ecología. Una de las razones de la brutal desigualdad social que existe en Brasil —el 75,4% de la riqueza nacional está en manos de sólo el 10% de la población, según datos oficiales de mayo de 2008— es la esquizofrenia neoliberal que separa la economía de la política, y la política de lo social y de lo ecológico. El carácter emancipador del programa «Hambre Cero», propuesto en 2003, ha sido sustituido por una medida compensatoria, la Bolsa Familia, a partir de 2004. En consecuencia, las familias que, en el plazo de dos años, debían salir de la miseria para ser capaces de producir su propia renta se han convertido en dependientes del Estado; pueden adquirir alimentos, medicamentos, aparatos electrodomésticos... pero no lo esencial: la tierra para cultivar. La consolidación de la democracia y la defensa de los ecosistemas de nuestro país y del mundo dependen ahora de la capacidad para afrontar esta cuestión decisiva: eliminar las desigualdades sociales.

### ***La "solución" del mercado: la bolsa de derechos de emisión (ML)***

¿Cómo afronta la oligarquía dominante los problemas ecológicos, y en particular la cuestión del calentamiento global? Durante el Gobierno de Bush, la respuesta de EEUU, el mayor contaminador y emisor de gases de efecto invernadero del planeta, fue cruzarse de brazos: «business as usual», ninguna medida de reducción obligatoria, ya que la «*american way of life* no es negociable», Bush *dixit*. Está por ver si la Administración de Obama cambiará efectivamente de política, dista de ser evidente...

El discurso consensual de los portavoces del sistema es el «desarrollo sostenible», término utilizado por el FMI, el Banco Mundial y los gobiernos del G-8. Lamentablemente, es una fórmula sin contenido, lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban un *flatus vocis*, una verbosidad vacía. Se trata en realidad de una simple concesión terminológica a una opinión pública cada vez más preocupada por la cuestión ecológica.

Los sectores ecológicamente más avanzados del capital internacional, la élite dominante europea y japonesa, han llegado a un acuerdo para hacer frente al peligro del efecto invernadero: el llamado Protocolo de Kioto, que EEUU se ha negado a firmar. Su parte dispositiva central, el «mercado de derechos de emisión» [de gases de efecto invernadero], ha resultado totalmente ineficaz. Europa, el grupo de países más comprometidos, sólo ha logrado, en 10 años, reducir sus emisiones en un 2%. No se acaba de entender cómo podrá alcanzar en 2012 el objetivo declarado del 5%, un objetivo tan modesto que no tendría prácticamente ninguna incidencia en el efecto invernadero. Este fracaso no es casual: las cuotas de emisión distribuidas por los «responsables» eran tan generosas que todos los países acabaron el año 2006 con grandes excedentes de «derechos de emisión». Resultado: el precio de la tonelada de CO<sub>2</sub> se desplomó de 20 euros en 2006 a menos de un euro en 2007... Transformar el derecho a contaminar en una mercancía que se compra en la bolsa de valores: esa es la medida más avanzada que la élite capitalista ha sido capaz de proponer.

Podemos agregar a esto un amplio abanico de seudosoluciones “técnicas”. Algunas tienen que ver con la «geoingeniería» más delirante: sembrar los océanos con fertilizantes para favorecer el florecimiento del plancton, difundir en la estratosfera miríadas de fragmentos de espejo para reflejar el calor solar, y así sucesivamente; la imaginación tecnocrática es bastante fértil. Otra vía, más clásica, consiste en proponer como alternativa la energía nuclear, que supuestamente no produce emisiones. Salvo que, para sustituir al conjunto de energías fósiles, sería necesario construir cientos de centrales nucleares, con un número inevitable de accidentes –uno, dos tres, varios Chernóbil?– y una masa astronómica de residuos radiactivos –algunos con una vida útil de miles de años– con los que nadie sabe qué hacer. Por no hablar del muy importante riesgo de proliferación de armas atómicas.

### ***Las supuestas soluciones técnicas: el ejemplo del etanol (FB)***

Según el argumento oficial –desarrollado por los Gobiernos de Brasil, EEUU y la Unión Europea–, los “biocombustibles” serían una respuesta al problema del calentamiento global, al sustituir la gasolina –uno de los grandes responsables de las emisiones de gases de efecto invernadero– por el etanol producido a partir de cereales (maíz) o de caña de azúcar. En realidad, habida cuenta de las emisiones de gases derivadas de la producción –fertilizantes, maquinaria agrícola, fábricas y transporte de los biocombustibles–, la diferencia con el petróleo apenas es significativa. Se trata, pues, de una falsa solución –un intento, bastante vano, de salvar un sistema de transportes irracional basado en el coche y el camión– con dramáticas consecuencias sociales.

El prefijo griego “bio” significa vida; “necro”, muerte. ¿Aporta vida el combustible de origen vegetal? En mi época de escuela primaria, la historia de Brasil se dividía en ciclos:

madera, oro, caña de azúcar, café, etc. Esta clasificación no es del todo absurda. En este momento parece que estamos en pleno ciclo de los agrocombustibles, falsamente designados como biocombustibles. Este nuevo ciclo se traduce en una elevación acelerada del precio de los alimentos. Los precios agrícolas están por encima de la media de los últimos diez años. Los cereales cuestan entre un 20% y un 50% más. Vamos a alimentar a los coches y matar de hambre a las personas. En el mundo hay 800 millones de coches. El mismo número de personas sobrevive con desnutrición crónica. Lo preocupante es que ninguno de los Gobiernos partidarios entusiastas de los agrocombustibles ponga en entredicho el modelo de sociedad que concede prioridad al transporte individual –uno de los grandes responsables de las emisiones que producen el cambio climático–, como si los beneficios de la industria automovilística fueran intocables.

Los precios de los alimentos suben a ritmo acelerado en Europa, en China, India y EEUU, en América Latina. El etanol *made in USA*, producido a partir del maíz, hace que suba su precio. Siguiendo los dictados del mercado, los productores de bienes agrícolas abandonan sus productos tradicionales por el nuevo «oro» agrícola: el maíz en Estados Unidos, la caña de azúcar en Brasil. Esto repercute también en los precios de los demás productos agrícolas y de toda la cadena alimentaria.

La desnutrición amenaza hoy la vida de 52,4 millones de latinoamericanos y caribeños, el 10% de la población del continente. Con la expansión de las zonas de producción destinadas al etanol, se corre el riesgo de que se transforme, de hecho, en necrocombustible, depredador de vidas humanas. En Brasil, la expansión de los campos de caña de azúcar empuja la producción de soja hacia la Amazonia, agravando de este modo la deforestación de una región que ha perdido ya una parte importante de su cubierta vegetal natural. Entre 1990 y 2006, la zona de cultivo de la soja registró una expansión del 18% al año. La de la ganadería tuvo un crecimiento del 11% anual.

Los satélites del Instituto Nacional de Investigación Espacial de Brasil detectaron, entre agosto y diciembre de 2007, la destrucción de 3.235 km<sup>2</sup> de bosque. Es importante subrayar que los satélites no localizan las zonas de corta y quema sino sólo las talas de bosque. En consecuencia, sólo dan cuenta del 40% de la superficie devastada. El propio Gobierno calcula que se han destruido 7.000 km<sup>2</sup> de bosque. Del total de emisiones de dióxido de carbono de Brasil, el 70% es el resultado de las actividades de corta y quema en la Amazonia.

Desde ahora hasta 2030, Brasil corre el riesgo de perder el 21% de su bosque, según los datos de la Universidad Federal de Minas Gerais y del Instituto Nacional de Investigación de la Amazonia. De continuar este ritmo de deforestación, 670.000 km<sup>2</sup> de bosque, el equivalente de la suma de la superficie de Alemania y Polonia, desaparecerán del mapa.

Sufriremos una pérdida incalculable de biodiversidad y un recrudescimiento del calentamiento global, con consecuencias dramáticas para toda la humanidad.

La producción de caña de azúcar en Brasil es conocida históricamente por la sobreexplotación del trabajo, la apropiación ilegal de recursos públicos y la destrucción del medio ambiente. El Gobierno brasileño, más que transformar el país en un inmenso campo de caña de azúcar y soñar con la energía nuclear, debería dar prioridad a las fuentes de energía alternativas, abundantes en Brasil, como la hidráulica, la solar y la eólica. Y ocuparse de dar de comer a los hambrientos en vez de subvencionar a los *usineiros*, los propietarios de azucareras a quienes Lula ha calificado de «nuevos héroes».

### ***Una alternativa radical: el ecosocialismo (ML)***

La dramática crisis ecológica exige alternativas radicales, más allá del capitalismo. Ese es precisamente el objetivo del ecosocialismo. Se trata de una corriente de pensamiento y de acción que preconiza al mismo tiempo la defensa ecológica del medio ambiente y la lucha por una sociedad socialista, inspirada en los valores de libertad, igualdad y solidaridad.

En total desacuerdo con la ideología productivista del progreso –en su forma capitalista y/o burocrática– y en oposición a la expansión ilimitada de un modo de producción y consumo insostenible e incompatible con la protección de la naturaleza, esta corriente constituye un intento original de articular las ideas fundamentales del socialismo –marxista y/o libertario– con los avances de la crítica ecológica.

La racionalidad estrecha del mercado capitalista, con su cálculo de pérdidas y ganancias inmediatas, es intrínsecamente contradictoria con una racionalidad ecológica que tenga en cuenta la temporalidad larga de los ciclos naturales. No se trata de contraponer los «malos» capitalistas ecocidas a los «buenos» capitalistas verdes. El destructor del medio ambiente es el propio sistema, basado en la competencia despiadada, las exigencias de rentabilidad y la carrera por el beneficio rápido.

El socialismo no implica sólo el cambio de las relaciones de producción. La estructura de las fuerzas productivas también está contaminada por la lógica del capital. Marx insistía, partiendo de la experiencia de la Comuna de París, en el hecho de que los trabajadores no pueden apropiarse del aparato del Estado (burgués) existente y ponerlo a su servicio. Tienen que acabar con él y construir otra forma, radicalmente democrática, de poder político. Lo mismo cabe decir, *mutatis mutandis*, del aparato productivo. Se trata de transformarlo radicalmente y de idear otros métodos de producción que respeten la salud de los trabajadores

y el equilibrio ecológico. Por ejemplo: las fuentes de energía del sistema de producción capitalista son nocivas y peligrosas. Lo que es peligroso para el medio ambiente lo es también para el género humano. Es el caso, desde luego, de las energías fósiles, el carbón y el petróleo, responsables del cambio climático, pero también, como hemos visto, de esa falsa alternativa que es la energía nuclear. La transformación revolucionaria de las fuerzas productivas pasa por la cuestión de las nuevas fuentes de energía, renovables y compatibles con la salvaguardia de los equilibrios ecológicos, como el viento, el agua y, sobre todo, la energía solar.

Otro desafío es cambiar el modelo de consumo existente en el capitalismo, y especialmente en los países industrializados, que es totalmente insostenible. Si el conjunto de la humanidad viviera según el modelo del consumismo norteamericano, ¡harían falta cinco planetas para garantizar la producción...! El tipo de consumo de las sociedades capitalistas se basa en la acumulación obsesiva de bienes, la adquisición compulsiva de seudonovedades impuestas por la «moda» y el fetichismo de la mercancía. Favorece el consumo ostentoso de las élites, mientras que la mayoría de pobres, sobre todo en los países del Sur, no tienen acceso al mínimo indispensable.

Una sociedad nueva decidiría orientar la producción hacia la satisfacción de las verdaderas necesidades –democráticamente definidas por la propia población–, comenzando por las que podemos catalogar como «bíblicas»: agua, alimentos, vestido, techo, pero incluyendo también los servicios fundamentales: salud, educación, transporte, cultura. ¿Cómo distinguir las necesidades auténticas de las artificiales? Las segundas son provocadas por la manipulación mental, por la ideología dominante y, en particular, por la publicidad. Con la desaparición de la publicidad, las necesidades artificiales –¡por ejemplo, Coca-Cola, Pepsi-Cola!– perderán, poco a poco, su poder, lo que permitirá también el auge progresivo de un modelo de consumo sostenible.

Desde el punto de vista ecosocialista, es necesaria una reorganización del conjunto del modo de producción y de consumo, basada en criterios ajenos al mercado capitalista: las necesidades reales de la población y la defensa del medio ambiente. Esto supone una economía de transición al socialismo, en la que sea la propia población –y no las «leyes del mercado» o un buró político autoritario– la que decida democráticamente las prioridades y las inversiones.

Esta transición conduciría no sólo a un nuevo modo de producción y a una sociedad más igualitaria, solidaria y democrática, sino también a un modo de vida alternativo, a una nueva civilización, ecosocialista, basada en otros valores, más allá del reino del dinero, de los hábitos de consumo artificialmente producidos por la publicidad y de la producción hasta el infinito de mercancías inútiles.

### ***Ecosocialismo y espiritualidad: nuevos valores para una nueva civilización (FB)***

Encontrar alternativas es un trabajo colectivo. No surgen de la cabeza de intelectuales iluminados o de ideólogos gurús. Las alternativas al neoliberalismo y el ecosocialismo se construyen en la práctica social, a través de las luchas populares, las de los movimientos sindicales, campesinos, indígenas, ecologistas, de las comunidades de base, de las comunidades negras.

Sin utopía, sin la esperanza de un mundo diferente, nuevo y mejor, no hay movilización. La esperanza y la utopía favorecen el auge de nuevos proyectos políticos y culturales, inspirados en valores éticos, en el sentido de la justicia, en prácticas de solidaridad y de reparto, y en el respeto de la naturaleza. Se trata de un desafío espiritual, en el sentido de lo que proponía el gran geógrafo brasileño Milton Santos cuando explicaba que debemos conceder prioridad a los «bienes infinitos» y no a los «bienes finitos».

Este proyecto de sociedad ecosocialista, alternativa al neoliberalismo, debe ser capaz de integrar la experiencia de los movimientos sociales y ecológicos, así como la de la revolución cubana, el levantamiento zapatista en Chiapas o los campamentos del Movimiento de los Sin Tierra de Brasil. Tenemos que incluir en nuestra utopía, nuestro proyecto y nuestro programa los paradigmas que ahora surgen, como la ecología, el indigenismo, la ética comunitaria, la formación de subjetividades solidarias, el feminismo, la holística, la espiritualidad.

Este sueño, esta utopía, esta esperanza que llamamos ecosocialismo es la continuación de las esperanzas de quienes lucharon por la defensa de la vida, de aquellos que, como Chico Mendes y Dorothy Stang, dos luchadores cristianos, dieron su vida por la causa de los pobres, los explotados, los indígenas, los trabajadores de la tierra y los pueblos del bosque.

## La gran involución II

PAPELES

LA GRAN INVOLUCIÓN II



El último número de PAPELES de Relaciones Ecosociales y Cambio Global es el segundo dedicado a "la gran involución" a la que asistimos actualmente, poniendo el énfasis en el "estado de excepcionalidad" al que nos conducen las reformas en curso. La Gran Involución ha llegado también al corazón del Estado de Derecho. Así lo demuestran las respuestas desde el Gobierno ante reforma de la ley del aborto, endurecimiento del código penal, presentación del anteproyecto de ley de seguridad ciudadana con el único propósito de evitar las manifestaciones públicas de crítica y desaprobación de la ciudadanía. El propio Consejo del Poder Judicial ha puesto en tela de juicio la constitucionalidad de algunos de sus artículos. El *Especial* de este número de *Papeles* ahonda en las dimensiones de esa "gran involución" en distintos ámbitos de nuestra vida social. Las secciones *Panorama* y *Periscopio* abordan el debate sobre cambio climático y conflictos violentos y tres experiencias de huertos urbanos respectivamente.

Leer más

## Nuevos problemas, nuevas Constituciones

PAPELES



PAPELES aborda en este número la pérdida de legitimidad y de credibilidad del constitucionalismo vigente. Las instituciones que conocemos surgieron en un mundo que hoy parece caduco. El *Especial* de la revista reflexiona sobre cómo, en el actual contexto de crisis estructural, la solución pasa por un cambio de modelo que cuestione el patrón de acumulación global asentado en la extracción masiva de recursos naturales y la apropiación de innumerables bienes comunes. Se requieren nuevos marcos reguladores frente a las bases patriarcales, la estructura económica injusta y las políticas imperialistas que sustentan el sistema. Además, *Ensayo* ofrece un análisis del proyecto *CittàSlow*; las secciones *Panorama* y *Periscopio* se detienen sobre el proceso de transición en Túnez y en la gestión del agua en España, respectivamente.

Leer más

## In Memoriam Francisco Fernández Buey



Fallecido en Barcelona el 25 de agosto de 2012, a los 69 años de edad, **Francisco Fernández Buey** fue miembro del Consejo de Redacción de la revista PAPELES de Relaciones Ecosociales y cambio Global hasta el momento de su muerte.

En las reuniones de PAPELES pudimos disfrutar de su sentido del humor, fina ironía y amnistía, dejando entre nosotros la huella que dejan los buenos maestros. Filósofo, profesor de Historia de las Ideas, de Historia de la Ciencia y de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, Paco fue sobre todo un "insumiso discreto", un "racionalista bien temperado", un agitador de las "utopías como ilusiones naturales de los de abajo que aspiran a un mundo mejor."

Leer más

## In Memoriam José Luis Sampedro



José Luis Sampedro falleció el 8 de abril de este año. Ha sido uno de los escritores e intelectuales españoles más querido y res-

## La gran involución: una profunda contrarreforma social

PAPELES



El último número de PAPELES de Relaciones Ecosociales y Cambio Global es el segundo dedicado a "la gran involución" a la que asistimos actualmente, poniendo el énfasis en el "estado de excepcionalidad" al que nos conducen las reformas en curso. La Gran Involución ha llegado también al corazón del Estado de Derecho. Así lo demuestran las respuestas desde el Gobierno ante reforma de la ley del aborto, endurecimiento del código penal, presentación del anteproyecto de ley de seguridad ciudadana con el único propósito de evitar las manifestaciones públicas de crítica y desaprobación de la ciudadanía. El propio Consejo del Poder Judicial ha puesto en tela de juicio la constitucionalidad de algunos de sus artículos. El *Especial* de este número de *Papeles* ahonda en las dimensiones de esa "gran involución" en distintos ámbitos de nuestra vida social. Las secciones *Panorama* y *Periscopio* abordan el debate sobre cambio climático y conflictos violentos y tres experiencias de huertos urbanos respectivamente.

Leer más

## Cambiar en tiempos de crisis: consumo y estilos de vida

En el último número de PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global se aborda el consumo, quizá el elemento más olvidado de la triada producción-distribución-consumo que caracteriza a la actividad económica. El consumo conforma nuestras vidas y es un aspecto esencial de nuestro modelo económico y social sin cuyo replanteamiento difícilmente podremos atisbar una salida y una a la actual crisis socioecológica. En palabras de **Santiago Álvarez Cantalapiedra** en su introducción, «resulta cada día más evidente que el logro de la satisfacción de las necesidades de toda la población mundial sin menoscabo del planeta del que depende nuestra existencia, exige, sobre todo en las sociedades opulentas, controlar el consumo para que no sea el quien nos devore a nosotros».

Leer más

## Entrevista a Sabino Elola



Sabino Elola es escritor y participa en movimientos populares. Antimilitarista, miembro de comités de Asambleas, así como

culturales, en los que se comprometió por la desobediencia no violenta. Vivió con su compañera y amiga Gladys Guardia Civil durante la cesión de Tudela en junio de 1979. Fue de cuestiones ambientales y es investigador sobre la de reconocimiento de la cultura en el País Vasco y fue asesinado el 18/9/98. También participó en el referéndum en el País Vasco donde defendió con los ecologistas con

Buscar

**Archivo histórico de Papeles.** Acceso libre a todos los números y a todos sus contenidos, salvo los cuatro últimos que requieren Suscripción

Si ya eres suscriptor visita nuestra Zona de suscriptores



Espacio de reflexión, encuentro y debate que analiza las tendencias y los cambios profundos que configuran nuestro tiempo desde una perspectiva crítica y transdisciplinar.

Boletín ECOS

La situación del mundo

Economía Crítica y Ecologismo Social

Centro de documentación

Búscanos en Facebook



A 828 personas les gusta FUHEM Ecosocial.



# Nace la nueva web de PAPELES

[www.revistapapeles.es](http://www.revistapapeles.es)

# América Latina: cristianismo de liberación, ecologismo de los pobres y desafío decolonial

*La lógica del sistema capitalista no sólo rompe el vínculo social sino que además destruye las bases materiales (medio ambiente y naturaleza) que las sociedades y los pueblos necesitan para su reproducción. Búsqueda incesante de ganancia, crecimiento ilimitado, obnubilación en la ideología del progreso, creación de nuevas necesidades o ansias de mayor plusvalor son algunos de los rasgos que caracterizan al "espíritu del capitalismo", en ese sentido, no es fortuito que algunos pensadores califiquen al capitalismo como una religión feroz e implacable que no conoce rendición ni tregua. De ahí que en este artículo presentemos algunos aspectos contrahegemónicos del cristianismo de liberación en América Latina que permiten avizorar la posibilidad de otras formas de organización social.*

**A**sí como el cristianismo fue fundamental para la constitución simbólica y material de América Latina, la expropiación de las tierras y del trabajo indígena constituyeron las bases de un capitalismo dependiente, periférico, colonial. Si bien el cristianismo significó un caldso para las poblaciones indígenas, puesto que por medio de la evangelización (biopolítica a escala global) los indígenas eran concebidos como sujetos de la zona del no-ser<sup>1</sup> y, por tanto, debían ser redimidos por la cultura y por la religión de los conquistadores, también es cierto que existieron miembros del clero que se opusieron a las injusticias y oprobios que padecieron los indígenas.<sup>2</sup>

Luis Martínez Andrade, doctorando en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales

<sup>1</sup> Existe una corriente (o red) de pensamiento denominada "decolonial" que sostiene la tesis de que la colonialidad no es una consecuencia de la Modernidad sino un componente sustancial de esta última. Compuesta por sociólogos (R. Grosfoguel, A. Quijano), filósofos (E. Dussel, N. Maldonado-Torres), antropólogos (F. Coronil, A. Escobar), semióticos (W. Mignolo, Z. Palermo, C. Walsh) esta red multi e interdisciplinaria analiza la relación entre la íntima relación entre Modernidad y colonialidad del poder, del saber y del ser. Aunque en el interior de dicho grupo existen muchas diferencias epistémicas, teóricas o analíticas, se comparte la perspectiva de que a partir de 1492 emerge una nueva ontología que postula la superioridad de la cultura europea sobre las demás.

<sup>2</sup> J. Lynch, *Dios en el nuevo mundo: Una historia religiosa de América Latina*, Crítica, Barcelona, 2012, p. 540.

Contando con los antecedentes de las Leyes de Burgos (1512) que regularon la encomienda (conocida también como *mit'a*) y del *Requerimiento* (1514) que legalizó la Conquista, la Junta de Valladolid (1550-1551) fue el marco de enfrentamiento entre dos concepciones sobre la cuestión indígena; por un lado, la expresada en Juan Ginés de Sepúlveda (*De justis belli causis apud indios*) quien, apelando a Aristóteles, postulaba el derecho de conquista por parte de los españoles sobre los «bárbaros del Nuevo Mundo», puesto que eran considerados inferiores; por otro lado, la encarnada por Bartolomé de las Casas, fraile dominico, quien refutó la tesis de «la justicia de la guerra contra los indios» aduciendo que la supuesta inferioridad de los indígenas era una argucia para someterlos y reducirlos a la esclavitud. La obra lascasiana influyó en una pléyade de clérigos que a la postre radicalizarían su posición en defensa de la causa indígena. De hecho, el papel que jugaron algunos miembros de la Iglesia a favor de las causas de los oprimidos, no sólo durante el periodo colonial sino también en los procesos de Independencia (siglo XIX), refleja la complejidad del fenómeno religioso.

## Cristianismo de liberación

Desde la sociología del hecho religioso, y retomando el concepto weberiano de “Guerra de dioses” (*Kampf der Götter*), el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy ha propuesto el término de *cristianismo de liberación* para referir a los fenómenos socio-políticos que antecedieron a la emergencia de la Teología de la liberación en América Latina.<sup>3</sup> Si bien la elección de Juan XXIII y la revolución cubana contribuyeron a un “cambio de aires” en Latinoamérica, no hay duda de que las secuelas de la Acción Católica (1929-1930) y de la Acción Católica Especializada (1950), a través de la organización y formación de las juventudes especializadas como la Juventud Agraria Católica (JAC), la Juventud Estudiantil Católica (JEC), la Juventud Obrera Católica (JOC) y la Juventud Universitaria Católica (JUC) fueron fundamentales en el proceso de una nueva formación política de la izquierda en América Latina. Por consiguiente, la Teología de la liberación –reflexión espiritual e intelectual– es posterior al desarrollo de estos movimientos socio-políticos. En ese sentido, el Cristianismo de liberación es la expresión de un *ethos* –en sentido weberiano del término– en estado de incompatibilidad (*Unvereinbarkeit*) con la lógica del capitalismo y, en consecuencia, opuesta, tanto a la práctica idolátrica (dios-dinero, becerros de oro, etc.) como a la justificación de todo tipo de opresión (patriarcal, racial o económica, entre otras).

En su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber analizó la existencia de una “afinidad electiva” establecida entre la ética racional del protestantismo ascético y la formación del capitalismo para «determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la for-

---

<sup>3</sup> M. Löwy, *La guerre des dieux*, Éditions du Félin, Paris, 1998, pp. 224.

mación de una “mentalidad económica”».4 Dicha “mentalidad económica” implicaba impulsar la acumulación, el racionalismo económico, el cálculo, la cuantificación y el éxito, valores, todos ellos, que según el sociólogo alemán eran contrapuestos a la sensibilidad campesina o tradicional. De ahí que para Weber el “espíritu del capitalismo (moderno)”, expresado en la moral de Benjamin Franklin (*time is money*), sea portador de una racionalidad económica –determinada por la razón instrumental– y de una temporalidad específica.<sup>5</sup>

---

### Fueron los teólogos de la liberación quienes, apoyados en una lectura marxista y “a contrapelo”, evidenciaron el carácter idolátrico, sacrificial y ecocida del capitalismo

---

Inspirado en dicha obra, pero tomando sus distancias de la pretendida *neutralidad axiológica*, Walter Benjamin postuló la sugestiva formulación del «Capitalismo como religión»,<sup>6</sup> esto es, la presencia de una estructura religiosa en el capitalismo. Benjamin encuentra tres características que definen al capitalismo como «religión de la Modernidad»: 1) se trata de una religión de culto, o en otras palabras, en las prácticas utilitarias del capitalismo (acumulación e inversión de capital, especulación, operaciones financieras, compra y venta de mercancías...) es donde se expresa el carácter religioso del capitalismo; 2) el culto es imperecedero, es decir, se trata de la «celebración» de un culto «sin tregua y sin piedad», puesto que incluso los días de fiesta están inscritos en dicha dinámica; 3) el culto capitalista no está consagrado a la redención o a la expiación de la culpa sino a la culpa misma, por tanto, el culto la perpetúa. Siguiendo estas intuiciones benjaminianas, el filósofo Giorgio Agamben sostiene que el capitalismo no tiende a la transformación del mundo, sino precisamente a su destrucción.<sup>7</sup>

Por otra parte, debe mencionarse que, de hecho, fueron los teólogos de la liberación quienes, apoyados en una lectura marxista y “a contrapelo”, evidenciaron el carácter idolátrico, sacrificial y ecocida del capitalismo. Sin tener conocimiento del texto de Benjamin, Hugo Assmann y Franz Hinkelammert llegaron a la misma conclusión: el capitalismo no sólo

---

<sup>4</sup> M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Colofón, México, 2004, p. 22.

<sup>5</sup> Resulta interesante observar que, a partir de la Revolución industrial, la concepción del tiempo (lineal, homogéneo y vacío) será mediada cada vez más por la forma social hegemónica: el capitalismo. No es fortuito que algunos pensadores de la Escuela de Fráncfort hayan denunciado el concepto fetichizado de tiempo. Empero, es hasta la redacción de las *Tesis sobre la Historia* de Walter Benjamin que una crítica teológica y materialista de la temporalidad hegemónica encuentra un sentido radical. Incluso, M. Löwy encuentra rasgos similares entre la crítica benjaminiana del capitalismo y, por supuesto, de la Modernidad con las vertidas por los teólogos de la liberación. M. Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*, PUF, Paris, 2007, p. 137.

<sup>6</sup> Cabe señalar que este breve artículo fue publicado en 1985 por Ralph Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser en el volumen VI de los *Gesammelte Schriften*. M. Löwy, «Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber», *Raisons Politiques*, 2006, núm. 23, pp. 203-219.

<sup>7</sup> G. Agamben, *Profanations*, Rivages, Paris, 2005, p. 101.

es un sistema de apariencias fetichizadas sino una religión de la vida cotidiana. Analizando el binomio economía-teología, Assmann y Hinkelammert rastrean las huellas del discurso económico con la finalidad de mostrar sus repercusiones en el medio social y, por supuesto, su impacto en el ecosistema. Desde esa perspectiva, algunos postulados de la teoría económica –incluyendo sus nociones transcendentales– refuerzan la dinámica de muerte del sistema económico capitalista, pues el aumento de la tasa de ganancia, el crecimiento ilimitado, la creación de plusvalor o la producción de valores de cambio, entre otros, se convierten en los únicos criterios de validez. En suma, la idolatría en el mercado toma el lugar otrora ocupado por las religiones.<sup>8</sup>

Retomando el concepto weberiano de “profecías éticas”, M. Löwy identifica algunos preceptos fundamentales en la crítica al capitalismo y a la modernidad hegemónica de la teología de la liberación que, indudablemente, se encuentran en la *praxis* de los movimientos sociales: 1) lucha contra la idolatría, pues esta es identificada como la enemiga de la religión (*Mammón*, Dinero, Riqueza, Estado, Fuerza militar); 2) liberación humana histórica entendida como imagen del reino de Dios; 3) crítica de la teología dualista tradicional, producto de la filosofía platónica; 4) nueva interpretación de la Biblia donde el paradigma de la liberación del pueblo esclavizado es central; 5) reconocimiento del “pecado estructural” para referir el sistema capitalista dependiente; 6) uso del marxismo como instrumento de análisis para comprender las causas de la pobreza; 7) opción preferencial por los pobres; 8) desarrollo de las comunidades eclesiales de base como nueva forma de ser Iglesia.<sup>9</sup>

## Lenguajes de valoración

En su *ecologismo de los pobres*, Joan Martínez Alier aborda los lenguajes de valoración de los distintos movimientos políticos y ecológicos que se enfrentan a los proyectos de destrucción ambiental. Utilizando el concepto de «incomensurabilidad de valores», Martínez Alier explica el sentido de la «sacralidad de la naturaleza» en las movilizaciones políticas y ecológicas de las comunidades y pueblos que se oponen a los diversos proyectos económicos del capitalismo. Por ejemplo, mientras que nociones como crecimiento económico o eco-eficiencia forman parte de la jerga de la modernización ecológica, ya que configuran el vínculo entre el sector empresarial y el desarrollo sostenible, por su parte, términos como *justicia ambiental*, *epidemiología popular* o *deuda ecológica*, entre otros, componen el discurso del ecologismo popular, del movimiento de la justicia ambiental y de la ecología de la liberación.<sup>10</sup> Huelga decir que el interés material por el medio ambiente como fuente y con-

<sup>8</sup> H. Assmann y F. Hinkelammert, *A Idolatría do mercado: Ensaio sobre Economia e Teologia*, Vozes, São Paulo, 1989, p. 456.

<sup>9</sup> M. Löwy, *La guerre des dieux*, p. 57.

<sup>10</sup> J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, Barcelona, 2011, p. 33.

dición para la reproducción del metabolismo social es axial en la referencia a la sacralidad de la naturaleza.

La idea de una diversidad de lenguajes de valoración se encuentra próxima a la tesis weberiana sobre la existencia del “politeísmo de valores” en el mundo moderno. En un par de conferencias tituladas *Wissenschaft als Beruf* y *Politik als Beruf* (1919), Weber aborda la relación entre el proceso de modernización y la racionalidad con la finalidad de mostrar las tensiones en el seno de la sociedad. Para el sociólogo alemán, el proceso de “desencantamiento del mundo” acarrió la desaparición del sentido (*Sinnlosigkeit*), otrora otorgado por Dios, dando paso a la emergencia de diversas visiones de mundo. La sociedad moderna, por tanto, es el marco en el que se enfrentan los dioses de distintos órdenes y valores y, en consecuencia, «la guerra de dioses» condiciona la producción de conflictos entre los diversos grupos sociales.

Si los referentes del lenguaje de valoración del capital son mayor producción de valores de cambio, aumento de la tasa de explotación y de ganancia, crecimiento ilimitado en detrimento de la naturaleza y de las condiciones ambientales, en contraparte, el lenguaje de valoración del ecologismo de los pobres reivindica los valores de uso, la relación armónica con la naturaleza o el respeto de los ciclos naturales de la tierra con la finalidad de buscar formas alternativas a la racionalidad instrumental-burguesa. Sobre este punto, Enrique Leff acuñó el concepto de «racionalidad ambiental» para conjugar el orden teórico e instrumental del conocimiento con los valores de todo saber ambiental que se opone a la racionalidad económica. En ese sentido, la «racionalidad ambiental» abre camino para trascender la estructura social vigente.<sup>11</sup>

De lo anterior se desprende la cuestión de saber cuál es la contribución de las religiones –en clave de liberación– en la creación de alternativas políticas, sociales, comunitarias o económicas a la globalización neoliberal. Así, Martínez Alier aduce que la conciencia que tienen los pobres de la necesidad de supervivencia es difícil de descubrir porque emplean lenguajes locales o religiosos que apelan a valores presentes en su propia cultura.

En América Latina, la espiritualidad del Cristianismo de liberación y de los pueblos indígenas ha contribuido significativamente en los movimientos ecologistas. Sin duda, dentro de la diversidad de las luchas ecológicas en nuestro continente destaca la protagonizada por Chico Mendes, ya que ilustra tres aspectos cardinales del imaginario socio-político de la región: a) la lucha ecológica de los pobres, donde la defensa de la naturaleza se convierte en una cuestión de vida o muerte; b) el cristianismo de liberación repre-

---

<sup>11</sup> E. Leff, *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*, Siglo XXI, México, 2006, p. 140.

sentado en el trabajo de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB); y c) la herencia de una tradición marxista “heterodoxa”, pues no se debe soslayar la influencia que tuvo Euclides Fernandes Távora (antiguo lugarteniente de Luis Carlos Prestes) sobre Chico Mendes.<sup>12</sup>

La lucha de Chico Mendes representó un momento central en las luchas ecosocialistas de América Latina puesto que la preocupación ecológica no estuvo desligada de la justicia social. Por consiguiente, se puede sostener que la “sensibilidad ecológica” no es patrimonio de las sociedades desarrolladas o “posmaterialistas” –para usar el término acuñado por Ronald Inglehart– sino una cuestión vital en las sociedades periféricas, expoliadas desde hace más de quinientos años por la dinámica de muerte de la “modernidad realmente existente”. De hecho, en 1975, el mismo año en que Chico Mendes y Wilson Pinheiro crean el sindicato de trabajadores rurales de Brasilia, se funda la Comisión Pastoral de la Tierra brasileña (CPT). El papel de la CPT fue fundamental en el desarrollo, tanto de las luchas ecológicas en contra de los grandes proyectos agropecuarios en la región Norte y Centro-Oeste de Brasil, como en el apoyo a movimientos campesinos como el Movimento dos Atingidos por Barragens, el Movimento dos Seringueiros (Movimiento de recolectores de caucho) y el Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), entre otros. A través de las CEBs, la CPT desplegó un brillante trabajo de concientización en las zonas rurales, dando como resultado la emergencia de un nuevo sindicalismo.

Según Leonilde Servolo de Medeiros, la CPT potenció el vínculo entre las concepciones de la izquierda tradicional y la Teología de la liberación dado que, por medio de las reuniones periódicas, del trabajo de reflexión, de la sistematización y del apoyo a las demandas de los agricultores, las poblaciones rurales experimentaron un proceso de constitución de nuevas formas de auto-identificación: a partir de una lectura de la Biblia –en clave de liberación– la temática de la tierra adquirió otro significado y, por consiguiente, la lucha por el acceso a la tierra encontró una justificación religiosa.<sup>13</sup> No es extraño que la labor de la CPT haya tenido un fuerte impacto en la formación del MST (1984), ya que contribuyó al fortalecimiento de su caudal socio-religioso: la importancia de la “mística” no puede tratarse de soslayo. En palabras de João Pedro Stedile (fundador y representante nacional), la “mística” dentro del MST no es concebida como distracción metafísica o idealista sino como un factor de unidad o de vivencia de ideales donde no existe contradicción entre la fe y la lucha. Una lucha que es anti-estatal, anti-imperialista y anti-capitalista.<sup>14</sup> Observamos, entonces, que la “mística”, expresada en el uso de símbolos (bandera, consignas, himno, canciones,

<sup>12</sup> M. Löwy, *Ecosocialismo: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, Mille et une nuits, Paris, 2011, p. 180.

<sup>13</sup> L. S. de Medeiros, «O movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra –notas sobre a produção de um movimento social» en J. Ferreira y D. A. Reis (eds.), *Revolução e democracia (1964-...)*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2007, pp. 565-593.

<sup>14</sup> J. P. Stedile y B. Mançano Fernandes, *Brava gente: A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*, Perseu Abramo, São Paulo, 2005, p. 130.

entre otros), nutre y permite afirmar la identidad del movimiento. La dimensión simbólico-religiosa se convierte en una fuente de inspiración (de luchas, de utopías, de rebeldías) donde, lejos de alienar al movimiento, la memoria, la identidad, los mitos del MST, le otorgan un sentido radical a su horizonte socio-político.

En otro orden de ideas, es una verdad de Perogrullo mencionar que el proceso de ocupación intensiva de la Amazonia fue fomentado por los Gobiernos militares de Brasil (1964-1985), pues en el marco de la doctrina de la Seguridad Nacional, la consigna: *integrar para não entregar* se convirtió en la moneda de uso corriente. Incluso con la llegada al poder de Lula da Silva del Partido de los Trabajadores (PT) se continuó con la deforestación de la Amazonia; por ejemplo, entre un período de un año (2003-2004), se registró el segundo mayor índice anual de deforestación del bosque amazónico de toda la historia de Brasil: 26.130 km<sup>2</sup>. De hecho, nos explica João Alfredo Telles Melo, durante los dos mandatos de Lula se continuó con la deforestación de la Amazonia y se agudizó el modelo extractivista. Por supuesto, la lucha contra los proyectos neoliberales –agro-negocio, monocultivo, construcción de nuevas represas– no claudicó.

Sobre lo anterior, se debe mencionar el “proyecto faraónico” de transposición del Río de San Francisco que, indudablemente, encontró resistencia no sólo entre las comunidades riverleñas sino también entre miembros de la Iglesia católica, como fue el caso del obispo de la Diócesis de Barra, Dom Luíz Flávio Cappio. De tal manera que este franciscano –discípulo de Leonardo Boff– realizó en 2005 y en 2007, respectivamente, dos huelgas de hambre (en la línea de la no-violencia) para oponerse a dicha transposición, pues consideraba a este proyecto como un atentado contra los pueblos y las comunidades que dependen del líquido vital que les proporciona el río, que además tenía como objetivo “saciar la sed” de las grandes empresas industriales, principales responsables de la contaminación. Es evidente que la acción de Don Cappio encontró eco entre los movimientos populares y ecologistas, incluidos el MST. Asimismo, para Telles Melo el proyecto de la transposición no resuelve en sí la problemática de la sequía si no se acompaña por una reforma agraria e hídrica. El conflicto en torno a la transposición del Río evidenció que las cuestiones políticas, económicas, culturales y ambientales debían ser planteadas desde un criterio que tuviera como prioridad la conservación de las condiciones de reproducción de las comunidades y no el de la inmediatez política o el de la racionalidad instrumental burguesa. Por ello, la lucha contra la transposición cuenta, según Telles Melo, «con un carácter no sólo anti-imperialista sino, fundamentalmente, anti-capitalista, porque expresa una oposición directa a la visión que transforma el agua en mercancía»,<sup>15</sup> de ahí que se convierta en un acto profético que se enfrenta a la dinámica de muerte del capital. Si la ecología política se ocupa, como advierte Martínez Alier, de los conflictos ambientales distributivos y, por consiguiente, de las estrate-

---

<sup>15</sup> J.A. Telles Melo, *Direito Ambiental, Luta Social e Ecosocialismo*, Democrito Rocha, Fortaleza, 2010, p. 287.

gias empleadas por los oprimidos, entonces no nos equivocaríamos en calificar el conflicto en torno a la transposición como una expresión nítida del ecologismo de los pobres o ecologismo popular.

La espiritualidad de los pueblos indígenas de América Latina es otra portentosa fuente de resistencia que se opone a la dinámica ecocida del capitalismo. La intransigencia contra los proyectos extractivistas (como el de la minería a cielo abierto) no sólo expresa una encarnecida “guerra de dioses” sino también una lucha contra “la modernidad capitalista realmente existente”, que no escatima en sacrificar tanto a los pueblos como a la naturaleza en su búsqueda insaciable de beneficio. La lucha contra la explotación minera, desde hace ya bastantes décadas, ha reunido preocupaciones religiosas y ecológicas. Por ejemplo, en Wirikuta, lugar sagrado del pueblo wixárika, el Gobierno mexicano había otorgado concesiones, a través de Minera Real Bonanza y Minera Real de Catorce, a la compañía canadiense First Majestic Silver corp para la explotación de plata en una área que comprende 6.678 hectáreas. Dicha concesión agrede la cosmovisión del pueblo wixárika, pues precisamente en ese lugar crece la planta del peyote (*El Jikuri*, consumida durante sus celebraciones religiosas). Además, se encuentra en el Cerro Quemado, donde *maxa* (el venado) elevó con sus enormes cuernos al Sol para rescatar al mundo de la noche. Wirikuta, lugar de memoria, se encuentra amenazado por los ídolos de la muerte, vale decir, por la dinámica despiadada del capital. Según el etnólogo Marino Benzi, aunque el significado de la palabra *huichol* (que es como se conoce también al pueblo wixárika) no es clara, ya que se podría traducir como “doctores”, “curanderos” o “profetas”, el término profeta no debe ser entendido como aquel que anticipa lo que sucederá sino como aquel que llama la atención sobre las amenazas futuras. En ese contexto, el acto profético de los pueblos que se oponen a la minería no debe ser concebido como un misonerismo reaccionario, sino precisamente como un acto heroico.

La resistencia en Wirikuta, en el estado de San Luis Potosí en México o en el río Mondomo en el Cauca colombiano muestra, entre muchas otras, la posibilidad de una ruptura con el *continuum* de la historia, puesto que dan cuenta de *una otra historia* que se está escribiendo desde abajo, desde los márgenes de un proyecto que es auto-destructivo. Durante el «Encuentro Nacional de los Pueblo Indígenas por la Defensa de la Madre Tierra» celebrado en el Cauca (Colombia), los indígenas calificaron a la minería como: «¡La Locomotora... de la muerte!» La coincidencia con la intuición de Walter Benjamin, quien concebía a las revoluciones «como el momento en el que el género humano que viaja en la locomotora acciona el freno de emergencia» es asombrosa. La potencialidad de la espiritualidad de los indígenas (mitos de origen, leyendas, líneas de creencia) nos pone sobre la pista de la posibilidad de construir otras rutas alternativas a las del actual tren (progreso) que, obnubilado y ensoberbecido de su tecnología, nos dirige hacia el abismo.

## Biocolonialidad del poder y ecosocialismo

Los dioses de la muerte, aquellos que se nutren de la sangre, no reconocen otras divinidades que no sean las que contribuyan al “proceso de valorización”. Desde el siglo XVI, las culturas mesoamericanas o prehispánicas del otro Atlántico fueron testigos de las nuevas divinidades de la Modernidad: el oro y la plata. Millones de indígenas morían extrayendo el oro y la plata de las minas, llamadas por ellos «la boca del infierno». Al igual que Moloch, la Modernidad incipiente precisaba de víctimas. Aquí comienza “la larga noche de los 500 años” de los pueblos originarios. Por consiguiente, no es casual que la lucha de los pueblos originarios –primeras víctimas de la Modernidad– no sólo desborde, desde un *núcleo ético-mítico distinto*, a la temporalidad homogénea y vacía sino que además confronte a la racionalidad instrumental burguesa. La mina –el Moloch de esta Modernidad maldita– ha sido durante siglos la pesadilla de los pueblos, y el oro y la plata el símbolo de la muerte, la destrucción y la barbarie.

---

La espiritualidad de los pueblos indígenas de América Latina es otra portentosa fuente de resistencia que se opone a la dinámica ecocida del capitalismo. La intransigencia contra los proyectos extractivistas una lucha contra “la Modernidad capitalista realmente existente”

---

Por su parte, Juan Camilo Cajigas Rotundo propone ampliar el concepto de «colonialidad del poder» acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y que refiere al patrón de dominación impuesto, a partir de la Conquista, y que se articuló en función del género, el trabajo y la raza. Siguiendo las sugerencias de Arturo Escobar, Cajigas Rotundo incluye el terreno de la ecología política con la finalidad de evidenciar la «colonialidad de las naturalezas». <sup>16</sup> Cajigas Rotundo analiza el discurso y la práctica de los bosquesinos amazónicos que, a contrapelo del discurso de las ONG ambientalistas y de los organismos estatales, establecen relaciones armónicas, holísticas y *subjetividades-otras* con el territorio. Por tanto, no se debe omitir el rasgo decolonial de algunas luchas políticas o ecológicas en América Latina.

En una obra coordinada por Héctor Alimonda titulada *La Naturaleza colonizada: Ecología Política y minería en América Latina* somos testigos de la variedad de movimientos en Latinoamérica que conjugan el aspecto ecológico, político y religioso. Si desde el

---

<sup>16</sup> J. C. Cajigas Rotundo, «La biocolonialidad del poder. Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial*, Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 169-194.

nacimiento de la Modernidad la naturaleza (como el indígena) sufrió un proceso de objetivación y, por tanto, fue subsumida a la lógica del capital, la tarea de un ecosocialismo decolonial implica la destrucción de las estructuras de dominación y explotación que datan de más de cinco siglos. Será entonces cuando la espiritualidad –en clave de liberación– de los pueblos y comunidades seguirá irradiando esperanzas a las luchas venideras.

# Iniciativas de inspiración cristiana en el ámbito de la ecología

*Partiendo de la complejidad social e histórica del cristianismo y de la actual orientación sociocultural de la ecología, el artículo presenta algunas iniciativas cristianas que van desde la reinterpretación ecoteológica de la propia tradición hasta el compromiso de actores cristianos implicados en la lucha por la justa distribución de la tierra y sus recursos. Finaliza contemplando el ámbito de la ecojusticia como una oportunidad histórica para el cristianismo.*

**E**l cristianismo es un fenómeno histórico y social que abarca múltiples hermenéuticas, varios centenares de instituciones religiosas, miles de congregaciones y comunidades y algo más de dos mil millones de fieles. Es un movimiento social complejo. Además, el fenómeno religioso implica diversas dimensiones: simbólica, mitológica, ritual, ética, etc. En su aspecto social, la religión es una institución dotada de tradición, organización y *corpus* normativo propio, pero también un conjunto de acciones con perfil liberador o profético. Lo religioso comprende los discursos y las prácticas; la estabilidad de la institución así como la libertad de quienes, profesando un credo, lo “re-crean”. Las tradiciones culturales y religiosas han tenido hasta ahora un enorme peso en la cosmovisión y en la relación de las personas con su entorno.

Elda Margarita Suárez Barrera es abogada, profesora de Ecología y franciscanismo, Fundación ESEF

De otra parte, desde que la ecología se ha convertido en parte del debate social, la preocupación ecológica ha experimentado una evolución particular, pasando de un énfasis político-económico a otro de matriz socio-cultural.<sup>1</sup> Por esto se acude cada vez más a las religiones para buscar apoyo en la lucha contra la llamada “crisis ecológica”. Por ejemplo, el Worldwatch Institute, en su informe anual *La situación del mundo 2010. Cambio cultural*, destaca el papel de las religiones y apela a los rituales y tabúes como guar-

<sup>1</sup> Usando la terminología de Joan Martínez Alier, se ha avanzado desde la economía ecológica a la ecología política, incluyendo en esta el amplio campo de los valores: *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria, 5ª edición, Barcelona, 2011.

dianes ecológicos.<sup>2</sup> Aún así, hay quien, con no poca autoridad, considera que ninguna de las religiones «ha demostrado una verdadera responsabilidad por el destino de la tierra».<sup>3</sup>

Con base en estos supuestos, a continuación vamos a presentar algunas de las más significativas iniciativas cristianas alternativas a nuestro sistema económico-social, abarcando, por un lado, la *reflexión ecoteológica*<sup>4</sup> y, por otro, las *pautas de acción concretas* que surgen de esta. Finalizamos con dos casos de activismo que podrían encuadrarse dentro del “ecologismo de los pobres”, difundido por Martínez Alier.<sup>5</sup>

## La dimensión reflexiva del compromiso cristiano por la promoción de la “ecojusticia”

Dado el auge del ecologismo y las diversas respuestas de las iglesias cristianas, nuestra elección tiene algo de simplificación: hemos escogido sólo algunos “focos” de reflexión: el Consejo Mundial de las Iglesias, Thomas Berry y el Foro de Yale, y Leonardo Boff en Brasil.

### *El Consejo Mundial de las Iglesias (CMI) y la espiritualidad de la “resistencia”*

El CMI se gesta antes de la segunda guerra mundial y surge en 1948. Es –según se lee en su página web–<sup>6</sup> la «más amplia» e «incluyente»<sup>7</sup> expresión organizada del movimiento ecuménico. Su objetivo principal es conseguir la unidad de los cristianos y lograr la conformación de una “comunidad de iglesias” similar a la Organización de Naciones.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Worldwatch Institute, *La Situación del mundo 2010. Cambio cultural. Del Consumismo hacia la sostenibilidad*, CIP Ecosocial e Icaria editorial, Barcelona, 2010.

<sup>3</sup> B. Thomas, *Reconciliación con la tierra. La nueva teología ecológica*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1997, p. 24.

<sup>4</sup> Alirio Cáceres sostiene la existencia de varias ecoteologías, por las «diferentes variables en los presupuestos epistemológicos con respecto a “Dios”, “Ser Humano” y “Creación”». La ecoteología «se ubicará como mediación entre la matriz cultural signada por la actual crisis ecológica y la propuesta de vida que surge del Evangelio y de todas experiencias vitales que conducen a la sabiduría de la comunión cósmica», *cf.* A. Cáceres, «Ecotheología: aproximaciones epistemológicas», *Revista Internacional de Teología Concilium*, núm. 331, junio 2009, pp. 400- 401.

<sup>5</sup> Esto es, resistencia (local y global) de los colectivos más desfavorecidos por el sistema capitalista contemporáneo, afectados por la ampliación de la frontera de la economía extractivista/crematística a nivel mundial. *Cfr.* J. Martínez Alier, *op. cit.*, p. 374.

<sup>6</sup> Véase folleto informativo del CMI [disponible en: <http://www.oikoumene.org/es>].

<sup>7</sup> Reúne actualmente 347 iglesias (iglesias ortodoxas, anglicanas, bautistas, luteranas, metodistas y reformadas) de más de 110 países y territorios, que representan a unos 560 millones de cristianos de todos los continentes: Europa, Norteamérica, África, Asia, América Latina, Oriente Medio y el Pacífico. Aunque la Iglesia católica no pertenece a la organización, después del Concilio Vaticano II han establecido contactos y actualmente mantienen una relación oficial de trabajo.

<sup>8</sup> Según su antecedente más remoto, la Encíclica del Sínodo (Ortodoxo) de Constantinopla de 1920.

Desde su constitución, se ha caracterizado por un marcado compromiso social y por la búsqueda de la paz mundial. Su actividad tiene como trasfondo «la espiritualidad de la resistencia».<sup>9</sup> En virtud de ella, en el III Foro Social Mundial de 2004 ha afirmado que:

«Estamos presenciando el desarrollo de una espiritualidad que da sustento a los poderes responsables del actual proceso, injusto e inviable, de globalización corporativa. Por eso es necesario rescatar la larga tradición de espiritualidad cristiana crítica del poder, que ha dado a los desposeídos de poder fuerzas y coraje para oponerse a quienes abusan de él. La crítica de la globalización neoliberal no puede ser sólo económica, también debe ser teológica».

---

La comprensión de la "ecojusticia" puede ser una oportunidad para el cristianismo que puede contribuir a la construcción de una ética planetaria, la participación comunitaria, la solidaridad, el decrecimiento y la autocontención

---

Agrupamos a continuación varios de sus proyectos, según su contenido e interés.

*Autocomprensión cristiana en contextos religiosos y solidaridad con los pueblos indígenas.* Con estos proyectos se busca que las iglesias trabajen en la teología e identidad cristiana y examinen cómo estas se ven cuestionadas en el diálogo interreligioso. De otra parte, teniendo en cuenta que las comunidades indígenas han sufrido la discriminación, exclusión e incluso amenazas a su supervivencia, el CMI ha favorecido el fortalecimiento de las iglesias indígenas y ha optado por un diálogo teológico abierto con sus líderes. Además, ha creado la Consultoría de Pueblos Indígenas (Ginebra) y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (Nueva York) con el propósito de solidarizarse con estos pueblos en «sus luchas por la tierra, la identidad, el idioma, la supervivencia de las culturas indígenas y la autodeterminación».<sup>10</sup>

*Compromiso en el control de las armas nucleares; justicia climática y red ecuménica del agua.* El CMI ha sido pionero tanto en abogar por el desarme nuclear como en abordar el tema del cambio climático en sus aspectos científicos y políticos.<sup>11</sup> En los últimos años, ha creado la REDA, Red Ecuménica del Agua, para oír el testimonio cristiano en el debate

---

<sup>9</sup> Cf. «Otro mundo es posible. Espiritualidad de la resistencia» [disponible en <http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/wcc-rogrammes/publicwitnessaddressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neoliberal-paradigm/another-world-is-possible-a-spirituality-of-resistance>. Acceso, enero de 2014].

<sup>10</sup> Disponible en <http://www.oikoumene.org/es/nuestra-labor/pueblos-indigenas>. [Acceso, enero de 2014].

<sup>11</sup> Guillermo Kerber, encargado del programa sobre Cuidado de la creación y Justicia Climática, [insertar en <http://www.oikoumene.org/es>].

público sobre el agua y promover las iniciativas y soluciones comunitarias para superar la crisis en relación con este recurso y protegerlo.

*Pobreza, riqueza y ecología; ecojusticia e Impacto de la globalización económica (Proceso AGAPE).* El CMI considera que la globalización económica ha aumentado la desigualdad, constituyendo una amenaza para la paz mundial y para la tierra. A través del primero de los proyectos llama a la responsabilidad con las víctimas de la globalización económica y busca que las iglesias investiguen alternativas a la misma. Considera que un mundo sin pobreza no sólo es posible sino que es «una exigencia de la gracia de Dios para el mundo». <sup>12</sup> En consecuencia, respalda campañas por un comercio internacional justo, presiona por la total cancelación de la deuda de los países empobrecidos y propugna la reforma del sistema financiero internacional mediante la adopción de «mecanismos que limiten el movimiento arbitrario de capitales especulativos y que garanticen que los capitales invertidos en países pobres permanezcan efectivamente en ellos y sirvan a su desarrollo». Con el proyecto de ecojusticia pretende «establecer los vínculos entre las problemáticas medioambientales y la justicia social», y se quiere enfrentar «la destrucción de la tierra por parte de la humanidad y el abuso del poder político y económico que hacen que los pobres tengan que sufrir los efectos de la degradación del medio ambiente». <sup>13</sup> Por su parte, el proyecto sobre Globalización Alternativa para las Personas y la Tierra, o Proceso Agape, ha supuesto varios años de consultas y estudios mundiales. Además de documentos de trabajo y declaraciones conexas, este proyecto cuenta con «llamamientos a la acción». Resultan muy interesantes los de 2006 y 2012. El primero de ellos insta a sus iglesias a trabajar para erradicar la pobreza y la desigualdad, a través de la creación de economías solidarias y comunidades sostenibles y el apoyo de reformas agrarias; fomenta el análisis crítico del comercio internacional y la participación en movimientos sociales que persigan acuerdos equitativos dentro del mismo, así como en actividades que promuevan un sistema justo de extracción y uso de los recursos naturales, en solidaridad con pueblos indígenas y comunidades locales. Se prevén encuentros con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional para abordar las cuestiones de pobreza, riqueza y ecología. De manera paralela, se opone «al consumo excesivo de las sociedades ricas para convertirlas a estilos de vida sobrios y sencillos»; a la privatización de bienes y servicios públicos, y defiende el derecho de los pueblos a «definir y administrar sus propios bienes». Promueve también la creación de alianzas con movimientos sociales y sindicatos para luchar contra la precarización laboral y, finalmente, invitan a la reflexión sobre el «poder y el imperio desde la perspectiva bíblica y teológica, y a adoptar una firme postura de fe contra los poderes hegemónicos. «Todo poder debe rendir cuentas a Dios», sostiene.

<sup>12</sup> *Globalización alternativa para las personas y la tierra - Proceso Agape. Un llamamiento al amor y a la acción* [disponible en: [www.oikoumene.org/es/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape](http://www.oikoumene.org/es/resources/documents/assembly/2006-porto-alegre/3-preparatory-and-background-documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape). Acceso, enero de 2014].

<sup>13</sup> *Ibidem*.

El *llamamiento al amor y a la acción* de 2006 dice: en este proceso [se refiere a AGAPE] se ha examinado el proyecto de globalización económica, dirigido por la ideología defensora de unas fuerzas de mercado sin restricciones y que beneficia a los intereses políticos y económicos dominantes. Las instituciones financieras internacionales y, entre ellas, la Organización Mundial del Comercio, promueven la globalización económica. Los participantes en el proceso de la AGAPE compartieron sus preocupaciones por el aumento de las desigualdades, de la concentración de la riqueza y el poder en las manos de unos pocos y de la destrucción de la tierra, todo lo cual agrava el escándalo de la pobreza en el Sur y, cada vez más, en el Norte. En los últimos años se está viendo claramente la función creciente del poder político y militar. Las poblaciones de todo el mundo experimentan en sus comunidades los efectos de formas imperiales del poder.

Los documentos de trabajo, las declaraciones y actividades del CMI no son nada desdénables. Promueven un sentido alternativo de sociedad, fundado en rigurosos estudios bíblicos a la vez que económicos, sociológicos y políticos. Son valientes en sus planteamientos, haciendo una apuesta radical por el Evangelio.

### ***Thomas Berry, la Nueva Historia y el Foro sobre Religión y Ecología de Yale***

Con indudables repercusiones sociales, pero poniendo el acento, ya no en las acciones sino en los supuestos del cambio de paradigma, resaltamos el trabajo del fallecido sacerdote católico pasionista, Thomas Berry, y la continuidad de su obra en el Foro sobre Religión y Ecología de la Universidad de Yale, fundado en 1998 por sus discípulos Evelyn Tucker y John Grim.

En un ejemplo de impresionante honestidad religiosa e intelectual, Berry hace un ejercicio comprensivo y a la vez crítico de la propia tradición teológica. Con base en su vasto conocimiento de las religiones, especialmente las asiáticas e indígenas, propone una nueva espiritualidad ecológica. Berry sabe que en estos últimos años el hombre ha estado destruyendo lo que a la Tierra le costó crear durante los 65 millones años de Era Cenozoica. De ahí que, siguiendo la estela de Teilhard de Chardin, quisiera propiciar la inserción de la reflexión teológica y de la historia de las religiones en la nueva magnitud establecida por la historia de la Tierra. Para él, las religiones han cumplido con una misión histórica y podrán cumplirla en el futuro siempre que sus teologías sean capaces de recuperar el «contacto con la historia actual del universo y con la comunidad humana global». Esto es, pasar de la era ecozoica a la ecológica. Berry contribuyó a crear un nuevo campo de estudio: la confluencia de ecología y religiones, con importantes repercusiones en la política ambiental.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Disponible en <http://www.thomasberry.org>. [Acceso, noviembre de 2013].

De esta manera surge el Foro sobre Religión y Ecología de la Universidad de Yale, el mayor proyecto interreligioso internacional de este tipo, que explora las cosmovisiones religiosas, sus textos, éticas y prácticas «con el fin de ampliar la comprensión de la naturaleza compleja de los problemas ambientales actuales».<sup>15</sup> El Foro participa en conferencias interdisciplinarias nacionales e internacionales orientadas a la política, como las organizadas por el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), etc. Organiza distintas actividades académicas, entre ellas varias publicaciones, y contribuye a la consolidación de una red de líderes religiosos, académicos y educadores que trabajan en la relación justicia–cuestiones ambientales.<sup>16</sup>

Como historiador de la cultura y de la Tierra, Berry quiso sentar las bases de una nueva historia: aquella en la que las sociedades equitativas y su sostenibilidad ecológica y económica constituyan el relato principal y estén acordes con el actual «momento revelador del Universo».<sup>17</sup> Superando la trinchera de los fundamentalismos que pueden darse al interior de las instituciones religiosas, Berry afirma la diversidad humana como única posibilidad evolutiva y la imperativa co-creación del ser humano en «un universo de permanente cosmogénesis en despliegue».<sup>18</sup> Para esto último, se impone el esfuerzo intelectual, el diálogo interreligioso y la revisión ecológica de cada tradición. A esto se dedican sus continuadores en el Foro de Yale.

### ***Leonardo Boff, la utopía cristiana y la opción por la Tierra oprimida***

Este filósofo, teólogo católico y activista en la defensa de los derechos humanos asume el cristianismo como utopía, arquetipo vivo y optimista que, para cada generación, muestra posibilidades ilimitadas.<sup>19</sup> Sus propuestas en la Teología de la Liberación, la opción deliberada por los oprimidos, se han visto redimensionadas en los últimos años tras considerar a la Tierra como sujeto vulnerable que requiere del mismo cuidado que los otros pobres a los que alberga.<sup>20</sup> De este modo, se pregunta por aquello que el cristianismo puede aportar «para la integridad de lo creado, para la preservación del sistema-vida y del sistema-

---

<sup>15</sup> [Disponible en <http://fore.research.yale.edu>. Acceso, noviembre de 2013].

<sup>16</sup> [Disponible en <http://www.thomasberry.org>. Acceso, noviembre de 2013].

<sup>17</sup> [Disponible en <http://www.thomasberry.org/Biography/tucker-bio.html>].

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> L. Boff, *Lo esencial del evangelio, lo nuevo de la ecoteología. ¿Qué aporta el cristianismo a la humanidad en la fase planetaria?*, Nueva Utopía, Madrid, 2011, p. 14.

<sup>20</sup> En esta perspectiva, pueden consultarse de Leonardo Boff, entre otros: *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Trotta, Madrid, 1996; *El despertar del águila*, Trotta, Madrid, 2000; *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Trotta, Madrid, 2002; *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*, Sal Terrae, Santander, 2008 y *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*, Sal Terrae, Santander, 2013.

Tierra».<sup>21</sup> Al igual que lo hiciera Francisco de Asís en el medioevo, Boff personaliza la relación con la Tierra, la hace madre, hermana y necesaria receptora del cuidado humano. Y –al igual que Berry, algunos científicos y biblistas– asume que el ser humano es la tierra que piensa, la tierra que ama y sueña.

Además de *productor intelectual* prolífico, Boff se ha convertido en un *activista político*: ha estado involucrado en la redacción de la Carta de la Tierra, ha participado en varias conferencias internacionales sobre cambio climático y social, ha sido asesor de varios movimientos latinoamericanos como el Movimiento de los Sin-Tierra de Brasil y las Comunidades Eclesiales de Base.

Alrededor suyo han surgido los siguientes proyectos: el Centro para la Defensa de los Derechos Humanos –CDDH–, cuyo objetivo principal es la «construcción de la ciudadanía plena de los empobrecidos y excluidos de la sociedad».<sup>22</sup> A tal fin responden actividades concretas como la asesoría a movimientos y luchas populares; la educación en derechos humanos y organización comunitaria; la conformación de grupos de producción, etc. El Proyecto TAO – Teología y Asesoría Orgánica, acompaña a comunidades pobres ofreciendo una teología a partir del nuevo paradigma holístico pero haciendo uso de un lenguaje accesible a la cultura popular.<sup>23</sup> Así, imparten asesorías, ofrecen cursos y publican textos de difusión popular. Finalmente, el Servicio de Educación y animación popular –SEOP–, es una organización no gubernamental que acompaña a comunidades populares, ofreciéndoles formación y, a través de mingas o cooperativas, prestándoles distintos servicios, tales como construcción de viviendas populares, contención de laderas, tratamiento de aguas, creación de cooperativas autogestionadas, guarderías, farmacias de fitoterapia, etc.<sup>24</sup>

Boff, al igual que otros grupos de trabajo académico herederos de la Teología de la Liberación,<sup>25</sup> han contribuido en América Latina a desvelar la unidad de lo ambiental y lo

<sup>21</sup> L. Boff, *Lo esencial del evangelio, lo nuevo de la ecoteología*, op. cit., p.14.

<sup>22</sup> [Disponible en <http://www.cddh.org.br>. Último acceso, diciembre de 2013].

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Quisiéramos destacar, entre otros, el trabajo realizado por dos grupos en América Latina: El *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI), con sede en San José de Costa Rica, y el *Grupo de Investigación en Ecoteología* de la Universidad Javeriana de Bogotá. El DEI es un grupo pionero en la región, creado en 1977. Realiza un trabajo de investigación interdisciplinar en contacto con movimientos sociales y eclesiales latinoamericanos. Parte de una visión ecuménica y proporciona «elementos de análisis crítico de la realidad que posibiliten una acción transformadora». Quiere ayudar en la conformación de una «red de organizaciones, centros y actores sociales interesados en la construcción de una sociedad alternativa, solidaria, equitativa, incluyente y ecológicamente sostenible». Destaca su producción investigativa, especialmente la de Roy May en relación con la ética ambiental [véase: <http://www.dei-cr.org/>]. Por su parte, el *Grupo de Investigación Ecoteológica* de Bogotá es una iniciativa destacable dentro de la Orden de los Jesuitas y sus instituciones académicas. «El Equipo analiza e interpreta la realidad ambiental local, regional, nacional y global desde una valoración de la dimensión sagrada, a partir de lo cual diseña y coordina programas, proyectos y actividades de gestión ambiental, conducentes al fortalecimiento de una cultura de la sustentabilidad y del cuidado, mediante procesos educativos que abordan las relaciones del ser humano, la naturaleza y Dios» [véase: <http://ecoteologiapuj.blogspot.com.es>].

social; han conseguido sistematizar los diversos aportes para la elaboración de una ética ecológica y han propiciado una acción social concienciadora.<sup>26</sup> Es decir, sus planteamientos han servido de soporte reflexivo para el compromiso activo de aquellos que construyen comunidad con los empobrecidos de la Tierra.

## Los cristianos y el "ecologismo de los pobres"

Martínez Alier, en su libro *El ecologismo de los pobres*, da cuenta de una doble confluencia. Por un lado, la aparición de lo sagrado en los conflictos ecológicos distributivos, vale decir, una dimensión valorativa inconmensurable que resulta incompatible con lo económico y que sería la razón por la que ciertas comunidades se oponen al metabolismo expansivo del sistema crematístico dominante. Es la cuestión del tabú religioso como protector de la naturaleza.

De otro lado, constata la confluencia entre el ecologismo de los pobres, movimientos de izquierda y «corrientes de pensamiento y prácticas alternativas, naturistas, pacifistas y feministas, desde el siglo XIX hasta nuestros días».<sup>27</sup> En otras palabras, líderes religiosos, teólogos, comunidades locales y ciertas corrientes de izquierda, enfrentados a los poderes de las empresas e, incluso, a Estados favorecedores de estas en las disputas por el control de tierras y recursos.

En esta doble vertiente encontramos cada vez más ejemplos de solidaridad de raigambre cristiana.<sup>28</sup> Vamos a relatar dos que tienen que ver con la rampante deforestación mundial.

### *El asesinato de Dorothy Stang en la "frontera depredadora" de la Amazonia brasileña*

El caso de esta religiosa norteamericana ha sido bastante difundido,<sup>29</sup> siendo equiparada al sindicalista brasileño Chico Mendes en su defensa de la Amazonia. Su lucha se inserta en

---

<sup>26</sup> R. May, «Monos que lloran y pobres que mueren: prolegómeno para una ética ambiental desde la teología de la liberación». *Revista Pasos*, Departamento Ecueménico de Investigaciones, núm. 159, abril-junio de 2013, San José de Costa Rica, pp. 2-20.

<sup>27</sup> J. Martínez Alier, *op. cit.*, p. 378.

<sup>28</sup> En las disputas por los recursos en el sistema económico extractivista mundial, resulta llamativa la incursión de cristianos en la problemática minera. Sirva de ejemplo el caso de monseñor Pedro Barreto, arzobispo de Huancayo (Perú) y su defensa de los pobladores ante la reactivación del complejo metalúrgico de La Oroya, [cfr. <http://www.larepublica.pe/03-03-2012/amenazan-monsenor-pedro-barreto>]; la implicación de los franciscanos capuchinos en el Proyecto Yasuni ITT (Ecuador) y el proyecto de investigación ecoteológica en torno a la minería del Grupo de Ecoteología de la Universidad Javeriana de Bogotá.

<sup>29</sup> Antes de su muerte había sido galardonada como Ciudadana de Honor de Pará, por la Asamblea Legislativa de este Estado y había recibido el Premio de Derechos Humanos del Colegio del Abogados de Brasil. En el 2008, a título póstumo, la ONU le concede el Premio de Derechos Humanos. Además, se han producido con su historia una ópera y un documental.

contra del avance de la frontera agroindustrial, donde se produce la sustitución y la expropiación de tierra y bosques a campesinos nativos para convertirlos en espacios de explotación agropecuaria. En Brasil esta industria implica la pérdida de 7.000 km<sup>2</sup> de bosque tropical al año.<sup>30</sup>

En el conflicto entre el agronegocio y los pueblos nativos amazónicos, Dorothy optó por ponerse sin vacilaciones del lado de estos últimos. No le bastó con estar allí, quiso hacerse una de ellos. Por esa razón la mataron.

Esta mujer alegre e incombustible había estado trabajando durante tres décadas con las comunidades rurales de la Amazonia; había emigrado a la zona de Pará (norte del Brasil) con los campesinos, cuando estos habían sido hostigados y sacados violentamente de sus tierras; llegó a fundar 22 escuelas y un centro de formación para profesores; participó desde sus comienzos en la Comisión Pastoral de la Tierra de la Conferencia Episcopal Brasileña; promovió proyectos de salud comunitaria; formó con rudimentos de economía a mujeres emprendedoras; colaboró en la creación de una pequeña empresa de frutas, en torno a la cual se generó un programa de capacitación agrícola, etc. Después de años de trabajo, Dorothy llegó al convencimiento de que dos condiciones eran necesarias para la defensa de la vida y el bienestar de estas comunidades: la protección de la selva y una reforma agraria que, a la vez que sirviera a los nativos, contribuyera a la conservación de la misma.<sup>31</sup>

Sus dos principales iniciativas están orientadas a cumplir estos propósitos. Por un lado, bajo el lema «La muerte del bosque es el fin de nuestra vida», impulsa una campaña en defensa de la selva y de especies forestales exóticas (caoba, cedro, jatobá) que son objeto de especial explotación ilegal. Por otro, dedica gran parte de sus esfuerzos a la consolidación de lo que será su más querido –y fatal– proyecto: La Esperanza, Proyecto de Desarrollo Sostenible, el PSD. A través del mismo, con el respaldo del obispo de la región y del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA), apoya los asentamientos de grupos familiares (600 familias, alrededor de 5.000 personas) en tierras públicas de la región de Anapú, un total de unas 130.000 hectáreas. El 20% de estas tierras se dedicaría al cultivo y el 80% restante a la conservación forestal, esto es, «cultivo extractivista y aumento de árboles autóctonos que den frutas y sirvan para otros usos».<sup>32</sup> Sin embargo, su solidaridad con los pequeños productores y su derecho a la tierra chocó con los intereses expansivos de los latifundistas.

<sup>30</sup> Instituto Nacional de Investigaciones Especiales [disponible en <http://www.obt.inpe.br/prodes>], citado por el Documento del Banco Interamericano de Desarrollo, Estrategia del BID con Brasil 2012-2014, p. 17 y referido a la medición efectuada entre agosto de 2006 a agosto de 2007.

<sup>31</sup> Algunos datos sobre su vida pueden recabarse en las siguientes páginas, consultadas por última vez en noviembre de 2013: <http://www.edlc.org/es/cases/individuals/dorothy-stang/>; <http://edant.clarin.com/diario/2005/02/20/elmundo/i-02415.htm>; <http://alainet.org/active/29709&lang=es>; <http://www.panyrosas.es/2011-03-03-Sor%20Dorothy%20Stang-Angel%20del%20Amazonas.pdf>

<sup>32</sup> L. C. Susin, *La hermana Dorothy Stang, un modelo de santidad y martirio*, en *Concilium* núm. 331, p. 462.

Contribuían a la gravedad de la situación la debilidad institucional de la zona, la histórica impunidad y la falta de regulación de la posesión de la tierra. En medio de un clima social crispado se inicia una investigación contra la policía regional. Se acusa a miembros de este cuerpo de expulsar a familias campesinas de sus tierras para favorecer los intereses de grandes latifundistas. En 2004, Dorothy denuncia públicamente la escrituración ilegal de miles de hectáreas a terratenientes y madereros. Por tal razón es llamada a declarar sobre la destrucción del Amazonas ante la Comisión de Investigación del Congreso de Brasil. Después de varias amenazas contra su vida, un sábado en la mañana cuando se dirigía a una reunión del PSD es asesinada a tiros por dos hombres contratados por un grupo de hacendados.

Dorothy estaba segura de que estas comunidades habían aprendido el valor de la igualdad, la confianza, la solidaridad y el trabajo compartido. Además –decía– ella había logrado tres cosas muy difíciles:

Ser tomada en serio como mujer en la lucha por la reforma agraria; creer en este pequeño grupo de campesinos y en su capacidad de organizarse y seguir adelante con su propia agenda; y tener el coraje de dar la vida en la lucha por el cambio.<sup>33</sup>

Se dice que cuando estaba siendo enterrada alguien gritó, «¡No estamos enterrando a Dorothy, estamos plantándola!». En la actualidad, parte de “sus frutos” son una organización que lleva su nombre dedicada a la labor pastoral en Anapú y el Centro Dorothy Stang de la Universidad de Notre Dame de Namur (California), que se dedica a la educación en justicia medioambiental.

Con todo, la deforestación “legal” e ilegal en la Amazonia aumenta y sus víctimas –entre población afectada y activistas– también.

### ***El exilio de José Andres Tamayo y el desarticulado movimiento ambientalista hondureño***

En la encrucijada entre los intereses de los campesinos hondureños en la defensa de su bosque y los de los especuladores de la madera se encontró también el sacerdote salvadoreño José Andrés Tamayo. Su caso ha tenido cierta relevancia pública.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Palabras de Dorothy Stang, citadas en «Sor Dorothy Stang, el ángel del Amazonas»: [disponible en <http://www.panyrosas.es/>. Acceso, enero de 2014].

<sup>34</sup> Las amenazas al sacerdote llegaron hasta la Organización Mundial contra la Tortura (OMCT), la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y el Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL). En 2005, Tamayo recibe el Premio Goldman de protección forestal.

Honduras es el tercer país más pobre de América, con un 75% de su población en situación de pobreza y pobreza extrema. La distribución de la propiedad de la tierra es muy desigual, no hay un registro apropiado de la titulación, y la tenencia de la tierra sigue siendo razón de conflictos.<sup>35</sup> Gran parte del territorio hondureño –se estima que un 80%–<sup>36</sup> es forestal pero mengua peligrosamente, con una tasa invariable por décadas del 2% anual, lo que quiere decir unas 100.000 hectáreas. Los cálculos indican que un 45% de superficie forestal hondureña se ha perdido,<sup>37</sup> con la consecuente erosión de los suelos, el deterioro de los recursos hídricos y la mayor vulnerabilidad a los desastres naturales. Uno de los retos de Honduras es el manejo de sus recursos naturales, especialmente el forestal. Progresivamente se ha entendido que los bosques cumplen un papel primordial en la reducción de la pobreza y son un factor importante para paliar la especial vulnerabilidad geográfica de la región.

---

Por lo demás, desde el inicio de la crisis ecológica se han visto compelidas a responder más enfáticamente, dada la supuesta responsabilidad que se ha atribuido a esta tradición religiosa en la debacle ambiental

---

Pero los bosques hondureños sufren una doble presión: la demanda popular para uso doméstico, por la deficiente electrificación rural, y la de los monopolios madereros (cuatro de estos acaparan el 75% de la producción).<sup>38</sup> El negocio de la madera en Honduras es multimillonario: sólo la extracción ilegal produce entre 55 y 70 millones de dólares al año, dado que las compañías exportan el doble de madera de la que declaran oficialmente.<sup>39</sup>

Olancho, el departamento más grande, al noreste del país, cuenta con cerca de una cuarta parte del total de bosques hondureños, y además se encuentra allí la Reserva de la Biosfera del Río Plátano, Patrimonio de la Humanidad. Durante la década de los noventa del siglo pasado, al menos cuatro ambientalistas son asesinados impunemente. En 2000, cinco organizaciones se unen para constituir el Movimiento Ambientalista de Olancho (MAO) y demandar la solución legislativa e institucional al problema forestal. El sacerdote José Andrés Tamayo participa en el surgimiento del MAO, después de celebrar el funeral de un campesino, paradójicamente enterrado ¡dentro de una bolsa plástica en una población de aserraderos! El MAO pretende hacer frente al poder económico de los empresarios, agrupados en la Asociación de Madereros de Honduras (AMADHO).

---

<sup>35</sup> [Disponible en [http://www6.rel-uita.org/agricultura/ambiente/deforestación/progresiva\\_desaparicion\\_de\\_bosques.html](http://www6.rel-uita.org/agricultura/ambiente/deforestación/progresiva_desaparicion_de_bosques.html)].

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Unión Europea. *Documento de Estrategia de país 2007-20013. Honduras*, p. 4.

<sup>38</sup> [Disponible en <http://internationalreportingproject.org/stories/wiew/guerra-en-los-bosques-de-honduras>].

<sup>39</sup> [Disponible en [http://www6.rel-uita.org/agricultura/ambiente/deforestación/progresiva\\_desaparicion\\_de\\_bosques.html](http://www6.rel-uita.org/agricultura/ambiente/deforestación/progresiva_desaparicion_de_bosques.html)].

El MAO demandó de las instituciones una serie de medidas para poner fin al abuso y especulación con la madera: 1) veda forestal; 2) una auditoría para determinar el estado de los bosques y la metodología de su recuperación; 3) una nueva Ley Forestal.<sup>40</sup> La AMADHO, por su parte, argumentó que la veda era necesaria para el bosque y que generaba empleo para miles de personas.

Ante la falta de respuesta institucional y la alianza de los madereros con las corporaciones forestales locales y los cuerpos de seguridad, Tamayo lidera a un grupo de sacerdotes, entre ellos el Obispo de Juticalpa, el franciscano Mauro Moldoon, y Osmin Flores, y junto a la MAO y otros 30 colectivos (de ambientalistas, indígenas, defensores de derechos humanos y estudiantes) organizan la *Marcha por la Vida* en junio de 2003. Esta tenía como propósito llegar hasta la capital para presentar sus demandas al Gobierno hondureño. En Tegucigalpa no fueron recibidos ni en el Congreso Nacional ni en la Presidencia de la República. Aun así, meses después, la llamada a combatir la deforestación fue secundada en otra región del occidente hondureño, el valle de Azacualpa, por Marco Aurelio Lorenzo, otro sacerdote católico. A raíz de estos hechos, Andrés Tamayo y otros miembros de la MAO reciben amenazas de muerte. En el 2006, Amnistía Internacional denuncia el asesinato de dos miembros de aquella organización, en el Departamento de Olancho.

Tamayo y sus compañeros nunca consiguieron que se decretara la veda forestal, pero el movimiento social continuó. En 2007, en un ambiente político más favorable, con la participación de la sociedad civil y casi dos centenas de organizaciones sociales se aprueba la Ley Forestal de Áreas Protegidas y Vida Silvestre. Sin embargo, tras el golpe de Estado que depuso al presidente Manuel Zelaya (2006-2009), los grupos ambientalistas fueron desarticulados; Andrés Tamayo es expulsado del país por participar en las manifestaciones en contra del golpe; en 2010, es asesinado Adalberto Figueroa miembro de la MAO en Olancho y en 2011, el Congreso de la República creó la Unidad Especializada de Soldados Forestales, es decir, miembros de las fuerzas armadas destinados a proteger los bosques. Ante esta situación, se duda de la aplicación y eficacia de la Ley Forestal.

## Como conclusión

Resulta bastante probable que, dada la dinámica de expansión de la maquinaria agro-industrial mundial, cada vez más cristianos de muy distintas iglesias se vean implicados en los conflictos por los recursos en todo el planeta, y aun sin ser ecologistas, terminen siéndolo por su confraternización con los desposeídos.

---

<sup>40</sup> I. Moreno, *Por los bosques, por el agua, por la vida*, [disponible en: <http://www.envio.org.ni/articulo/1242>].

Las Iglesias cristianas y sus fieles, como el resto de la humanidad, han adquirido una conciencia progresiva de la problemática ambiental y sus implicaciones sociales. Por lo demás, desde el inicio de la crisis ecológica se han visto compelidas a responder más enfáticamente, dada la supuesta responsabilidad que se ha atribuido a esta tradición religiosa en la debacle ambiental. La acusación al cristianismo propició una relectura de la Biblia en clave ecológica, un proceso de autocrítica y revisión de la propia tradición, una creciente preocupación por el tema y una serie de iniciativas pro-ecologistas. Las iglesias cristianas han trabajado en varios frentes, desde los despachos académicos hasta la promoción social.

La ecología, en la medida en que nuestra especie ha colonizado la tierra, se entiende cada vez más como ecología social. Se han hecho visibles los hilos del entramado socio-biofísico. Nuestro sistema socio-económico, en su ánimo expansivo y devastador, agudiza los problemas de distribución de tierras y recursos. Esta comprensión de la “Ecojusticia” puede ser una oportunidad para el cristianismo, el cual, como arquetipo vivo, puede contribuir en la construcción de una ética planetaria, fundada en el diálogo intercultural y religioso, la participación comunitaria, la solidaridad, el decrecimiento y la autocontención. A la vez que puede favorecer la protección de la naturaleza como patrimonio común de la humanidad, fundándose en lo que la misma tiene de misterio, de relación con lo sagrado.

# VIENTO SUR

www.vientosur.info

● **Miguel Romero (1945-2014), revolucionario irreducible.** *Josep María Antentas (editor).* **El Moro en los 60.** *Manolo Garí.* **Del tardofranquismo a la Transición.** *Petxo Idoyaga.* **Convergencias de los revolucionarios.** *Martí Caussa.* **Una vida internacionalista.** *François Sabado y Robert March.* **De la España del XIX a la Guerra Civil.** *Jaime Pastor.* **Las revoluciones son para los pueblos como la música para Charlie Parker.** *Antonio Crespo.* **Comunicación alternativa y ONGD.** *Laura Cabezas y Silvia Chocarro.* **De la tecnocracia compasiva a la cooperación solidaria.** *Pedro Ramiro.* **Enlace, transmisión y herencia.** *Josep María Antentas.* ● **Venezuela. Estancamiento del proceso bolivariano y golpe blando.** *Roberto Montoya.* ● **Portugal. A 40 años de la Revolución de los claveles.** *Jorge Costa.* ● **Revueeltas campesinas, milenarismo y anarquismo en la obra de Eric Hobsbawm.** *Michael Löwy.* ● **Abriendo brechas en los muros: luchas de migrantes en Catalunya.** *Brian Anglo*



Foto: M. Romero

ABRIL 2014

N° 133 AÑO XXIII 8€

## VIENTO SUR

### BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

C/ Limón, 20. Bajo ext. dcha. • 28015 Madrid • Tel y Fax: 91 559 00 91  
Correo electrónico: vientosur@vientosur.info

Apellidos \_\_\_\_\_ Nombre \_\_\_\_\_  
Calle \_\_\_\_\_ N° \_\_\_\_\_ Escalera \_\_\_\_\_ Piso \_\_\_\_\_ Puerta \_\_\_\_\_  
Localidad \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_  
Región/Comunidad \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_ País / Estado \_\_\_\_\_  
Teléfono \_\_\_\_\_ Móvil \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_  
Correo electrónico \_\_\_\_\_ NIF \_\_\_\_\_

SUSCRIPCIÓN NUEVA  SUSCRIPCIÓN RENOVADA  CÓDIGO AÑO ANTERIOR \_\_\_\_\_

MODALIDAD DE SUSCRIPCIÓN ANUAL (6 NÚMEROS)

ESTADO ESPAÑOL  40€      EXTRANJERO  70€

SUSCRIPCIÓN DE APOYO 80€

#### MODALIDAD DE ENVÍO

ENTREGA EN MANO   
ENVÍO POR CORREO

#### MODALIDAD DE PAGO

TRANSFERENCIA (\*)   
DOMICILIACIÓN BANCARIA

#### DATOS BANCARIOS para INGRESO POR TRANSFERENCIA

Banco Santander. C/ Lehendakari Agirre, 6. 48330 - Lemoa (Bizkaia)  
Número de cuenta: 0049 // 3498 // 24 // 2514006139 - IBAN: ES68 0049 3498 2425 1400 6139

#### DOMICILIACIÓN BANCARIA - AUTORIZACIÓN DE PAGO (datos del titular de la cuenta)

Apellidos \_\_\_\_\_ Nombre \_\_\_\_\_  
Calle \_\_\_\_\_ N° \_\_\_\_\_ Escalera \_\_\_\_\_ Piso \_\_\_\_\_ Puerta \_\_\_\_\_  
Localidad \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_  
Región/Comunidad \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_ NIF \_\_\_\_\_

ENTIDAD \_\_\_\_\_ OFICINA \_\_\_\_\_ DÍGITO CONTROL \_\_\_\_\_ NÚMERO CUENTA \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_ Firma: \_\_\_\_\_

Observaciones: (\*) Comunicar los pagos por transferencia por medio de un correo a: [vientosur@vientosur.info](mailto:vientosur@vientosur.info) indicando oficina de origen, fecha y cantidad transferida.

# Armonía ecosocial cuestionada tras Fukushima

*El impacto cuestionador de Fukushima ha sido demasiado fuerte. No es cuestión solamente de que Japón haya olvidado lo mejor de su tradición de armonía ecosocial y autocontención equilibrada, sino que está poniendo en juego la otra cara de esa misma tradición. Hay una ambigüedad inherente a la armonía en esta cultura. La otra cara de la conciliación es la falta de confrontación. Por exceso de ceder para no romper la unidad de la totalidad, se doblan las partes ante el todo y se somete la individualidad a la uniformidad de los totalitarismos. Sobre estas luces y sombras de la armonía ecosocial oriental el autor reflexiona a continuación.*

La tragedia de Fukushima, donde el desastre nuclear de responsabilidad humana superó en proporción incalculable a la desgracia natural originada por el seísmo, sigue desconcertando, tres años después del accidente, a quien admira desde hace más de cuatro décadas<sup>1</sup> la armonía ecológica en la tradición oriental de equilibrio entre identificación con la naturaleza y manipulación tecnológica,<sup>2</sup> así como la armonía social de una cultura de la concordia comunitaria.<sup>3</sup> Ha producido aún mayor perplejidad la tardanza e insuficiencia en surgir la protesta ética, la rapidez en debilitarse esta reacción por el control de los poderes político-económicos, así como su posible y temida extinción por efecto de la manipulación mediática de la opinión pública.

Juan Masiá Clavel,  
Instituto de  
Investigación sobre  
La Paz, Conferencia  
Mundial de  
Religiones (WCRP,  
Tokio)

Nos preguntábamos: ¿es que Japón ha olvidado lo mejor de su tradición de armonía ecosocial, o será que la ha traicionado? ¿Dónde está la cultura de Yamato, expresada en el ideograma emblemático «WA»: armonía, equilibrio natural y concordia social? Es cierto que ya durante los años del creci-

<sup>1</sup> J. Masiá, «Estética japonesa del clima», *Razón y Fe*, junio, 1970, pp. 633-638; *Bioética y Antropología*, U.P. Comillas, 2004, pp. 179-206; *La gratitud responsable*, U.P. Comillas, 2004, pp. 55-87.

<sup>2</sup> T. Watsuji, *Antropología del paisaje. Climas, culturas y religiones*, trad. de J. Masiá y A. Mataix, Sígueme, Salamanca, 2006.

<sup>3</sup> T. Kenmochi, *La cultura del "MA" ("MA" no bunka: espacio y relación)*, Kodansha, Tokio, 1978.

miento económico sentíamos la contradicción entre la tradición de autocontención ecosocial y el derroche de la cultura del consumo en un país que, en vez de extremo-oriental, merecería llamarse extremo-occidental, en el sentido peyorativo del término. Ivan Illich había pregonado en Occidente la sabiduría *zen*, aprendida en los jardines de Ryoanji, en Kioto, al contemplar la inscripción *Ware tada taru wo shiru* («Sé contentarme con lo justo, me basta con lo que tengo»). La ecologista keniana, Premio Nobel de la Paz en 2004, Wangari Maathai no se cansaba de divulgar el concepto japonés *mottainai*, traducible así: «¡Qué desperdicio! No desaprovechemos. Reduzcamos, reutilicemos y reciclemos». Al citar estas ponderaciones uno sentía la incomodidad de tener a la vista a diario, en la gran urbe de Tokio, los ejemplos que las contradicen. Así y todo, la benevolencia hacia la cultura seductora del país inclinaba a desmontar la crítica con la excusa de atribuir las culpas al influjo de la globalización.

## Cultura de la armonía

El nombre originario del país de Yamato, en la planicie de Nagoya, pasó a escribirse con el carácter chino-japonés «WA», significativo de paz, concordia, armonía y unidad. En la *Constitución de 17 artículos (604 A.D.)*, formulaba el emperador Shotoku (572-622) el ideal que se convirtió en señal emblemática de identidad nipónica: «Valorar la nobleza de la armonía» (*“WA” wo motte tôtoi to nasu*). En la noción importada de China, el confucianismo había acentuado, además de la armonía interior de uno mismo, los rasgos del cuidado exquisito de la etiqueta y urbanidad, junto al equilibrio jerarquizado de los estratos sociales. Como escribe T. Kasulis:

«La sinergia de las ideologías estatales de confucianismo, budismo y sintoísmo funcionó a nivel simbólico... Cuando el primer artículo de la Constitución de Shotoku acentúa la importancia de la armonía, la palabra japonesa usada es precisamente “WA”, el término que servía en aquella época para designar como epíteto a Japón».<sup>4</sup>

El uso budista del término destacaba las características de tranquilidad y serenidad en la comunidad monástica, designada como «agrupación bajo el techo de un mismo “WA” de los monjes (*wa-gô-sô*)», que presentan un rostro amable y sonrisa acogedora. A la estabilidad íntima del vínculo conyugal se la llamaría «conjunción del “WA”» (*wa-gô*). Se refleja el pictograma de esa armonía en el refranero popular cuando cita, por ejemplo, el «“WA” de la tierra, “Wa” de la gente», para expresar que la unión hace la fuerza y fomentar un orden común sin disputas ni estridencias que desentonen del conjunto. Curiosamente, en la terminología matemática, “WA” sirve para significar la adición. Pero el énfasis en la concordia

---

<sup>4</sup> T. P. Kasulis, *Shinto. The Way Home*, University of Hawai Press, 2004, p. 89.

del clan aldeano en la sociedad rural se convertiría con el tiempo en un tipo de homogeneización colectiva impuesta desde arriba por la autoridad en una sociedad en la que lo público tiende a identificarse con el poder político y las administraciones.

En artesanía y estética, el «espíritu del WA», con toda su ambigüedad, designa sin definirlo el sentido de lo naturalmente armónico, tanto en los utensilios de la domesticidad cotidiana de vestir y comer como en las artes plásticas, primando la armonía de los conjuntos sobre la afirmación de las individualidades.

## **El anverso de la armonía: connaturalidad artística y concordia comunitaria**

No cabe en el molde de un breve ensayo el recorrido por las tradiciones orientales de armonía ecosocial. Habría que remontarse a sus raíces en el pensamiento indio sobre la unidad básica de todas las cosas en medio de la diversidad de la creación; la confluencia de esta herencia de no-dualidad con el dinamismo del universo en el taoísmo chino, mediante la dinámica del Yin y el Yang, pone de relieve la armonía global del cosmos e invita a la moderación en el manejo humano de los recursos naturales y el respeto a la naturaleza; la convergencia de esta mentalidad con el humanismo cósmico del confucianismo, permite ver la creación entera como una familia única, amable y respetable; la conjugación con la espiritualidad budista del desapego y liberación de la codicia, contribuye a repensar la economía viable y el desarrollo sostenible mediante la autocontención que se contenta con lo suficiente. Hay que añadir, finalmente, el encuentro de estas corrientes de autocultivo, espiritualidad, arte y convivencia con el sentido originario de unidad y comunión con el conjunto del universo y la vida, tal como lo hallamos en el trasfondo animista de religiosidades cósmicas y populares. Un ejemplo sería el sintoísmo que, tras su superficie politeísta, conecta con un *humus* natural de identificación con una trascendencia elusiva, presente en la corriente de la vida y difuminada inmanentemente en la cultura. De todo este inmenso río, con tantos afluentes, destacaré unos pocos ejemplos japoneses de connaturalidad estética y concordia comunitaria como plasmación de la cultura armónica del “WA”.

T. Imamichi (1922-2012), que dirigía desde 1984 el Centro Internacional para estudios comparativos de Filosofía y Estética, desde las raíces de su pensamiento insistía en la conjunción oriental de ética y estética, y acuñó en japonés el uso del vocablo *ecoética*. Imamichi percibía la necesidad de que la ética redescubriese un sentido profundo de lo natural. No para oponerse a lo artificial, ni para negar la tecnología, sino para evitar «la magia de una técnica deshumanizadora y desnaturalizadora». Propugnaba:

«Una ecoética que hable al mismo tiempo del sentido de la naturaleza y de aquellos valores como la aceptación contemplativa de la vejez y de la muerte, que fácilmente se pierden en la era tecnológica».<sup>5</sup>

Las sabidurías orientales invitan a sintonizar con el cosmos como con un gran cuerpo, un hogar, y casi como una persona, de manera que nuestra relación con el cosmos se solape con la relación con uno mismo y con lo absoluto. Se pueden destacar, en estas tradiciones orientales, tres características principales: cosmocentrismo, no-dualismo y holismo. En cuanto al cosmocentrismo, llama la atención que el ser humano no está en el centro del universo, sino con los otros seres. Su papel no es dominar, sino armonizar. Debe cobrar conciencia de la armonía cósmica y acoplarse a ella. Hay un mutuo y continuo ceder y salir de sí para que viva el misterio del Todo. El sabio es el que ve y descubre la sabiduría inherente en el cosmos. El buen gobernante se rige por ella. Autocontención y no intervencionismo no son mera pasividad, sino dejarse llevar en brazos por la naturaleza con gratitud. El karma de solidaridad cósmica no sería necesariamente fatalista, sino regulador y armonizador o restaurador de equilibrios. A pesar de los cataclismos, la naturaleza es benefactora; a pesar de los maleficios, los “malos espíritus” son buenos. Día y noche, orden y caos son las dos manos y rostros de una madre. Apreciamos un optimismo básico que confía en la realidad.

El filósofo japonés Tetsurô Watsuji (1889-1960), conocido por su ética, tenía una gran sensibilidad estética, como muestra su *Antropología del paisaje*. Las reflexiones de Watsuji sobre la conjugación de lo natural y lo artificial en el arte de la jardinería japonesa fueron para mí una de las primeras guías en el encuentro con esta cultura. Posteriormente, en el contexto de los debates bioéticos, acudí de nuevo a este pensador en busca de una aportación oriental para el principio de intervención encauzada y responsable, frente a los dos extremos de la ética del freno a la intervención humana y la “no-ética”, que acelera irresponsablemente las intervenciones tecnológicas sobre la naturaleza. El principio de intervención encauzada y exploración responsable plantea la revisión de la ética de la vida ante el desafío de los desarrollos tecnológicos. Este criterio, aprendido de las tradiciones sapienciales de armonía, enseña precisamente a intervenir en los procesos naturales y vitales de un modo encauzado y responsable: manipular la vida sin desencauzarla, acomodándose a su ritmo interior. Watsuji reflexionaba sobre lo artificial y lo natural, comparando los jardines japoneses con los de Versalles. Este contraste le llevaba a una visión de lo artificialmente natural que resulta muy sugerente para relacionar la tradición japonesa de reverencia por la naturaleza con el modo en que la manipulan las recientes biotecnologías. Watsuji procuraba no oponer la racionalidad occidental a una supuesta irracionalidad oriental. El jardín japonés constituía, para él, la conjugación de lo artificial y lo natural. Pero se trata de una artificialidad distinta de la que se pone en juego para lograr los efectos simétricos y geométricos de un jardín al estilo de Versalles.

---

<sup>5</sup> T. Imamichi, *Acta Institutionis Philosophiae et Aesteticae*, Tokio, 1983, vol. I, pp. 1-10.

Tuve ocasión de comprobar lo atinado de esta observación de Watsuji cuando escuchaba, durante la visita a la villa de verano de los emperadores en la provincia de Nígata, la explicación de un jardinero mientras me mostraba un pino centenario. Sus ramas se doblaban con una elegancia que podría competir con los sauces. Una de ellas casi roza el suelo. Esto sólo es posible, me decía el jardinero, podando desde jóvenes estas ramas, de manera que el peso de la nieve en invierno y el brotar de los nuevos tallos en primavera produzca al cabo de los años esta figura. Si se corta demasiado, no se obtiene esa curva; si no se corta lo suficiente, se quiebra la rama por el peso de la nieve. Esta curva maravillosa no se obtuvo por cálculo matemático de una computadora, sino por lo que Watsuji habría llamado la “congenialidad” entre el artífice que modifica artísticamente la naturaleza y la orientación inmanente de la misma.

---

**La armonía ecosocial japonesa tiene luces y sombras. La parte sombría es la que ampara la exclusión bajo la capa de orden y seguridad, o viste de uniformidad el consenso al precio de sacrificar víctimas excluidas**

---

Al trabajar en la traducción de la obra de Watsuji, no encontré palabra mejor que “congenialidad” para expresar la sintonía entre el artista y la naturaleza. La expresión original es *ki ga au*, que quiere decir: el ánimo o talante (*ki*) del artista se acopla o ajusta (*au*) con lo que está pidiendo la naturaleza. De ese modo, al modificarla, la prolonga y le hace dar lo mejor de sí misma para su realización. Se comprende que de esta estética se derive una ética que en lugar de frenar la manipulación biotecnológica la favorezca; pero esto se lleva a cabo según una línea que no destruye, sino que vivifica aún más lo natural. Dice Watsuji: «Así como dos personas congenian entre sí, existe también una congenialidad entre la piedra y el musgo».

Precisamente para poner de relieve esa congenialidad se evita la simetría. Por eso el estanque que encontramos en medio del jardín japonés no es ni puramente natural, ni totalmente artificial; no es, desde luego, el estanque natural que hallaríamos en pleno bosque, pero tampoco se identifica con el estanque geoméricamente simétrico de Versalles. Para quien racionalidad y lógica signifiquen simetría y geometría, el jardín japonés parecería irracional e ilógico. Para Watsuji, en cambio, se trata de otra racionalidad y otra lógica distintas. Una racionalidad que se pliega y acopla a lo natural acomodándose a su dinamismo interior. No se deja a la naturaleza tal como está, se la modifica, pero sin arrasarla. Se la adapta y transforma de un modo artificialmente natural y naturalmente artificial. Por eso esta clase de arte nos proporciona un criterio para la bioética y ecoética de la era tecnológica.

El modelo propuesto por Watsuji no es el de un dominio destructor de la naturaleza, ni el de una identificación pasiva con ella. Tampoco es meramente el de un gerente respon-

sable que la manipula al servicio del ser humano. Es algo más. Esta sugerencia de Watsuji, que acabo de presentar en términos de lo “artificialmente natural”, consiste en modificar la naturaleza acoplándose a su propio movimiento, ajustándose al ritmo con que ella se modifica a sí misma. La naturaleza se modifica a sí misma por mano humana y cobra conciencia de ello. Cuando el ser humano interviene en los procesos vitales, la intervención es más profunda que en la jardinería o las artes plásticas. Es la vida misma modificándose conscientemente a sí misma.

Este sentido japonés de connaturalidad estética se relaciona con el sentido tradicional de lo natural en esa cultura y su tradición de concordia en las relaciones humanas. Se conjuga el sentido de acoplarse a la naturaleza con el de acoplarse fielmente a lo natural dentro de cada persona.

Influye aquí la herencia de Confucio, que da tanta importancia al orden natural racional, del que los seres humanos son elementos que han de estar en armonía con el conjunto; como parte de la misma totalidad ordenada, el orden social se apoya en el rigor de las normas de conducta y está asegurado por la unificación del Estado bajo la autoridad de unos gobernantes que, se supone, son personas estudiosas y dotadas de sabiduría moral. De esta armonía cósmica e individual brotaría la acción social y política en su teoría y en su práctica.

La palabra clave de la ética de Watsuji es *aidagara*: traducida imperfectamente como interrelación, intersubjetividad o, si el neologismo se permite, “*inter-vivencia*”. Se concentra en ella toda una tradición oriental de filosofía del espacio, metafísica del presente y ética comunitaria de la interrelación.

Hasta aquí, unas someras alusiones a los aspectos de armonía ecosocial oriental presentes en el acercamiento japonés a la estética y a la ética. Pero esto sólo es la cara de la moneda, cuya cruz también conviene considerar. La armonía ecosocial japonesa tiene luces y sombras, y el problema de Fukushima ha aireado esas sombras. Con una tradición de armonía ecosocial como la que acabo de sugerir, ¿cómo es posible comprender el desastre de Fukushima que la contradice? Imposible, si no desvelamos la otra cara de esa tradición, el reverso negativo de la armonía, que Japón necesita dismantelar.

## El reverso de la armonía: colectivismo tribal y autoritarismo estatal

La otra cara de la armonía consiste en ser el *humus* para los colectivismos tribales que frenan el pensamiento crítico, castran la capacidad de indignación y amordazan la protesta

ética contracorriente. Por eso percibimos que la armonía ecosocial tiene luces y sombras. La parte sombría es la que ampara la exclusión bajo la capa de orden y seguridad, o viste de uniformidad el consenso al precio de sacrificar víctimas excluidas. La palabra clave más repetida en los medios japoneses durante los primeros días después del seísmo fue *sotei-gai*, que significa “inesperado”, al pie de la letra: «fuera de lo que se podía prever». El comentario más repetido en los informativos de aquel mes: «¡Imprevisible! Fuera de toda expectativa, insospechable, nos atacó por sorpresa». Sin embargo, podía y debería haberse previsto. El 15 de junio de 1896, un tsunami alcanzó 38 metros de altura (en Fukushima, esta vez, fueron 34) y se cobró, en el mismo lugar, veinte mil vidas. Cinco veces en el siglo pasado descargó el maremoto contra esas costas. Pero el dique de la central nuclear era de siete metros solamente y las instalaciones refrigeradoras estaban a poca altura.

Un cuento popular, que aprendimos en los primeros días en la escuela de japonés, refleja el miedo ancestral al *tsunami*. El campesino Inamura salva a su pueblo: ve desde el monte la amenaza de las olas, prende fuego a su cabaña para llamar la atención, la aldea entera se apresura a subir para apagar el incendio y así se libran de la inundación. En 1993 un tsunami de once metros desbordó un dique de cinco. Pero, inexplicable y paradójicamente, Japón tiene una serie de instalaciones nucleares en la costa y no había hecho las revisiones necesarias, a pesar de que los mismos diseñadores del reactor de Fukushima denunciaron su vulnerabilidad en caso de accidente. En 1995, el experto en energía nuclear Jinzaburo Takagi, que venía denunciando sus peligros en numerosas publicaciones, ya vaticinaba lo que ocurriría en Fukushima.<sup>6</sup>

La tragedia de Fukushima ha puesto de manifiesto lo mejor y lo peor de la armonía ecosocial tan ponderada por la japonología: lo mejor del sentido comunitario, de ayuda mutua y solidaridad del pueblo japonés; y lo peor del servilismo sumiso, incapaz de protestar contra los poderes fácticos político-empresariales que lo manipulan. Quienes no se rebelaban contra la naturaleza, asumiendo fatalísticamente el destino violento de un seísmo o de un tifón, tampoco protestaban contra las causas humanas del desastre causante de víctimas humanas. Un modo de desahogarse el disgusto era la válvula de escape de comentar exageradamente lo sorprendente e imprevisto del caso. Pero, ¿era realmente inesperado lo que ocurrió? La crítica social diría que, lamentablemente, el precio del sacrificio estaba demasiado previsto, a la vez que oculto a la vista.

Tetsuya Takahashi, filósofo y crítico social que relaciona el desastre de Fukushima con sus causas en el fondo cultural sacrificador de la parte débil en beneficio de la armonía del grupo, señala cómo se agrava esta acción victimaria al juntarse con los criterios de la globalización capitalista, que “engorda al fuerte devorando al débil”. Y sostiene:

<sup>6</sup> «Las instalaciones nucleares y la prevista situación de emergencia. Examen de las estrategias de defensa contra los seísmos», *Revista de la Asociación Japonesa de Física*, octubre, 1995, pp. 4-10.

«Tras Fukushima se ha destruido el mito de la seguridad de las nucleares; se ha puesto de manifiesto que la generación de energía nuclear no puede llevarse a cabo sin convertir en víctimas a sus trabajadores; se ha evidenciado el peligro del uranio combustible, ya desde el primer momento; y se conoce mejor hasta qué extremo está sin solucionar el problema de los desechos, sumando así a futuras generaciones al número de sacrificados... Sin todas estas víctimas no puede funcionar el sistema».<sup>7</sup>

Por tanto, el peligro es aún mayor en un país geológicamente amenazado por los seísmos y culturalmente amenazado por la tradición que, bajo apariencia armonizadora, es sacrificadora.

Takahashi detecta, tanto en la opción por construir las nucleares como en la elección del lugar de instalarlas y en la decisión de no invertir en su seguridad, el ejemplo más característico de cómo el reverso negativo de la tradición de armonía ecosocial ha funcionado en la sociedad japonesa en contradicción con el ideal de armonía de naturaleza y tecnología. Pero, en cambio, ha funcionado en continuidad con el modelo de armonía tribal que conlleva un “sistema victorario de sacrificio”. En este sistema socio-político y socio-económico se obtiene y mantiene el beneficio de un grupo al precio de sacrificar las condiciones (de vida, de salud, propiedad, etc.) de otros grupos; el bien común no lo es en sentido estricto, sino como bien de grupos excluyentes al precio de la exclusión de otros. Dicho sacrificio se oculta a la vista de la sociedad o, cuando esto no es posible, se maquilla su aparición presentándolo idealizado como “noble sacrificio”, tal como se hizo en su día con los “héroes de guerra *kamikazes*” o en la actualidad con los “héroes de Fukushima”. La cuestión digna de protesta ética es que, en vez de disimular con memoriales de ensalzamiento a los sacrificados, lo que hace falta es dismantelar el sistema que los obligó a sacrificarse.<sup>8</sup>

Gregory Clark, economista, pensador, diplomático asesor del Gobierno y residente largo tiempo en Japón, se pregunta:

«¿Qué ha movido ese esfuerzo titánico, primero por enfriar, luego por controlar, y finalmente por conservar los reactores de Fukushima? ¿Es para salvar vidas o para salvar al reactor, garante de energía para mantener el nivel de vida de una parte del país no afectada por la catástrofe?»<sup>9</sup>

Grave pregunta que hace temblar más que un seísmo de magnitud nueve. Se puede prever que los dirigentes políticos y empresariales seguirán vendando los ojos de la opinión pública, y continuará difundándose el mito de la energía nuclear limpia y segura, mientras

<sup>7</sup> T. Takahashi, *El Estado victorario (Kokka to gisei)*, NHK books, Tokio, 2005; *El sistema victorario: Fukushima y Okinawa*, Sûeisha, Tokio, 2012.

<sup>8</sup> *Ibidem*, cap. 2.

<sup>9</sup> [disponible en <http://www.gregoryclark.net/jt/index.html>].

la sociedad anestesiada disfruta de las comodidades y el derroche del consumo de energía. Como quien vive sentado sobre el cráter de un volcán sin prever la erupción imprevista. Pero no basta pensar en los peligros de las centrales nucleares. Dice el mismo Gregory Clark:

«Hay que desenmascarar la manera de funcionar y la mentalidad y condicionamiento cultural de la burocracia japonesa, que se resiste a recibir críticas, ayudas u orientaciones desde fuera. El desastre de Fukushima debería hacer pensar al pueblo japonés sobre la necesidad de revisar su tradición cultural».<sup>10</sup>

---

### La tragedia de Fukushima ha puesto de manifiesto lo mejor y lo peor de la armonía ecosocial: lo mejor del sentido comunitario; y lo peor del servilismo sumiso, incapaz de protestar contra los poderes fácticos político-empresariales

---

A esta mentalidad se la designa habitualmente en los medios críticos como espíritu de clan y aldea: «el clan de la aldea nuclear» (*genpatsu mura*).

El *Informe de la Comisión Independiente para Investigación del Accidente de Fukushima (Nuclear Accident Independent Investigation Commission)*<sup>11</sup> subrayó el problema básico de deficiencias de funcionamiento del sistema de gobernanza japonés. Concluía la Comisión diciendo que el accidente no podía considerarse con un mero desastre natural, sino como consecuencia de importantes fallos humanos sistémicos con raíces culturales que hay que revisar.

«Ha sido un desastre *made in Japan*», afirmaban. Sus causas fundamentales se encuentran en convencionalismos hondamente arraigados en la cultura: obediencia sin crítica, falta de oposición a la autoridad, gregarismo e insularidad. Habría ocurrido el mismo fallo aunque hubiesen sido otros japoneses los dirigentes. El programa, puesto en marcha desde los días de la crisis del petróleo, en la que Japón optó por la energía nuclear, se llevó a cabo a puertas cerradas, sin inspección democrática. El trabajo de la agencia reguladora se puso en manos de la misma burocracia gubernamental responsable de su promoción. La reflexión crítica del Informe invita a la ciudadanía japonesa a ejercitar la responsabilidad individual en una sociedad democrática; pero eso supondrá una ruptura con la cara negativa de su tradición cultural de armonía dentro del grupo, organización de pertenencia, dentro del “clan tribal”.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> [disponible en [http://naaic.go.jp/wp-content/uploads/2012/07/NAIIC\\_report\\_lo\\_res.pdf](http://naaic.go.jp/wp-content/uploads/2012/07/NAIIC_report_lo_res.pdf)  
<http://bos.sagepub.com/cgi/alerts>].

Esta autocrítica ya se ha realizado en otras ocasiones –para ser abandonada al olvido poco después–, desde pensadores arraigados en esa misma tradición. Por ejemplo, Ichikawa Hakugen (1902-1986), monje budista de la rama rinzai, criticaba en la posguerra el militarismo imperante previo a la guerra y el uso ideológico del nacional-sintoísmo. Lo hacía precisamente ahondando en las raíces culturales de aquel totalitarismo, y en la responsabilidad de los budistas al condescender con el Gobierno y no criticar la guerra del Pacífico.<sup>12</sup> En esta obra de denuncia, Hakugen señalaba hasta doce características históricas del budismo japonés para doblegarse ante los autoritarismos. Entre ellas hay rasgos de este anverso negativo de la armonía oriental que estamos considerando: el sometimiento de la religión al Estado; el uso de la doctrina sobre el *karma* para justificar desigualdades sociales y el sacrificio de la parte débil en beneficio del grupo (era frecuente y famoso el eslogan: “extinción del yo, servicio al todo” : *messhi-hôkô*); la falta de espacio para dejar ponerse en pie a las individualidades y reclamar derechos; el cuidado prioritario de las estructuras sociales jerarquizadas; la idealización del jefe del Estado como un cabeza de toda la familia patriótica, etc.

Tardó meses en consolidarse el movimiento de protesta contra el peligro de las 54 centrales nucleares en zonas costeras de Japón amenazadas por seísmos, pero el aumento de unos miles de manifestantes es una gota de agua en el océano de una opinión pública fácilmente manipulable. Citamos a menudo el refrán nipón: «cuando el de arriba te arrolle, agáchate», con el fin de expresar la dificultad japonesa para indignarse contra el sistema político inmovilizador de su sociedad. Los estudios de japonología siguen insistiendo en que el comportamiento japonés es uno de los más fáciles de predecir, comparado con el de otras culturas. Hay un molde para cada situación previsible y está mal visto destacar rompiendo esquemas. Refranes tradicionales lo describen e inculcan: «al clavo que sobresale, lo machacan»; «no te enfrentes al viento o te quebrarás»; «déjate doblar por el viento como un junco, y déjate arrollar por el que manda».

¿Va a seguir la sociedad japonesa dejándose arrollar y machacar para no destacar ni discrepar de su armonía o escuchará autocríticas como las citadas de Hakugen, Clark o Takahashi, que posibiliten el debate público sobre las luces y sombras de dicha armonía? No será fácil. Como sugería al comienzo de estas líneas, pesa mucho un tipo de homogeneización colectiva impuesta desde arriba por la autoridad, en una sociedad donde lo público tiende a identificarse con el poder político y la administración gubernamental. Tras más de un cuarto de siglo publicando el volumen de su congreso anual, la Asociación Japonesa de Filosofía de lo Público<sup>13</sup> necesita reiterar en cada inauguración que su nombre en japonés (*kôkyô-tetsugaku*, equivalente de *public philosophy*) no refleja su intención. En efecto, “lo público”, designado por el término *ôyake* en japonés, se interpreta habitualmente como

<sup>12</sup> I. Hakugen, *The War Responsibility of Buddhist (Bukkyôsha no Sensô Sekinin)*, Shunjûsha, Tokio, 1970.

<sup>13</sup> N. Yamawaki, *Filosofía de lo público (Kôkyô-tetsugaku)*, Chikuma, Tokyo, 2004.

lo que viene impuesto desde “los de arriba” (*o-kami*), ya sean burócratas del Gobierno, de la dirección de la empresa, del ayuntamiento o de la asociación vecinal.<sup>14</sup> Falta un espacio de debate y deliberación, que sea verdaderamente público, tanto frente a imposiciones colectivistas como a exigencias individualistas. Sin ese espacio democrático no se podrá dismantelar el reverso de la armonía ecosocial para aprovechar su anverso positivo.

El totalitarismo es un individualismo del poder. En cambio, la totalidad integradora incluye la dignidad individual y hace posible la protesta ética para evitar que la armonía del conjunto se convierta en totalitarismo. Por otra parte, el reverso del énfasis en el sujeto y la razón instrumental y técnica es el egoísmo en las relaciones humanas y el dominio destructor de la naturaleza. Pero no quisiéramos caer en el tópico de decir que esto es lo occidental y que deberíamos aprender de Oriente. Japón es capaz de superar a Occidente en occidentalismo en el peor sentido de la palabra: destruyendo la naturaleza y sacrificando en las relaciones humanas a la minoría débil en aras del poder. Cuando Japón actúa así está prolongando el reverso negativo y negando el anverso positivo de su tradición de armonía ecosocial.

No he querido enfocar el problema en términos estereotipados de Japón *versus* Europa o de Oriente y Occidente. Ni la armonía de Japón es tan ideal como se alaba, ni Occidente tan individualista como se critica. Habrá que criticar, dentro de y desde ambos lados, colectivismos e individualismos, para redescubrir en ambas tradiciones lo mejor de la armonía que conjuga naturaleza y arte o técnica, así como la que integra la afirmación de la dignidad personal en igualdad y el bien común en la concordia social sin exclusiones: una armonía totalizadora, pero no totalitaria, del bien común, la dignidad personal y el respeto a la vida en los ecosistemas; una armonía verdaderamente integradora, no sacrificadora; y una paz justa, y no victimaria.

---

<sup>14</sup> Y. Sugimoto, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge, NY, 2000.

Desde una vocación transdisciplinar, las obras de la colección **Economía Crítica & Ecologismo Social** abordan los principales problemas económicos, sociales y ecológicos de nuestro tiempo.

Jordi Roca Jusmet (coord.),  
Vicent Alcántara, Iñaki Arto,  
Emilio Padilla y Mónica Serrano

La responsabilidad  
de la **economía**  
española en  
el calentamiento  
global

FUHEM  
ecosocial 

## La responsabilidad de la economía española en el calentamiento global

**Autores:** Jordi Roca Jusmet (coord.); Vicent Alcántara; Iñaki Arto; Emilio Padilla; Mónica Serrano

ISBN: 978-84-8319-849-0

Páginas: 160

Precio: 16,00€

Un detallado análisis de las emisiones de gases de efecto invernadero en España desde 1990 hasta la actualidad.

- ¿Qué actividades provocan más emisiones?
- Comercio exterior, ¿cuál es la balanza comercial de las emisiones?
- Las emisiones derivadas del consumo de los hogares, ¿cuál es la responsabilidad del consumidor?
- ¿Cómo contribuyen a las emisiones las diferentes Comunidades Autónomas?
- ¿Cuál ha sido la evolución de España en conjunto?
- ¿Cómo sale la comparación con el resto de países de la Unión Europea?

**Títulos a la venta en:**

**Librería on-line:** [www.libreria.fuhem.es](http://www.libreria.fuhem.es)

Compra segura y fácil con su tarjeta de crédito

Gastos de envío gratuitos para España

**Para más información o hacer su pedido:**

**Teléfono:** 91 431 03 46

**Correo electrónico:** [publicaciones@fuhem.es](mailto:publicaciones@fuhem.es)

GARY GARDNER

# Cómo involucrar a las religiones en la construcción de civilizaciones sostenibles

*Traducción de Olga Abasolo*

*A juzgar por algunos indicadores, se ha producido a lo largo de las últimas dos décadas un pronunciado aumento de la implicación de las tradiciones religiosas y espirituales en cuestiones relacionadas con la ecología. Esta tendencia resulta esperanzadora puesto que son muchas e importantes las posibles aportaciones que pueden emanar de dichas tradiciones para la Gran Obra de nuestro tiempo: encaminar a las economías mundiales por la senda de la sensibilidad ecológica y la justicia social y económica.*

Las encuestas de opinión muestran un aumento del interés por la religión y la sostenibilidad. Según la Encuesta Mundial sobre Valores,<sup>1</sup> a partir de una encuesta realizada en cinco ocasiones en varios países desde principios de la década de 1980, un 62% de personas de todo el mundo consideran apropiado que los líderes religiosos aborden aspectos relacionados con el medioambiente, lo cual es un indicio del amplio respaldo con el que cuenta el activismo religioso.

Algunos estudios más específicos de EEUU sugieren que las comunidades religiosas constituyen una potencial vía de entrada para los debates sobre protección medioambiental. En una encuesta realizada en 2009, un 72% de la población norteamericana se mostró de acuerdo con que las creencias religiosas como mínimo jugaban un papel «algo importante» en la gestión del medioambiente y del cambio climático.<sup>2</sup>

Gary Gardner es colaborador senior de World Watch Institute

<sup>1</sup> World Values Survey, en [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org), viewed 4 August 2009.

<sup>2</sup> Faith in Public Life and Public Religion Research, «Key Religious Groups Want Government to Address Climate Change and Its Impact on World's Poor», accessible en [www.faithinpubliclife.org/tools/polls/climate-change](http://www.faithinpubliclife.org/tools/polls/climate-change); Public Religion Research, «Climate Change & Poverty Survey, 20-27 March, 2009», e-mail to author, 16 July 2009.

Otro indicio de la potencial influencia de las tradiciones religiosas y culturales ha sido la proliferación de trabajos de referencia de primer orden sobre religión y sostenibilidad, que han contribuido a la legitimación del tema. A lo largo de la pasada década, una enciclopedia, dos revistas y un importante proyecto de investigación sobre la dimensión ecológica de 10 religiones en el ámbito mundial han documentado el aumento de la influencia de las religiones en el terreno medioambiental (véase tabla 1). Las universidades que ofrecen cursos sobre el vínculo entre religión-sostenibilidad se cuentan por docenas, y el Parliament of the World's Religions ha patrocinado debates sobre el tema. Por otra parte, cada vez son más las alusiones en defensa del medioambiente y unas economías más justas y sostenibles por parte de líderes religiosos, desde el Dalai Lama hasta el patriarca ecuménico Bartolomé, líder espiritual de 300 millones de cristianos ortodoxos de todo el mundo, o el papa Francisco.

**Tabla 1. Obras de referencia sobre religión y naturaleza**

Iniciativa	Fecha de aparición	Descripción
Proyecto «Religiones del mundo y economía»	1995–2005	Proyecto de investigación vinculado a Harvard integrado por 10 volúmenes dedicados a la relación entre las principales religiones del mundo y el medioambiente.
<i>Enciclopedia de religión y naturaleza</i>	2005	Obra de referencia con 1.000 entradas que explora las relaciones entre los seres humanos, su entorno y las dimensiones religiosas de la vida.
«El espíritu de la sostenibilidad»	2009	Un volumen dentro de la <i>Berkshire Encyclopedia of Sustainability</i> de 10 volúmenes, dedicado a la importancia de los valores para la sostenibilidad a través del prisma de las religiones.
La Biblia Verde	2008	La New Revised Standard Version, incluye versos sobre medioambiente marcados en verde y ensayos de líderes religiosos sobre la temática; impresa en papel ecológico y tinta de soja.
<i>Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology</i> y <i>Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture</i>	1995, 1996	Revistas dedicadas al vínculo entre las esferas de la naturaleza, el espíritu y la cultura.

Fuente: Véase nota al pie.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Extraído de una investigación realizada por Worldwatch Institute, agosto 2009; Parliament from Mary Evelyn Tucker, Yale University, e-mail a la autora, 23 August 2009. Para la tabla 4: Mary Evelyn Tucker y John Grim (eds.), *Religions of the World and Ecology*, Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions at Harvard University, 1998–2003; Bron Taylor (ed.),

Las distintas fes del mundo pueden contribuir a través de sus numerosos fieles, poderosas enseñanzas, potencial económico y sus rituales a la creación de interpretaciones del mundo necesarias para que las distintas civilizaciones se encaminen por sendas más sostenibles.

## Multitud de seguidores

Un recurso clave para poder influir a escala global es el propio número de seguidores de las fes del mundo. Alrededor de un 80% de las y los habitantes del planeta pertenecen a una de las cerca de 10.000 religiones, y alrededor de 150 de estas tradiciones religiosas cuentan con un mínimo de un millón de seguidores. Los seguidores de las tres tradiciones principales –cristianismo, islamismo, hinduismo– constituyen alrededor de dos tercios de la población global actual. La potencial influencia que pueda derivarse de este hecho aumenta dada la concentración geográfica de muchas religiones, lo que puede suponer un impulso de su capacidad para lanzar llamamientos y acciones coordinadas. Por ejemplo, en 120 países es mayoritaria la población cristiana. Los musulmanes son mayoría en un total de 45 países y los budistas en 10. Cada tradición, con una lengua vernácula y unos valores comunes, podría ser valiosa para comprometer a sus fieles e implicarse en aspectos tan relevantes como la supervivencia de las civilizaciones del mundo.

Obviamente, el tamaño no es siempre el factor decisivo a la hora de alcanzar un mundo sostenible. Las tradiciones indígenas, comunidades pequeñas por lo general, poseen importantes conocimientos sobre cómo vivir en armonía con la naturaleza; conocen su bioregión, que es a su vez para ellas una fuente de revelación, pero también de memoria colectiva a través de sus rituales. Estos, basados en la reciprocidad y el respeto a la naturaleza permiten que su impacto mediambiental sea muy escaso.

## Importantes enseñanzas económicas

Las tradiciones religiosas cuentan con una larga lista de enseñanzas económicas poco reconocidas pero que, sin embargo, pueden resultar útiles a la hora de construir economías sostenibles. Entre otras, destacamos la prohibición del uso excesivo de la tierra de labranza y contra la búsqueda de la riqueza como fin en sí misma, la defensa de unos riesgos compartidos, la crítica al consumismo y la promoción de economías orientadas a la satisfacción del bien común (véase tabla 2). Esta sabiduría antigua aportaría importantes argumentos a favor de una reforma sustancial de las economías modernas para hacerlas más justas y sostenibles.

---

*Encyclopedia of Religion and Nature* Continuum, Londres, 2008); Willis Jenkins (ed.), *The Spirit of Sustainability*, proyecto del Forum on Religion and Ecology at Yale University, Great Barrington, MA: Berkshire, en prensa; *The Green Bible*, HarperOne, Nueva York, 2008; *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* accessible en [www.religionandnature.com/journal](http://www.religionandnature.com/journal); Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology, at [www.brill.nl/m\\_catalogue\\_sub6\\_id9007.htm](http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id9007.htm).

Tabla 2. Preceptos económicos de una selección de tradiciones religiosas y espirituales

Tradicón o principio religioso	Enseñanzas
Economía budista	Al contrario que en el caso de las economías de mercado orientadas a alcanzar los más altos niveles de producción y de consumo, «la economía budista», como afirma E. F. Schumacher, se centra en un objetivo espiritual: alcanzar el entendimiento. Para ello es preciso librarse del deseo, motor principal en las economías de mercado y, sin embargo, fuente de sufrimiento para los budistas. Desde esta perspectiva, el consumo por el consumo es irracional. De hecho, una persona racional procurará alcanzar el mayor grado de bienestar con un mínimo de consumo. Bajo este punto de vista, los rasgos característicos de nuestro modelo de consumo: la acumulación de bienes materiales, la generación de montañas de residuos y la obsolescencia programada son más bien absurdas deficiencias.
Enseñanzas de la economía católica	Existen al menos media docena de encíclicas papales e innumerables documentos de obispos que exponen su defensa de una economía diseñada para satisfacer el bien común y una crítica del capitalismo sin trabas que ensalza el beneficio a cualquier precio. La exhortación del papa Francisco de 2013, « <i>Evangelii Gaudium</i> » (la Alegría del Evangelio), encaja en esta tradición.
Prácticas económicas indígenas	La interacción de los pueblos indígenas con la naturaleza es relacional y no instrumental, por lo que el uso de recursos es algo que se hace en armonía con el mundo, y no algo que se le infringe. Las actividades económicas indígenas se caracterizan por la interdependencia, la reciprocidad y la responsabilidad. Por ejemplo, los <i>tingit</i> del sur de Alaska realizan un ritual para pedir permiso a los espíritus de los árboles antes de recolectar la corteza de los cedros (recurso económico clave para ellos), bajo promesa de que únicamente utilizarán la cantidad estrictamente necesaria. Este enfoque contribuye a crear una ética respetuosa y minimalista hacia el consumo de los recursos.
Finanzas islámicas	Las finanzas islámicas están guiadas por normas que han sido diseñadas para promover el bien social. El dinero es intrínsecamente improductivo, por lo que bajo este prisma, sería éticamente incorrecto obtener dinero a partir del dinero (es decir, cargarlo con intereses), por lo que en lo que se hace hincapié es en la economía “real” de bienes y servicios. Las finanzas islámicas reducen el riesgo de inversión –a la par que promueven la estabilidad financiera– y defienden una amplia distribución tanto de los riesgos como de los beneficios. Prohíben la economía de casino, la pornografía y las armas de destrucción masiva.
La economía del sabbat	De acuerdo a los textos bíblicos <i>Éxodo</i> y <i>Deuteronomio</i> , cada siete años (sabbat), se perdonan las deudas, se libera a los prisioneros y la tierra se deja en barbecho como vía para dar una segunda oportunidad a los pobres, a los presos y a las tierras agotadas. Bajo estas obligaciones económicas, sociales y medioambientales descansan tres principios: debe evitarse el consumo extremo; la plusvalía debe de ser puesta en circulación y no concentrarse en pocas manos; los creyentes deben de disfrutar de su merecido descanso regularmente y agradecer a Dios sus bendiciones.

Fuente: Véase nota al pie.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *Buddhist economics*, E. F. Schumacher, *Small is Beautiful* (Nueva York. Harper & Row, 1973); Catholic economic teaching from United States Conference of Catholic Bishops, «Catholic Teaching on Economic Life» accessible en

Muchas tradiciones religiosas son prolijas en sus advertencias contra los excesos y el vínculo excesivo con el mundo de lo material (véase tabla 2). La riqueza y el afán de poseer –factores clave en una sociedad de consumo– han estado históricamente vinculadas, bajo el prisma de las tradiciones religiosas, con la avaricia, la corrupción, el egoísmo y otros defectos de carácter. Es más, los grupos religiosos cuentan con herramientas espirituales y morales capaces de abordar las raíces espirituales del consumismo –incluyendo la persuasión moral, las escrituras sagradas y las prácticas litúrgicas y rituales– que pueden resultar complementarias a los argumentos que plantean los grupos ecologistas laicos. Por lo general, las congregaciones locales, los templos, parroquias y *ashrams* constituyen comunidades unidas por un fuerte vínculo y eso las convierte en potenciales modelos y grupos de apoyo para quienes estén interesados en cambiar sus pautas de consumo.

**Tabla 3. Una selección de perspectivas religiosas sobre el consumo**

Perspectiva de la fe	Enseñanzas
Fe Bahá'í	«Si se lleva a exceso, la civilización resultará una fuente de mal tal como lo ha sido de bien mientras se mantuvo en los límites de la moderación» (Bahá'u'lláh, Las Tablas de Bahá'u'lláh).
Budismo	«Pero quienquiera que en este mundo vence el vasto deseo, tan difícil de doblegar, sus penas le abandonarán como el agua se desliza por la hoja del loto» (Dhammapada, 336).
Cristianismo	«Ninguno puede servir a dos señores... No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mateo, 6:24).
Confucianismo	«El exceso no es mejor que la deficiencia» (Confucio, XI.15).
Hinduismo	«Son siempre libres quienes renuncian a los deseos egoístas... alcanza esto y pasa de la muerte a la inmortalidad» (Bhagavad Gita, II.71).
Islam	«¡Comed y bebed, pero no cometáis excesos, que Él no ama a los inmoderados!» (Corán, 7.31).
Judaísmo	«No me des pobreza ni riqueza» (Proverbios, 30:8).
Taoísmo	«El que conoce lo que es suficiente es rico» (Dào Dé Jing).

Fuente: Véase nota al pie.<sup>5</sup>

[www.usccb.org/jphd/economiclife](http://www.usccb.org/jphd/economiclife); prácticas económicas indígenas from Grim, *op. cit.* nota 4; finanzas islámicas Paul Maidmant, «A Distant Mirror» y Elisabeth Eaves, «God and Mammon» ambos en Forbes, 21 de abril de 2008; economía del sabbat de Ross Kinsler y Gloria Kinsler, *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999).

<sup>5</sup> La tabla 3 se ha extraído de las siguientes fuentes: Bahá'í Reference Library, «World Peace» accessible en [reference.bahai.org/en/t/bic/SB/sb-13.html#fr5](http://reference.bahai.org/en/t/bic/SB/sb-13.html#fr5); budismo, confucianismo, taoísmo e hinduismo del Center for a New American Dream, «Religion and Spirituality» accessible en [www.affluenza.org/cnad/religion.html](http://www.affluenza.org/cnad/religion.html); sobre cristianismo y judaísmo de la *New Jerusalem Bible*, Doubleday, Nueva York, 1990; sobre el islam en Islam Set, «Environmental Protection in Islam» accessible en [www.islamset.com/env/section4.html](http://www.islamset.com/env/section4.html).

El ecologismo laico no ha logrado influir mucho en las últimas décadas en materia de consumismo. El consumo individual sigue en ascenso incluso en los países ricos, y los estilos de vida consumistas se extienden rápidamente hacia los países emergentes. En la mayor parte de los países son pocas las instituciones que promueven estilos de vida más sencillos y las que lo hacen tienen escasa repercusión. De modo que, dado su escaso éxito, y dada la experiencia previa que tienen las distintas fes en este aspecto, tendría sentido pedir ayuda a las religiones del mundo en este tema tan sumamente relevante.

La intervención por parte de las religiones, a pesar de su lógica del compromiso, en el consumismo no deja de tener un carácter esporádico y retórico más que prolongado o programático. Resulta difícil encontrar iniciativas religiosas en curso capaces de promover una vida más sencilla o de evitar que sus seguidores se resistan al impulso consumista en las sociedades modernas. (Un ejemplo extremo y opuesto en este sentido sería el “Evangelio de la prosperidad” que alienta a los cristianos a ver en la riqueza y el consumo indicios del favor de Dios). La simplicidad y el anti consumismo quedan en buena parte limitados a enseñanzas que han tenido escasa repercusión, como la encíclica papal de julio de 2009, «Caridad en la verdad» en la que desarrollaba una contundente denuncia de las desigualdades generadas por el capitalismo y su impacto devastador sobre las personas y sobre el planeta. Por otra parte, la simplicidad la practican en gran medida quienes han tomado los votos religiosos; su admirable compromiso con un estilo de vida austero pocas veces se plantea como modelo para sus seguidores.<sup>6</sup>

La defensa de un enfoque del consumo basado en la consciencia distanciaría a más de un creyente de las tradiciones religiosas. Pero, a su vez, sería un modo de afrontar directamente una de las principales amenazas que hoy se ciernen sobre las religiones y la salud espiritual: el mensaje insidioso de que el propósito de la vida humana es consumir y que el consumo es el camino hacia la felicidad. Encarar estas herejías alentaría a muchas fes a volver a sus escrituras y raíces espirituales –su verdadera fuente de poder y legitimidad– y cabe pensar que pudiera incluso atraer a más seguidores a largo plazo.

## El poder económico

Las grandes fes son una poderosa herramienta –por la vía de sus inversiones institucionales– que puede utilizarse para contribuir a un futuro sostenible de nuestras sociedades. Para numerosos grupos religiosos la inversión de su patrimonio en cuestiones éticas ha formado parte de sus compromisos habituales. En EEUU, por ejemplo, en 1928, los grupos religiosos encabezaron la Pioneer Fund que pretendía evitar las inversiones en alcohol, tabaco,

---

<sup>6</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, encíclica, Vaticano, Ciudad del Vaticano, 2009.

juego y otros negocios pecaminosos. A día de hoy, las acciones del Interfaith Center on Corporate Responsibility (ICCR) están encaminadas a promover inversiones socialmente responsables, entre las que se incluyen las iniciativas de economía sostenible como en el caso de las energías renovables. Además patrocina las presiones a las empresas por parte de los accionistas para que asuman conductas éticas –por ejemplo, a la hora de reducir la huella de carbono de una compañía– y así contribuir a estabilizar el clima. En el Reino Unido opera un grupo de similares características, el Church Investors Group, y a escala global es bastante activo el International Interfaith Investment Group. Si las inversiones institucionales religiosas se sometieran a estos controles y directrices aumentaría su valor en favor de la sostenibilidad económica y serían un ejemplo a seguir por otras instituciones.<sup>7</sup>

---

### La mayor parte de las tradiciones religiosas y espirituales tienen mucho que aportar a la creación de culturas de la sostenibilidad

---

En efecto, si se alentara a las personas religiosas a infundir en sus inversiones criterios de sostenibilidad, podrían tener un importante impacto en las inversiones. Por ejemplo, si el 31% de los cristianos americanos que acuden semanalmente a misa tuvieran en propiedad una parte proporcional de los fondos gestionados profesionalmente en EEUU, alcanzarían los 10,3 billones de dólares en 2012.<sup>8</sup> Es previsible que aumenten las posibilidades de inversiones de este tipo en los próximos años. Un estudio realizado en 2000 mostraba que entre 1998 y 2050 en EEUU quedarían unos 41 billones de dólares en patrimonio. Menos impuestos y aportaciones caritativas, cerca de 25 billones de dólares pasarían a las generaciones de jóvenes a lo largo de ese periodo. Si un 31% –cerca de 7,75 billones– se dirigiera a familias practicantes, la inversión socialmente responsable, con fines sobre todo sostenibles, tendría un impulso enorme.<sup>9</sup>

## Los rituales

A menudo, se infravalora la potencial influencia del ritual religioso en el cuidado del medioambiente, mientras que en las tradiciones indígenas esa influencia ha demostrado ser importante. El especialista en ecología cultural E. N. Anderson ha planteado que en los casos en los que las sociedades indígenas han logrado gestionar sus recursos durante periodos de tiempo prolongados, el hecho se atribuye con frecuencia «a la representación religiosa o ritual de la gestión de los recursos». Los rituales –aquí definidos como actos for-

---

<sup>7</sup> [http://www.sri-connect.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=769&Itemid=1286](http://www.sri-connect.com/index.php?option=com_content&view=article&id=769&Itemid=1286).

<sup>8</sup> [http://www.ussif.org/files/Publications/12\\_Trends\\_Exec\\_Summary.pdf](http://www.ussif.org/files/Publications/12_Trends_Exec_Summary.pdf).

<sup>9</sup> <http://www.pgdc.com/pgdc/why-41-trillion-wealth-transfer-estimate-still-valid>.

males, que se repiten con regularidad, que tienen un significado profundo para las comunidades— contribuyen a que las personas interioricen y comuniquen valores profundamente asentados.<sup>10</sup> Los rituales expresan verdades aceptadas culturalmente de un modo que no puede hacer el lenguaje, que puede manipularse con facilidad y utilizarse a menudo al servicio de determinadas falsedades.<sup>11</sup>

## El poder político del ritual

La historiadora de las religiones sueca, Anne-Christine Hornborg, destaca el poder que tuvieron los rituales en un caso concreto: el del pueblo mi'kmaq de la isla Cape Breton, Nueva Escocia, para evitar la construcción de una cantera en una montaña sagrada, a principios de los años noventa del siglo pasado. Mientras que una variedad de grupos, incluyendo los grupos ecologistas, se ofrecieron para argumentar su oposición al proyecto, y recurrieron para ello a datos, análisis y una retórica que destacaba el impacto ambiental y otros aspectos, la compañía responsable de la cantera logró eludir estos argumentos con sus propias estadísticas y análisis.<sup>12</sup>

Sin embargo, el enfoque de los mi'kmaq fue totalmente distinto. Su “argumento” se basó en el ritual, incluyendo un ritual del sudor, ruido de tambores, un congreso y aportar documentación sobre la montaña como lugar sagrado tradicional de los mi'kmaq. La compañía lo tuvo difícil a la hora de esgrimir argumentos contra el ritual mi'kmaq dado que, como plantea Hornborg, los rituales son «inmunes al control burocrático». O, como explica otro académico: «no se puede discutir con un cántico». Finalmente, la compañía declinó su proyecto. Son muchas las razones que esgrimen las distintas partes a la hora de explicar la decisión de la compañía. Para Hornborg, los rituales de los mi'kmaq tuvieron una gran, y probablemente decisiva, influencia.<sup>13</sup>

Rappaport y otros académicos aluden a numerosos ejemplos de culturas que recurren a los rituales y al tabú para proteger el entorno. Por ejemplo, el pueblo tsembaga de Nueva Guinea utiliza complejos festivales de matanza y comida del cerdo para alcanzar el equilibrio ecológico. Con este rito, que se realiza cuando el número de cerdos crece en exceso, se disminuye la presión sobre el medio ecológico, se contribuye a la redistribución de la tie-

---

<sup>10</sup> R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 24. La definición que aquí aportamos no es literal, sino una adaptación de la del autor: «la ejecución de secuencias de actos formales no completamente codificados por quienes los ejecutan».

<sup>11</sup> E. N. Anderson, *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief, and the Environment*, Oxford University Press, Nueva York, 1996; Rappaport, *op. cit.*, note 11.

<sup>12</sup> A.-C. Hornborg, *Mi'kmaq Landscapes: From Animism to Sacred Ecology*, Ashgate, Burlington, VT, 2008.

<sup>13</sup> *Ibid.*; canción de Maurice Bloch, «Symbols, Song, Dance and Features of Articulation», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 15 (1974), pp. 51–81.

rra y del número de animales entre las personas, y se garantiza que los más necesitados sean los primeros en recibir unas determinadas cantidades de carne.<sup>14</sup>

Estos ejemplos no son casos aislados. A raíz de un estudio realizado en 1997, sobre los tabúes relacionados específicamente con las especies, se descubrió que se solapaban con informes oficiales sobre especies en peligro de extinción. Se identificó cerca de un 62% de reptiles y un 44% de mamíferos que estaban protegidos por los tabúes y rituales indígenas y que además estaban incluidos en el World Conservation Union's Red List de especies en peligro. Cabría deducir de ello que las poblaciones indígenas son vigilantes cualificados de las especies en peligro. Y, como se desprende de los ejemplos citados, además han sabido desarrollar estrategias para protegerlas probablemente a través de procesos co-evolutivos que permiten que las prácticas humanas, incluyendo los tabúes, avancen en paralelo a las amenazas al bienestar de algunas especies.<sup>15</sup>

Los rituales de las culturas consumistas son portadoras de poderosos significados, como en el caso de las culturas indígenas. Pero, muchas contribuyen también a extender valores consumistas. Consideremos, por ejemplo, los modernos ritos de paso –por ejemplo, bodas, funerales, *mitzvahs bar/bat*, quinceañeras– que en muchos casos se han convertido en acontecimientos marcados por un fuerte consumo si las comparamos con tiempos pasados. Una empresa de investigación de mercados de EEUU, por ejemplo, afirma que la industria de las bodas alcanza los 60.000 millones de dólares. El coste medio por celebración en 2008 alcanzaba casi los 22.000 dólares. Los gastos cubren una amplia gama de bienes y servicios –invitaciones, regalos, comidas, adornos, flores, anillos, viaje de novios, atuendo, por nombrar algunos de ellos– cada uno responsable de su propia huella ecológica.

Las vacaciones y festejos tradicionales pueden convertirse en ocasiones propicias para el consumismo y con un impacto ecológico específico. La Navidad es el ejemplo más citado, pero tampoco escapan a ello otro tipo de vacaciones. En la India, en el festival de Ganesh Chathauri –en honor a Ganesh, el dios medio hombre medio elefante– se emplean miles de ídolos pintados con colores vivos. Al finalizar el festival, se les sumerge en los ríos, lagos y en el mar y sus pinturas son muy contaminantes. En la zona de Bangalore, en la que se calcula que se han utilizado unos 25.000-30.000 ídolos a lo largo de los últimos años, se realizaron pruebas de la calidad del agua de cuatro lagos en los que se encontraron indicios de que se había producido un aumento de la acidificación del agua y de sólidos, y que se había duplicado la cantidad de sólidos hallados, además de un incremento por 10 del contenido de residuos de hierro y un aumento de entre un 200-300% de sedimentos de cobre. Numerosos observadores han insistido en que se introduzcan variaciones en el ritual, por

---

<sup>14</sup> R. Rappaport, *Ecology, Meaning, and Ritual*, North Atlantic Books, Richmond, CA, 1979.

<sup>15</sup> J. Colding y C. Folke, «The Relations Among Threatened Species, Their Protection, and Taboos», *Ecology and Society*, vol. 1, núm. 1, 1997.

ejemplo, en forma de materiales biodegradables para decorar los ídolos, o regándolos en lugar de sumergirlos en las aguas.<sup>16</sup>

En resumen, el ritual está presente en muchos aspectos de la vida humana y contribuye a transmitir y configurar los valores culturales. Mientras se resistan a la manipulación cínica, probablemente estas prácticas humanas antiguas encuentren un lugar en la emergencia de nuevas culturas de la sostenibilidad. En esta época en la que sería urgente un cambio cultural profundo, las sociedades humanas tendrán que tirar de cualquier resorte a su alcance.

## Hacia una cultura de la sostenibilidad: algunas aportaciones

La mayor parte de las tradiciones religiosas y espirituales tienen mucho que aportar a la creación de culturas de la sostenibilidad.

*Educación ambiental.* Dado que las tradiciones religiosas abrazan la importancia del entorno natural, parece lógico que se integren en la formación religiosa los conocimientos ecológicos. De la misma manera que en muchas Escuelas de Domingo se imparten nociones sobre justicia social. Por ejemplo, se podría incluir enseñanzas sobre la naturaleza en el *Libro de la Creación*, o sería clave para que las personas tuvieran una noción no instrumentalista del mundo natural que la degradación ambiental se considerara como pecado, postura que ya han adoptado en los últimos años algunas confesiones.<sup>17</sup>

*Educación para el consumo.* En un mundo crecientemente “lleno” en el que tanto las cifras de población como sus apetitos imponen tensiones sobre los límites naturales, es urgente incorporar una ética del consumo responsable. La influencia de las relaciones puede ser relevante en este aspecto. Por ejemplo, a partir de una investigación, Stephanie Kaza, de la Universidad de Vermont, ha concluido que cerca de un 43 % de los budistas que habitan en centros de retiro son vegetarianos, frente a un 3% de la población americana. La influencia de una ética del consumo que se extendiera a todas las tradiciones y a otros ámbitos además del de la alimentación sería crucial a la hora de construir culturas para la sostenibilidad.

*Educación para la inversión.* Muchas instituciones religiosas evitan la inversión en armas, tabaco o alcohol. Por qué no fomentar la inversión de fondos favorables a las inicia-

---

<sup>16</sup> Central Pollution Control Board, Government of India, informe anual accessible en [cpcbenvi.nic.in/ar2000/annual\\_report1999-2000-34.htm](http://cpcbenvi.nic.in/ar2000/annual_report1999-2000-34.htm).

<sup>17</sup> A.Vaughn, «Bishops of Liverpool and London Call for 'Carbon Fast' during Lent», *Guardian*, 24 de febrero de 2009; Z. Sahloul, «Have a Blessed Green Ramadan», The Council of Islamic Organizations of Greater Chicago, en [www.ciogc.org/Go.aspx?link=7654949](http://www.ciogc.org/Go.aspx?link=7654949).

tivas sostenibles, como la energía solar o los microcréditos (la vía positiva, en palabras del arzobispo de Canterbury). En esa dirección van encaminadas las iniciativas del International Interfaith Investment Group en materia de inversiones de las instituciones religiosas. ¿Y por qué no, además, recalcar la importancia que tendría que las carteras de inversión de las personas (y no solo de las instituciones) se guíen por criterios éticos? Sólo en EEUU el valor de las carteras de inversión de gestión profesional superaba los 33 billones de dólares en 2014; del cual tan solo un 11% era inversión socialmente responsable.<sup>18</sup> Por último, ¿por qué no alentar a los líderes espirituales a insistir entre sus fieles en su potencial para recrear la actividad económica mirando más allá de la caridad y hacia la estructura de sus inversiones? Las carteras de inversión que fomentan la inversión socialmente responsable y con rendimiento tanto social como ambiental –como en el caso del apoyo a los microcréditos a través de Oikocredit– podrían llegar a tener un impacto enorme a la hora de acelerar el cambio hacia economías sostenibles.

---

A pesar de que se las tilda de ser instituciones conservadoras y ancladas en el pasado, muchas religiones están mostrando un creciente interés por la causa, moderna, de la protección del medioambiente. Poseen la capacidad de llegar al fondo de las personas y de movilizar a sus seguidores en torno a objetivos nobles

---

*Expresar el carácter sagrado del mundo natural en las liturgias y rituales.* Los principales activos de la tradición religiosa son intangibles. Los rituales, las costumbres y las expresiones litúrgicas llegan al corazón mucho más profundamente que el conocimiento cognitivo. Tomemos en consideración, por ejemplo, el poder del yin y el yang taoísta y su forma de enmarcar el cambio climático, o los *carbon fasts* de Lent (abstinencia energética) cristianos o el *ahimsa* (no violencia) budista, hindú y jain y su lógica vegetariana. ¿De qué otro modo pueden las tradiciones religiosas y espirituales expresar la preocupación por la sostenibilidad desde el ritual y la liturgia?

El ayuno, disciplina ritual que se practica en numerosas religiones, es un recurso utilizado por muchos para contribuir a la concienciación sobre las prácticas cotidianas individuales como aportación a la sostenibilidad. En 2009, los obispos de Liverpool y Londres llamaron a sus fieles para un *carbon fast* como vía para demostrar la contención en el consumo y en solidaridad con las personas afectadas por el cambio climático. La iniciativa contó con el apoyo de Ed Miliband, por entonces ministro de Energía y Cambio Climático en Reino Unido, y de Tearfund, una agencia de desarrollo que reunió a más de 2.000 personas para el ayuno de 2008.

---

<sup>18</sup> En [http://www.ussif.org/files/Publications/12\\_Trends\\_Exec\\_Summary.pdf](http://www.ussif.org/files/Publications/12_Trends_Exec_Summary.pdf).

En Chicago se ha desarrollado una iniciativa similar desde la comunidad musulmana, el “Ramadán verde”, que consiste en impulsar que el ayuno anual incluya el consumo de alimentos de proximidad para reducir la huella ecológica de los hogares en un 25%, recurrir a fuentes de energía más limpias e impulsar el reciclaje y el transporte a pie.<sup>19</sup>

Por otra parte, “las leyes *kosher*”, antigua práctica judía de observancia de las leyes alimenticias, tienen un enorme valor tanto práctico como simbólico para muchos judíos. Contribuye a impulsar la consciencia de la enorme generosidad divina y prescribe una relación concreta y respetuosa con los frutos de la creación de Dios. Desde algunos sectores judíos se está ahora trabajando para establecer una tradición “eco-kosher”: comer y consumir adecuadamente para conservar el entorno ecológico. Esta iniciativa dotaría de contenido contemporáneo a los mandamientos judíos: Bal Tashchit, el mandato de no malgastar, podría aplicarse por ejemplo a los excesivos envases no reciclables; Tzaar Baalei Chayyim, o evitar infligir crueldad a los animales podría aplicarse al tratamiento del ganado; y Shmirat Haguf, el requerimiento de que las personas cuiden su cuerpo, podría servir para prohibir el consumo de alimentos tratados con pesticidas. El marco ecológico de los antiguos rituales y prohibiciones *kosher* otorga a la protección del medioambiente una dimensión y una trascendencia poderosas.<sup>20</sup>

## De vuelta a casa

A pesar de que se las tilda de ser instituciones conservadoras y ancladas en el pasado, muchas religiones están mostrando un creciente interés por la causa, moderna, de la protección del medioambiente. Con frecuencia se infravalora el valor de sus cualidades —enormes números de seguidores, poderosas enseñanzas, potencial financiero y rituales arcaicos— como potenciales motores para el cambio social. Sin embargo, podrían emplearse para contribuir a decantar las civilizaciones del mundo hacia sendas sostenibles. Mientras que los defensores laicos de la sostenibilidad han tendido a centrarse en las políticas y tecnologías capaces de fomentar economías sostenibles, su incapacidad a la hora de apelar a los corazones de la ciudadanía actual ha supuesto un lastre a la hora de movilizar a grandes números de personas. Las religiones, en cambio, poseen la capacidad de llegar al fondo de las personas y de movilizar a sus seguidores en torno a objetivos nobles. Dado que las religiones se toman muy en serio sus tradiciones y enseñanzas, podrían convertirse en poderosas aliadas y llegar incluso a liderar los esfuerzos por construir sociedades más justas y sostenibles por todo el mundo.

<sup>19</sup> A. Vaughn, «Bishops of Liverpool and London Call for ‘Carbon Fast’ during Lent», *Guardian*, 24 de febrero, 2009; Zaher Sahloul, «Have a Blessed Green Ramadan», The Council of Islamic Organizations of Greater Chicago, at [www.ciogc.org/Go.aspx?link=7654949](http://www.ciogc.org/Go.aspx?link=7654949).

<sup>20</sup> Rabino Goldie Milgram, *Meaning & Mitzvah: Daily Practices for Reclaiming Judaism through Prayer, God, Torah, Hebrew, Mitzvot and Peoplehood*, Jewish Lights Publishing, Woodstock, VT, 2005.

# El Árbol del Mundo: una visión de la naturaleza y la ecología desde la óptica del budismo

*Cuando miramos la naturaleza y vemos el estado de degradación en que se encuentra nuestro planeta, solemos analizar las causas del mismo bajo ópticas de ecología, de economía o de estructuras sociales. Pero las causas de esta crítica situación también pueden ser contempladas desde otras ópticas relacionadas con el mundo de la espiritualidad. Entre las corrientes espirituales que han aparecido a lo largo de la historia figuran las tradiciones orientales del hinduismo, budismo, taoísmo y zen. El presente artículo pretende analizar las causas de los problemas ambientales y sociales actuales desde la óptica del budismo.*

«**N**o me levantaré de aquí hasta haber alcanzado la *perfecta comprensión*», pensó Siddharta Gautama sentándose debajo del Árbol de Bodhi.

Siddharta quería conocer la causa del sufrimiento del ser humano. Su vida, como la de otros grandes personajes, se mueve entre el mito y la historia. El que llegaría a ser Buda, habría vivido en el siglo VI a.C., un periodo extraordinario en el que nacieron también otros grandes maestros: Confucio y Lao Tse en China, Zaratustra en Persia, y Pitágoras y Heráclito en Grecia.

Poco importa que los hechos de su vida sean o no históricamente comprobables puesto que, como en muchos otros mitos, lo importante es la enseñanza eterna encerrada en ellos. Siddharta era príncipe en un reino del valle del Ganges. Los adivinos brahmanes pronosticaron al nacer que sería un gran gobernante, o un Buda. El rey, deseando que su hijo fuese lo primero, lo educó en un lujoso retiro en el palacio.

Manuel González Campos es ingeniero industrial

Una vez que Siddharta salió a la calle, vio a un hombre viejo y arrugado, y se dio cuenta entonces de que los seres humanos envejecían. En otra salida vio a una señora que se retorció entre vómitos, dándose cuenta entonces de la existencia de la enfermedad. En la salida siguiente vio un cortejo fúnebre, y descubrió que la muerte era el final de la existencia. Fue consciente entonces de que las personas enferman, envejecen y mueren, y vio el sufrimiento que había en todo ello.

Se propuso buscar entonces cual era la causa de este sufrimiento humano. Le comunicó a su padre su intención de convertirse en monje mendicante y, sin poder este disuadirle, inició un largo peregrinaje en busca de este ideal.

Mara<sup>1</sup> le ofreció entonces el imperio del mundo si regresaba al palacio, pero Siddharta lo rechazó. Se encontró con cinco ascetas a los que se unió practicando meditación en la más absoluta austeridad. Una vez, al ver su cara reflejada en el río, se espantó por el estado de degradación al que había llegado. Comprendió entonces que la mortificación del cuerpo era innoble y no era un camino que le condujese a la *perfecta comprensión*, por lo que decidió abandonar a sus compañeros, siguiendo él solo su peregrinaje.

Un día, muy cansado, se sentó bajo un baniano. Una campesina del lugar que acostumbraba a hacer ofrendas a los dioses en ese árbol, encontró a Siddharta y le ofreció arroz en una escudilla, que él aceptó. Al terminar de comer arrojó la escudilla al río, viendo como flotaba remontando la corriente. Siddharta entendió esto como una señal, y decidió no levantarse del árbol hasta alcanzar su despertar.

Mara apareció de nuevo ofreciendo su trono terrenal, pero Siddharta lo rechazó otra vez. Entonces Mara le envió una lluvia de arena ardiente y cenizas, pero una enorme cobra ascendió a su espalda, extendiendo su gran capucha sobre la cabeza del príncipe, protegiéndole de ellas.

Siddharta meditó toda la noche sentado bajo el árbol y, cuando aparecía el lucero del alba, alcanzó el despertar, la *perfecta comprensión*, convirtiéndose en el Buda histórico. El árbol se llamó desde entonces el Árbol de Bodhi, el Árbol del Despertar.<sup>2</sup>

Siddharta dudó si transmitir o no su enseñanza. Se dirigió a Benarés, encontrándose en el Parque del Ciervo de nuevo con sus cinco compañeros ascetas. Al ver estos el brillo que

<sup>1</sup> Mara representa la tentación, el deseo, el apego, el conjunto de fuerzas que favorecen el anclaje del individuo en el ciclo de nacimiento y muerte, oponiéndose a su realización espiritual.

<sup>2</sup> Este *Árbol de Bodhi* es una imagen del *Árbol de la Vida*, uno de los símbolos fundamentales en todas las tradiciones. Símbolos equivalentes son *Árbol Asvatta* del hinduismo, el *Árbol del Conocimiento* del Paraíso judeo-cristiano, el *Árbol de las Manzanas de Oro*, del mundo helénico, el *Fresno Yggdrassil* de la mitología nórdica, o el *Árbol de los Sefirot* de la Cábala judía.

emanaba de su estado de iluminación, le rogaron que compartiera con ellos su descubrimiento. Entonces Buda pronunció un sermón, llamado «El sermón de la puesta en movimiento de la Rueda del Dharma» (la Enseñanza), mostrando las «cuatro nobles verdades»: la *verdad del sufrimiento*, la *verdad de las causas que originan el mismo*, la *verdad de la liberación del sufrimiento* y la *verdad del camino que conduce a la liberación*.

Buda recorrió la cuenca del Ganges a lo largo de 45 años, mostrando sus enseñanzas. Se fue formando una gran comunidad de monjes errantes como él, en la que también tenían cabida las mujeres, llamada el *Sangha*. Murió en un bosque, sumiéndose en profunda meditación, cuando tenía más de 80 años de edad.

## Las enseñanzas de Buda

Buda enseñó solo de palabra, sin dejar nada escrito. En el siglo III a.C. se recogió por primera vez su enseñanza, el *Dharma*, en un documento llamado *Canon Palí*.

El *Buda*, el *Dharma* y el *Shanga* son las llamadas “Tres Joyas” del budismo.

El budismo se extendió por la India, originándose las escuelas *hinayana* y *mahayana*. En el siglo VII, el budismo entró en el Tibet, dando lugar a la *escuela vajrayana* del budismo tibetano. En el siglo V entró en China, fusionándose con el taoísmo y dando lugar el *ch’an* y, a principios del siglo XIII, entró en Japón adoptando la forma de *zen*. Desde entonces el budismo se ha extendido por todo el mundo.

Veamos lo que Buda enseñó en el Parque del Ciervo para, desde esa óptica, mirar después a la Naturaleza.

Buda mostró un *camino medio* entre dos extremos: el exceso de placeres sensoriales, como los que él había tenido en sus años de vida palaciega, y la severa austeridad, como la que había llevado en su tiempo con los ascetas. Este *camino medio* entre ambos extremos engendra visión y comprensión, paz y despertar.

De la *primera noble verdad*, la del *sufrimiento*, ya se había percatado en sus años de príncipe al observar de frente a la enfermedad, la vejez y la muerte. El dolor, la pena, la angustia y la inquietud, son también sufrimientos. Como lo son los desencuentros, desilusiones, insatisfacciones o aversiones. Todas estas son formas de sufrimiento físico o mental. Sufrimientos que tienen también su otra polaridad en el deseo de felicidad, en la alegría y la satisfacción, en el gozo por la vida y en el agradecimiento por los regalos que esta nos hace.

La *segunda noble verdad*, la *causa del sufrimiento*, la identificó Buda con el *apego*, el *deseo* y la *ignorancia*. Nos apegamos a cosas que creemos nuestras y que pensamos son fijas, o a personas que amamos, pero que cambian y mueren, y cuando las perdemos nos causan dolor, sin darnos cuenta que todo es *impermanente*, de que todo está en continuo cambio y evolución. Nacemos, crecemos y morimos, las semillas se transforman en plantas, y los gusanos en mariposas. Cambiamos nuestra forma de pensar, de sentir, de percibir los acontecimientos. El cambio es una propiedad intrínseca en la propia naturaleza.<sup>3</sup>

La evolución dio origen al desarrollo de la conciencia, y quizás esta conciencia siga evolucionando a niveles superiores de supraconciencia. Se forman continuamente estrellas que, a lo largo de su vida también se expanden y mueren. Nuestro Universo está también en continuo cambio y expansión. Esta transitoriedad y fugacidad de todo lo manifestado nos puede causar sufrimiento si nos aferramos a las cosas creyéndolas permanentes. También, vivir proyectando un futuro mejor o recordar nostálgicamente el pasado feliz, sin percibir la unicidad del presente y la irrepitibilidad del “aquí y ahora”.

Siddharta mostró además que nuestra creencia en un *yo separado* del resto de cosas y personas es causa del sufrimiento. Esa *ayoidad*, esa ausencia de un *yo separado*, es consecuencia de la interdependencia que hay entre todas las cosas y seres del universo, en el que cada ser depende de innumerables factores que están interrelacionados, y que son el resultado de un largo proceso evolutivo. Desapegarse de esa aparente individualidad ilusoria que conforma nuestro *ego*, es encontrarse con nuestro auténtico Ser, en el que no existe la dualidad.

Para el budismo, el Universo manifestado tiene un *carácter ilusorio (maya)*, y también es una ilusión que el ser humano considere que tiene un *yo separado* de los demás, un *ego* que lo ata en la interminable *rueda del samsara* (ciclo de muertes y nacimientos). La existencia ilusoria<sup>4</sup> es consecuencia de la *ignorancia (avidhya)*. En el *samsara*, en la *rueda de la vida*, todo es transitorio y sujeto a sufrimiento.

*Impermanencia* y *ayoidad*, son dos de las señas de identidad del budismo.

Siddharta, el Buda, no negó la existencia relativa de las cosas, pero sí su entidad separada e individual. La ilusión no es el Universo en sí, sino nuestra percepción del mismo como un conjunto de entes separados.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> También para Heráclito de Éfeso todo se hallaba en estado fluyente: «nadie puede bañarse dos veces en el mismo río». Este pensamiento sería recogido después por Platón.

<sup>4</sup> La física cuántica también nos muestra un mundo, de probabilidades, de infinitas dualidades aparentes, pero con un único sustrato unitario, que podemos identificar con la energía. Es nuestra conciencia, al interferir observando un fenómeno, la que produce el colapso a una de las manifestaciones.

<sup>5</sup> El famoso «pienso, luego existo» de Descartes no deja de ser más que una vana ilusión, derivada del pensamiento racionalista.

La *tercera noble verdad*, la *liberación del sufrimiento*, la identificó Buda con la disolución del deseo y el desapego de las cosas. Poner fin al sufrimiento es dejar de crearlo, evitar aquello que lo causa, desapegarse de todo, pues todo es impermanente, Poner fin al sufrimiento es salir de la ignorancia de pensar que somos algo separado de la naturaleza.

---

El budismo, más que una religión, es un código ético. A Buda lo que le interesaba era conocer la situación del ser humano y la causa de su sufrimiento, transformando este en plena conciencia, paz interior y liberación

---

La *cuarta noble verdad* es que existe un *camino que conduce a la liberación*, que llamó *óctuple sendero*: la *visión correcta*, o adecuada comprensión de las cosas; el *pensamiento correcto*, o recto modo de pensar, potenciando lo noble y renunciando a lo que es perjudicial; el *habla correcta*, utilizando adecuadamente la palabra, siendo conscientes del poder que esta tiene como medio de comunicación; la *acción correcta*, propiciando lo justo, practicando una no violencia, que no es solo ausencia de la misma, sino que implica un sentimiento de amor y compasión, armonizándonos con nuestro entorno; el *medio de vida correcto*, realizando un trabajo lícito que sirva para sustentarnos, que evite el consumismo y que no explote a los demás, ni al medio ambiente del cual formamos parte; la *diligencia correcta*, alejándonos de los estados mentales negativos, buscando siempre la parte positiva de esa dualidad con la que se expresa nuestro mundo manifestado; la *atención correcta*, vigilantes en todo momento y en cada cosa que hagamos, viviendo intensamente el “aquí y el ahora”; la *concentración correcta*, practicando la meditación, buscando un momento diario de encuentro con nosotros mismos, de búsqueda de nuestro auténtico yo.

Este *noble óctuple sendero* mostrado por Buda incluye tres entrenamientos: el *ético*, a través del habla, de la acción y del medio de vida correctos; el *mental*, estimulando la diligencia, la atención y la concentración correctas y el *desarrollo de la sabiduría*, a la que nos conduce la visión y el pensamiento correctos.<sup>6</sup>

Buda terminaba el sermón diciendo que quienes lleguen a la *perfecta comprensión* de las Cuatro Nobles Verdades alcanzarán el despertar y se liberarán de la *rueda del karma*.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Las enseñanzas de Buda aquí expuestas están basadas en la obra de Thich Nhat Hanh, *El Corazón de las enseñanzas de Buda*, Oniro, 2000.

<sup>7</sup> El concepto del *karma*, común al hinduismo, considera que las características de la personalidad subsisten de una vida a otra. El *karma* es la energía causal que conduce al ciclo de reencarnaciones. La progresiva negación de un yo individual, hace debilitar la fuerza del *karma*, y nos libera de los lazos del samsara. (J. Blofeld, *Budismo tibetano*, Martínez Roca, 1994). No hay *determinismo* a pesar del *karma*, pues podemos elegir libremente nuestro estilo de vida. El mérito ganado revierte en el resto de los seres y en la armonía del planeta.

## La ética budista. La aplicabilidad del budismo a los problemas actuales

Buda no propugnó una reforma de la antigua religión hinduista, ni estableció un nuevo orden, pero sí ignoró la creencia en un creador del mundo. El budismo, más que una religión, es un código ético. A Buda lo que le interesaba era conocer la situación del ser humano y la causa de su sufrimiento, transformando este en plena conciencia, paz interior y liberación. El núcleo de sus enseñanzas fue mostrar la esencia de la libertad intrínseca en el ser humano: libertad del sufrimiento, libertad de la esclavitud, libertad de la ignorancia, libertad esencial consecuencia de no aferrarse a nada.

El Buda rechazó la existencia de un *yo individual y separado*, pero nunca rechazó la existencia relativa del ser humano, insistiendo además en su responsabilidad para influir en el proceso evolutivo. No dijo que nos aislásemos del mundo, sino que nos alentó a implicarnos profundamente en los problemas que ponen en peligro a nuestra sociedad, entre los cuales ocupan un lugar preeminente los problemas de tipo *ecológico y social*.

Por enumerar algunos de estos problemas, podríamos citar: las *emisiones de dióxido de carbono descontroladas*, que están propiciando un cambio climático con un aumento de temperatura que puede llegar a un punto de no retorno; *la extinción de especies animales y vegetales* que puede afectar al equilibrio global del planeta, haciendo más vulnerables los ecosistemas en los que viven; *la alteración del ciclo del nitrógeno* a través del uso excesivo o inadecuado de los fertilizantes, que aumentan los efectos del cambio climático y contaminación de acuíferos y cursos de agua. También está el problema de la *acidificación de océanos* producida por el exceso de dióxido de carbono, que amenaza a corales y moluscos; *la excesiva demanda de agua dulce*, que produce desecación de cuencas fluviales y pérdida de humedad del suelo; y los *cambios en el uso del suelo* producidos por la expansión de los cultivos, convirtiendo bosques y ecosistemas en tierras agrícolas. Podríamos seguir la lista enumerando el *exceso de fósforo* procedente de los fertilizantes agrícolas que acaban en el océano y que puede causar una extinción masiva de la vida marina; *la reducción de la capa de ozono estratosférico*, producida por la concentración de productos químicos que reduce su carácter protector sobre los seres humanos y *la concentración de aerosoles en la atmósfera* que producen cambios en el clima y que afectan a la salud de las personas.<sup>8</sup>

Estos son solo algunos ejemplos de los problemas ambientales que afectan a nuestra naturaleza, derivados del choque entre la finitud de nuestra biosfera y la expansión continua

---

<sup>8</sup> Parráfo basado en J. Riechmann, L. González Reyes, Y. Herrero, C. Madorrán, *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, 2012.

en la que tiene sus raíces nuestro sistema productivo capitalista, de tipo acumulativo y de base fosilista. Un sistema que parece haber entrado en una etapa crítica, amenazado por el “pico del petróleo” y los próximos picos de los otros combustibles, que marcarán los límites de extracción de los mismos en condiciones rentables.

Una situación a la que hemos llegado, mirándola desde la óptica budista, por no ver que también la naturaleza sufre a causa de estos problemas (*primera noble verdad*), pues es un ser vivo, un todo viviente, coherente, autorregulado y autocambiante; una especie de inmenso organismo en el que los seres están conectados entre sí.<sup>9</sup>

Una situación derivada también de no tomar conciencia de la *relatividad e interdependencia* de todas las cosas y fenómenos de nuestro mundo manifestado, en el que el cambio y la *impermanentia* (*segunda noble verdad*), son una ley intrínseca a la naturaleza que habla de su propia fragilidad; por no haber comprendido la idea de la *ayoidad* budista, que no existe un *yo separado* del resto de cosas y seres del universo.

Una situación de sufrimiento a la que es posible poner fin (*tercera noble verdad*), teniendo una visión *ecológica* de la Naturaleza de la que formamos parte, en la que –como dice Pierre Weil– no existe nada que no sea *relación*, en la que no existen cosas sino *puentes* que dan fundamentos a las mismas, en la que no existen objetos sino *subjetividades* que tienen historia.<sup>10</sup>

Poner fin al sufrimiento de la Tierra implica tener una actitud basada en el *holismo*, que interpreta el Todo en las partes y las partes en el Todo. *Ecología holística* en la que todo lo que existe coexiste y todo lo que coexiste, persiste y subsiste a través de una tela infinita de relaciones inclusivas. Ecología que no es lujo de ricos, ni cosa de grupos ecologistas o partidos verdes, sino patrimonio de todos y todas, ecología que nos posibilita un nuevo nivel de conciencia para mirar al destino común de la Naturaleza y el ser humano.<sup>11</sup>

## Un alto en el *óctuple sendero*, bajo el Árbol del Mundo, buscando el Despertar

La práctica de los tres entrenamientos, *ético*, *mental* y de *desarrollo de la sabiduría* mostrados en el *óctuple sendero* (*cuarta noble verdad*), nos podrá ayudar a caminar por el sendero de la budeidad, a dar un sentido a nuestras vidas, a buscar un equilibrio entre la conser-

<sup>9</sup> James Lovelock, *Las edades de Gaia*, Tusquets, 1993.

<sup>10</sup> Citado en J.Y. Leloup y L. Boff, *Terapeutas del desierto*, Sal Terrae 1999.

<sup>11</sup> Parráfo basado en L. Boff, *La dignidad de la tierra*, Trotta, 2000.

vación del medio natural, la implantación de la justicia social y el desarrollo interior espiritual, tomando de esta manera parte activa en el destino de la humanidad.

Y, mientras caminamos por el *óctuple sendero*, deberíamos hacer un alto en el camino para sentarnos a meditar debajo de un imaginario *Árbol del Mundo*, situado en el *centro* del cosmos, como lo hiciera Siddharta debajo del Árbol de Bodhi. Un árbol que contiene todas las fuerzas del Universo, cuyas raíces se alimentan con la savia de la Tierra, cuyo tronco lo conformamos todos los seres animados e inanimados que vivimos en nuestro mundo y cuyas inmensas ramas se abren para sostener el cielo y para servir de sustento a frutos formados por las estrellas.

---

Poner en práctica una ética en la que el ser humano no sea el dueño y señor de la naturaleza, sino un ser ecocéntrico que desarrolle la compasión universal; una ética que renuncie a estar sobre los otros, sino con los otros

---

Tomar conciencia de que ese árbol está enfermo porque un “águila” depredadora y consumista está devorando su follaje, y porque una “serpiente” venenosa de residuos industriales está contaminando sus raíces, anunciando así su decadencia y ruina final.<sup>12</sup>

Meditar bajo su sombra sobre la situación actual del mismo y cómo aplicar nuestro potencial creativo en revitalizarlo, sobre cómo ayudar a que surja una nueva tierra, verde, bella, fértil, purificada de todo dolor, cómo vivir para que el Sol brille de nuevo, ayudándole en su recorrido renovado en el cielo. Expandir nuestra conciencia y trabajar para crear otro mundo posible y una nueva humanidad.

Hacer de la crisis un crisol, en el que ese Árbol del Mundo se convierta en *sostenible*, sustentado en unas raíces de profundo carácter ético, social, ecológico y económico.

Meditar bajo él hasta encontrar cómo *acoplar los recursos utilizados a los disponibles* limitando el sobreconsumo, lo superfluo, lo efímero y lo ostentoso, promoviendo una cultura de la suficiencia, basada en el decrecimiento; cómo *cerrar los ciclos de materiales* desarrollando una producción ecológica, apostando por el reciclaje y reducción de residuos, o cómo *evitar la introducción de productos tóxicos y contaminantes* para que los ciclos de la materia se puedan cerrar. Meditar, a su sombra, acerca de cómo *apostar por lo local*, minimizando el transporte horizontal, imitando a la naturaleza, en la que la mayor parte del desplazamiento es vertical, propiciando un funcionamiento en red; sobre la manera de *fomen-*

---

<sup>12</sup> Imágenes tomadas de la leyenda del *Fresno Yggdrasil*, de la mitología nórdica.

tar el uso de energías alternativas renovables, utilizando únicamente la energía necesaria. Pensar cómo se puede *potenciar la diversidad y la interconexión biológica* facilitando el desarrollo de ecosistemas y procesos de autoorganización, evitando la homogeneización; *aprender del pasado y del contexto que nos rodea* fomentando el uso de los cuidados. Pensar en la manera de *acoplar nuestra velocidad de vida a la de los ciclos naturales* ralentizando nuestro estilo de vida, convirtiendo de nuevo el tiempo en circular, acoplado a los ciclos naturales; *actuando desde lo colectivo*, fomentando la cooperación y no la competencia. Meditando cómo *aplicar el principio de precaución* en nuestros procesos productivos, puesto que vivimos en un entorno de incertidumbre, y cómo *fomentar la creatividad* actuando desde lo colectivo. Meditar, en resumen, sobre cómo promover una *economía ecológica* que se ajuste a los límites del planeta, una economía que promueva la reducción en el consumo de materia y energía por parte de los que consumen demasiado y que potencie un *sistema de trabajo* que se encamine a la satisfacción de necesidades y no al incremento constante de beneficios.<sup>13</sup>

Poner en práctica una *ética* en la que el ser humano no sea el dueño y señor de la naturaleza, sino un ser *ecocéntrico* que desarrolle la compasión universal, una ética que renuncie a estar sobre los otros, sino con los otros. Desarrollar una *ecología mental* que posibilite esa relación del ser humano y la naturaleza. Una ética y una ecología mental que sean expresión de una *espiritualidad interior*, en la que las cosas se ligan y religan. Alimentar una *mística cósmica* que posibilite percibir el otro lado de la realidad e intuir la Última Realidad.<sup>14</sup>

La corriente globalizadora en que se haya inmersa la humanidad, ha sacado al Tíbet, el último lugar que mantenía viva la enseñanza de Buda, de su aislamiento natural. Las conquistas espirituales del budismo parecen abocadas a desaparecer, devoradas por el materialismo de nuestra sociedad, pero también es posible que sus semillas germinen transformando al ser humano. Somos nosotros y nosotras, los protagonistas de esta parte del drama de la historia.

Y, después de haber meditado debajo del Árbol del Mundo, quizás podamos *despertar*, como Siddharta, y alcanzar una visión de nuestro planeta en la que ya no esté “lleno” como ahora, sino “vacío”. Pero vacío según el pensamiento budista, que no es ausencia de contenido, ni tampoco nihilismo, sino *vacío de un ser separado*, o sea, lleno de todo lo demás, como está vacío este papel en el que escribo, porque en él están contenidos el árbol de donde salió, el Sol que le dio la vida a este árbol, la tierra que lo alimentó y hasta mi propio ser, a través de lo expresado en él.<sup>15</sup> Un vacío que los budistas comparan con la superficie

<sup>13</sup> Párrafo basado en J. Riechmann, L. González Reyes, Y. Herrero, C. Madorrán, *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, 2012.

<sup>14</sup> Párrafo basado en L. Boff, *La dignidad de la tierra*, Trotta, 2000.

<sup>15</sup> Thich Nhat Hanh, *Los tres sutras fundamentales*, Oniro, 2002.

de un espejo que, aunque ofrece un número interminable de imágenes, es en sí misma uniforme e incolora.

Un *vacío* que, a decir de los budistas, nos posibilitará percibir la *unidad* que subyace en el Universo y la vida, superar las dualidades, descubrir la totalidad e intuir la última realidad. Un *vacío* que ellos llaman iluminación, liberación, y *nirvana*.<sup>16</sup>

La Rueda del Dharma se puso en movimiento hace 2.600 años en el parque del Ciervo. Depende de nosotros y nosotras, la generación actual, hacer que continúe girando, ayudando a que florezca la *sabiduría* y reine la *compasión* y, de esta manera, ayudar a que la evolución siga un proceso ascendente.

---

<sup>16</sup> El nirvana es el estado que sobreviene una vez superados el apego y la ilusoria individualidad del ser. A veces se le define como luz resplandeciente, felicidad extática, infinitud, eternidad, vacío, superación de la dualidad, compasión ilimitada, Unidad y Totalidad. Es la última realidad que los místicos cristianos y sufis asimilaron a Dios.

# Ecofeminismos y teologías de la liberación

*Este trabajo analiza la contribución de los ecofeminismos críticos de la liberación al movimiento feminista y ecologista y al movimiento altermundista en general. Plantea la necesidad de someter a crítica y reformular las legitimaciones religiosas de los discursos patriarcales que justifican la explotación de las mujeres y de la Tierra. Aborda el desencuentro entre teologías feministas y teologías de la liberación. Traza un breve recorrido de algunas de las aportaciones de las teologías ecofeministas críticas de la liberación elaboradas por mujeres cristianas en los cinco continentes. Y concluye proponiendo el desarrollo de una ecosofía transcultural y transreligiosa capaz de articular lo mejor de la diversidad de la vida, de las culturas y de las personas y que contribuya a un cambio cultural profundo en orden a unas relaciones más justas entre los seres humanos y la naturaleza.*

**E**l ecofeminismo es hoy como una gran rotonda de tráfico en la que confluyen personas y colectivos que proceden de vías muy diversas: el activismo ecologista y feminista, el mundo académico, las religiones, grupos locales y redes internacionales.<sup>1</sup> El denominador común es señalar la existencia de una interconexión entre la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Ambas se enraizan en una cosmovisión patriarcal y en unas estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas que es necesario modificar si queremos acabar con esa forma de dominación.<sup>2</sup>

Los desastres ecológicos han demostrado que nuestros sistemas científicos y técnicos son insuficientes para contrarrestar los efectos de una tecnología usada irresponsablemente y de forma depredadora para explotar, manipular y apropiarse de las riquezas de la naturaleza, las mujeres –especialmente las mujeres empobrecidas– y los pueblos colonizados. Una tecnología

Lucía Ramón Carbonell, filósofa y teóloga, profesora de la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia y miembro del área teológico de Cristianismo y Justicia

<sup>1</sup> H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, T&T Clark International/Continuum, Londres/Nueva York, 2005, p. 3.

<sup>2</sup> R. R. Ruether, *Integrating Ecofeminism, Globalization and World Religions*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 2005.

al servicio de una economía guiada exclusivamente por la lógica del máximo beneficio, y que está colonizando los sujetos y las relaciones sociales de acuerdo con los parámetros neoliberales. Como alternativa a esta cultura basura que considera a millones de seres humanos como prescindibles y que externaliza los costes ecológicos y humanos, los diversos ecofeminismos propugnan una revolución cultural como el único camino viable.

Para afrontar estos retos necesitamos una nueva epistemología, una nueva antropología, una nueva cosmología, una nueva ética y una nueva política que partan del reconocimiento de que la vida se desarrolla y se mantiene por medio de la cooperación, el cuidado mutuo y el amor. Una nueva cultura que nos enseñe a saciar nuestras necesidades más profundas con los bienes de gratuidad –la ternura, el consuelo, el cariño, el sentido– frente a una cultura del individualismo posesivo, que asocia la felicidad con la acumulación de bienes de consumo y de capital. Para expresar este ambicioso objetivo las ecofeministas utilizamos metáforas cotidianas y muy cercanas a nuestra experiencia que expresan nuestra aspiración a un mundo que sea hogar habitable para todas las criaturas vivientes: “retejer el mundo”, “sanar las heridas” o sustentar y cuidar “la trama de la vida”.<sup>3</sup>

Desde los orígenes del ecofeminismo encontramos activistas y pensadoras en las que se entrecruzan experiencia espiritual, ecologismo y compromiso socio-político. Vandana Shiva, Petra Kelly, Wangary Maathai y Marina Silva, son solo algunos nombres muy conocidos. Los ecofeminismos críticos de la liberación vividos y formulados por mujeres creyentes de diversas religiones muestran cómo una espiritualidad liberadora y la lucha por la ecojusticia y la justicia de género se potencian. Sus aportaciones son relevantes no sólo en el ámbito de las religiones, sino también para el movimiento feminista y ecologista en general y dentro del movimiento altermundista.<sup>4</sup>

Los sistemas de dominación y los discursos que los legitiman hunden sus raíces en concepciones teológicas que siguen operantes en muchas culturas, a veces de forma secularizada, y que deben ser sometidas a crítica y reformuladas para ser superadas. Es ingenuo pensar que podemos dejar los discursos religiosos al margen de estas transformaciones. Todo indica que las religiones no van a desaparecer y siguen teniendo una enorme influencia en la construcción de la identidad de los sujetos. La mayoría de pobres del mundo son mujeres empobrecidas y creyentes. Lo religioso tiene demasiada importancia, poder e influencia como para dejarlo en manos de unas élites clericales que a menudo defienden más sus intereses y sus ideologías que los valores religiosos de las comunidades religiosas que dicen representar en exclusiva.

---

<sup>3</sup> I. Diamond y G.F. Orenstein, *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco, 1990; Judith Plant, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminist*, New Society Publishers, Filadelfia, 1989.

<sup>4</sup> Una excelente propuesta en este sentido accesible en castellano es la obra de la teóloga brasileña Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Trotta, Madrid, 2000.

Hoy, en el seno y en los márgenes de las tradiciones religiosas existe una pugna entre los y las que defienden una visión y una práctica humanista y de emancipación y aquellos que tratan de imponer una visión legitimadora del *orden* establecido. Conocer y visibilizar estos movimientos de emancipación, entre los que se encuentran las teologías y movimientos ecofeministas de las diversas religiones, es fundamental para impulsar esa transformación social y cultural a la que nos hemos referido y que se está demandando desde frentes diversos.<sup>5</sup> En este artículo, por motivos de extensión, me limitaré a presentar algunas aportaciones de los ecofeminismos críticos de la liberación de las mujeres cristianas de los cinco continentes.

## Teologías feministas y teologías de la liberación

Las teologías feministas y ecofeministas críticas de la liberación toman su metodología de la teología de la liberación. Esta constituye una nueva manera de hacer teología y de leer la realidad en clave crítico-liberadora que nace en América Latina en los años sesenta del siglo pasado. Gustavo Gutiérrez, su iniciador, la ha definido como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe y de sus textos fundantes.<sup>6</sup> En las teologías de la liberación (TL) las ciencias sociales son fundamentales para el diagnóstico de la realidad y el análisis de los mecanismos de opresión y la búsqueda de alternativas. Pero su novedad principal es una nueva interpretación de la realidad en la que la praxis de la liberación es un momento interno del proceso de conocimiento.

No obstante las TL elaboradas por varones han sido mayoritariamente ciegas al sexismo y a la realidad de las mujeres pobres y de sus necesidades específicas, especialmente en lo relativo a la salud y la sexualidad.<sup>7</sup> Ha sido imprescindible la reflexión teológica de las mujeres para poner de manifiesto sus lagunas patriarcales y sexistas y para desarrollar TL más inclusivas. Las pioneras en esta reformulación de la teología de la liberación en clave feminista fueron las teólogas europeas y norteamericanas, entre las que destacaron Mary Daly, Letty Rusell, Rosemary R. Ruether y Elisabeth Schüssler Fiorenza.<sup>8</sup> Ellas introdujeron

<sup>5</sup> Entre los autores que han señalado la necesidad de este cambio de paradigma véase: Rafael Díaz-Salazar, *Desigualdades internacionales ¡Justicia ya!*, Icaria, Barcelona, 2011, pp. 82-84; AA.VV., *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*, Nueva York, PNUMA, 2007; G. Gardner, *El espíritu y la tierra. Religión y espiritualidad para un mundo sostenible*, Bakeaz, Bilbao, 2005; *id.*, «Involucrar a las religiones para modelar las visiones del mundo» en The Worldwatch Institute, *La situación del mundo 2010: Cambio cultural. Del consumismo hacia la sostenibilidad*, Icaria, Barcelona, 2010; M. Löwy, «La justicia global y la teología de la liberación», *El Ciervo*, núm. febrero, 2009; AA.VV., *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Icaria, Barcelona, 2007; Ó. Mateos y J. Sanz, «Cambio de época ¿cambio de rumbo? Aportaciones y propuestas desde los movimientos sociales», *Cuadernos de Cristianismo Justicia*, núm. 186, Barcelona, 2013.

<sup>6</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, pp. 38 y 40-41.

<sup>7</sup> E. Voula, *Los límites de la liberación: Praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología feminista*, IEPALA, Madrid, 2000.

<sup>8</sup> Para una panorámica de las teologías feministas y su historia con abundantes referencias bibliográficas véase L. Ramón Carbonell, «Introducción general a la historia de las teologías feministas», en M. Arriaga y M. Navarro (eds.), *Teología feminista I*, Arcibel, Sevilla, 2007, pp. 103-177.

los instrumentos de análisis y las categorías antropológicas y políticas del feminismo en su quehacer teológico y trataron de articularlas con las nuevas perspectivas abiertas por la TL, sentando las bases de la teología feminista contemporánea. Muchas teólogas de otros continentes han reconocido esa deuda intelectual, como la brasileña Ivone Gebara, que como muchas otras comenzó su andadura como activista y teóloga en las Comunidades Eclesiales de Base y estrechamente vinculada a la TF:

«A partir de los años ochenta encontré el feminismo y la teología feminista europea y norteamericana. Me abrieron horizontes [...] y me ayudaron a formular preguntas que estaban dentro de mí. Poco a poco comencé a percibir que en mi trabajo teológico en la línea de la liberación faltaba tomar en consideración “el lugar de las mujeres como lugar teológico”. En realidad las mujeres casi no eran consideradas como personas autónomas, como ciudadanas con derechos. Ocurría en la sociedad y, principalmente, en las instituciones cristianas. Comencé a darme cuenta de la cruz silenciosa y silenciada que las mujeres cargaban. Aceptaban su condición como “destino”. Sus preguntas personales y grupales no existían para la teología. Sus cuerpos eran manipulados y controlados como si fueran propiedad ajena. Su búsqueda de liberación debía estar sometida a búsquedas más amplias, más generales, es decir, a las propuestas de aquellos que imponían las leyes para el cambio social».<sup>9</sup>

---

**Las TL elaboradas por varones han sido mayoritariamente ciegas al sexismo y a la realidad de las mujeres pobres y de sus necesidades específicas, especialmente en lo relativo a la salud y la sexualidad. Ha sido imprescindible la reflexión teológica de las mujeres para poner de manifiesto sus lagunas patriarcales y sexistas**

---

Por todo ello las teologías feministas cristianas se presentan hoy como *teologías críticas de la liberación* que se estructuran según la metodología propia de la TL y quieren contribuir a la eliminación de la grave y masiva exclusión socio-económica, política, eclesial y teológica de las mujeres. Son teologías contextuales que se nutren de las experiencias históricas de las mujeres concretas en su lucha por la vida y que quieren capacitarlas como sujetos teológicos críticos que participen en la elaboración de los discursos que les afectan y que afirmen su autoridad para hacerlo. Su ideal moral y político es la justicia para las mujeres: el reconocimiento pleno de su dignidad, la promoción de su participación en todos los ámbitos de la sociedad y el reparto igualitario de las cargas y los beneficios sociales. Para estas TF la política y la espiritualidad son inseparables: toda teología tiene implicaciones políticas

---

<sup>9</sup> I. Gebara, «Itinerario teológico», en J. J. Tamayo–J. Bosch, *Panorama de la Teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 2001, p. 232. El testimonio de todas las teólogas en esta antología es unánime.

que deben ser evaluadas críticamente. Sin salud para las mujeres, en el sentido más integral de la palabra, no hay salvación.

Las teologías feministas críticas de la liberación reflexionan desde el compromiso concreto en favor de la liberación de las mujeres. A partir del sufrimiento real de las mujeres en unas culturas patriarcales que las excluyen y las minusvaloran, analizan las causas de esa discriminación, establecen acciones que deben emprenderse para eliminarla y proponen una visión alternativa del futuro. Su objetivo es la transformación de las personas, las instituciones y la sociedad hacia unas relaciones de mayor justicia, mutualidad y cooperación.

## De las teologías feministas al nuevo paradigma ecofeminista

Las teologías ecofeministas cristianas reflexionan sobre las raíces teológicas de la crisis ecológica y sobre los efectos de los discursos religiosos sobre las vidas de las mujeres, la naturaleza y los pueblos colonizados. También son muy creativas a la hora de redescubrir y recrear los valores ecológicos y feministas que las religiones contienen. Han articulado un nuevo paradigma teológico y nuevos lenguajes sobre Dios más allá de su deformación patriarcal.<sup>10</sup>

Algunas teólogas realizaron importantes contribuciones al ecofeminismo desde sus orígenes. En 1975 la norteamericana Rosemary R. Ruether publicó *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, en el que estudia las ideologías religiosas y seculares que han servido de sostén a la discriminación sexual teniendo en cuenta su interrelación con otras estructuras de opresión, como la raza, la clase social y el poder tecnológico.<sup>11</sup> Ya entonces vinculaba estrechamente la liberación del sexismo y la cuestión ecológica. La salvación pasa por la conversión de cada persona a la tierra y de unos con otros: es en la historia donde los seres humanos tienen que transformar sus formas de relación y trabajar por la justicia. Es sus obras esta autora ha profundizado en esta temática durante cuatro décadas abriendo el camino a muchas otras.

### *El anciano blanco y el poder del varón blanco*

En una primera fase las teólogas ecofeministas en Europa y EEUU se centraron en la influencia de las imágenes y símbolos de Dios en las mentalidades y comportamientos

<sup>10</sup> Para una panorámica de las propuestas de las ecofeministas cristianas veáse, junto a la bibliografía citada: Anne M. Clifford, *Introducing Feminist Theology*, Orbis Books, Nueva York, 2001, pp. 219-260; C. Deane-Drummond, «Creation» en S. Frank Parsons (ed.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, pp. 190-205; R.R. Ruether (ed.), *Women Healing the Earth: Third World Women on Ecology, Feminism, and Religion*, Orbis Books, Nueva York, 1996.

<sup>11</sup> R. R. Ruether, *Mujer Nueva, Tierra Nueva. La liberación del hombre y la mujer en un mundo renovado*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1977.

sociales. Las imágenes de Dios sirven para legitimar o subvertir el orden social, oprimir o liberar. En la tradición occidental Dios se presenta siempre y exclusivamente mediante una figura blanca y masculina de autoridad. Esta imagen consolida la idea de que lo importante de Dios es su poder: Dios es el amo que lo gobierna todo. El lenguaje y los símbolos de la omnipotencia del Dios masculino, que son el corazón de la religión patriarcal, se convierten en instrumentos de poder y de exclusión, metáforas de las que se puede abusar en una religión autoritaria cuya principal preocupación sea la obediencia y la sumisión de los fieles, y que refuerza y legitima los modelos autoritarios de comportamiento.<sup>12</sup>

Especialmente a partir del Renacimiento, con la emergencia del sujeto moderno y la consolidación de la visión mecanicista de la naturaleza, el atributo divino más destacado ha sido la omnipotencia. Correlativamente, el hombre imagen de Dios solo es el varón y a él se le confiere una *omnipotencia vicaria*: Dios le ha transferido su poder y está legitimado para ejercerlo ilimitadamente en función de sus necesidades y de su voluntad sobre la naturaleza, las mujeres y otros pueblos. Y así lo hizo con la expansión imperialista y colonialista que se inició a finales del siglo XV y que perdura todavía mediante el nuevo imperialismo. El hombre blanco moderno ha extendido progresivamente su dominio sobre las mujeres, los pueblos colonizados y la Tierra en su conjunto.

### ***Un nuevo concepto del poder y de la divinidad***

Frente a esta concepción patriarcal del poder, las teologías ecofeministas ofrecen una visión alternativa. El concepto y práctica del “poder-sobre” procede de la cultura cristiana y científica occidental. Una cultura que se distancia a sí misma del mundo y lo atomiza y disecciona en partes no vivientes que interactúan de forma mecánica y que sólo tienen valor en función de su utilidad para la humanidad. El ecofeminismo propone una nueva comprensión y un nuevo ejercicio del poder, entendido fundamentalmente como “poder-con” y “poder-del-interior” o “poder-desde-dentro”, un poder que habilita, que capacita, que afirma, sana y empodera.<sup>13</sup>

También el concepto y la experiencia de Dios se amplían y se enriquecen desde la experiencia de las mujeres:

<sup>12</sup> S. McFague, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander, 1994; Dorothee Sölle, *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996; R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston, 1983; A. Walker, “El primer paso para desterrar la idea del anciano blanco lo di gracias a los árboles”, en M.J. Ressa, Ute Seibert y L. Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 2005, pp. 293-296. Desde una perspectiva feminista judía ver J. Plaskow, “Judaísmo feminista y restauración del mundo”, en M.J. Ressa, Ute Seibert y L. Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra*, o.c., pp. 261-277.

<sup>13</sup> A. Primavesi, *Del Apocalipsis al Génesis: Ecología, Feminismo y Cristianismo*, Herder, Barcelona, 1994, 299-301. La autora aplica esta diferenciación al movimiento Chipko como ejemplo de una concepción ecofeminista del poder que incluye también la dimensión espiritual. Véase *id.*, 98-102.

«Dios es Sofía –*Sabiduría*–, Espíritu móvil, puro, amante de las personas, que invade cada rincón miserable, gime ante la pérdida y libera un poder que permite comenzar de nuevo. Su energía despierta la tierra a la vida, su belleza brilla en las estrellas, su fuerza estalla en cada fragmento de *shalom* [paz con justicia] y renovación que se produce en la arena de la violencia y el sinsentido [...] Sofía-Dios habita en el centro y en las orillas del mundo, es vitalidad activa que grita con dolores de parto, haciendo nacer la nueva creación. Dios-Sofía echa mano de la sabiduría de los pobres, nos recuerda la sabiduría antigua que procede de la tierra y la existencia encarnada, y el hambre y anhelo de justicia que no se pueden saciar. Ella es la mujer escondida en el desierto del patriarcado durante tantos siglos, que ahora ha despertado, llamándonos a epifanías más profundas de lo divino».<sup>14</sup>

---

### La diferencia se utiliza para justificar y naturalizar la subordinación. Esta es para las ecofeministas la lógica perversa que subyace al orden patriarcal

---

Otra aportación ha sido la reinterpretación los textos bíblicos, que durante siglos se han utilizado para justificar el dominio arrogante sobre la naturaleza y el dominio masculino sobre la mujer y sus sufrimientos como algo querido por Dios.<sup>15</sup> También la tradición misógina en torno a Eva y el pecado original.<sup>16</sup>

Desde la perspectiva ecofeminista el pecado original del que habla el Génesis es en realidad el dualismo. En el nivel práctico consiste en romper las relaciones justas y armónicas entre el varón, la mujer y la tierra, y es consecuencia de la soberbia, el espíritu de dominio y la codicia, que llevan a situar a unas personas por encima de otras y a explotarlas en beneficio propio. Desde el punto de vista teórico, el dualismo consiste en ver el mundo en polaridades excluyentes. Se opone lo masculino/blanco/occidental/superior, a lo femenino/la naturaleza/otras etnias y culturas/inferior. Las categorías centrales son la oposición, la exclusión y el combate. La diferencia se utiliza para justificar y *naturalizar* la subordinación. Esta es para las ecofeministas la lógica perversa que subyace al orden patriarcal.

## Ecofeminismos críticos de la liberación en América latina, Asia y África

Desde la década de los ochenta y noventa del siglo XX teólogas afroamericanas y latinas de EEUU y teólogas de otros continentes comienzan a aportar sus reflexiones enraizadas

<sup>14</sup> M. Grey, «Pasión por la vida y la justicia: género y experiencia de Dios», *Concilium*, 289 (2001), 28. Para una excelente panorámica véase E. A. Johnson, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2006.

<sup>15</sup> I. Gómez-Acebo (ed.), *Relectura del Génesis*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1997.

<sup>16</sup> I. Gebara, *Antropología Religiosa. Lenguaje y mitos*, CDD, Buenos Aires, 2005; M. Condren, «“Eva y la serpiente”: el mito fundamental del patriarcado» en M. J. Ress, U. Seibert y L. Sjørup (eds.), *Del cielo a la tierra.*, o.c., pp.209-235; E. Pagels, *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, Barcelona, 1990.

en sus propios contextos y en su experiencia de mujeres subalternas.<sup>17</sup> Ellas criticarán la identificación de las mujeres blancas, occidentales y de clase media con la experiencia de todas las mujeres y reivindicarán la experiencia de las mujeres empobrecidas de otras razas y culturas como lugar prioritario de reflexión.<sup>18</sup> La teología ecofeminista, de acuerdo con Gebara es:

«Una postura política crítica, que tiene que ver con la lucha antirracista, antisexista y antielitista. Las mujeres, los niños, las poblaciones de origen africano e indígena, son las primeras víctimas y por lo tanto, los primeros en ser excluidos de los bienes producidos por la tierra. Son ellos también los que ocupan los lugares más amenazados del ecosistema. Son ellos quienes viven más fuertemente en su cuerpo el peligro de muerte que el desequilibrio ecológico les impone».<sup>19</sup>

Las ecofeministas asiáticas proponen una epistemología de los cuerpos rotos: los cuerpos de las mujeres recogen las huellas de la explotación. Hay que narrar la historia de los pueblos a partir de los cuerpos de sus mujeres. Pero sus cuerpos no solo transmiten historias de sufrimiento, también son cuerpos que resisten y cuerpos que sanan a otros. Cuerpos que gozan y aspiran a algo más que la mera supervivencia.

Las historias de vida y las reflexiones de teólogas y activistas muestran cómo abrazar el ecofeminismo implica una nueva forma de vivir y de celebrar la vida.<sup>20</sup> Durante décadas, teólogas y activistas del colectivo *Con-spirando* vienen trabajando en esta dirección.<sup>21</sup>

## Hacia una nueva ecosofía para un cambio del clima cultural

Necesitamos una nueva sabiduría, una ecosofía transcultural y transreligiosa que nos ayude a reconocer con humildad que estamos hechos de la misma tierra que habitamos, a descubrir nuestra interdependencia con todos los vivientes y a reconciliarnos con nuestro cuerpo y con la naturaleza. Un nuevo arte de vivir basado en la capacidad de reconocer los límites y el respeto a los ciclos naturales de regeneración de nuestro cuerpo y de nuestros recursos anímicos, de los otros y de la Tierra.

---

<sup>17</sup> Ver T. Hinga, «The Gikuyu Theology of Land and Environmental Justice», en R.R. Ruether (ed.), *Women Healing the Earth...*, op. cit., pp. 172-84; Chung Hyun Kyung, *Introducción a la teología femenina asiática. Lucha por ser el sol una vez más*, Verbo Divino, Estella, 2004.

<sup>18</sup> R.R. Ruether (ed.), *Women Healing the Earth...*, op. cit.

<sup>19</sup> Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, op. cit., 25.

<sup>20</sup> M. J. Ressa, *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre ecofeminismo en América Latina*, Colectivo Con-spirando, Santiago de Chile, 2002.

<sup>21</sup> Para un estudio en profundidad del ecofeminismo en América Latina ver M.J. Ressa, *Ecofeminism in Latin America*, Orbis Books, New York, 2006.

Una ecosofía de la resistencia que nos aliente y fortalezca para oponernos a toda forma de dominación social, económica, política y religiosa que destruya la vida de las personas y del medio ambiente.

En suma, por ecosofía entiendo una sabiduría ética, espiritual y ecológica capaz de articular lo mejor de la diversidad de la vida, de las culturas y de las personas y que contribuya a una mayor armonía y justicia entre los seres humanos, entre los sexos y la naturaleza.<sup>22</sup>

A lo largo de la historia y en la actualidad contamos con numerosos activistas, artistas e intelectuales que desde una concepción laica o creyente han desarrollado esta visión ética y espiritual.<sup>23</sup> Personas y movimientos que se oponen activamente a la explotación de la Tierra por la codicia de los poderosos y que representan el «ecologismo de los pobres»<sup>24</sup> y de las pobres. Todos ellos constituyen diferentes afluentes de un gran río, una ecosofía crítica y creativa que necesitamos recrear y articular entre todos y todas a la escucha de las voces silenciadas y de las presencias negadas de las mujeres empobrecidas y de otras culturas que han sido marginalizadas y que nos desafían a proponer alternativas liberadoras.

<sup>22</sup> Tomo el término *ecosofía* de Raimon Panikkar, si bien le doy un sentido más radical, al incorporar la perspectiva ecofeminista. Véase L. Ramón Carbonell, *Queremos el pan y las rosas. Cristianismo y emancipación de las mujeres*, Ediciones HOAC, Madrid, 2011. Véase también M. Rojas Salazar, «La "Ecosofía". Una propuesta feminista liberadora desde América Latina», en <http://www.donesesglesia.cat/documentos/ecosofia.pdf> fecha de consulta. [Acceso el 2 de Abril de 2014].

<sup>23</sup> Entiendo aquí por espiritualidad una dimensión antropológica fundamental que puede desarrollarse vinculada a la creencia en Dios y en una religión o completamente al margen de ellas, como una espiritualidad laica. Véase M. Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona, 2007.

<sup>24</sup> J. Martínez Alier, *El ecologismo de los pobres*, Icaria, Barcelona, 2004.

# BOLETÍN ECOS

DEBATES SOBRE DEMOCRACIA, COHESIÓN SOCIAL Y SOSTENIBILIDAD

BOLETÍN ACTUAL:  
Nuevos retos del debate  
feminista ante la "Gran  
Involución"  
nº 26 (mar-may 2014)

PRÓXIMO NÚMERO jun-ago  
**LA JUVENTUD,**  
*un estado precario de  
completa incertidumbre*

**25** DIC 2013 / FEB  
2014

*La huella del consumismo  
tecnológico*

**24** SEPT / NOV  
2013

*Migrantes: entre la crisis y la  
exclusión*

**23** JUN / AGO  
2013

*Desobediencia civil,  
la estrategia necesaria*



CASSANDRA G. KENNEDY

# Un paso hacia atrás para ir adelante

*Cualquier tonto puede hacer cosas grandes,  
complejas y más violentas. Pero hacer lo opuesto  
conlleva mucho coraje y ser un genio.*

Albert Einstein

*La forma en que impactan las religiones en las actitudes que tenemos los seres humanos hacia otros seres vivos y el medioambiente las convierte en un factor determinante en la búsqueda de soluciones a la crisis de civilización que estamos atravesando. Este artículo analiza el papel de la religión y, en particular, del budismo, en el intento de construcción de otro modelo de desarrollo. La felicidad budista, o planteamientos como el buen vivir, que proponen una espiritualidad de la solidaridad y la reciprocidad para que todos los seres vivos puedan coexistir juntos, de forma justa, igual y sostenible para las generaciones futuras, son caminos que merece la pena explorar para salir de la crisis. El caso de Bután puede ser un buen ejemplo de ello.*

**D**esde sus inicios, el ser humano ha buscado el sentido de la vida y una respuesta a la cuestión de si todo se acaba después de la muerte. Así nacieron las primeras religiones, como respuesta a esa cuestión, y aunque sus orígenes fueron buenos, la historia nos muestra numerosos ejemplos de cómo aquellas, a pesar de sus buenas intenciones, no siempre contribuyeron al bienestar de la civilización humana. Innumerables guerras de religión, Cruzadas, justificaciones religiosas de la desigualdad de género, como la que provoca anualmente la matanza de miles de mujeres en conformidad con crímenes de honor,<sup>1</sup> o la protección a ultranza de sacerdotes a pesar de algunas acciones inmorales e ilegítimas, son ejemplos de ello. Por otro lado,

Cassandra G. Kennedy es M.A. Cooperación Internacional al Desarrollo y directora del consejo social y migratorio de OMLA

<sup>1</sup> H. Mayell, «Thousands of Women Killed for Family 'Honor'», *National Geographic News*, 12 de octubre de 2012 [disponible en: [http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212\\_020212\\_honorkilling.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212_020212_honorkilling.html). Acceso el 20 de diciembre, 2013].

muchas religiones han puesto su énfasis en la trascendencia y en el dominio del ser humano sobre la naturaleza, poniéndose como consecuencia por encima de ella. Un ejemplo que ilustra esta creencia es que en casi todas las religiones está prohibido el homicidio, pero no el biocidio. Esta forma de pensar ha devaluado al medio ambiente y, subsiguientemente, ha provocado una destrucción de sus recursos para fines utilitarios.<sup>2</sup>

Por lo general, los gobiernos buscan responder a las demandas presentes en una sociedad y plantean propuestas sobre cómo dirigirla. Dado que cada vez hay más gobiernos democráticos en el mundo, la política debería incluir la reflexión acerca de los deseos y valores de la ciudadanía. Cuando existe democracia, el cambio de política requiere recabar, a través del voto, el apoyo de la mayoría, y para conseguir ese voto se requiere, a su vez, un cambio en el pensamiento y en el sistema de creencias de la ciudadanía. Por eso la religión siempre ha tenido en cualquier país una gran influencia, entre otras cosas, sobre la formación de la política y sus leyes. Aunque actualmente es poco común que los países determinen sus leyes exclusivamente por creencias religiosas, muchas leyes corrientes se siguen basando en valores religiosos de carácter aparentemente universal y que son “normalmente” beneficiosos para el bienestar de la ciudadanía.

Partimos de la idea de que la crisis ecológico-social en la que nos encontramos afectará a las posibilidades de supervivencia de la especie humana. Según Thomas Berry, fundador y antiguo director del Centro de Investigaciones Religiosas de Riverdale, si prosiguen las tendencias actuales, el futuro de los seres humanos en el planeta se verá comprometido.<sup>3</sup> Hay que reevaluar nuestras prioridades, objetivos de la vida y reconocer qué cambios son necesarios no solo para una justicia social, sino también para evitar el suicidio colectivo de nuestra especie.

## Las causas de la actual crisis ecosocial

Vivimos una época de exceso, de desmesura, causada por varios factores económicos, políticos y sociales. El dogma del éxito económico refleja la mentalidad capitalista, que mide el bienestar por la cantidad de dinero que es capaz de atesorar un individuo o un país. Esa misma mentalidad es la que ha convertido a la sociedad en una sociedad individualista, competitiva y codiciosa, rasgos identificables en el sistema capitalista. El fundamento de este sistema es la acumulación de capital, que conduce a un crecimiento ilimitado. La motivación primordial de una empresa, por ejemplo, es la obtención de beneficios, lo que sin

---

<sup>2</sup> M.E. Tucker y J. Grim, «The Challenge of the Environmental Crisis» en *Religions of the World and Ecology Book Series*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1997.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

duda ha mejorado el nivel de vida de una gran cantidad de personas.<sup>4</sup> Sin embargo, cuando se pondera la inmensa desigualdad social y la destrucción del medioambiente es probable que los efectos negativos de este aumento de riqueza sobrepasen a los beneficios.

---

**En casi todas las religiones está prohibido el homicidio, pero no el biocidio. Esta forma de pensar ha devaluado al medio ambiente y, subsiguientemente, ha provocado una destrucción de sus recursos para fines utilitarios**

---

Las consecuencias involuntarias del empuje industrial moderno hacia un crecimiento ilimitado han provocado una mala gestión de los ecosistemas, según Tucker y Grim, los fundadores de The Forum on Religion and Ecology de la Universidad de Yale. Dichos autores explican cómo hemos olvidado en las sociedades avanzadas tecnológicamente nuestra dependencia de la naturaleza; cómo nos hemos vuelto incapaces de valorar la vida y la belleza de la naturaleza debido a nuestros intereses egoístas y nuestras necesidades a corto plazo. Después de la satisfacción de las necesidades fisiológicas indispensables para la supervivencia, surge una confusión acerca de lo que conforma las necesidades del ser humano. Esta confusión amenaza la posibilidad de satisfacer las necesidades requeridas para la supervivencia de toda la humanidad y compromete las posibilidades de las generaciones futuras.

El desconcierto en lo concerniente a las necesidades se muestra también, desde la revolución industrial, en la dificultad de distinguir entre deseos y necesidades. Esta confusión se exageró aún más en torno a la primera guerra mundial en EEUU. Fue entonces cuando cambiaron las motivaciones que se encuentran detrás de la publicidad, empezando esta a ser diseñada para encantar a los consumidores, dirigiéndose a su subconsciente. Fue a partir de este momento cuando realmente empezó la cultura consumista y materialista. Esa vida centrada en el consumo, se ha dispersado y globalizado en conjunción con el crecimiento de los medios de comunicación y transporte. Hollywood ha ejercido una gran influencia a nivel mundial actuando como mera propaganda para hacer creer que todos puedan vivir ese estilo de vida tan glamuroso.

El consumismo, sin embargo, presenta dos problemas graves evidentes. Primero, no es generalizable. Imagínesse la cantidad de coches, polución, comida y desechos que se generarían con una población consumista diez, veinte, cien veces mayor que la de los EE UU. Físicamente, un mundo "igual" al estándar del primer mundo es imposible.

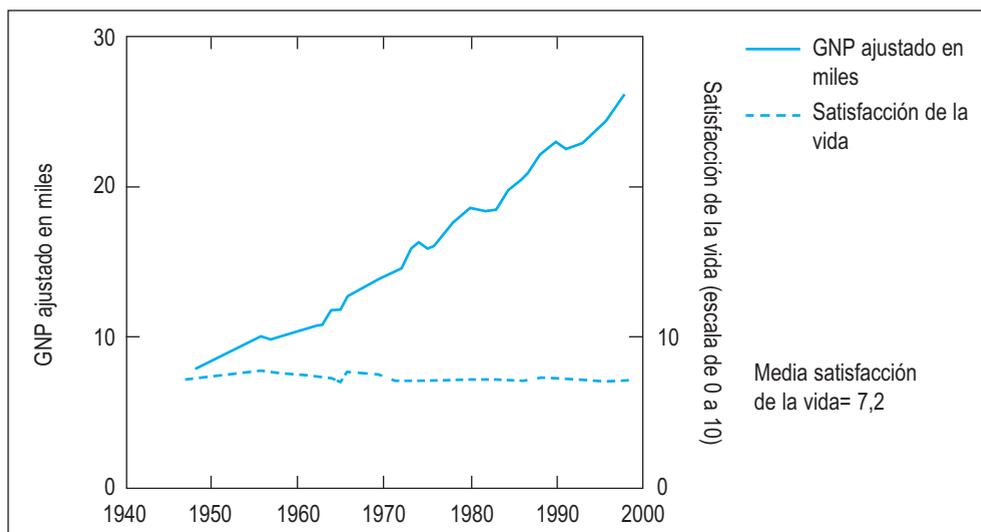
---

<sup>4</sup> T. Friedman, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1962, p.133.

La segunda falacia concierne al valor que se concede a la persecución del dinero. La búsqueda del sentido de la vida, aspecto que ha intentado transmitir la religión, ha sido un tema recurrente en la historia humana. Filósofos, teólogos, psicólogos y líderes religiosos siempre han dado una importancia incuestionable en este empeño a la búsqueda de la felicidad. San Agustín de Hipona, filósofo nacido en Argelia y considerado uno de los padres de la Iglesia, fue autor de un libro que tiene como premisa central que la búsqueda de la felicidad es el objetivo final de todos los empeños humanos. Para intentar ser feliz, existe el consenso de que un individuo debería, de entrada, tener satisfechas sus necesidades más básicas. Esto es lógico. Más allá de esto, la evidencia empírica demuestra que la felicidad de un individuo no aumenta una vez que se supera determinado umbral, que con carácter general se ha establecido, como ingreso medio en las sociedades desarrolladas, en torno a los 10.000 dólares al año.<sup>5</sup>

Numerosos estudios ilustran que en los ámbitos tanto doméstico como internacional, las personas y los países con niveles de felicidad más altos no son aquellos con más dinero. De hecho, en los últimos 50 años, el PIB por persona se ha triplicado en EEUU, mientras que los niveles de felicidad de la población han bajado.<sup>6</sup>

**Figura 1: PIB y satisfacción de la vida en EEUU de 1947 a 1998<sup>7</sup>**



<sup>5</sup> A. Stutzer y B. Frey, «What Can Economists Learn from Happiness Research?» *Journal of Economic Literature* 40 (2002): 402-35. p.16.

<sup>6</sup> E. Diener y M. Seligman, «Beyond Money. Toward An Economy Of Well-Being» *Psychological Science in the Public Interest* 5.1 (2004): 1-31. p.3.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

## Alternativas

Afirma Bertrand Russell, en su libro *La conquista de la felicidad*, que:

«[...] evitar la perpetuación de la pobreza es necesario para que los beneficios de la producción industrial favorezcan en alguna medida a los más necesitados; pero ¿de qué serviría hacer rico a todo el mundo, si los ricos también son desgraciados? [...] Creo que esta infelicidad se debe en gran medida a conceptos del mundo erróneos, a éticas erróneas, a hábitos de vida erróneos, que conducen a la destrucción de ese entusiasmo natural, ese apetito de cosas posibles del que depende toda felicidad».<sup>8</sup>

Uno de esos conceptos erróneos es la definición convencional del desarrollo concebido únicamente como crecimiento económico, sin atender a otras consideraciones relativas al bienestar del individuo. Aunque las Naciones Unidas declara que el desarrollo:

«[...] es un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él».<sup>9</sup>

Se sigue contemplando el PIB per cápita como el único indicador para evaluar el desarrollo. Hace falta un rechazo de la definición de desarrollo establecida y dominante, y un cambio de paradigma sobre la que asentar otra idea de lo que puede significar «vivir bien» o disfrutar de una vida plena o digna de ser vivida.

## El «buen vivir»

Algunos países ya han tomado la iniciativa de replantear su organización económica de acuerdo a este cambio de paradigma. Ecuador y Bolivia han incorporado nuevas interpretaciones de los derechos humanos y de la naturaleza en sus Constituciones a partir de las nociones acerca del «buen vivir» (*sumak kawsay*) quechua y el «bien vivir» (*suma qamana*) aymara. Alberto Acosta, economista ecuatoriano, defiende que la cuestión que está en juego no es lograr un mejor sistema de acumulación material, ni tampoco es suficiente una mejor distribución y redistribución de los frutos acumulados.<sup>10</sup> La cuestión de fondo que

---

<sup>8</sup> B. Russell, *The Conquest of Happiness*, Nueva York, Liveright, 1996, p. 5.

<sup>9</sup> Naciones Unidas, Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. Oficina del alto comisionado de las naciones unidas para los Derechos Humanos, 4 de diciembre de 1986 [disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/desarrollo.htm>. Acceso el 10 de diciembre de 2013].

<sup>10</sup> A. Acosta, *El buen vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otro mundo*, Barcelona: Icaria, 2013, p.13.

plantea el «buen vivir» tiene que ver con una espiritualidad de la solidaridad y la reciprocidad que permita que todos los seres vivos puedan coexistir de forma justa, igual y sostenible, sin olvidar a las generaciones futuras. El hecho de que estas ideas procedan de pueblos marginalizados que fueron excluidos y considerados inferiores no deja de ser una paradoja que cuestiona de forma radical muchas de las nociones –como la del progreso económico– que contribuyeron a construir la Modernidad occidental.

## El papel de las religiones en la construcción de alternativas: el caso del budismo

Las religiones influyen en la actitud del ser humano hacia otros seres vivos y hacia el medio ambiente, y este hecho las convierte en un factor determinante en la crisis ecológico-social que hemos mencionado. Dado que el 84% de la población mundial profesa una religión, la contribución que una religión desde claves liberadoras puede hacer en la construcción de otro modelo de desarrollo puede ser significativa.<sup>11</sup>

La religión cristiana es la dominante con más de 2.000 millones de creyentes. La justicia social aparece más veces mencionada en la Biblia que cualquier otro tema. De forma parecida, el Corán tiene varios pasajes sobre el servicio social, igual que en los textos religiosos del judaísmo, taoísmo, hinduismo, sijismo, etc. Todos los mandatos comparten la misma regla de oro: «trata a los demás como querrías que te trataran a ti», ilustrando doctrinas de amor, compasión y servicio.

A pesar de este mandato de amor y respeto recíproco, a la vista de la crisis de civilización en la que estamos inmersos parece que no concedemos la suficiente importancia al futuro de nuestros hijos, al respeto del medioambiente o a las injusticias existentes en el mundo. Si se reflexiona acerca de esta paradoja, preguntándonos por qué paso hemos abandonado la referencia de aquel precepto, es legítimo sospechar que detrás de la interpretación de ese mandato común a todas las religiones subyace habitualmente una motivación narcisista. Si fuera así, las obras de bondad y caridad estarían fomentadas no por sí mismas, sino por un incentivo egoísta de salvación: bien sea para conseguir el *karma*, o para que Dios permita entrar al cielo u obtener la bendición de Alá el día del juicio final. De forma parecida, el budismo valora la solidaridad y la comunidad por sí misma, pero se distingue en el hecho que el valor moral de cualquier acción está determinado por su intención y no por la consecuencia de la acción.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> J. Harper «84 Percent of the World Population Has Faith; a Third Are Christian» Washington Times. The Washington Times, 23 Dec. 2012[ disponible en: <http://www.washingtontimes.com/blog/watercooler/2012/dec/23/84-percent-world-population-has-faith-third-are-ch/>. Acceso el 23 de enero de 2014].

<sup>12</sup> P. Sahni, *Environmental Ethics in Buddhism: A Virtues Approach*, Londres, Routledge, 2008. pp. 101-104.

La religión budista defiende como virtudes la simpatía, la compasión, el amor universal, la no violencia, la modestia, el desprendimiento, la dulzura, el cariño, la conciencia y la generosidad.<sup>13</sup> El budismo también estipula que es un privilegio del ser humano compartir y simpatizar emociones los unos con los otros, y que no podemos quedarnos indiferentes ante el dolor o la tristeza ajena. Una interpretación del budismo afirma que los ricos no pueden desentenderse de la suerte de los pobres, debiendo compartir con ellos su fortuna.<sup>14</sup> De no ser así, existirá injusticia y un desequilibrio de riqueza que llevará a la envidia y al odio, rigiéndose la sociedad por la mentalidad de la supervivencia del más fuerte, creando más conflicto e infelicidad. Según el Adhammikassutta, la quiebra en la sociedad se produce cuando factores inmorales como la lujuria, la codicia o el odio arraigan en el corazón del ser humano.<sup>15</sup>

---

### El budismo también estipula que es un privilegio del ser humano compartir y simpatizar con las emociones de los otros, y que no podemos quedarnos indiferentes ante el dolor o la tristeza ajena

---

Las biografías acerca de la figura de Buda narran que pese a los esfuerzos de su padre por ocultarle enfermos, ancianos y pobres, la experiencia interior de Buda arranca cuando, tras abandonar las seguridades de las paredes de su castillo, sale a conocer el mundo pobre, viejo y enfermo. La renuncia a su vida previa, de lujo y aristocracia, constituyó el inicio de una práctica marcada por la moderación que le guiaría a la felicidad. Mientras meditaba debajo del árbol de Bodhi, se dio cuenta de que la gratificación de los deseos no conduce a la felicidad sino a una espiral insaciable.<sup>16</sup>

La sabiduría budista se encuentra, pues, en las antípodas de la insaciabilidad y la codicia tan presentes en las sociedades occidentales capitalistas, acostumbradas a pensar que el consumo y la satisfacción de los deseos traen la felicidad. El individuo moderno, ávido de placer y riqueza, ha explotado la naturaleza al punto de empobrecerla, convirtiéndose en un esclavo de sus propios deseos.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> K. Mitomo, «Present-Day Social Problem and its Solution by Buddhism, Bhutan Studies», 2012 [disponible en: <http://www.bhutanstudies.org.bt/publicationFiles/ConferenceProceedings/BuddhismConference2012/24.Buddhism2012.pdf>. Acceso el 10 de diciembre de 2013].

<sup>15</sup> D. Samanera, «A Buddhist Perspective on Ecological Crisis and Individual Social Responsibility», *Bodhi Journal*, diciembre de 2008 [disponible en: <http://newlotus.buddhistdoor.com/en/news/d/31783>. Acceso el 10 de diciembre de 2013].

<sup>16</sup> Bhavana Society-Bhante Gunaratana Articles, « Buddhist Concept of Happiness», [disponible en: [http://www.bhavanasociety.org/resource/buddhist\\_concept\\_of\\_happiness/](http://www.bhavanasociety.org/resource/buddhist_concept_of_happiness/). Acceso el 19 de febrero de 2013].

<sup>17</sup> H.H. Dalai Lama. *Buddhist Perspectives on the Ecocrisis, With a Declaration on Environmental Ethics*. Ed. Klas Sandell. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1987. p.11.

## Bután: un paso hacia delante

Un país que ha rechazado el modelo de desarrollo convencional y busca una alternativa más en concordancia con los valores del budismo es Bután. En lugar de medir su éxito por un indicador numérico como el PIB, Bután prefiere evaluar su prosperidad con un índice de felicidad.

La búsqueda de la felicidad está presente desde los inicios en los ámbitos filosóficos y religiosos. Las raíces de la felicidad son psicológicas, en el hecho evidente de que la felicidad es uno de los mejores estados que podemos sentir, pero también fisiológicas. Es la razón por la que vive el ser humano, una motivación para su existencia, un elemento central de su vida programado profundamente en su biología.<sup>18</sup> Aristóteles define la felicidad como la cosa mejor, más noble y más agradable en el mundo, convirtiéndola en el objetivo último que debería guiar a la existencia humana. Esta actitud complementa la creencia de Buda de que la felicidad no se adquiere a través de bienes materiales, al contrario de la definición que ofrece el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua: «estado de ánimo que se complace en la posesión de un bien».<sup>19</sup> En cambio, según Aristóteles y Buda, la felicidad se alcanza como estado de equilibrio entre dos extremos: divina proporción y *camino medio*, respectivamente. Este equilibrio se alcanza cuando se satisfacen las necesidades sin codicia.

Plantear la felicidad como horizonte de las políticas públicas es algo inusual entre los líderes políticos del mundo. En Bután el objetivo de la felicidad está presente en su código legal desde 1729, de tal forma que si un gobierno no buscara la felicidad de la ciudadanía no habría razón para su existencia.<sup>20</sup> Sin embargo, no sería hasta 1972, al proclamar el cuarto rey de Bután que la «felicidad nacional bruta» es más importante que el PIB, cuando se produce el cambio de orientación en la política doméstica hacia esa meta. Este índice multidimensional fue creado para orientar a la ciudadanía hacia la felicidad. Pone el énfasis en el servicio social y en el respeto al medioambiente, y se obtiene a través de un cuestionario de 180 preguntas que considera nueve dimensiones: 1) bienestar psicológico; 2) uso del tiempo; 3) vitalidad de la comunidad; 4) cultura; 5) salud; 6) educación; 7) biodiversidad ecológica; 8) nivel de vida y 9) gobierno.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> S. Giffiths y R. Reeves, *Well-being: How to lead the good life and what government should do to help*, Londres, Social Market Foundation, 2009. p.97.

<sup>19</sup> Real Academia Española, Diccionario de la lengua española, 22a edición, disponible en: <http://ema.rae.es/drae/?val=felicidad>. Acceso el 5 de enero de 2014.

<sup>20</sup> K. Ura, S. Alkire, T. Zangmo y K. Wangdi. A Short Guide to Gross National Happiness Index. Rep. The Centre for Bhutan Studies, 2012. p. 6. Disponible en: <http://www.grossnationalhappiness.com/wp-content/uploads/2012/04/Short-GNH-Index-edited.pdf>. Acceso 6 de febrero de 2013.

<sup>21</sup> Ross McDonald, «What Exactly is the Meaning and Purpose of Gross National Happiness?», Paper Proposal for the Second International Workshop on Operationalising Gross National Happiness, [disponible en: <http://www.gpiatlantic.org/conference/papers/mcdonald.pdf> Acceso el 15 de febrero de 2014].

Fuertemente inspirado en principios y valores del budismo, el primer ministro de Bután anunció que la felicidad no puede existir mientras haya gente sufriendo, y que, por consiguiente, solo se puede lograr sirviendo a los demás, viviendo en armonía con la naturaleza, practicando la sabiduría innata y experimentando la verdadera genialidad de nuestras mentes.<sup>22</sup> Más del 75% de la población butanesa practica el budismo.<sup>23</sup> Un aspecto importante del budismo es «*jimba*», que en términos seculares sería como un servicio público, y que consiste en actos de bondad y compasión para promover el bienestar de la comunidad. Este concepto se origina cuando Buda tomó la decisión de dedicarse a ayudar a los pobres y a los enfermos. Según la filosofía budista, si el *jimba* fuera practicado regularmente, sería inconcebible la existencia de los pobres: los pobres dejarían de serlo, los hambrientos obtendrían comida y los sin hogar tendrían albergue.<sup>24</sup>

---

En lugar de medir su éxito por un indicador numérico como el PIB, Bután prefiere evaluar su prosperidad con un índice de felicidad

---

## Las políticas de Bután

La teoría política budista defiende que el Estado debe procurar no sólo el bienestar de sus ciudadanos, sino también del conjunto de los seres vivos, lo que supone concederle un importante papel en la tarea de preservar el medio ambiente.<sup>25</sup> En esta lucha, Bután está reconocido como un líder en cuanto a estándares de respecto al medio ambiente, con su territorio, agua y aire no contaminados.

Además de por la influencia de la cultura budista, los éxitos medioambientales en Bután se deben a otros dos factores. Primero, la eficacia de las instituciones autóctonas para gestionar bienes y recursos comunes, como la irrigación de agua y las tierras de pastoreo. De hecho, según el profesor Anderson, «todas las sociedades tradicionales que han tenido éxito en la gestión de recursos a través de la historia, han hecho una parte a través de representación religiosa o ritual».<sup>26</sup> Esto mismo está presente también en la política de Ecuador y Bolivia.

---

<sup>22</sup> L. J. Thinley, «Educating for Gross National Happiness Conference». Bután. 7 de diciembre de 2009, discurso inaugural.

<sup>23</sup> *International Religious Freedom Report 2007*: Bhutan. Rep. US Department of State, 2007, disponible en: <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2007/90227.htm>. Acceso el 3 de mayo de 2013.

<sup>24</sup> T. Choden, *Bhutan's Emphasis on Expanding 'Gross National Happiness'* *Bhutan's Emphasis on Expanding 'Gross National Happiness' World and I, 2004*, disponible en: [http://worldandi.com/subscribers/feature\\_detail.asp?num=24298](http://worldandi.com/subscribers/feature_detail.asp?num=24298). Acceso el 3 de mayo de 2013.

<sup>25</sup> K. Ura, *The Bhutanese Development Story*, Bhutan Studies, 2005, disponible en: <http://www.bhutanstudies.org.bt/publicationFiles/Monograph/mono-1en-bt-dev-stry.pdf>. Acceso el 11 de diciembre de 2013.

<sup>26</sup> E. N. Anderson, *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief, and the Environment*, Nueva York, Oxford University Press, 1996, p. 166.

Segundo, la legislación que ha llevado a cabo la Comisión Nacional del Medio Ambiente, formada en 1990. Con la responsabilidad de trazar una estrategia nacional para que los asuntos medioambientales fueran parte integral de la agenda de desarrollo del país, su objetivo ha sido minimizar los impactos ecológicos del desarrollo económico y la industrialización.

Un desafío importante al que se enfrenta actualmente Bután en la tarea de buscar el objetivo de la felicidad para su población es el de disminuir su dependencia frente al exterior. Bután tiene como meta la autosuficiencia en materia alimentaria, lo cual requiere conseguir incrementar la productividad de sus tierras agrícolas para proveer suficientes alimentos. Sin embargo, se ha encontrado con problemas para ser autosuficiente como consecuencia del *boom* de natalidad experimentado durante los años que van desde 1970 a 1990, y que sigue en la actualidad con una elevada tasa del 3,1%. Este crecimiento está provocando un alto nivel de sobreexplotación de las tierras y una elevada deforestación, creando problemas de erosión, inundaciones, etc. Y, en consecuencia, una degradación y una baja productividad en las tierras de cultivo. Con un alto porcentaje de la población que vive y depende de estas tierras agrícolas (85%), la dificultad para alcanzar la auto-suficiencia se está convirtiendo en el principal factor de empuje de la migración urbana. Algunos estudios muestran cómo muchos butaneses que se han relocalizado en la ciudad no han logrado mejorar el nivel de vida, sino que, por el contrario, han visto mermar su bienestar material y experimentado además una regresión en sus tradiciones culturales.<sup>27</sup> Este problema, a su vez, se relaciona con otro de carácter global. De forma paralela, a nivel mundial, nos encontramos también con más personas y menos tierras productivas.

Bután se encuentra con los típicos dilemas de las primeras fases de desarrollo. Por un lado, busca incrementar el bienestar de su población invirtiendo en servicios sociales e infraestructuras, pero, al mismo tiempo, se encuentra con dificultades para compatibilizar esas políticas con la conservación de la naturaleza.<sup>28</sup> Para afrontar este dilema, resulta crucial la importancia que ha adquirido su sector hidroeléctrico, que representa un tercio de la renta anual doméstica desde 1996.<sup>29</sup>

Las normas e instituciones tradicionales también juegan un papel importante en la forma en que la gente cuida el medio ambiente, las relaciones colectivas y la resolución de los conflictos. En los pueblos, hay leyes no escritas que gobiernan la vida colectiva, que actúan como elemento de cohesión social para juntar a la gente de la comunidad y promover la cooperación. Esto hace que la comunidad se regule a sí misma, consiguiendo lograr un equilibrio entre cooperación, competencia y control.

<sup>27</sup> *The Middle Path: National Environment Strategy for Bhutan*. Thimphu: National Environment Commission, Royal Govt. of Bhutan, 1998, p. 14,

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 22.

Junto a lo anterior, una estrategia que se ha revelado útil para lograr el *cumplimiento de algunas de las metas medioambientales ha sido el énfasis sobre un desarrollo equilibrado entre regiones para proveer el mismo estándar de servicio e infraestructura en las diferentes partes del país, evitando así crear más competencia entre las regiones y favoreciendo la cohesión territorial. Otro objetivo fundamental ha sido profundizar la democracia mediante la descentralización y el empoderamiento de la comunidad a través de la estimulación de instituciones locales para la toma de decisiones. Es un modelo que se parece mucho al de los presupuestos participativos de Brasil.*

Esta misma descentralización se ha producido también en el ámbito político. Este proceso de descentralización política y administrativa fue iniciado en 1981 por el actual monarca. El Rey dimitió y convocó unas elecciones para que la ciudadanía pudiera votar y elegir a su portavoz político de forma democrática. Se inició así un proceso cuyo objetivo es que la toma de decisiones se traslade a niveles locales y de distrito.

## Luchas internas y contradicciones

Bután se debate en una lucha entre la tradición y la modernidad. Entre ambos polos, propone seguir la práctica budista del *camino medio*, ese camino donde se encuentra el equilibrio entre el materialismo y el espiritualismo. Eso es lo que refleja el intento de orientar las políticas con el índice de felicidad interna bruta.

Es verdaderamente una lucha entre dos extremos. Por una lado, aquella parte de la ciudadanía que conservan aún la cultura tradicional, con fuerte influencia de los valores religiosos. Por otro, la creciente influencia de los medios de comunicación que transmiten ideas y valores occidentales y los cambios que se vienen produciendo de la mano de la industrialización y de la lógica económica capitalista de búsqueda de una ganancia creciente, dando como resultado la ambición de poseer más y consumir más.

En Bután, la riqueza (*jorpa*) siempre ha sido contemplada como algo necesario, pero solo de carácter instrumental hasta el punto que ofrece libertad para permitir a la gente perseguir actividades gratificantes y evitar aquellas circunstancias que dañan su felicidad. La acumulación de riqueza, la premisa central del capitalismo, ha sido vista tradicionalmente como algo vacío si todo el esfuerzo está concentrado en su persecución como un objetivo en sí mismo. Cuando toda energía está dirigida hacia la acumulación de riqueza, se pierde libertad y felicidad.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> K. Ura, «The Bhutanese Development Story, Bhutan Studies», 2005, [disponible en: <http://www.bhutanstudies.org.bt/publicationFiles/Monograph/mono-1en-bt-dev-stry.pdf>. Acceso el 11 de diciembre de 2013].

La conservación de su acervo cultural ha sido un principio seguido en Bután para conservar el medio ambiente. En esta tensión entre modernización y tradición, resulta crucial el valor de encontrar un *camino medio*. La influencia de los estilos de vida foráneos, aún más ahora con las nuevas tecnología de la comunicación, favorece la disolución progresiva de dialectos, conocimientos y creencias tradicionales, y habilidades e instituciones locales. La práctica budista del *camino medio* va a resultar más difícil de medir que los factores económicos debido a la dificultad de su enunciado y a su naturaleza subjetiva. Con todo, el índice de felicidad aspira a tener en cuenta cada factor para proponerlas como metas. Hasta ahora, las encuestas de 2010 demuestran que el 84,4% de la población se cree “muy responsable” del medio ambiente, algo que es indicativo de su gran valor.<sup>31</sup>

## Los países vecinos de Bután

El Reino de Bután se encuentra entre China y la India. Los vecinos de Bután son dos países que se han visto drásticamente influidos por la globalización occidental, abandonando sus valores comunitarios para “desarrollarse” económicamente. A pesar de que el crecimiento se ha doblado en los últimos diez años en China, la parte de su población que se considera muy feliz bajó del 28% al 12%, en todas las clases sociales y en todas las poblaciones, tanto rurales como urbanas.<sup>32</sup>

Algo parecido ha sucedido en la India como consecuencia de la influencia de la modernización y la globalización capitalista. Antes de los años setenta, la vida rural en la India era muy apreciada, con abundante disponibilidad de tiempo libre, sin el azote del paro y sin hambrunas. Aunque no se disponía de los lujos que caracterizan a los países occidentales, había alegría y una riqueza social verdadera. Durante el curso de su inserción en la globalización, sin embargo, buena parte de esta riqueza social se perdió. Las tasas de depresión se multiplicaron por diez debido al estrés de mantener una apariencia y unos estilos de vida en permanente comparación con los demás. Norberg-Hodge atribuye esta reacción a la continua exposición de imágenes desde los medios de comunicación y a la acción de una publicidad que idealiza el consumismo occidental, haciendo que la gente se sienta “primitiva y pobre” por comparación.<sup>33</sup> En lugar de crear una comunidad a través de la globalización, como la palabra podría sugerir, la globalización ha mostrado únicamente los componentes centrales del capitalismo: la competencia y la división. Frente a una producción centrada en

---

<sup>31</sup> K Ura, *An Extensive Analysis of GNH Index*, Centre for Bhutan Studies, Thimphu, Bután, 2012. p.166.

<sup>32</sup> H. Brockmann, J. Delhey, C. Welzel y H. Yuan, «The China Puzzle: Falling Happiness In A Rising Economy» *Journal of Happiness Studies* 10,4 (2009), pp. 387-405.

<sup>33</sup> *The Economics of Happiness*, Dir. Helena Norberg-Hodge, Steven Gorelick y John Page. International Society for Ecology and Culture, 2011. DVD.

el ámbito local y organizada a partir valores comunales, la llegada del capitalismo ha implicado su sustitución por la codicia egoísta y la pérdida de identidad.

## Consideraciones finales

Se hace difícil presentar una evaluación de la eficacia de las políticas encaminadas a conseguir la mejora de la «felicidad nacional bruta» porque sólo se dispone de una primera encuesta oficial, correspondiente al año 2010. Con todo, son muchos los proyectos en curso que promueven la sostenibilidad y el bienestar de la gente. Casi toda la energía que usa Bután es renovable. Más del 99% de la electricidad viene de fuentes renovables como la hidroeléctrica; hay mucha inversión en plantas domésticas de biogás y en sistemas solares.<sup>34</sup> Recientemente se ha decidido prohibir el empleo de cualquier tipo de pesticidas y herbicidas, y se plantea que toda la agricultura sea ecológica antes de 2020.<sup>35</sup>

En Bután se plantean objetivos en coherencia con los valores morales de su ciudadanía, siendo esta una arista de la democracia que no se suele considerar. Resulta esperanzador ver que los políticos de aquel país están comprometidos con la búsqueda del bien común, que apuestan por una forma de presupuesto participativo donde la opinión de todos los ciudadanos se encuentra representada. Frecuentemente, la política está dirigida por una élite poderosa, minando los mecanismos tradicionales de cooperación y las bases sobre las que se sostiene el sentido de comunidad. Ojalá que esto no ocurra en Bután pese a su creciente apertura al mundo occidental. Con estas políticas y metas, Bután parece haber “sobrepasado” a los demás países. Quizá sea la hora de dejar de imponer nuestras “visiones” a los países del Sur y dar un paso atrás para, aprendiendo de ellos, afrontar los desafíos que tenemos por delante.

---

<sup>34</sup> I. Besselink, *An Assessment of the CDM and Voluntary Carbon Market Potential in Bhutan*, Bangkok: UNDP Asia-Pacific Regional Centre, agosto de 2010.

<sup>35</sup> J. Vidal y A. Kelly, «Bhutan Set to Plough Lone Furrow as World's First Wholly Organic Country», *Guardian Weekly*. *Guardian News and Media*, 11 de febrero de 2013, [disponible en: <http://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2013/feb/11/bhutan-first-wholly-organic-country>. Acceso el 12 de enero de 2014].

# Suscríbete a **Números** ROJOS

UNA REVISTA DE ANÁLISIS Y CRÍTICA POLÍTICA PARA QUIENES NO SE CONFORMAN.

CONSIGUELA EN NUESTRA WEB [WWW.REVISTANUMEROSROJOS.COM](http://WWW.REVISTANUMEROSROJOS.COM)

PRECIO: SUSCRIPCIÓN 20€ (CUATRO NÚMEROS)

YA A LA  
VENTA EL  
Nº10

Ilustración: maguma.



**EN ESTE NÚMERO:**  
MERCEDES GALLIZO  
NACHO VEGAS  
JUAN CARLOS MONEDERO  
PILAR MANJÓN  
PEDRO ARROJO AGUDO  
JAVIER LÓPEZ FACAL  
SERVANDO ROCHA

## **LOCOS POR LA CRISIS**

Se disparan los trastornos mentales en España y los sanitarios denuncian la falta de medios para tratarlos

## **TRABAJADORES A LA BAJA**

El ataque neoliberal rompe el pacto social y retrotrae 25 años los derechos laborales

## **SUPERHEROES DE BARRIO**

Ocho personas que aplican a diario la única receta válida: solidaridad

## **LA UE DE LAS 28 MENTIRAS**

Ni democrática, ni social, ni sostenible

## **¿FEMINISTA Y MADRE?**

Cara y cruz de uno de los debates más controvertidos del movimiento



GIULIO GIRARDI

# Pueblos indígenas, ecologismo político y religión<sup>1</sup>

*La ecología no es un tema particular entre muchos otros, sino una problemática que involucra a la organización económica del mundo, y en último término, a toda la civilización occidental, los valores y la cultura que la inspiran, y el modelo de democracia que ella ostenta.*

**E**l carácter dramático del problema resulta más evidente cuando se percibe que la ecología no es una disciplina neutral –como, por lo demás, no lo es ninguna de las ciencias sociales–, sino que implica una toma de partido en los grandes conflictos ideológicos de nuestra época, y en primer lugar en el conflicto Norte-Sur.

Los movimientos ecologistas o verdes de Europa no se ubican fácilmente en el espectro político –izquierda, derecha, centro–, justamente porque suelen estar divididos entre sí por las opciones políticas que inspiran consciente o inconscientemente sus análisis y alternativas.

Hay una búsqueda ecológica que es parte de la cultura hegemónica liberal-demócrata, y que denuncia las devastaciones sobre el medio natural provocadas por la orientación de la economía, pero sin ponerlas en relación con la misma lógica del sistema capitalista; por tanto, sin llegar a cuestionarla radicalmente. De este modo, las alternativas que propone sólo pretenden ser formas de perfeccionamiento del sistema, contribuyendo a su racionalización y estabilidad.

Entre los ejemplos más significativos de este tipo de “ecología”, quiero citar el *Informe Brundtland*, publicado en 1987 por la Comisión Mundial para el Ambiente y el Desarrollo, nombrada por las Naciones Unidas; y la Cumbre de la Tierra, celebrada en Río de Janeiro en junio de 1992.

---

<sup>1</sup> Este texto reproduce algunas páginas de su libro, *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1977. La selección ha sido realizada por Rafael García Salazar.

Giulio Girardi (1926-2012) fue uno de los fundadores de *Cristianos por el Socialismo*. Filósofo, pedagogo y teólogo de la liberación

El momento más “avanzado” en la integración de la ecología en la cultura dominante y, por ende, en la economía de mercado se produce cuando el ambientalismo se convierte en una empresa lucrativa. Por ejemplo, cuando se plantea la exigencia de que los coches vayan provistos de catalizadores para reducir sus emisiones a la atmósfera. La producción de estos automóviles se convierte entonces en un negocio. Asimismo, en ciertos sectores, el producto “más ecológico” llega a ser más competitivo y, por tanto, más rentable.

Pero lo que sitúa con mayor nitidez a cierta ecología en la cultura dominante es el silencio que guarda sobre la responsabilidad de las transnacionales, de los organismos financieros internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, y de las grandes potencias del Norte en la contaminación y destrucción del medio ambiente en los países del Sur. Es también la tendencia a concentrarse en sus análisis y su búsqueda de alternativas sobre aspectos particulares y locales, sin llegar a un enfoque global, lo que le permite evitar el problema de la contradicción entre la lógica productivista y competitiva del gran capital y la defensa del medio ambiente. Queda relegado, de este modo, el interrogante central de la ecología, que concierne justamente la posibilidad de salvaguardar la naturaleza dentro del actual orden económico mundial.

## **Nuestro lugar antropológico y ecológico: la praxis liberadora de los pueblos indígenas**

Nosotros, en cambio, pretendemos contribuir aquí a la elaboración de una ecología que se inserte en una cultura alternativa y liberadora. Es decir, que reconozcamos desde el primer momento el carácter no neutral sino partidario de nuestro enfoque, y nos ubiquemos para este fin en el lugar antropológico de la praxis liberadora de los oprimidos, que se convierte así en “lugar ecológico”. Los análisis y las alternativas que vamos a proponer justamente pretenden reflejar el punto de vista de los oprimidos como sujetos.

Pero, ¿de qué oprimidos en concreto? Entre los múltiples grupos hemos escogido a los pueblos indígenas concientizados, que manifiestan una sensibilidad excepcional a la cuestión ecológica. Por varias razones. En primer lugar, porque la vida y la sobrevivencia física y cultural de estos pueblos está profundamente vinculada a la naturaleza. Ellos experimentan en carne propia el efecto devastador que produce el “progreso de la civilización” sobre su hábitat, y por eso mismo, sobre sus propias vidas. Experimentan la coincidencia e interacción entre destrucción del medio y destrucción del pueblo, entre ecocidio y genocidio. Ecocidio y genocidio que contribuyen esencialmente a definir el sentido del fundamental conflicto Norte-Sur.

En esta experiencia de muerte, ellos perciben además la amenaza que pesa sobre el futuro de toda la humanidad si no se verifica a corto plazo una inversión de tendencia histórica.

De aquí la convicción de que ellos, al defender la naturaleza, no están sólo luchando por su supervivencia, sino que están asumiendo la responsabilidad del destino de la humanidad.

Es para evidenciar el carácter dramático de la problemática ecológica planteada por los indígenas en términos de vida y muerte que hablamos aquí de su clamor, de su SOS ante el ecocidio y el genocidio, del cual son las principales víctimas; de su llamada de atención a toda la humanidad, obnubilada por su “progreso”; sobre el abismo hacia el cual está caminando.

Otra razón que nos empuja a valorar particularmente en esta reflexión el punto de vista de los indígenas concientizados es que ellos poseen un patrimonio cultural y religioso de relaciones armoniosas y cariñosas con la naturaleza (la Madre Tierra, el Padre Sol, la Abuela Luna), que representa un enorme recurso para la humanidad, hasta ahora totalmente ignorado, en su búsqueda de alternativas a la civilización actual. Cuando los pueblos indígenas afirman con orgullo que su cosmovisión tiene ideas y valores capaces de brindar un aporte a la solución de la crisis de civilización, ellos insisten particularmente en su manera de concebir la relación con la naturaleza. Por supuesto, estarán dispuestos a valorar este aporte sólo los que creen sinceramente en la sabiduría de los oprimidos que emergen a la dignidad de sujetos históricos, y que no consideran a las culturas precolombinas o precapitalistas como inferiores con respecto a la cultura capitalista y la idea de “progreso”.

Una tercera razón que nos empuja a valorar en nuestra reflexión el aporte de los pueblos indígenas es que una ecología militante, como pretende ser la nuestra, no puede contentarse con indicar los caminos de la alternativa, sino que debe preocuparse por identificar los sujetos capaces de realizarla. En la actualidad, el movimiento indígena, continental y mundial, es indudablemente uno de los grandes sujetos comprometidos en la lucha ecológica. Un sujeto, por lo demás, profundamente consciente de que su lucha se tiene que llevar unitariamente con todos los sectores populares del continente y del mundo.

La perspectiva de los pueblos indígenas que sigue la obtendremos de un conjunto de documentos de alcance continental y mundial.<sup>2</sup>

## **Dominación capitalista y destrucción del medio ambiente: el racismo ecológico**

En el análisis del sistema capitalista y de las relaciones de dominación engendradas por él asume un papel creciente la dimensión ecológica, es decir, la denuncia de la contaminación

<sup>2</sup> He propuesto una sistematización de estos documentos en *¿Los excluidos construirán una nueva historia? El movimiento negro y popular*, Nueva Utopía, Madrid, 1994.

y destrucción del medio natural como consecuencia de la ocupación de territorios importantes, especialmente por parte de las transnacionales.

Los líderes indígenas pretenden, asimismo, introducir en el lenguaje jurídico el término de ecocidio:

«Al igual que lo hiciera la Conferencia sobre Medio Ambiente y Poblaciones Indígenas, que tuvo lugar en Santiago de Chile en 1992, insistimos en la necesidad de tipificar, a nivel nacional e internacional, el “delito de Ecocidio” por la relación directa que este tiene con el etnocidio y el genocidio».<sup>3</sup>

Este enfoque de la problemática ecológica presenta algunas características, cuya sistematización proponemos a continuación:

1. El análisis evidencia la convergencia e interacción entre destrucción del medio ambiente y destrucción de los pueblos, particularmente indígenas; entre ecocidio y genocidio:

«Durante los últimos años nuestra tierra ha sido robada por diferentes gobiernos y por las empresas transnacionales, explotadoras de los recursos que se hallan en ella. Estos recursos, por cierto, son necesarios para nuestra sobrevivencia. El resultado de esta explotación no es el desarrollo, sino la muerte de nuestras comunidades a causa de la contaminación tóxica de la tierra y el agua y de las políticas etnocidas y genocidas por parte de los gobiernos manipuladores que tratan de destruirnos»<sup>4</sup> (Quito, p. 275).

Me parece que esta convergencia entre ecocidio y genocidio autoriza a proponer la palabra de *ecogenocidio*.

2. La destrucción del ambiente provoca la destrucción física y cultural de los pueblos, en primer lugar, porque viola su derecho de autodeterminación política, económica, ecológica y cultural; además, destruye sus fuentes de alimentación, provoca desplazamientos violentos, etc. Fundado en este análisis, el movimiento demanda «el fin de políticas de desarrollo que incrementan la destrucción de la madre naturaleza y de nuestra cultura» (Managua, p. 22) y exige:

«que el desarrollo de los pueblos indígenas sea promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación

---

<sup>3</sup> R. Menchú, «Reflexiones ante la II Cumbre», Santiago de Chile, 1992.

<sup>4</sup> Las citas que aparecen en las siguientes páginas remiten a estos documentos de encuentros indígenas. Se hace referencia a la ciudad o población donde se celebraron y a la página del documento final.

de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo, como es el caso específico de los Pueblos Indígenas de Alaska» (Quetzaltenango, p. 47).

Asimismo, los Delegados resuelven,

«condenar a los buscadores de minerales que desplazan a los pueblos indígenas del Amazonas, que contaminan su medio ambiente como en el caso de los Yanomamis y otros territorios indígenas, así como a las grandes transnacionales, que deforestan el área del Amazonas. [...] Decimos no al desplazamiento de las once naciones indígenas ubicadas al este de Canadá, donde se pretende construir 27 represas hidroeléctricas, afectando a un área equivalente al territorio de Francia» (Quetzaltenango, p. 62).

3. En la raíz del ecocidio y del genocidio se encuentra la lógica del gran capital o del mercado total, que reduce la tierra a mera mercancía:

«La tierra no debe ser tratada y manejada como una mercancía: no se puede vender o no puede un hombre apropiarse del medio fundamental que garantiza la sobrevivencia, no sólo de una población, sino de la humanidad. El atentar contra el equilibrio, romper su armonía, significa atentar contra el desarrollo armónico y natural de la humanidad (Quetzaltenango, p. 48).

4. Culpables del ecocidio y genocidio son los latifundistas, que concentran en sus manos extensiones crecientes del territorio; las transnacionales, que explotan y saquean los recursos mineros y forestales, implementan la agricultura con química venenosa, contaminan la tierra, el agua, la atmósfera y a las mismas personas.

Los delegados deciden, por lo tanto, «rechazar a las transnacionales que sirven a los intereses de los grandes capitalistas financieros... dejando en los campos sólo desolación y muerte». Asimismo, deciden también rechazar «la agricultura implementada por las transnacionales con química venenosa, tan dañina para la estabilidad ecológica, económica y la autonomía de las comunidades» (Quetzaltenango, p. 297).

5. «Existe una constante complicidad entre los grandes poderes económicos y los gobiernos, que venden espacios naturales y reservas ecológicas a las transnacionales, que confiscan en el nombre del "bien público" territorios indígenas para luego entregárselos a las transnacionales; que autorizan y defienden la instalación de estas empresas; construyen ellos mismos centrales hidroeléctricas; contribuyen al desplazamiento forzoso de comunidades indígenas; reprimen violentamente las organizaciones indígenas y populares; con su política contrainsurgente y guerrillista destruyen los bosques, la fauna y la flora; en todos estos campos desconocen y pisotean el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación» (Quetzaltenango, p. 43).

Se denuncia, por ejemplo, la confiscación por el Estado, en nombre del “bien público”, de territorios indígenas que se declaran parques nacionales y posteriormente se entregan a las transnacionales. Se citan dos ejemplos: la política de Estados Unidos en Nuevo México, con los pueblos Zuni, Mimbres, Abó, Atrisco y Quari; y la política de Ecuador, en los territorios amazónicos. (Quetzaltenango, p. 43).

#### 6. Se denuncia particularmente,

«el cambio de deuda externa por “ecología”, nueva práctica etnocida que se da en todos los países... Como ejemplo de estos casos extremos tenemos la lucha de los indígenas por el territorio Ache en Paraguay, por haberse declarado reserva del Banco Mundial; como también el caso de Honduras en el que la Mosquitia (declarada pulmón de la humanidad) está amenazada por la voracidad de las transnacionales, como la Petrolera Shell...» (Quetzaltenango, p. 43).

7. Como lógica consecuencia de esta denuncia, el movimiento rechaza la deuda externa y reivindica la deuda ecológica que las potencias del Norte tienen con los pueblos del Sur. «Tenemos que negarnos a pagar la deuda externa, porque no debemos nada, sino que hemos sido despojados de nuestras riquezas» (Managua, p. 30). En el mismo encuentro, los delegados de la Región Andina introducen una nueva categoría de análisis, al denunciar la deuda ecológica de las potencias del Norte: «Desconocemos la deuda externa impuesta a los pueblos, reivindicando la deuda histórica y la deuda ecológica que las metrópolis tienen con nosotros» (Managua, p. 7).

El análisis anterior lleva a la conclusión de que el ecogenocidio es el producto natural de la civilización occidental en su conjunto. Por tanto, la defensa de la naturaleza y de los pueblos a nivel cósmico sólo se podrá realizar en el marco de una alternativa global, política, económica y cultural. Así, el movimiento indígena, que en el análisis ha actuado como conciencia crítica, se nos presenta ahora con un proyecto de alternativa ecológica, inspirado por su cosmovisión.

## **Autodeterminación solidaria y alternativa ecológica**

El movimiento indígena, negro y popular se propone construir una alternativa a una civilización que está devastando la naturaleza y exterminando los pueblos. Buscando las causas del ecogenocidio, las ha encontrado en un sistema colonialista, donde no sólo los pueblos indígenas, sino las grandes mayorías populares, están excluidas del poder económico y político real y, por lo tanto, no pueden ejercer ningún control sobre la tierra y los recursos naturales. En otras palabras, existe un vínculo estrecho entre la destrucción del medio ambiente y la destrucción de la democracia política y económica.

De aquí la dirección en la que el movimiento indígena, negro y popular busca la alternativa ecológica a la civilización occidental; la del derecho de autodeterminación solidaria de los propios pueblos indígenas y de todos los sectores populares. La afirmación del vínculo estrecho entre defensa de la democracia y defensa del ambiente es el corazón del mensaje ecológico de los indígenas y el más estimulante para la búsqueda de los pueblos del Norte:

«Los pueblos indios consideramos vital la defensa y conservación de los recursos naturales actualmente agredidos por las transnacionales. Estamos convencidos de que esta defensa será real si los pueblos indios son los que administran y controlan los territorios donde habitan, bajo principios de organización propios y formas de vida comunitaria» (Quito, p. 235). «Exigimos los gobiernos nacionales la suspensión definitiva de otorgamientos de permisos de explotación de recursos naturales renovables y no renovables al interior de nuestros territorios indios» (p. 266). «Impulsaremos programas alternativos de desarrollo social que garanticen la soberanía, autonomía, unidad e integridad ecológica de nuestros pueblos. Desarrollaremos nuestra propia política económica en base a la utilización armónica de nuestros recursos naturales, orientados primero al mejoramiento de nuestros pueblos, que nos permitan alcanzar niveles de autogestión, dando una nueva alternativa al orden económico internacional» (p. 267).

«La concepción indígena sobre la tierra se ve enriquecida por los aportes de los movimientos ecologistas y las aspiraciones y necesidades de los diferentes sectores y estratos de la sociedad. La tierra es casa de la humanidad, con todos los elementos que favorecen el desarrollo de la plenitud de la vida, por lo que la lucha estaría apuntando a que todos los pueblos y naciones originales ejerzan control y autonomía sobre la biósfera y la atmósfera» (Quetzaltenango, p. 48). «El desarrollo de los Pueblos Indígenas será promovido por los mismos pueblos en base a su propia cosmovisión, lo cual evitará la deforestación, la destrucción ecológica y la contaminación de nuestra naturaleza, nuestros ríos, mares, flora, fauna, suelo y subsuelo» (p. 47).

«Los líderes indígenas resuelven “asumir los proceso de Autonomía y Autodeterminación sobre nuestros territorios y recursos naturales, para:

- Beneficiarnos con el acceso y derecho al uso racional y científico de los recursos naturales a nuestro alcance: mares, ríos, lagos y lagunas, bosques y subsuelo.
- Difundir los beneficios de la biodiversidad, en la educación y conocimiento de la riqueza curativa natural de nuestras plantas y animales.
- Desarrollar los mecanismos de autodefensa y protección de nuestros territorios y recursos» (Managua, p. 43).

El movimiento pretende defender la naturaleza, no sólo contra la agresión de las transnacionales, sino también contra los efectos de las guerras:

«Por el profundo respeto que tenemos a nuestra Madre Tierra, no somos parte de guerras fratricidas, ajenas a nuestra cultura; declaramos a nuestros territorios zonas de paz en caso de guerras y conflictos internacionales» (Quito, p. 266).

---

**El movimiento indígena negro y popular le atribuye al frente educativo-cultural una importancia prioritaria, puesto que tiene la tarea de elaborar alternativas a un sistema de dominación que ha destruido las culturas y aplastado la identidad de los pueblos**

---

Esta propuesta lleva a profundizar por un lado la naturaleza del derecho de autodeterminación solidaria; por el otro, el sentido de la problemática ecológica. Se evidencia, pues, en este contexto que el derecho de autodeterminación no tiene solamente por objeto la vida política y económica, sino también, esencialmente, los recursos naturales. Por otra parte, se entiende que una alternativa ecológica estará estrechamente vinculada a una alternativa política, económica y cultural fundada en la afirmación de la autodeterminación popular.

## **Insurgencia de los pueblos indígenas como sujetos culturales**

El movimiento indígena negro y popular le atribuye al frente educativo-cultural una importancia prioritaria, puesto que tiene la tarea de elaborar alternativas a un sistema de dominación que ha destruido las culturas y aplastado la identidad de los pueblos, especialmente de negros e indígenas; la tarea, por tanto, de rescatar las culturas originarias y de desarrollarlas autónomamente. La lucha cultural establece así un vínculo entre el rescate del pasado y la construcción del futuro.

El compromiso social y político supone, de este modo, la formación en los diferentes sectores indígenas, negros y populares de una conciencia de protagonismo, unitaria y solidaria, que no surge espontáneamente, puesto que la dominación cultural le inculca sistemáticamente al pueblo pasividad y división. Pero para llegar a ser sujeto político y económico el pueblo tiene que afirmarse como sujeto cultural. De aquí la importancia decisiva del compromiso por una educación alternativa, es decir, popular-liberadora. Esta se define justamente como autoeducación colectiva, esto es, como educación a la autodeterminación solidaria, como proceso de autoformación del hombre y del pueblo nuevos. Todas las otras luchas: políticas, jurídicas, económicas, ecológicas, campesinas, femeninas, juveniles, estudiantiles, etc., suponen esta conciencia y al mismo tiempo contribuyen a fortalecerla.

Hablamos de un frente “educativo-cultural” porque el rescate creativo de las culturas que se pretende realizar no será la obra de algunos intelectuales, sino del mismo pueblo, que redescubre sus raíces y las reevalúa, a través de un proceso de autoeducación y concientización. Esto supone que los indígenas se liberen de una educación impuesta vuelvan a ser protagonistas de su propia educación, y que logren la reforma de los programas educativos inspirados en su historia, cosmovisión y espiritualidad.

## **Insurgencia de los pueblos indígenas como sujetos religiosos**

El corazón de la cultura indígena que se pretende rescatar es la “cosmovisión” que la inspira. Explorando el contenido de esta cosmovisión llegamos a una constatación fundamental para nuestra búsqueda: la cultura indígena es profundamente religiosa. La unidad de todos los seres con Dios es su punto de vista fundador y unificador. Perspectiva que no ha sido sacudida por el proceso de secularización, esencial para la cultura occidental. Este descubrimiento hace más evidente y más chocante el trágico error de los europeos, que condenaron aquella cultura como anticristiana y diabólica, y casi confiere al exterminio cultural perpetrado en el nombre del cristianismo el carácter de un deicidio.

## **Religión y cosmovisión indígena**

Identificamos como características de la cosmovisión indígena las siguientes convicciones:

1. La vida y la convivencia humana se inspiran en una visión espiritual y religiosa del mundo, alternativa a una ideología fundada en el derecho del más fuerte. Su fundamento es Dios, Ser Supremo, Padre y Madre, que se preocupa por la humanidad, orienta su historia y se manifiesta en todos los seres. Por tanto, es una exigencia de los indígenas en cualquier momento importante de la vida y de la convivencia social exteriorizar con una ceremonia su experiencia de Dios.
2. Sin embargo, esta visión no coincide con ninguna religión particular, sino que se expresa en muchas de ellas, en la de cada pueblo. Tampoco se encuentra de un modo exclusivo en un libro sagrado, sino en muchos, y además en las tradiciones orales. Por tanto, forma parte del sentido religioso el respeto a las otras religiones y manifestaciones de Dios. El derecho a la diversidad se afirma en primer lugar a este nivel.
3. La cosmovisión indígena no se contraponen al cristianismo como tal, sino a un cristianismo que pretende imponerse como la única verdadera religión, como el único canal de la revelación de Dios. Esta religión (que tiene su expresión sistemática en la teología de la

cristiandad y de la conquista) forma parte de la ideología colonialista occidental, que el movimiento indígena negro y popular rechaza. En cambio, un cristianismo que ofrece a una libre opción de los pueblos, que participa con ellos en la denuncia de la evangelización coercitiva, que reconoce su deuda histórica y está dispuesto a pagarla, que se compromete con el rescate de las culturas y religiones originarias, que comparte sus experiencias de opresión y sus luchas de liberación, encuentra una acogida muy calurosa.

4. La experiencia religiosa central que esta visión inspira es la de la unidad en la diversidad entre todos los seres: Dios, naturaleza, hombres, y por tanto, la importancia de todos y cada uno de ellos. Esta experiencia presenta, con respecto a la ideología occidental, dos grandes novedades: las relaciones entre las personas y la relación ser humano-naturaleza. Por un lado, la cosmovisión indígena se contrapone como policéntrica a la ideología etnocéntrica, eurocéntrica y racista de los colonialistas; por otro, manifiesta la exigencia de superar un antropocentrismo rígido, para reconocer la dignidad de todos los seres de la naturaleza, no sólo por el servicio que le brindan al ser humano, sino por su valor propio y como manifestaciones de Dios. Entre los hombres y la naturaleza tiene que haber una relación de amor, respeto y armonía.
5. A la ideología occidental, fundada en una concepción individualista de la persona, la cosmovisión indígena le contrapone la centralidad de lo comunitario. La persona no concibe su vida y su destino sino insertados armónicamente e inspirados por el valor fundamental de la solidaridad. La convivencia comunitaria se inspira en los valores de solidaridad, respeto a la diversidad, libertad, autogobierno, transparencia del poder. Estos valores orientan las relaciones igualitarias entre hombres y mujeres; exigen el carácter comunitario de la propiedad de la tierra, de su cultivo, de la redistribución de sus frutos; la pertenencia de los hijos a la comunidad.
6. La relación entre los pueblos tiene que fundarse en los mismos valores de solidaridad, igualdad, reconocimiento del derecho de autodeterminación, respeto a la diversidad. Sólo a través de estas condiciones se puede hablar de un “encuentro de culturas”.
7. El derecho a la diversidad o a la propia identidad es esencial para cada individuo y cada pueblo. La cosmovisión indígena lo afirma, en contraposición a la cultura occidental, que pretende imponer un modelo único afirmando su valor universal; en contraposición a la tendencia actual que identifica unificación y homogeneización, bajo las leyes del mercado; en contraposición a una concepción de la universalidad, la catolicidad y la unidad, que se han convertido históricamente en instrumentos de dominación y discriminación. La unidad en la diversidad, que caracterizará la sociedad futura, tiene que estar prefigurada hoy en día en la dinámica del propio movimiento indígena, negro y popular. En un clima de respeto mutuo, la diversidad deja de ser un obstáculo a la unidad y se convierte en un enriquecimiento político y cultural de todos.

Entre el respeto a la tradición y la apertura a la modernidad se tiende a establecer un tipo de relación que rebasa la contradicción entre ambas y realiza una síntesis y fecundación mutua, fundada en el protagonismo de los propios indígenas. Este tipo de relación excluye aquellas formas de integración, asimilación y civilización que implican el reconocimiento de la superioridad de los pueblos dominantes.

8. Esta cosmovisión mira al mundo y a la historia desde el punto de vista de los indígenas y de los otros oprimidos como sujetos históricos: por eso fue a lo largo de 500 años y sigue siendo para todos ellos fuente de consuelo en el dolor, de fuerza y esperanza en la resistencia, de inspiración en la lucha liberadora.

La síntesis de la cosmovisión indígena que hemos propuesto se funda sobre documentos producidos por líderes muy concienciados. Pero sería un error pensar que todos o la mayoría de los indios se reconocen en esta perspectiva y que sienten el orgullo de poseer este patrimonio. Cinco siglos de “civilización”, “modernización” y “evangelización” han producido, como hemos señalado, un exterminio cultural y destrucción de la identidad de estos pueblos. De ahí la importancia decisiva del proceso de concientización y rescate cultural.

---

Es particularmente evidente en el terreno de la ecología que el punto de vista de los pueblos indígenas puede ser un aporte muy enriquecedor, en esta crisis de civilización, a la toma de conciencia y a la búsqueda de la humanidad

---

## Rescate de las religiones originarias

Un sector fundamental de la cultura indígena que, por lo tanto, es necesario defender y rescatar es el de la religión: creencias, espiritualidad, mitos, ceremonias, códices, lugares y monumentos sagrados, plantas sagradas, etc.:

«Queremos afirmar nuestra espiritualidad; aceptamos a quienes quieren compartir nuestras formas de vida, puesto que esta es la auténtica alternativa para nuestros pueblos indios; pero seguiremos luchando para alcanzar la completa realización y recuperación de nuestra espiritualidad.

Las religiones occidentales han encontrado cosas en común dentro de nuestra mística o religiosidad; ya que nosotros en la vida diaria cumplíamos con todos los principios universales cósmicos de una vida sana, equilibrada y justa en relación armónica con la energía de la madre naturaleza; esto es, con el macro y microcosmos.

Las Iglesias deben respetar nuestras religiones como nosotros respetamos a las suyas. Tenemos el derecho de practicar nuestras creencias, de tener nuestros lugares sagrados. En vez de celebrar los 500 años, las Iglesias deben pedirnos perdón y observar nuestro luto, nuestro dolor.

Debemos tener el derecho a las creencias religiosas de acuerdo a nuestras creencias indígenas. Hay que proteger nuestros lugares sagrados, los lugares donde descansan nuestros antepasados.

Que la espiritualidad, lenguas, tradiciones, sabiduría y costumbres indígenas sean incluidas dentro de la educación.

Que todas las personas indígenas tengan libre participación en sus ceremonias, sitios sagrados y derecho al uso de plantas sagradas.

Nuestra soberanía también se sustenta en la relación espiritual con la Madre Tierra, a la que reconocemos como lugar de Encuentro con el Creador Supremo y como fuente de vida. De ahí que estemos dispuestos a seguir luchando hasta las últimas consecuencias, incluso hasta dar nuestra vida, porque sentimos que nuestra Madre Tierra vale más que nuestra vida»<sup>5</sup> (p. 264).

El rescate de las religiones originarias hoy en día se realiza fundamentalmente entrevistando a los ancianos, en especial a los líderes religiosos tradicionales, quienes guardan los secretos y la memoria del pueblo. Otra pista para el rescate es el análisis del llamado sincretismo, donde a menudo, bajo un lenguaje cristiano, los indígenas han mantenido en lo sustancial sus creencias, sus dioses, sus cultos, en lo que fue una de sus formas de resistencia a la agresión cristiana.

## Las religiones como lugar de resistencia indígena

En la reflexión de los indígenas vuelve con mucha insistencia la frase del Popol-Wuh: «Los invasores arrancaron nuestros frutos, cortaron nuestras ramas, quemaron nuestro tronco, pero no pudieron matar nuestras raíces». Este texto es como una consigna, que describe y al mismo tiempo explica una resistencia tan larga, alimentada por la cosmovisión de los antepasados.

En algunos casos, la resistencia se expresó en formas abiertas de idolatría militante, especialmente por parte de los sacerdotes del antiguo culto y de dignatarios políticos con

---

<sup>5</sup> [N. del E.] Los textos están tomados de diversos encuentros indígenas publicados en *Documentos Indios*. Véase G. Girardi, *op. cit.*, 1994, pp. 4-5.

sus familiares. La religión también inspiró muchas veces las rebeliones indígenas, armadas o no, contra los conquistadores o los misioneros. Rebeliones que rechazaban al mismo tiempo la dominación política y la imposición religiosa (llamada evangelización). Sin embargo, la resistencia fue posible en gran medida refugiándose en las montañas o en otras formas de clandestinidad. Una fidelidad que impuso luchas heroicas y que tuvo sus mártires.

Otras veces, la resistencia buscó formas sutiles de clandestinidad, por ejemplo, cuando al aceptar para sobrevivir los aspectos exteriores del cristianismo, mantuvo disfrazadas las creencias, las divinidades, los ritos, los cultos originarios. El llamado sincretismo es justamente, muy a menudo, una forma de resistencia en el corazón de la Iglesia.

## Conclusión

Es particularmente evidente en el terreno de la ecología que el punto de vista de los pueblos indígenas puede ser un aporte muy enriquecedor, en esta crisis de civilización, a la toma de conciencia y a la búsqueda de la humanidad. En la medida en que nos ayudan a descubrir problemas e intereses vitales que tenemos en común, como son en primer lugar los problemas, indisociables, de la naturaleza y de la democracia, los indígenas están llamados a una alianza de todos los sectores populares de América Latina, de Europa y del mundo entero, para la formación de un bloque histórico popular, continental y mundial, llamado a contraponerse, en perspectiva, al bloque imperial del Norte.

En Mayo de 2014,  
visite nuestra  
nueva página web

[www.revista-crítica.com](http://www.revista-crítica.com)

Un lugar donde pensar

Suscripción digital  
15 € = 15 números



f t

# Civilización de la pobreza contra civilización de la riqueza para revertir un mundo gravemente enfermo

*En ese texto el autor reflexiona sobre «una civilización de la pobreza para un futuro no capitalista», basándose en las ideas de Ignacio Ellacuría de quien fue estrecho colaborador y amigo. El concepto de civilización de la pobreza remite a un estado universal de cosas en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios. El autor, preguntándose por el origen de esta formulación en el pensamiento de Ellacuría concluye que el lugar en que convergen por necesidad profetismo y utopía es el tercer mundo, donde la injusticia y la muerte son intolerables, y donde la esperanza es como la quintaesencia de la vida.*

No soy experto en sociología, ni menos en economía. Sí conozco el pensamiento de Ellacuría y puedo exponer y reflexionar sobre lo que él entendió por *civilización de la pobreza* y a qué instrumental recurrió para hacerlo.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> [N. del E.]: el 16 de noviembre de 1989 se produjo el asesinato, perpetrado por agentes del Estado de El Salvador, de seis jesuitas: Ignacio Ellacuría, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Ignacio Martín Baró, Amando López, Joaquín López López, Elba Ramos y Celina, su hija menor de edad. Jon Sobrino, compañero de todos ellos, se encontraba en esa fecha impartiendo una conferencia en Tailandia y, gracias a ello, salvó su vida. Es autor de varias obras: *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999), *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (2001), *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán* (2002) y *Cartas a Ellacuría. 1989-2004* (2004). Estrecho colaborador y amigo de Ignacio Ellacuría, coordinó junto a él la obra, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (1994).

<sup>2</sup> He desarrollado esta temática en «*Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado*», San Salvador 2001, pp. 40-45; *Cartas a Ignacio Ellacuría. 1989-2004*, San Salvador 2004, pp. 34-39; «El pueblo crucificado y la civilización de la pobreza», en *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 17-38; «El Ellacuría olvidado». Lo que no se puede dilapidar», *Revista Latinoamericana de Teología* 79 (2010), pp. 69-96, especialmente pp. 85-93.

Jon Sobrino es doctor en Teología (Universidad de Fráncfort), director del Centro Monseñor Romero y profesor de Teología en la Universidad Centroamericana de San Salvador

Pienso que su idea de la *civilización de la pobreza* sigue siendo importante y necesaria para construir otro modelo de sociedad y revertir este mundo enfermo por la crisis ecológica y económica del capitalismo.

Quisiera comenzar reproduciendo tres párrafos de Ellacuría que introducen bien en el tema de la *civilización de la pobreza* a quienes lo desconocen, además de aclarar interpretaciones no muy exactas.

1. *Definición-descripción*. «La civilización de la pobreza... fundada en un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana, rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización».<sup>3</sup>
2. *Dialéctica*. «La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida... Lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es menester suscitar un dinamismo diferente que lo supere salvíficamente».<sup>4</sup>
3. *Espíritu*. «Esa pobreza es la que realmente da espacio al espíritu, que ya no se verá ahogado por el ansia de tener más que el otro, por el ansia concupiscente de tener toda suerte de superfluidades, cuando a la mayor parte de la humanidad le falta lo necesario. Podrá entonces florecer el espíritu, la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres y los pueblos del Tercer Mundo, hoy ahogada por la miseria y por la imposición de modelos culturales más desarrollados en algunos aspectos, pero no por eso más plenamente humanos».<sup>5</sup>

Lo fundamental de estos párrafos lo podemos formular así:

1. En cada una de las civilizaciones Ellacuría considera dos elementos fundamentales: lo que es *el motor de la historia* y lo que es *el principio de humanización* [o deshumanización]. En la civilización de la pobreza ambas cosas están fundadas en un humanismo materialista y en la luz y la inspiración cristiana.
2. No es posible conocer ni conceptualizar adecuadamente la civilización de la pobreza solo considerándola en sí misma. Es esencialmente *dialéctica*. Es necesario partir de la realidad de su contrario, *la civilización de la riqueza*, y lo que esta produce.

---

<sup>3</sup> «Utopía y profetismo», *Revista Latinoamericana de Teología* 17, 1989, p. 170.

<sup>4</sup> *Ibid.* 170.171.

<sup>5</sup> «Misión actual de la Compañía de Jesús», escrito en 1983 y publicado en *Revista Latinoamericana de Teología* 29, 1993, pp. 119s.

3. Al mencionar el espíritu, Ellacuría pone más en claro que no está hablando de una *economía* de la pobreza, sino de una *civilización* de la pobreza. Lo primero remitiría a un ámbito concreto de la realidad. Lo segundo remite, por inclusión, a la totalidad ante la que se encuentra el ser humano.

Estas son ideas originales y audaces. Las volvemos a retomar 25 años después de su muerte, toda una generación, pues, por mucho que necesiten ser actualizadas en nuestro tiempo, no veo que se ofrezcan soluciones mejores y que vayan más al fondo de la crisis de este mundo, sea formal o materialmente capitalista, o no. Cuanto más “globalizado” está el mundo –y considero el concepto “globalización” un eufemismo de mal gusto– más indignación y vergüenza produce.

---

La civilización de la pobreza se denomina así por contraposición a la civilización de la riqueza y no porque pretenda la pauperización universal como ideal de vida... Lo que aquí se quiere subrayar es la relación dialéctica entre riqueza-pobreza y no la pobreza en sí misma

---

## Origen y desarrollo de la idea en Ellacuría

En sus últimos años, en medio de un intenso *hacer* para frenar la guerra y encaminar a El Salvador hacia la paz y a un mínimo de justicia, Ellacuría también dedicó tiempo a *pensar*. Estuve cerca de él, y lo que más me impactó a este respecto fue cuando dijo «quiero pensar *el país*». Con ello quería decir, ciertamente, que había que pensar *la guerra y la paz*, por supuesto, *y la justicia y el desarrollo, la política y la religión*. Pero la expresión pensar *el país* iba más allá, pues el país es una totalidad. Y Ellacuría quería pensarlo, no cómo totalidad intemporal, sino cómo realidad histórica total, de dónde provenía y a dónde se caminaba. Y no solo El Salvador. En principio quería pensar la realidad de nuestro *mundo*.

Antes de seguir adelante es preciso aclarar que, al menos desde la década de los años setenta del siglo XX, en el pensamiento de Ellacuría –y en su sentir– fue central la honradez con la *negatividad* de la realidad. Reclamaba a Heidegger que «quizás en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada –no ser, no realidad, no verdad, etc.– en vez de ente».<sup>6</sup>

En lenguaje más histórico Ellacuría se lo preguntaba constantemente. Sin ninguna concesión, con total honradez y con el máximo de radicalidad, «se hizo cargo» de la negativi-

---

<sup>6</sup> «Función liberadora de la filosofía», ECA 435-436, 1985, p. 50.

dad de la realidad. Y así, en su último discurso del 6 de noviembre de 1989, 10 días antes de su muerte, dijo que vivimos en una «civilización gravemente enferma» en peligro de un desenlace fatídico y fatal. Eso no le llevaba al fatalismo, pero sí a la exigencia de «encargarse de la realidad»: lo que en esa época significaba «revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección».7 (Añadamos que con su asesinato mostró *in actu* la disponibilidad a “cargar con ella”.)

Hoy suele decirse que «otro mundo es posible». Ellacuría decía «otro mundo es necesario». Pero no cualquier mundo “otro”. Aquí irrumpía la *civilización de la pobreza* para revertir la historia. Hasta donde yo alcanzo a ver, Ellacuría comenzó a dar vueltas a esta idea en los primeros años de la década de los ochenta. Era consciente de su originalidad y estaba absolutamente convencido de su necesidad.

En una conversación personal le oí decir: «la solución la tengo muy clara. Es la civilización de la pobreza». Y añadía: «que esta llegue a ser real es muy difícil». Con ello creo que quería decir dos cosas: 1. no es posible configurar un mundo así; 2. sin embargo, hay que intentarlo. Escribió por primera vez sobre ello en 1982 cuando estaba en el exilio y podía dedicarle más tiempo. Y publicó cuatro textos durante sus últimos siete años.<sup>8</sup> Creo que, hasta hace pocos años, estos textos no han sido tomados muy en cuenta.<sup>9</sup> Y no veo movimientos que los lleven a la práctica. En los textos el lenguaje y la conceptualización no son exactamente los mismos, pero sí lo es la idea principal. Lo que más me impresionó es que insistió en esa idea principal, siendo así que era absolutamente inusual.

## Algunas aclaraciones

Los textos no son fáciles de entender y menos de aceptarse. Algo que bien pudiera ocurrir precisamente si se llegara a comprenderlos. Por eso, haré algunas puntualizaciones que puedan ser útiles.

1. Por lo que toca al término *civilización*, que yo sepa Ellacuría no la definió con precisión, pero de diversas formas en lo fundamental la describió suficientemente. La *civilización* es

---

<sup>7</sup> «El desafío de las mayorías populares», *ECA* 493-494, 1989), p.1078.

<sup>8</sup> «El reino de Dios y el paro en el Tercer Mundo», *Concilium* 180, 1982, pp. 588-596; «Misión actual de la Compañía de Jesús», escrito en 1983 y publicado póstumamente en *Revista Latinoamericana de Teología* 29, 1993, pp. 115-126; «La construcción de un futuro distinto para la humanidad». Discurso pronunciado en la inauguración de un Congreso realizado en Berlín en octubre de 1988, <http://mercaba.org>. FICHAS/Teología\_latina; «Utopía y profetismo», *Revista Latinoamericana de Teología* 17, 1989, pp. 141-184, publicado también en I. Ellacuría, J. Sobrino, *Mysterium Liberationis, Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, 1990, San Salvador, 1991, pp. 393-442.

<sup>9</sup> En los últimos años han aumentado los estudios sobre el tema de la *civilización de la pobreza* en las universidades de España, Estados Unidos y México. Pero pienso que no hacen innecesarias las siguientes puntualizaciones.

mencionada en paralelo a *un proyecto general de la humanidad, el orden de valores que configura el mundo, un estado de cosas...* En cuanto “general”, es global y abarcadora, desde la cual se deberán comprender los variados elementos de la vida humana personal y social. En cuanto “orden de valores” remite a lo humano de ese proyecto. En cuanto “estado de cosas”, parece remitir a un conjunto de cosas firme, con un dinamismo configurador.

2. Por lo que toca a la *civilización* de la pobreza, en un principio pensó usar el término *cultura* de la pobreza, pero lo abandonó cuando un connotado antropólogo y amigo jesuita, Ricardo Falla, le advirtió que en las ciencias antropológicas la expresión sonaba peyorativamente. Cambió el término *cultura* para que no hiciese peligrar la dimensión positiva de la civilización de la pobreza.

Lo que no cambió fue el término *pobreza*, aun a sabiendas de que sonaba chocante y aun absurdo proponerlo como elemento de la solución de un mundo enfermo.<sup>10</sup> El mismo Ellacuría lo reconoció. «Para muchos el término resulta desagradable y eso no sólo en razón de la presión ideológica de quienes dominan el mundo y son los beneficiados principales de la civilización de la riqueza, sino porque es un hecho que el mundo en su inmensa mayoría está sumergido en unos niveles de pobreza y de miseria que son inaceptables».<sup>11</sup>

Sin embargo, mantuvo el término, y la razón para ello pienso que es la siguiente. *Pobreza* remite a una realidad objetiva, *riqueza*, como a *su contrario*. No así *austeridad*, que remitiría por oposición a *actitudes subjetivas: derroche, consumismo*. Nada de esto es humanizante, por supuesto, pero no expresa la raíz del mal. El mal está en *la riqueza*, la cual, por su naturaleza histórica, lleva a ser acumulada de forma excluyente.

3. Según esto la civilización de la pobreza es por esencia “dialéctica”, y si se ignora esa dialéctica –o no se la comprende o se la va diluyendo paulatinamente– no se entenderá la civilización de la pobreza. En términos teóricos la civilización de la pobreza es contraria la civilización de la riqueza. En términos prácticos puede ser su superadora. En términos sencillos, sin mantener la dialéctica, la civilización de la pobreza pierde fuerza y aristas, y se desvanece su dimensión de ser portadora de salvación.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Todavía en vida de Ellacuría, don Pedro Casaldáliga escribió: «A la “civilización del amor” debería añadirse aquello que con expresión feliz designó el teólogo jesuita, español, vasco, salvadoreño, Ellacuría, como la “civilización de la pobreza”, «A los quinientos años: descolonizar y deseangelizar», *Revista Latinoamericana de Teología* 16, 1989, p. 118. Pocos años después don Pedro y otros han ido enriqueciendo el término *pobreza* cambiándolo en *pobreza solidaria, austeridad compartida...* para que al menos pueda ser escuchado. En lo personal también actué así en una entrevista en TV española, en enero de 1990, explicando por qué lo hacía: la audiencia no tenía oídos para escuchar las palabras de Ellacuría en toda su crudeza: oír hablar de pobreza como elemento de civilización histórica.

<sup>11</sup> «La construcción de un futuro distinto para la humanidad», en la inauguración de un Congreso en Berlín, octubre 1988.

<sup>12</sup> Véase mis reflexiones en *Fuera de los pobres no hay salvación*, Madrid Trota, 2007.

## La civilización de la riqueza en su concreción en el mundo de hoy

Como queda dicho no vamos a analizar con rigor qué puede aportar el pensamiento de Ellacuría a la superación del capitalismo actual. Pero sí podemos concretar la visión de Ellacuría sobre el primer y el tercer mundo, sobre EEUU y América Latina, en su tiempo referentes geográficos, en sentido amplio, de lugares de civilización de riqueza y de civilización de pobreza.

En el discurso de Berlín en 1988 describió así la realidad de nuestro mundo: «La exterioridad del Tercer Mundo descubre así y denuncia la interioridad del Primer Mundo». <sup>13</sup> Y continúa con estas durísimas palabras: «algo que no se quiere mirar porque pondría en trance de locura o de conversión toda una forma de ser y de hacer». <sup>14</sup>

Comenzamos ahora, de acuerdo a la *dialéctica* de la civilización de la pobreza, con un breve análisis de la civilización de la riqueza. Esta hace de la acumulación del capital el motor de la historia. «En última instancia, propone la acumulación privada del mayor capital posible por parte de individuos, grupos, multinacionales, Estados o grupos de Estados, como la base fundamental del desarrollo». <sup>15</sup> Y por lo que toca al sentido de la historia y de la humanización, propone «la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad». <sup>16</sup>

Su juicio es muy crítico, pero no simplista. «No se niega que tal tipo de civilización, vigente tanto en el este como en el oeste y que debe llamarse civilización capitalista –sea capitalismo de Estado o capitalismo privado<sup>17</sup>– ha traído bienes a la humanidad, que como tales bienes deben ser conservados y propiciados (desarrollo científico y técnico, nuevos modos de conciencia colectiva, etc.), pero ha traído males mayores y sus procesos de autocorrección no se muestran suficientes como para revertir su curso destructor». <sup>18</sup>

Los “males mayores” de esa civilización de la riqueza son la negación de los bienes mayores de la civilización de la pobreza. Es decir, no satisface las necesidades básicas de

---

<sup>13</sup> Ellacuría solía repetir que si el Primer Mundo quiere conocer su verdad, mire al Tercer Mundo. Y en él, como en un espejo invertido verá una imagen grotesca de su verdad más verdadera.

<sup>14</sup> «El reino de Dios y el paro», *op. cit.*, p. 593.

<sup>15</sup> «Utopía...», *op. cit.*, p. 170.

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> Esta conceptualización del capitalismo es importante para la temática de este número.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 173. La ausencia de autocorrección no suele estar muy presente en las críticas al uso.

todos. Y en lo que insistió cada vez con más fuerza, es que no genera solidaridad, espíritu, que humanice a personas y sociedades.

Por lo que toca a no generar *lo básico de la vida*, Ellacuría insistió en que no hay recursos en el planeta para que la solución que ofrece la civilización de la riqueza sea universalizable, y por ello, como afirmaba Kant, tampoco es ética. No sé qué diría hoy Ellacuría cuando se prometen, con mayor o menor credibilidad, y siempre con la *crisis* como espada de Damocles, posibilidades de disminuir la pobreza y hacer más posible el sustento diario universal. Pero lo que sigue sin ser en absoluto universalizable es el nivel de vida promedio [no solo la de los millonarios ni los miembros de la clase media, ni siquiera de la clase media baja] de estadounidenses, europeos o japoneses. Consumen tal cantidad de recursos, materias primas y energía que el resto no alcanza para la población mundial.

En lo que respecta al *sentido de la vida*, la civilización de la riqueza transforma históricamente lo *ego-céntrico* en *ego-ísta*. En lo fundamental, está basada en y ofrece un *espíritu* que lleva a la deshumanización. Es la civilización del individuo, del éxito, del buen vivir. Y el aire que respira el espíritu se enrarece todavía más cuando el Occidente que la produce se comprende a sí mismo no sólo como fruto del talento y nobles esfuerzos –en parte muy reales, a los que se añade también una secular y gigantesca depredación histórica–, sino como fruto de una *predestinación*, como antaño se comprendían los pueblos elegidos según las religiones.

En vida de Ellacuría, EEUU era el paradigma de la civilización de la riqueza y actuaba imperialmente con la naturalidad y prepotencia de quien obedece a un «destino manifiesto». Ese espíritu deshumaniza. Tiende a generar desprecio en unos y servilismo o respuestas irracionalmente violentas en otros.

Mirando a la forma que tomaba la civilización de la riqueza en EEUU, Ellacuría dijo que |«tiene una mala solución»,<sup>19</sup> lo cual es peor que no tener solución, como es el caso del tercer mundo. Y fijándose –y generalizando– en su espíritu, dijo que los países de abundancia «no tienen esperanza» –algo que sí existe en el tercer mundo– sino que «lo único que realmente tienen es miedo».<sup>20</sup>

Digamos que, en palabras más sencillas, sea cuales fueren las mejoras, reales o sueños veleidosos para paliar la pobreza, sigue sin verse el sentido de un mundo en el que la parábola del ricachón y del pobre Lázaro sigue siendo *su* parábola, y el abismo que los

<sup>19</sup> «Quinto Centenario de América Latina ¿Descubrimiento o encubrimiento?», *Revista Latinoamericana de Teología* 21, 1990, p. 277. Transcripción del texto hablado de una ponencia tenida en el Centro *Cristianismo i Justicia*, Barcelona, 27 de enero de 1989.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 282.

separa, lejos de reducirse, sigue aumentando. La conclusión de Ellacuría fue lapidaria: esa civilización sufre un «fracaso humanista y moral».<sup>21</sup>

## La civilización de la pobreza

Ellacuría insistió en ella porque ofrece la superación de la civilización de la riqueza, y de los males mencionados. En un mundo configurado pecaminosamente por el dinamismo capital-riqueza es necesario suscitar un dinamismo contrario que lo supere salvíficamente. De ahí la tesis ya mencionada: la civilización de la pobreza «rechaza la acumulación del capital como motor de la historia y la posesión-disfrute de la riqueza como principio de humanización, y hace de la satisfacción universal de las necesidades básicas el principio del desarrollo y del crecimiento de la solidaridad compartida el fundamento de la humanización».<sup>22</sup>

Dicho en positivo la civilización de la pobreza es «un estado universal de cosas en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios».<sup>23</sup>

Esto, que pudiera ser expresión general de la utopía, es específico de la civilización de la pobreza y se aprecia cuando se analizan los fundamentos de esta ya mencionados: un humanismo materialista, transformado por la luz y la inspiración cristiana. Lo primero expresa el habérselas humanamente con lo real material, y así una civilización basada en *el trabajo*, como medio no sólo de producción, sino de cauce de creatividad y realización del ser humano, humaniza más que la basada en el capital, cómo lo dijo también Juan Pablo II en la *Laborem Exercens*, sobre la que Ellacuría escribió un espléndido comentario.

Lo segundo expresa que la civilización de la pobreza está transida de la tradición bíblico-jesuánica, historizada por la teología de la liberación.<sup>24</sup> Y en esto nos vamos a detener. No significa que esa civilización de la pobreza debe ser confesional, así como no lo es la UCA aun cuando acepte explícitamente *la inspiración cristiana*. De hecho este número de la revista está dedicado al «papel de las religiones ante la crisis de civilización por la que atravesamos», sin que eso signifique que ese papel deba ser puesto a producir confesionalmente.

---

<sup>21</sup> «Utopía...», *op. cit.*, p. 173.

<sup>22</sup> «Utopía...», *op. cit.*, p. 170.

<sup>23</sup> «El reino de Dios...», *op. cit.*, p. 595

<sup>24</sup> También la civilización de la riqueza puede –y suele– estar transida de una teología cristiana, como la que desarrolló en EEUU Michael Novak, aunque para ello tuvo que desnaturalizar el Evangelio y las tradiciones jesuánicas.

En el caso de Ellacuría es evidente que la idea y buena parte de los medios para promover una civilización de la pobreza se encuentran en la tradición de los evangelios, aspecto que no vamos a desarrollar aquí. Y también, por ser él jesuita y haber estudiado a fondo a san Ignacio de Loyola, la encontró, debidamente historizada, material y socialmente, en la tradición ignaciana de los Ejercicios Espirituales en la meditación de las dos banderas.<sup>25</sup> Se afirma en ella que en la vida de las personas hay dos caminos en que se deciden: la salvación o la condenación, la humanización o la deshumanización. Un camino comienza con la *pobreza* y lleva por su naturaleza a la *humanización integral*. Y otro camino comienza con la *riqueza* y lleva por su naturaleza a la *deshumanización integral*. Ambos caminos están en lucha, de modo que la civilización de la pobreza actúa contra la civilización de la riqueza. La pobreza, debidamente historizada, es “principio” de bienes, y además puede liberar de los males de los cuales es principio la riqueza.<sup>26</sup>

---

**La civilización de la pobreza es un estado universal de cosas en que esté garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios**

---

Ellacuría insiste en que hay que *trabajar* por esa civilización de la pobreza. En lenguaje de la tradición cristiana afirma que no basta con predicarla como profecía contra la civilización de la riqueza, ni siquiera sólo con anunciarla como buena noticia para los pobres de este mundo. La solución «no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profético, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva».<sup>27</sup>

En ese contexto propone dos tareas fundamentales. Una, la más comprensible y aceptada en principio, es «crear modelos económicos, políticos y culturales que hagan posible una civilización del trabajo como sustitutiva de una civilización del capital».<sup>28</sup> La otra consiste en robustecer una característica fundamental de la civilización de la pobreza: «la soli-

---

<sup>25</sup> «Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio», *Revista Latinoamericana de Teología*, 23, 1991, pp. 128-133.

<sup>26</sup> Y no es casual que entre *jesuitas*, que conocen la meditación de las dos banderas, y que además son *del tercer mundo*, se encuentra la misma intuición. En Asia A. Pieris, en Africa E. Mveng, además del mismo Ellacuría en América Latina, retomaron la tesis: los pueblos e Iglesias pobres salvarán a los pueblos e Iglesias ricas.

<sup>27</sup> «Utopía...», *op. cit.*, p. 172.

<sup>28</sup> «El desafío...», *op. cit.*, p. 1078.

daridad compartida, en contraposición con el individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza».29

Con la solidaridad, en efecto, nos introducimos en un ámbito de la realidad que no es meramente el de lo eficaz instrumental. Es el ámbito de “espíritu”, de lo eficaz espiritual, aspecto que me pareció más llamativo del pensamiento de Ellacuría en sus últimos años al analizar la realidad social global: su insistencia en un espíritu que informe una nueva civilización y que puede ser generado muy principalmente por los pobres. En eso recoge algo fundamental de la tradición cristiana y de las mejores tradiciones latinoamericanas, superadoras de tendencias individualistas disociadoras.

Después de lo dicho puede parecer evidente, pero quiero recordar un punto en el que insistía Ellacuría: no solo está fallando el orden económico, sino el orden político y aun el proyecto general de la humanidad.<sup>30</sup> Para apuntar a un nuevo proyecto de humanidad se remitió al reino de Dios predicado por Jesús. Reconoce lo mucho que hay que hacer y cambiar en el tercer mundo con un cúmulo de conocimientos. Pero insiste en que «un proyecto de humanidad y de civilización que no tuviera en cuenta la utopía del reino quedaría disminuido no sólo en su proyección trascendente, sino en su realización histórica».31

En los años en que pensó la civilización de la pobreza dedicó también tiempo a pensar concienzudamente las diversas dimensiones de los pobres: su materialidad la opresión bajo la que viven, su [posible y deseable] toma de conciencia y organización para superar la pobreza, lo que ya es expresión de “espíritu”, y su vivir, según un más y un menos del espíritu de las bienaventuranzas. Son los “pobres con espíritu”. Esto es esencial en una nueva civilización, y desde una civilización de la riqueza es difícil captarlo en los pobres reales.

J. Comblin dice que visto desde fuera, el mundo de los pobres es todo negatividad: sin embargo, visto desde dentro, «el mundo de los pobres tiene vitalidad, luchan para sobrevivir, inventan trabajos informales y construyen una civilización distinta de solidaridad, de personas que se reconocen iguales, con formas de expresión propias, incluidos el arte y la poesía».32 Monseñor Romero atribuía a las mayorías populares, una fuerza especial: «empujan a su servicio», decía (*Homilía* del 18 de noviembre, 1979). Y a Ellacuría le impresionó que Monseñor captara en el pueblo «una capacidad de encontrar salidas a las dificultades más graves».33

---

29 «Utopía...», *op. cit.*, p. 172

30 *Ibidem.*

31 *Ibidem.*

32 *Ibidem*, p. 66.

33 «La UCA ante el doctorado concedido a Monseñor Romero», *ECA*, 1985, p. 168.

En lo personal, viendo de lejos a los refugiados de Rwanda y de cerca a muchas comunidades salvadoreñas en tiempos de guerra, de terremoto y en la cotidianidad de su vida, he hablado de «santidad primordial», su decisión de vivir y de compartir vida.<sup>34</sup> La expresión “calidad de vida” no ha nacido en el mundo de los pobres, pues la “calidad” ya presupone que hay “vida”, mientras que los pobres lo que no dan por supuesto es la vida. Pero de ese mundo sí emergen “impulsos de vida”, antes de que esta quede cosificada y sea pensada, en buena medida, desde y para el consumismo de la civilización de la riqueza. De los pobres puede surgir humanidad, acogida, comunidad, arte, cultura, teología.

Eso, pienso yo, es lo que Ellacuría entendía por la inmensa riqueza espiritual y humana de los pobres. No era simplista ni injusto. Apreciaba y propiciaba los avances en ciencia y tecnología, que pueden ser puestos al servicio de lo humano, y también modelos culturales y expresiones de espíritu en Occidente. Hoy se aprecian, por ejemplo, valores como la tolerancia y el diálogo, si bien, unilaterales, no dejan de tener graves peligros. También hay avances en el terreno de la solidaridad, aunque a veces de forma vaga y aun egocéntrica, entendida unilateralmente como ayuda al que sufre más que como una forma de dar y recibir también del que sufre. Pero esto no es suficiente. Se necesita un nuevo quicio sobre el que giren de forma humana y civilizada los diversos elementos que configuran a una sociedad.

La civilización de la pobreza, que proviene fundamentalmente del espíritu de los pobres –y del de Jesús–, genera valores que, unidos a lo más genuino de las tradiciones civilizatorias del pasado y en el presente, pueda crear el nuevo quicio. Esto supone revertir el dogma incuestionado de que, en definitiva, el mundo girará bien sólo alrededor de la riqueza.

Cuál sea ese quicio, lleno de un nuevo *espíritu*, no es fácil de expresar, pero quizás los siguientes elementos puedan ser importantes: a) Superar vivir en la irrealidad (docetismo), en islas de abundancia, ajenos, desentendidos de las mayorías de pobres, oprimidos; b) la honradez con lo real, superando mentira y encubrimiento con la voluntad de verdad, poniendo nombre a los millones de víctimas y mártires, haciendo memoria de ellos, de cuya savia vivimos; c) compasión ante el sufrimiento de inmensas mayorías, denunciando proféticamente la injusticia que las produce; d) la exigencia de una libertad de todos, y por lo que toca a la propia libertad, comprenderla en definitiva de modo que nada sea obstáculo para hacer el bien; e) cargar con el peso de la historia, cotidianamente y hasta el final; f) el gozo de sabernos todos hermanos y hermanas, que puede ir acompañado del sufrimiento, pero que no tiene por qué ir acompañado por la tristeza; g) el cuidado de la naturaleza y de toda la creación, dentro de la cual nos integramos en una unidad mayor; i) la esperanza utópica de un nuevo cielo y una nueva tierra; j) la apertura a un misterio último de la realidad y, para

<sup>34</sup> *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía. El Salvador, Nueva York, Afganistán*, Madrid, 2002, pp. 125-135; San Salvador, 2003, pp. 129-140.

algunos, el salirse de uno mismo, como en la oración de san Francisco de Asís, y el poner nombre a eso último, Padre, Madre, sin quitarle lo que tiene de inefable y misterioso, Dios.

Me he preguntado de dónde le vino a Ellacuría formular la salvación de nuestro mundo –y la utopía– como «civilización de la pobreza». Él mismo apuntó hacia una respuesta: «Hay unos lugares más propicios al surgimiento de utopistas proféticos y de profetas utópicos».<sup>35</sup> El lugar para pensar la «civilización de la pobreza», no es ciertamente el capitalismo. Dicho más en general y en mayor profundidad, no es el mundo de la abundancia, de la exaltación del individuo, del éxito y del buen vivir. Menos aún es el mundo de la prepotencia que dice «lo real somos nosotros». El lugar en que convergen por necesidad profetismo y utopía es el tercer mundo, donde la injusticia y la muerte son intolerables, y donde la esperanza es como la quintaesencia de la vida.

Como hecho histórico hay que recordar que, a diferencia de lo ocurrido en Nicaragua, por ejemplo, Ellacuría vivió en El Salvador, donde ni los pobres ni una religión según la teología de la liberación estuvieron en el poder. En ese mundo vivió y murió Ellacuría. Y en él pensó la civilización de la pobreza.

---

<sup>35</sup> «Utopía...», *op. cit.*, p. 141.

---

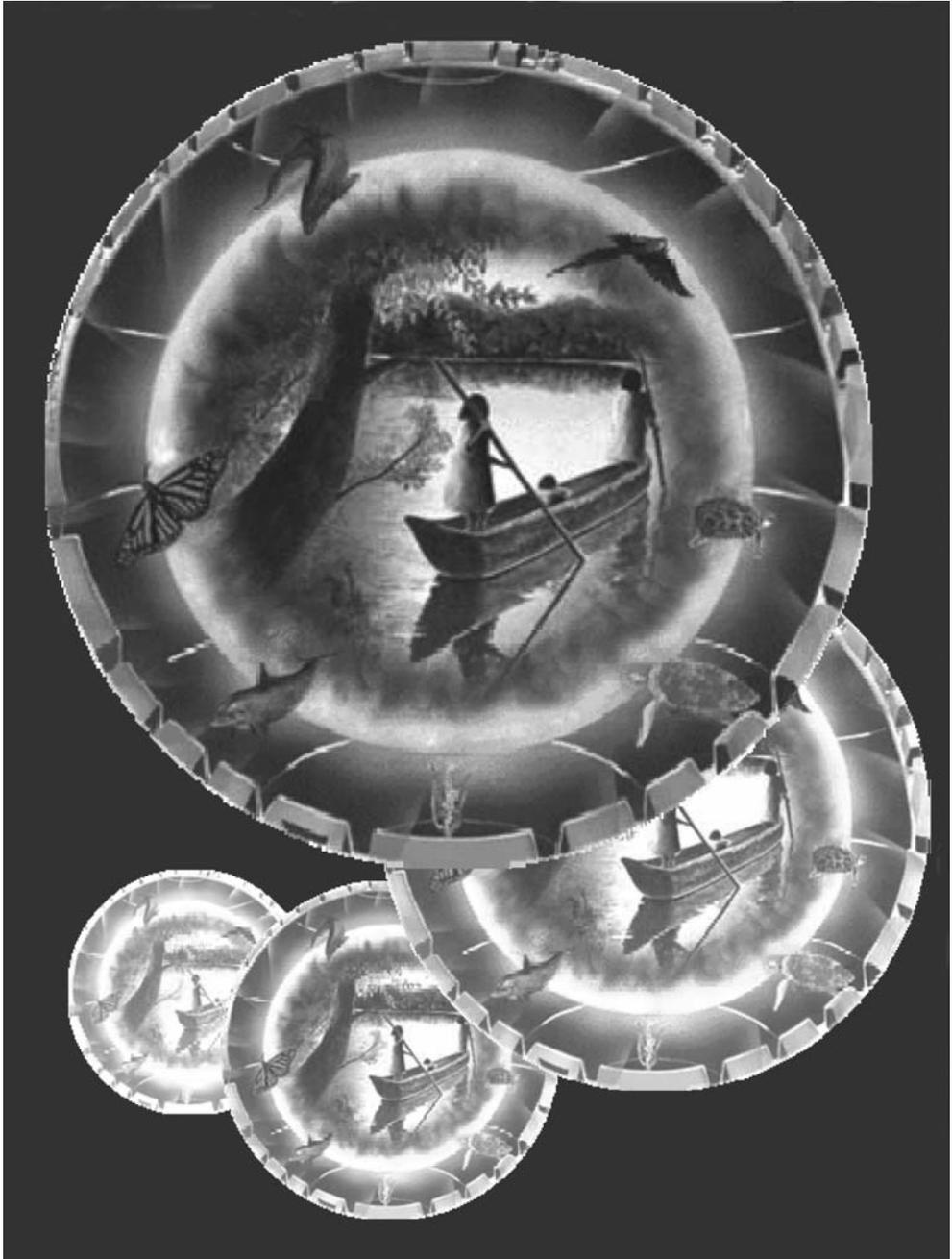
**Por un buen vivir dentro de los límites de la naturaleza.  
Cuando el modelo de desarrollo occidental  
no es el camino**

153

*Mateo Aguado, José A. González, Kr'sna Bellott y Carlos Montes*

---

# Panorama



*Naturaleza viva*, de Jorge Arturo Cabrera, México, 2000.

MATEO AGUADO, JOSÉ A. GONZÁLEZ, KR'SNA BELLOTT Y  
CARLOS MONTES

# Por un buen vivir dentro de los límites de la naturaleza. Cuando el modelo de desarrollo occidental no es el camino

*El presente artículo pretende evidenciar las limitaciones del actual modelo de desarrollo hegemónico y analizar las consecuencias que este ha tenido y está teniendo sobre el estado de los ecosistemas del planeta y el bienestar de las sociedades humanas. Este modelo de desarrollo, basado en el crecimiento continuo de la renta y del consumo, descuida otras importantes dimensiones del bienestar a la par que resulta insostenible en tanto que no toma en consideración la existencia de límites biofísicos y genera enormes desigualdades ecológico-distributivas entre las distintas regiones del planeta. Nuevos paradigmas derivados del concepto del buen vivir han emergido con fuerza en América Latina durante los últimos años, abriendo nuevos caminos poscapitalistas hacia modelos de desarrollo más justos socialmente y sostenibles ambientalmente.*

**E**l siglo XX nos ha dejado grandes avances en diversos campos del conocimiento que han permitido mejorar las condiciones de vida de una gran fracción de la humanidad. Sin embargo, estas mejoras han recaído por norma general sobre aquellos sectores de la población que menos lo necesitaban. La gran tragedia de nuestra época estriba en que, existiendo mejores condiciones que nunca para que todos y todas tengamos acceso a una vida digna, la mayor parte de la humanidad se ve excluida de ella. Y buena parte de la culpa de esto la tiene el modelo económico y de sociedad que se ha erguido como imperante durante el último siglo: un capitalismo voraz basado en la perversa dualidad de los poseedores y los desposeídos.

Para afrontar los retos sociales y *bienestaristas* que en materia de justicia e igualdad nos presenta hoy el mundo, será fundamental reencontrar nuestro

Mateo Aguado, es investigador del Laboratorio de Socio-Ecosistemas de la UAM

José A. González y Carlos Montes son profesores del departamento de Ecología de la UAM

Kr'sna Bellott es bióloga especializada en economía del desarrollo y sostenibilidad

lugar en el planeta y redefinir nuestra relación con la naturaleza. Como nos recuerda la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio (EME),<sup>1</sup> las variadas contribuciones que los ecosistemas proporcionan al ser humano son la verdadera base de su bienestar, y de su buen funcionamiento depende el futuro social, económico y cultural de toda forma de sociedad. Apremia pues comprender que los sistemas sociales y económicos bajo los cuales se articula la especie humana únicamente tienen su razón de ser dentro del sistema natural que los abarca y sostiene. La esfera económica, por consiguiente, nunca podrá crecer por encima de la biosfera y de la esfera social sin comportarse antes tan destructivamente como un cáncer.<sup>2</sup>

Cabe preguntarse entonces en qué fase de metástasis social está nuestro cáncer. El frenético y adquisitivo ritmo de vida que se nos impone –sobre todo en las grandes megalópolis de Occidente– nos está haciendo olvidar la naturaleza de la que formamos parte y de la que, en último término, todos dependemos. Alimentar esta amnesia ecológica al tiempo que desoímos nuestra realidad termodinámica y biofísica nos está situando en un universo de fantasía, incontinencia y despilfarro cuyo despertar puede ser traumático.

Respetar los límites de los sistemas naturales sobre los cuales nuestra especie se organiza no sólo debería ser una prioridad vital, sino configurarse como un principio ético y moral de toda cultura humana. Sin embargo, el modelo de desarrollo promocionado desde Occidente ignora estas incómodas limitaciones, adentrándose en un peligroso y etéreo espejismo que encuentra en la exaltación del crecimiento económico su razón de ser.<sup>3</sup>

El sistema capitalista, a través de las desmedidas necesidades creadas por su cultura, está comenzando a chocar con los límites biofísicos de los ecosistemas a la vez que modela un desigual e inestable escenario geopolítico de inquietante futuro.<sup>4</sup> Esta manera mercantil de entender nuestra relación con la naturaleza ignora así que el crecimiento económico continuo –y el consumismo engranado con el mismo– no es viable en un planeta finito de recursos limitados. Tomar conciencia de ello y programar un decidido cambio de rumbo hacia horizontes más sostenibles y equitativos determinará no sólo nuestro futuro directo sobre el planeta Tierra, sino cualquier tipo de aspiración encaminada a alcanzar una vida digna y buena para todas las personas, pueblos y sociedades que aquí compartimos espacio.

---

<sup>1</sup> Millenium Ecosystem Assessment, *Ecosystems and human well-being: Synthesis report*, Island Press, Washington, D.C., 2005.

<sup>2</sup> L. R. Brown, «El futuro del crecimiento» en The Worldwatch Institute, *La situación del mundo 1998*, Icaria, Barcelona, 1998.

<sup>3</sup> M. Aguado y J. A. González, «El coste ambiental del bienestar humano: cuestionando los paradigmas de nuestro actual modelo de desarrollo» en J. A. González e I. Santos (eds.), *Cuatro grandes retos, una solución global: Biodiversidad, cambio climático, desertificación y lucha contra la pobreza*, Fundación IPADE y AECID, Madrid, 2011.

<sup>4</sup> Sobre necesidades humanas y límites biofísicos se recomienda consultar el artículo de M. Aguado y J. Riechmann titulado «Necesidades humanas y sostenibilidad socio-ecológica: dos caras de una misma moneda», revista *rebelión* [disponible en: [www.rebelion.org/docs/174066.pdf](http://www.rebelion.org/docs/174066.pdf). Acceso el 17 de febrero de 2014].

## La sinrazón del amor al crecimiento

El imaginario colectivo de la inmensa mayoría de la población mundial considera –dicho vulgarmente– que el dinero da la felicidad (o por lo menos que ayuda mucho a conseguirla). Efectivamente, son muchas las investigaciones que hasta la fecha han puesto de manifiesto la vinculación existente entre los ingresos y la calidad de vida. Sin embargo, esta vinculación no es directamente proporcional. Los estudios existentes hasta la fecha sobre la relación entre ingresos y bienestar humano han mostrado cómo a partir de un determinado umbral el incremento de los ingresos ya no contribuye a mejorar la calidad de vida de las personas.<sup>5</sup> Es decir, existe un umbral por encima del cual la relación ingresos–bienestar se torna asintótica, y a partir de aquí más dinero ya no significa más satisfacción con la vida.<sup>6</sup> Es más, a partir de este punto ensalzar de forma insistente el crecimiento de la renta y del consumo puede resultar incluso perjudicial para nuestra calidad de vida, al ser descuidadas otras dimensiones fundamentales del bienestar como las relaciones sociales.<sup>7</sup> Como sostienen Bäckstrand e Ingelstam, una vez han sido cubiertas las necesidades más esenciales, seguir estimulando los hábitos de consumo incrementa nuestro bienestar sólo hasta un determinado punto (el denominado por estos autores como *suficiente*).<sup>8</sup> Una vez superado este punto, la insatisfacción avanza y los actos de consumo ya no derivan en un aumento de la satisfacción ni del bienestar humano.<sup>9</sup>

Parece claro por lo tanto que para quienes viven en la riqueza el dinero no da más felicidad. Sin embargo, para los países pobres ingresos y satisfacción con la vida sí pueden evolucionar a la par, ya que en tal caso dichos ingresos sí pueden destinarse a la satisfacción de las necesidades más básicas y fundamentales.<sup>10</sup> Como sostienen Daly y Cobb, mil dólares hacen más por el bienestar de una familia pobre que por el de una rica.<sup>11</sup> En esta misma línea, Layard nos recuerda que «el dinero extra les resulta más indiferente a los ricos que a los pobres». Por lo tanto:

«Si el dinero de una persona más rica pasara a una persona más pobre, ésta obtendría una felicidad mayor de la que perdería el rico, y la felicidad media del país aumentaría. Por lo tanto, un

<sup>5</sup> R. A. Easterlin, «Explaining happiness», *Proceeding of the National Academy of Science*, núm. 100 (19), 2003, pp. 11.176-11.183; y R. Costanza, M. Hart, S. Posner y J. Talberth, «Beyond GDP: The need for new measures of progress». *Pardee Papers*, núm. 4, Pardee Center for the Study of the Longer-Range Future, Boston, 2009.

<sup>6</sup> M. Aguado, «La saturación económica del bienestar humano», revista *rebelión*, [disponible en: [www.rebellion.org/noticia.php?id=167944](http://www.rebellion.org/noticia.php?id=167944). Acceso el 17 de febrero de 2014].

<sup>7</sup> M. Aguado, D. Calvo, C. Dessal, J. Riechmann, J. A. González y C. Montes, «La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante», *PAPELES de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*, núm. 119, 2012, pp. 49-77.

<sup>8</sup> G. Bäckstrand y L. Ingelstam, *¡Suficiente! Retos globales y estilos de vida responsables*, Fundación DagHammarskjöl, Uppsala, 2006, p. 33.

<sup>9</sup> J. Riechmann, *¿Cómo vivir? Acerca de la vida buena*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2011.

<sup>10</sup> M. Aguado y J. A. González, *op. cit.*, 2011.

<sup>11</sup> H. E. Daly y J.B. Cobb, *For the Common Good: redirecting the economy toward community, the environment and a sustainable future*, Beacon Press, Boston, 1994.

país tendrá mayor nivel de felicidad media cuanto más equitativa sea la distribución de la renta». <sup>12</sup>

Defender pues un mundo más feliz pasa irremediabilmente por defender un mundo menos desigual.

### Cuando la brújula no apunta al Norte

La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio de España ha puesto de manifiesto cómo «en los últimos cincuenta años los ecosistemas y la biodiversidad de España han sufrido un proceso acelerado y sin precedentes de alteraciones». <sup>13</sup> Buena prueba de ello lo proporcionan indicadores como el número de especies amenazadas o la huella ecológica, cuyos valores han superado con mucho la capacidad de acogida de los ecosistemas españoles: «entre el 40 y el 68% de las especies se encuentran amenazadas y la huella ecológica se ha más que duplicado» desde mediados del siglo pasado. <sup>14</sup> Con todo ello, uno de los mensajes clave más importantes de esta evaluación fue que el 45% de las contribuciones que los ecosistemas españoles proporcionan a sus habitantes ya se han degradado o se están usando de forma insostenible. <sup>15</sup>

Esta presión sobre los ecosistemas y la biodiversidad de España ha respondido de forma paralela a una serie de incrementos de carácter socioeconómico que en este país han acontecido en los últimos cincuenta años: «el PIB per cápita se ha multiplicado por más de 6, el consumo de energías fósiles por casi 10 y los minerales no metálicos y productos de cantera por 7 y 40 respectivamente». <sup>16</sup> Tal paralelismo entre indicadores socioeconómicos y biofísicos nos viene a decir, al fin y al cabo, que el conjunto de cambios ambientales que nuestro país y el planeta están sufriendo (y que se conoce como *cambio global*) es un hecho social, pues sus causas y consecuencias están ligadas indiscutiblemente al ser humano: a su comportamiento, y a las demandas de materiales y energía que su estilo de vida promueve. Son por lo tanto las personas, en sus contextos sociopolíticos, quienes pueden optar por guiar diariamente sus decisiones en una u otra dirección; orientándolas bien hacia un estilo de vida que premie la acumulación material (favoreciendo con ello la degradación de los ecosistemas y la pérdida de biodiversidad), o bien hacia una vida basada en el arte de vivir bien, en armonía y coherencia con la naturaleza, anteponiendo la calidad frente a la cantidad y el valor de uso frente al valor de cambio.

---

<sup>12</sup> R. Layard, *Happiness: Lessons from a new science*, Penguin, Londres, 2005, p. 61.

<sup>13</sup> Evaluación de los Ecosistemas del Milenio de España, *La Evaluación de los Ecosistemas del Milenio de España. Síntesis de resultados*, Fundación Biodiversidad, Ministerio de Medio Ambiente, y Medio Rural y Marino, España, 2011, pp. 12.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Partiendo de la plausible base socio-ecológica según la cual los ecosistemas y el bienestar humano están vinculados en una misma interacción dinámica (interacción que hace que cambios en una de estas esferas conlleven cambios paralelos en la otra), cabría esperar que todos estos datos sobre el mal estado de los ecosistemas en España tuviese reflejo en el bienestar humano de sus habitantes. Y así parece ser. Tal y como ha puesto de manifiesto la EME, paralelamente al proceso de degradación experimentado en los ecosistemas «muchos aspectos del bienestar de la población española se están viendo negativamente afectados». <sup>17</sup> Importantes aspectos de dicho bienestar, como la libertad respecto al uso del tiempo, las buenas relaciones sociales o los hábitos saludables, han experimentado un serio deterioro en España durante las últimas décadas. Así lo reflejan, entre otros, indicadores como el consumo de televisión, el porcentaje de población obesa o la dependencia de hipnosedantes; indicadores que se han incrementado desde mediados de la década de los noventa en un 22%, un 42% y un 460% respectivamente. <sup>18</sup> Más recientemente, tras la publicación del citado informe, y ya bajo el signo de la crisis que atraviesa España a partir de 2008, han venido apareciendo otros indicadores alarmantes (como el número de desahucios, la desigualdad entre ricos y pobres o el número de personas que viven bajo el umbral de la pobreza) cuya evolución refuerza la idea de que el bienestar humano en España se está degradando a un ritmo muy preocupante.

---

Debemos aceptar, a fin de cuentas, que los tiempos están cambiando, y que las viejas normas y creencias ya no pueden ser las que eran

---

La causa última de todo esto la encontramos, después de todo, en el actual modelo económico que tanto en España como en buena parte de los países *desarrollados* de todo el mundo se ha erguido como hegemónico; un modelo (el capitalismo) que se nutre de un estilo de vida caracterizado por el apetito desmesurado por artefactos superfluos y por una manifiesta insensibilidad hacia la naturaleza. Este estilo de vida nos estimula así constantemente a acelerar el bucle de la insostenibilidad, haciéndonos creer que una vida buena solamente se puede alcanzar a través del crecimiento y el consumo. El capitalismo ha logrado así generalizar un estilo de vida urbano-industrial caracterizado cada vez más por el aislamiento social, la competencia con los demás, la alienación psíquica, el sedentarismo y la pérdida de hábitos saludables que está (amén de deteriorando el bienestar humano de una buena fracción de la humanidad) poniendo en riesgo el sentido comunitario de la vida y su interdependencia con el funcionamiento de los ecosistemas que durante tantos siglos caracterizó a la especie humana.

---

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> *Ibidem.*

Conviene destacar que todas estas tendencias, que tanto a escala socioeconómica como a nivel ecosistémico están ocurriendo en España, no son para nada exclusivas de este país, sino más bien al contrario. Resultan frecuentes en todos aquellos países que viven bajo el *monocultivo* social-alquitranado de la globalización neoliberal; son tendencias que se cumplen prácticamente en la totalidad de países que han adoptado como modelo civilizatorio el sistema capitalista.

Por lo tanto, y a la vista de las evidencias, cabría preguntarse si es conveniente seguir contemplando (como se contempla) a Occidente como el referente universal para el resto de sociedades. Como manifiesta Acosta, «el desarrollo, en tanto reedición de los estilos de vida de los países centrales, resulta irrepetible a nivel global»; además de contraproducente para el bienestar humano.<sup>19</sup> De esta forma, el conocido *mito de la Modernidad*, que defiende que la única travesía para alcanzar *el desarrollo* es la rotulada por los países del Norte (una senda que todas las naciones deberían seguir sin vacilaciones), es una falsedad.<sup>20</sup>

El modelo de desarrollo del sistema hegemónico occidental ha fracasado, y los principales resultados de este fracaso se visibilizan fundamentalmente en la esfera medioambiental y en la esfera social, a través, respectivamente, de una crisis ecológica cada vez más preocupante y de unas desigualdades sociales cada vez más alarmantes.<sup>21</sup>

Necesitamos comprender que no existe una única forma de *ser* en el mundo y que el desarrollo de cualquier sociedad no se da a través de un exclusivo itinerario preestablecido, pues somos el resultado de nuestras propias coyunturas históricas y de los procesos que de ellas confluyeron.<sup>22</sup> Existen cosmovisiones alternativas, como veremos a continuación, que pueden iluminar a la humanidad en este sentido: en su obligada transición hacia un nuevo modelo de vida alejado del capitalismo; un modelo que sea capaz de armonizar equitativamente mejoras en la calidad de vida de sus habitantes, respetando en ello los límites ecológicos del planeta.

## Construyendo alternativas al desarrollo

El modelo de desarrollo marcado por los países del Norte –como hemos visto– no es *universalizable*. Estas naciones, con sus opulentos y despilfarradores estilos de vida, hace tiempo

<sup>19</sup> A. Acosta, «El Buen Vivir. Una oportunidad para imaginar otros mundos», *Ecuador Universitario*, 2012, [disponible en: [ecuatoruniversitario.com/opinion/el-buen-vivir-una-oportunidad-para-imaginar-otros-mundos/](http://ecuatoruniversitario.com/opinion/el-buen-vivir-una-oportunidad-para-imaginar-otros-mundos/). Acceso el 17 de febrero de 2014, pp. 3].

<sup>20</sup> W. W. Rostow, *The stages of Economic Growth: A non-communist manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960.

<sup>21</sup> M. Aguado, D. Calvo, C. Dessal, J. Riechmann, J. A. González y C. Montes, *op. cit.*, 2012.

<sup>22</sup> J. A. Fuentes, *La crisis del Paradigma Epistémico Hegemónico: de por qué el mundo no funciona y otros asuntos; en búsqueda de causas y explicaciones*, Proyecto fin de máster, Universidad Pablo de Olavide, Máster en Desarrollo Económico y Sostenibilidad, 2011.

que colisionaron contra los límites biofísicos de sus propios territorios; momento a partir del cual se vieron “obligadas” a utilizar los recursos naturales existentes más allá de sus fronteras para mantener esos estilos de vida que su modelo socioeconómico había generado y ensalzado.<sup>23</sup> Por ello, la idea de desarrollo que estas naciones han divulgado y respaldado no es viable en términos ecológicos ni admisible en términos éticos, pues se ha basado en la exportación de su excesiva huella ecológica sobre las sociedades del Sur, obstaculizando así las opciones que estas naciones tienen de alcanzar de forma soberana una vida buena.<sup>24</sup>

Las naciones del Norte, tenaces defensoras de la globalización neoliberal, son (fundamentalmente a través de sus políticas internacionales y de sus todopoderosas empresas transnacionales) las principales responsables de las grandes desigualdades sociales existentes hoy en el mundo y de la crisis ecológica y el cambio global en el que nos encontramos (un cambio global cuyas consecuencias –no es casualidad– suelen cebarse con los habitantes de las naciones del Sur).

Paradójicamente, la respuesta humana a esta coyuntura global puede llegar desde el Sur. Los pueblos indígenas de América Latina, mucho más conscientes del íntimo vínculo que nos une a la naturaleza y que nos hace depender de ella y de su buen funcionamiento, han comenzado a alzarse como alternativas reales al modelo de desarrollo occidental. La cosmovisión de estos pueblos ha logrado así permear las agendas políticas de varios países latinoamericanos, facilitando con ello la posibilidad de trenzar nuevos horizontes abiertos, de confluencia y participación para toda la humanidad en el arduo camino que ésta tiene por delante.

Si aspiramos como especie a vivir bien en un mundo habitable y justo que esté en armonía con la naturaleza, urge replantearse nuestra actual concepción de *desarrollo* y de *bienestar humano*, así como nuestra relación con la naturaleza. En la construcción de este camino alternativo resultará fundamental contemplar otras formas de entender las relaciones ser humano-naturaleza y otras formas de conceptualizar el *desarrollo*; formas como las que nos proporcionan muchos pueblos de América Latina.

## El caso del buen vivir andino: un nuevo horizonte de esperanza

Desde la visión de los pueblos ancestrales latinoamericanos está comenzando a trascender al entorno mundial el conocido como *paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien*.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> J. M. Naredo, *Raíces económicas del deterioro ecológico y social. Más allá de los dogmas*, Siglo XXI, Madrid, 2006.

<sup>24</sup> M. Aguado y J. A. González, *op. cit.*, 2011.

<sup>25</sup> F. Huanacuni, *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAO, Lima, 2010, p. 6.

A pesar de que todos los pueblos indígenas originarios, a través de diferentes expresiones, conciben el concepto del *vivir bien*, son los casos de Bolivia y Ecuador los más conocidos y los que, recientemente, han incorporado dicho paradigma a sus Constituciones. Los términos utilizados son, respectivamente, *suma qamaña* (vivir bien) y *sumak kawsay* (buen vivir).<sup>26</sup> De esta forma, y por vez primera en el constitucionalismo mundial, los derechos de la naturaleza y el buen vivir de los pueblos ha sido contemplado; constituyéndose con ello un importante precedente de esperanza en la obligada transición *poscapitalista* que tenemos por delante.

Según argumenta Huanacuni, ambas traducciones (vivir bien y buen vivir) son, sin embargo, pobres, y se quedan cortas para expresar la esencia ancestral de estos conceptos. En términos generales, el Buen Vivir debe concebirse como una *vida en plenitud*; saber «vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto».<sup>27</sup> *Buen vivir* significa pues, también, convivir bien, compartir sin competir. Lo más importante no es por lo tanto el hombre ni el dinero, sino la armonía con la naturaleza y la vida; apuntándose con ello hacia una vida sencilla, equilibrada y espiritual, en comunidad y hermandad con el resto de seres vivos y alejada del sobreconsumo.<sup>28</sup>

El buen vivir abre así una importante brecha con la idea clásica de desarrollo que defiende el crecimiento económico indefinido y la acumulación innecesaria de artilugios. Se abandona «la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse», poniendo en entredicho directamente el mismo concepto occidental de *desarrollo*.<sup>29</sup> Como precisa Gudynas, en lugar de insistir con *desarrollos alternativos*, el buen vivir trata de construir verdaderas *alternativas al desarrollo*; lo que «necesariamente implica superar el capitalismo».<sup>30</sup> Con ello, el *régimen de desarrollo*, tal y como se define en el artículo 275 de la Constitución del Ecuador (2008), queda conceptualizado como «el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*».<sup>31</sup>

El buen vivir reclama, por lo tanto, enfoques de pensamiento no occidentales desde raíces comunitarias no capitalistas, reconociendo las propuestas de actores sociales tradicio-

---

<sup>26</sup> A efectos prácticos, el presente artículo utilizará *Buen Vivir* para referirse a estos dos términos que amparan un mismo paradigma.

<sup>27</sup> F. Huanacuni, *op. cit.*, 2010, p. 32.

<sup>28</sup> *Ibidem*, y T. Roa-Avedaño, «El SumakKawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa», *Revista Ecología Política*, núm. 37, 2009, pp. 15–19.

<sup>29</sup> E. Gudynas, «Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo», *ALAI, América Latina en Movimiento*, núm. 462, 2011, p. 18.

<sup>30</sup> *Ibidem*, y A. Acosta, *op. cit.* 2012, p. 4.

<sup>31</sup> E. Gudynas, *op. cit.*, 2011, p. 4.

nalmente invisibilizados y deslegitimados por las élites del poder.<sup>32</sup> Significa, como nos recuerda Acosta,

«una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de organización de la vida misma [...] [que] nos conmina a disolver el tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en tanto dirección única, sobre todo con su visión mecanicista de crecimiento económico.»<sup>33</sup>

---

**El buen vivir reclama, por lo tanto, enfoques de pensamiento no occidentales desde raíces comunitarias no capitalistas, reconociendo las propuestas de actores sociales tradicionalmente invisibilizados y deslegitimados por las élites**

---

Es decir, se trata de un nuevo orden epistemológico y de un nuevo paradigma civilizatorio mediante el cual dar respuesta a los retos ecológicos y socio-distributivos a los que el cambio global y la actual crisis de civilización nos enfrentan. Se trata, al fin y al cabo, de otra forma de vivir, de entender y asimilar el mundo que no puede asumirse desde una noción monocultural y que se encamina hacia una ética de lo suficiente para toda la humanidad en donde los estilos de vida no están dictados por el tradicional concepto de desarrollo y progreso.<sup>34</sup>

Para Gudynas, son principalmente cinco los objetivos del Buen Vivir: i) buscar la calidad de vida; ii) construir un sistema económico justo, democrático y solidario; iii) fomentar la participación y el control social; iv) recuperar y conservar la Naturaleza; y v) promover un ordenamiento territorial equilibrado.<sup>35</sup>

Bajo este marco conceptual, el interés real se focaliza en el bienestar humano, priorizando la calidad de vida frente al nivel de vida. La meta, como sostiene Albó, es vivir bien, no vivir cada vez mejor a costa de otros y de la naturaleza.<sup>36</sup> Es decir, se apela a la calidad de vida y a la redistribución armónica de la riqueza frente a la dominante tónica occidental de acumulación, codicia y desigualdad que elogia el crecimiento económico y el consumo como un fin en sí mismo. Y con ello se cuestiona sólidamente la tozuda perspectiva de entender el bienestar humano únicamente como un asunto de ingresos y posesiones.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> T. Roa-Avedaño, *op. cit.*, 2009.

<sup>33</sup> A. Acosta, «Riesgos y amenazas para el Buen Vivir», *Ecuador Debate*, núm. 84, 2011, p. 51.

<sup>34</sup> T. Roa-Avedaño, *op. cit.*, 2009, y A. Acosta, *op. cit.* 2012.

<sup>35</sup> E. Gudynas, *op. cit.*, 2011.

<sup>36</sup> X. Albó, «Suma qamaña = el buen convivir», *Revista Obets*, núm. 4, 2009, pp. 25-40.

<sup>37</sup> E. Gudynas, *op. cit.*, 2011.

El buen vivir no prioriza únicamente los valores de uso frente a los de cambio, sino que abraza una concepción biocéntrica que concibe a la Naturaleza como un sujeto de derechos.<sup>38</sup> Así, este paradigma se aleja del enfoque antropocéntrico dominante en Occidente que concibe al ser humano como *amo y señor de la naturaleza*;<sup>39</sup> un enfoque que se empeña en contemplar a los ecosistemas únicamente desde su carácter utilitario como fuente de recursos mercantilizables y monetarizables. Es decir, bajo el prisma del buen vivir se conceptúa a la naturaleza –al igual que lo hace la economía ecológica– como la esfera que contiene y sostiene a la esfera social (y por ende a la económica) y de la cual depende, en última instancia, el bienestar de toda forma de sociedad.

## Tiempos de cambio, aires de incertidumbre

Asistimos a un cambio global y una crisis cuyas dimensiones traspasan todas las fronteras imaginables, haciendo de ella no sólo una crisis económica, financiera, ecológica o social, sino una crisis cultural de civilización cuyo tumor se localiza en el corazón mismo del modelo económico predominante. Si queremos otro mundo posible, justo y sostenible, debemos asumir la responsabilidad de diseñar deliberadamente nuestro propio futuro.<sup>40</sup> Y para ello resultará crucial hacer cómplice y participe a toda la sociedad, pues todos los esfuerzos serán estériles si no cuentan con la complicidad de la misma; y el primer paso para despertar esa complicidad es conocer, pues sin conocimiento no puede haber reacción.<sup>41</sup>

Afortunadamente, el incremento de la conciencia y el compromiso socio-ecológico han comenzado a poner en entredicho la receta única del modelo occidental; receta cuyos cimientos empiezan a ser cuestionados más que nunca.<sup>42</sup> Así, al amparo de una crítica al capitalismo que cada vez cuenta con más seguidores, el buen vivir deberá articularse con iniciativas similares que están surgiendo con fuerza tanto en sociedades asiáticas como africanas –así como con los prolíficos discursos críticos que comienzan a cobrar vigor en Occidente– para dibujar ese horizonte más allá del capitalismo que la razón humana reclama. Interculturalidad, saberes ancestrales y conocimientos modernos están llamados a entenderse en los albores del siglo XXI para dibujar un nuevo paradigma de *desarrollo*.

---

<sup>38</sup> Constitución del Ecuador, 2008, art. 72.

<sup>39</sup> P. Dávalos, «Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo», Boletín ICCL, núm. 113, 2008, [disponible en: [icci.nativeweb.org/boletin/113/davalos.html](http://icci.nativeweb.org/boletin/113/davalos.html). Acceso el 17 de febrero de 2014].

<sup>40</sup> D. Meadows, J. Randers y D. Meadows, *Limits to Growth: The 30-Year Update*, Chelsea Green Publishing Company, White River Junction, Vermont, 2004.

<sup>41</sup> C. M. Duarte, S. Alonso, G. Benito, J. Dachs, C. Montes, M. Pardo, A. F. Ríos, R. Simó y F. Valladares, *Cambio Global: impacto de la actividad humana sobre el Sistema Tierra*, (2ª Ed.), Colección Divulgación CSIC, Madrid, 2009.

<sup>42</sup> M. Aguado y J. A. González, *op. cit.*, 2011.

La alternativa a la insostenibilidad que el modelo capitalista ha provocado dependerá, en gran medida, de la disposición que tengamos como sociedad global de acomodar la creciente población mundial a un bienestar humano que sea sostenible ecológicamente y equitativo socialmente; es decir, a un buen vivir dentro de los límites biofísicos de los ecosistemas.

Debemos aceptar, a fin de cuentas, que los tiempos están cambiando, y que las viejas normas y creencias ya no pueden ser las que eran. Como en una ocasión dijo Albert Einstein, «no se puede resolver un problema con el mismo modo de pensar que lo ha creado»; y por ello «en los momentos de crisis sólo la imaginación es más importante que el conocimiento». Ante un cambio global que amenaza con transformar profundamente los procesos biogeofísicos del planeta y, tras ello, la propia organización social de la especie humana, no debemos empeñarnos en frenar o detener dicho cambio sino en adaptarnos a él, gestionando sus incertidumbres y nuestros temores. Después de todo, debemos aprender a cambiar en un mundo cambiante.

46



**¡Nuevo número!**

# **ecologíaPolítica**

## **Biodiversidad**

**Análisis de políticas internacionales y nacionales**  
**Extraterritorialidad y compensación por la biodiversidad**  
**Conflictos socioambientales y biodiversidad**



Icaria ✿ editorial

# Periscopio

---

**Sobre ciencia y religión**

167

*Francisco Fernández Buey*

---

**Nota de lectura de la obra de Leonardo Boff**

173

*Luis Martínez Andrade*



# Sobre ciencia y religión\*

*El punto de partida para un diálogo fructífero entre ciencia y religión en nuestros días debería ser este: la ciencia es lo mejor que tenemos desde el punto de vista del conocimiento físico-biológico y lo más peligroso que los humanos hemos creado desde el punto de vista ético.*

Contra lo que se suele pensar (y a veces decir), lo más peligroso no es la mala ciencia, la falsa ciencia o la pseudociencia, sino precisamente la buena ciencia, la mejor establecida desde el punto de vista cognoscitivo.

En este punto: 1) doy por supuesto que en el marco de nuestra cultura ha habido, efectivamente, un largo conflicto entre ciencia y religión, y que tal conflicto sigue dándose; 2) niego la pretensión religiosa o para-religiosa según la cual hay un conocimiento mejor que el que proporcionan las ciencias (tal como las conocemos desde el siglo XVI); 3) admito la advertencia (que está en los textos fundacionales de varias religiones, y en particular de la judeo-cristiana, según la cual, desde el punto de vista moral, el conocimiento científico comporta un riesgo para los humanos: el de creernos que somos o podemos ser como dios); y concluyo 4) que si se admite lo que se dice en 2 y lo que se dice en 3, entonces el conflicto no es inevitable sino que puede transformarse en un diálogo fructífero.

## 1

Esta ambivalencia, o doble valor, contradictorio, de la ciencia se ha hecho más aguda en nuestra época porque, en sus áreas más avanzadas, la ciencia se ha fusionado con la tecnología hasta formar un complejo único: lo que llamamos tecnociencia o complejo científico-técnico. La biotecnología es el mejor ejemplo actual de esa fusión.

\* [N. del E.]. Apéndice del libro, *Para la Tercera Cultura. Ensayos sobre Ciencias y Humanidades*, El Viejo Topo, Barcelona, 2013. No es improbable que el origen de este texto –o de alguna de sus versiones– fuera una intervención del autor en Catalunya Ràdio, programa Tobeña, 23 de febrero de 2001.

Francisco Fernández Buey (1943-2013) fue un filósofo comunista y ensayista español

En este punto sugiero que la agudización del carácter ambivalente del conocimiento práctico tecno-científico hace aumentar no sólo las bondades de la ciencia sino también su riesgo.

De ahí creo que se puede derivar una hipótesis a tener en cuenta, a saber: la heurística del temor (para decirlo con una expresión de Hans Jonas) favorece en nuestra época el renacimiento del interés por las religiones no sólo en una forma integrista o fundamentalista (que está relacionada con el malestar ante la Modernidad en general) sino también en la forma laica y tolerante (interés por el conocimiento sapiencial que aportan las religiones para las prácticas de los humanos).

### 2

Si se admite este punto de partida, entonces lo más sensato sería que la ciencia institucionalizada admitiera modestamente su ambivalencia y reconociera humildemente sus limitaciones más allá del ámbito del análisis reductivo. Por ejemplo, declarando que ignoramos e ignoraremos en muchos ámbitos esenciales del conocimiento, y en particular en aquellos ámbitos que más tienen que ver con los hábitos o comportamientos humanos susceptibles de ser calificados de buenos o malos. A esto es a lo que se suele apuntar cuando se habla hoy de *ciencia con conciencia*.

Lo que se dice en este punto es un *desiderata* para el conocimiento científico, una propuesta de limitar la *hybris* que generalmente va unido a él (el espíritu prometeico, el espíritu fáustico). Se puede leer como una reproposición de la *docta* ignorancia. A diferencia de un punto de vista irracionalista, no niega la bondad epistemológica de la ciencia, pero acepta su limitación a la hora de responder a algunos de los por qué esenciales del ser humano.

### 3

Y por la misma razón, si se admite este punto de partida, las religiones deberían renunciar a disputar con la ciencia en el plano del conocimiento físico y biológico. Las religiones deberían admitir que esa es una batalla perdida hace mucho tiempo y autolimitarse, por tanto, al ámbito de los comportamientos humanos, al ámbito de la ética.

Por la antigüedad de las concepciones del mundo o filosofemas de la mayoría de las religiones que conocemos, lo que dicen sobre el mundo físico y biológico (sobre el origen y desarrollo del mundo y del hombre), y por interesante que eso haya sido en el momento de su formulación histórica, es, en el mejor de los casos, conocimiento alusivo o meta-

fórico. Con la particularidad de que en este punto todas las religiones antiguas más o menos institucionalizadas niegan la posibilidad misma de contrastación de sus afirmaciones, lo que implica negar la posibilidad de progreso del conocimiento del mundo físico y biológico.

#### 4

Todos los conflictos históricos entre ciencia y religión se han debido a la desmesura de las religiones institucionalizadas, a su pretensión de meterse en camisa de once varas disputando con la ciencia en *todos los planos del conocimiento*.

Eso ocurrió ya en la Grecia clásica cuando la religión de Asclepios disputaba con la medicina (tendencialmente científica) hipocrática. Y volvió a ocurrir, en la Edad Moderna y Contemporánea, a propósito de las teorías de Copérnico, Galileo y Darwin, que no eran, dicho sea de paso, personas antirreligiosas, sino personas que querían separar los planos en discusión, a pesar de lo cual fueron denigrados por las religiones institucionalizadas (la protestante, la católica y la anglicana).

Resulta ridículo en este sentido que el Vaticano haya mantenido durante décadas y décadas un premio para el que demostrara que Galileo y Darwin estaban equivocados. O que todavía hoy en día algunas religiones pretendan que hay que enseñar en las escuelas, en plan de igualdad, el mito creacionista y la teoría evolucionista. Eso desacredita a cualquier religión a los ojos de la razón.

De este descrédito han derivado la mayoría de las críticas a la religión que ha producido la razón moderna: desde crítica ilustrada a la crítica de Russell pasando por Feuerbach, Marx y Freud. Todas estas críticas suenan hoy desproporcionadas, precisamente porque se han fijado en el despropósito de las religiones institucionalizadas que compiten con las ciencias en el conocimiento del mundo físico y biológico.

#### 5

Ahora bien, en todas las religiones (institucionalizadas en iglesias o no) hay un saber, que podemos llamar *sapiential*, acerca de los hábitos y comportamientos de los seres humanos en comunidad a partir del cual se expresan mandamientos, consejos o normas éticas que tienen mucho valor porque son resultado, por lo general, de observaciones largamente repetidas y de reflexiones psico-sociológicas muy notables. Observaciones y reflexiones así se pueden encontrar tanto en las tres religiones del Libro (judaísmo, cristianismo, islamismo) como en otras que están a caballo entre lo que llamamos religión y lo que llamamos filosofía.

6

Este saber sapiencial merece ser conservado, conocido y enseñado, con total independencia de que las personas que lo conservan o a las que se enseña crean o no en los dogmas o doctrinas básicas de esas religiones, por ejemplo, en la creación divina, en la transmigración de las almas, en la resurrección de la carne o en la existencia de la Santísima Trinidad.

Digo que conviene conservar este saber no sólo por razones histórico-culturales, es decir, porque esta o aquella religión haya sido en el pasado parte de nuestra tradición cultural, sino también por una razón más decisiva y actual: porque en lo que hace a las conductas, comportamientos y hábitos humanos las ciencias, lo que llamamos “ciencias humanas” o “ciencias sociales” no han avanzado lo suficiente como para que se pueda afirmar *sin duda* que nuestro conocimiento, en este ámbito, es definitivamente mejor que el sapiencial para la vida práctica de los humanos.

7

En este ámbito las religiones no tienen por qué entrar necesariamente en conflicto con la ciencia. O mejor dicho: no hay conflicto de importancia. La prueba de ello es que muchos de los grandes científicos modernos y contemporáneos han leído y apreciado mucho esos textos y hasta se han considerado religiosos aceptándolos, sin percibir que hubiera contradicción entre ellos y sus propias aportaciones al conocimiento del mundo físico o biológico. Einstein es el caso más conocido en el siglo XX. Y Einstein pasa por ser el gran científico del siglo. Pero lo mismo se podría decir de una pléyade de científicos actuales.

8

En el ámbito de las conductas, hábitos o comportamientos humanos susceptibles de valoración ética, el conflicto no se da hoy entre religión y ciencia, sino más bien entre religión y filosofía. Lo que llamamos bioética es precisamente el campo de batalla en ese sentido. Se disputa entre una ética de base religiosa y una ética de base filosófica agnóstica o atea. Esto no quiere decir que los científicos permanezcan al margen de esa batalla. Como seres humanos, igual que los demás, tienen opinión al respecto, y no pueden sustraerse a la reflexión sobre las consecuencias éticas de lo que descubren o inventan.

Pero lo importante en este punto es que la ciencia no puede decidir en la disputa. Puede, a lo sumo, sugerir que hay bioéticas que no se aguantan desde el estado actual de los conocimientos en genética, en biología, en neurología, en psicología, etc.

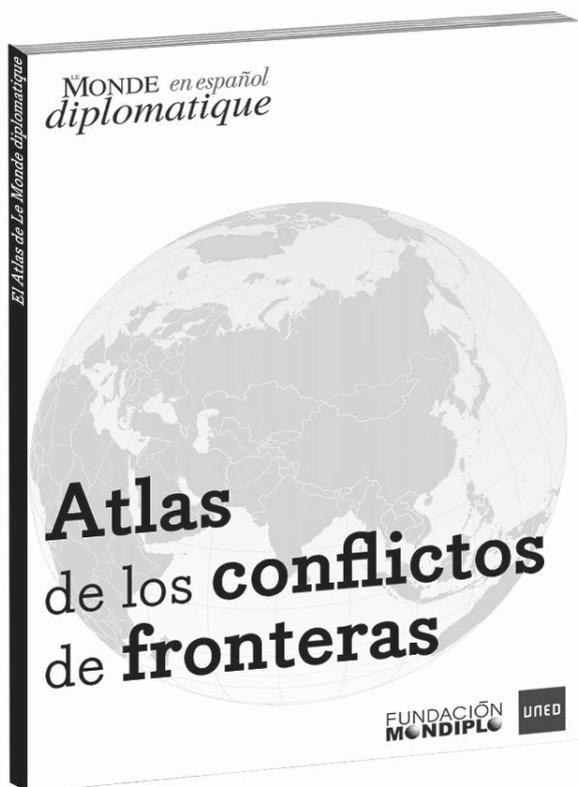
## 9

A partir de los puntos anteriores, o sea, aceptando el límite del conocimiento científico y el interés del conocimiento sapiencial implícito en las religiones (o expresado metafóricamente en ellas) se puede proponer un diálogo que, en nuestro marco cultural, podría versar sobre los *árboles del paraíso*.

Los requisitos para ese diálogo serían dos: 1) el abandono de toda pretensión dogmática y de la lectura literal de los “textos sagrados”; y 2) la consideración positiva de las metáforas y del pensamiento analógico (no sólo analítico-reductivo) también en el ámbito del conocimiento científico.

# ¿Hay que abolir las fronteras?

Físicas, culturales o simbólicas, las fronteras continúan fragmentando las sociedades. Dividen a los pueblos y las culturas a la vez que los reúnen y los preservan; son fuente de guerras, pero constituyen espacios de intercambios y de encuentros. Amenazantes y protectoras, cristalizan dos maneras de “perderse”.



**Zona de exclusión**  
**Zona de riesgos**  
**Zona de fricción**  
**Zona prohibida**  
**Zona franca**  
**Zona desmilitarizada**  
**Zona tapón**  
**Zona de no derecho**

“Esta publicación logra el reto de ofrecer un panorama planetario de estos espacios en profunda transformación”

100 páginas · 10 euros. De venta en librerías y kioscos. También puede adquirir este Atlas llamándonos al 96 391 49 90 o a través de nuestra página web: [www.monde-diplomatique.es](http://www.monde-diplomatique.es)

Editado en colaboración entre:

MONDE *en español*  
*diplomatique*

FUNDACIÓN  
MONDIPLC

UNED

# Nota de lectura de la obra de Leonardo Boff

*Durante la década de los años noventa del siglo pasado, la teología de la liberación cultivó terrenos otrora poco explorados. En ese sentido, dicha corriente enriqueció sus planteamientos abriéndose a las cuestiones de género, de raza y, por supuesto, a las de la naturaleza. El "pobre" dejó de ser una categoría asexual y abstracta. Si bien la teología de la liberación fue criticada por haber abandonado su interés central, es decir, a los pobres, por nuestra parte, pensamos que dichas críticas no son convincentes. Al respecto, abordaremos brevemente la "transformación de paradigma" de uno de los principales representantes de esta corriente teológica: Leonardo Boff.*

**P**or aquellos años, Boff no sólo abandonó oficialmente el sacerdocio (1992) sino que además visibilizó una veta que, posterior a sus primeros conflictos con el Vaticano (1984), venía trabajando, esto es, sus preocupaciones sobre la cuestión ecológica. A través de sus obras, *La dignidad de la Tierra*, *Principio-Terra* y *Ecología: grito de la Tierra*, *Grito de los Pobres* dicha cuestión es colocada en el centro de sus reflexiones teológicas, sociales y políticas. El clamor de la *víctima* (el pobre y la Tierra) es tomado como punto de partida de "un nuevo paradigma" eco-teológico pues, para Boff la teología de la liberación y el discurso ecológico comparten dos heridas, por un lado, la dolorosa situación de miseria que lacera a gran parte de la humanidad y, por el otro, el sufrimiento de la Tierra que durante siglos ha sido expoliada por un sistema económico que sólo tiene como horizonte la producción de *plus-valor*.

Aunque podría criticarse la concepción "bio-céntrica" propuesta por Boff, para superar el pseudo-concreto "antropocentrismo" del pensamiento moderno, Boff establece un diálogo crítico con la *deep ecology* con la finalidad de mostrar los límites y las contradicciones de la Modernidad expresada en la

Luis Martínez Andrade, doctorando en Sociología en la École des Hautes Études en Sciences Sociales

idea de *dominium terrae*. Es por ello que, apoyado en las ciencias de la complejidad, este teólogo parte de una visión holística (término griego que refiere a la “totalidad”) para entender la interrelación entre el todo y las partes.

Después de la “Cumbre de la Tierra” (Eco-92) celebrada en Río de Janeiro, donde la participación de Boff fue fundamental para la organización de dicho evento, el teólogo publica en 1993, *La dignidad de la tierra*, obra pionera en el tratamiento de la ecología desde la perspectiva liberacionista. Dentro de los elementos que destacan en esa obra podemos mencionar: la crítica a la concepción clásica de “desarrollo”, la autocrítica por la responsabilidad del cristianismo en relación a la crisis ecológica, el reconocimiento de la íntima relación entre justicia ecológica y justicia social, la denuncia de *antropocentrismo* y la evaluación de la no-neutralidad de la tecnología. Sin embargo es con *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (libro que mereció el prestigioso «Premio Sergio Buarque de Holanda») que el teólogo logra articular la denuncia profética de la teología de la liberación con la crítica ecológica. Aquí, Boff aduce la posibilidad de «entrar a un proceso de mutación del paradigma», donde los mitos de origen (*Pacha Mama*) o hipótesis (*Gaia* de J. Lovelock) fomenten la unidad orgánica: Tierra-humanidad. Además, en este libro, Boff enumera algunos “conceptos o figuras de pensamiento” del paradigma emergente: totalidad/diversidad; interdependencia/religación/autonomía relativa; relación/campos de fuerza, complejidad/ interioridad; complementariedad/reciprocidad/caos; flecha del tiempo/entropía; destino común/personal; bien común cósmico/bien común particular; creatividad/destructividad; actitud holístico-ecológica/negación del antropocentrismo. Huelga decir que Boff no soslaya la importancia de la participación política en la transformación de la sociedad y en la defensa del medioambiente, como la que se encarnó en la lucha de Chico Mendes.

En *Principio-Terra*, el teólogo brasileño sigue la misma senda, pero ahora intenta dar respuesta a la cuestión planteada por los ideólogos de la eco-eficiencia de si es posible mantener la lógica de acumulación, crecimiento ilimitado y, al mismo tiempo, evitar el desequilibrio de los sistemas ecológicos y la depredación de los recursos naturales. La respuesta es contundente: si no cambiamos radicalmente nuestro paradigma de producción y reproducción social iremos directo a la catástrofe. Asimismo, Boff reconoce la importancia del ecofeminismo en la denuncia del racionalismo, del autoritarismo, del androcentrismo y del patriarcalismo. Posteriormente, en su *Florecer en el yermo*, Boff propondrá la creación de una “florestanía”, esto es, una ciudadanía en la floresta ya que en el paradigma desarrollista deforestar es sinónimo de progreso y, bajo este enfoque, se han deforestado quince hectáreas por minuto. Huelga decir que en este libro, figura un acápite dedicado a la “revolución”. Finalmente, en *La opción-Tierra*, Boff plantea la relación entre Ética y espiritualidad planetaria, es decir, la complementariedad entre la sensibilidad, la compasión, el *pathos* y con la razón. Más allá de la tendencia posmoderna que destierra a la razón de los proyectos políticos y sociales, el teólogo recupera su potencial emancipador.

Después de esta brevísima reseña de algunos puntos cardinales de la obra de Boff dedicada a la cuestión ecológica, pensamos que en un momento de crisis profunda cuya expresión hoy no sólo es evidente en el plano económico sino también en el ambiental resulta necesaria la búsqueda de alternativas a la catástrofe que se avecina. Hoy –quizá más que nunca– precisamos de propuestas teóricas y políticas que hagan frente a la lógica destructiva del capital la cual nos está conduciendo a destrucción total de la vida. La solidaridad, como señala Boff, es una categoría política central en la construcción de un *ethos mundial*, es decir, de una consciencia planetaria donde la vida –en el amplio sentido del término– represente el eje determinante de las acciones de los pueblos y de las personas.

## Obras de Leonardo Boff

*PRINCIPIO-TERRA : A VOLTA À TERRA COMO PATRIA COMUM*

Editora Atica  
São Paulo, 1995  
80 páginas

*ECOLOGÍA: GRITO DE LA TIERRA, GRITO DE LOS POBRES*

Trotta  
Madrid, 1996  
320 páginas

*LA DIGNIDAD DE LA TIERRA. ECOLOGÍA, MUNDIALIZACIÓN, ESPIRITUALIDAD*

Trotta  
Madrid, 2000  
240 páginas

*EL CUIDADO ESENCIAL. ÉTICA DE LO HUMANO, COMPASIÓN POR LA TIERRA*

Trotta  
Madrid, 2002

*FLORECER EN EL YERMO. DE LA CRISIS DE CIVILIZACIÓN A UNA REVOLUCIÓN RADICALMENTE HUMANA*

Sal terrae  
Santander, 2006  
173 páginas

*LA OPCIÓN-TIERRA. LA SOLUCIÓN PARA LA TIERRA NO CAE DEL CIELO*

Sal terrae  
Santander, 2010  
224 páginas

ALIMENTOS ECOLÓGICOS  
COMERCIO JUSTO  
COOPERATIVISMO  
MOVIMIENTOS SOCIALES  
MEDIOS DE COMUNICACIÓN  
BANCA ÉTICA Y SEGUROS  
MOVILIDAD SOSTENIBLE  
ENERGÍAS RENOVABLES  
TALLERES Y CURSOS  
CONFERENCIAS



# laferia<sup>14</sup>

economía solidaria-madrid

31 mayo

1 junio

MATADERO  
madrid

NO  
SÓLO  
CONSUMO

un mercado más social  
una economía

más solidaria  
el futuro  
es ahora



mercado  
Social MADRID



reas

[laferiamadrid.mercadosocial.net](http://laferiamadrid.mercadosocial.net)

COLABORAN

**Diagonal**  
www.diagonalperiodico.net

ADEiA<sup>CS</sup>

eco..

fecomad  
FEDERACIÓN DE COOPERATIVAS  
MADRILENSES

caes  
COOPERATIVA  
www.caes.es

FUHem  
educación  
ecosocial

TANGENTE  
GRUPO COOPERATIVO

helechos  
Centro de Jardinería

GD

coop57  
servicios financieros  
éticos y solidarios

Fiare



---

**Entrevista a Michael Löwy**  
*Rafael Díaz-Salazar*

---

179

# Entrevista



## Entrevista a Michael Löwy

*Michael Löwy, director de investigación emérito del CNRS en París, es un importante intelectual y activista del ecosocialismo. Ha escrito una amplia obra centrada en los clásicos del marxismo, el romanticismo revolucionario, la sociología de la religión y el anticapitalismo ecologista. Para el tema central de este número de Papeles dedicado a ecologismo y religiones de liberación, sus obras principales son Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, Marxismo y teología de la liberación, Sociologías y religión. Su último libro traducido al español es Ecosocialismo.*

**Rafael Díaz Salazar (RDS):** Michael, tú eres un pensador marxista y un militante que desde tu juventud has estado insertado en el área política del trotskismo y en los últimos años en el ecosocialismo anticapitalista. ¿Por qué has trabajado con tanta intensidad en el análisis de la religión y, muy especialmente, has estudiado el “cristianismo de liberación”?

Rafael Díaz-Salazar es profesor en la facultad de Ciencias Políticas y Sociología, UCM

**Michale Löwy (ML):** Mi cultura es judía, pero no soy creyente, y nunca tuve una educación religiosa. A través del camino de la filosofía política y de las luchas de liberación que me di cuenta de la importancia de las formas religiosas emancipadoras. Empecé a interesarme por la religión por dos hechos que me marcaron mucho a finales de la década de los años setenta: la lectura de las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin, que proponen asociar la teología y el materialismo histórico, y por el gran acontecimiento de la revolución sandinista en Nicaragua, en la cual el “cristianismo de la liberación” jugó un papel esencial, incluso en la dirección del FSLN. Empecé a interpretar a Walter Benjamin a la luz de las revoluciones latinoamericanas y vice-versa. Me di cuenta a partir de este momento que también en otros países de América Latina, empezando por Brasil, los cristianos revolucionarios están en el corazón de todos los movimientos de emancipación social. Me impactó, desde el punto de vista ético y político, el sacrificio de la vida de tantos cristianos liberacionistas, en especial en El Salvador, desde monseñor Romero hasta Ignacio Ellacuría y los profesores jesuitas de la UCA. Me pareció importante tratar de entender este movi-

miento desde una perspectiva marxista. Para esta investigación, Ernst Bloch y Lucien Goldmann me fueron más útiles que Leon Trotsky (con todo el respeto a esta histórica figura revolucionaria).

Tuve también el deseo de acercarme a los teólogos y luchadores del cristianismo de la liberación por la admiración que tenía por su integridad moral y su compromiso consecuente con la causa de la auto-emancipación de los pobres. Se crearon lazos de amistad que duran hasta hoy con personas como Leonardo Boff, Frei Betto, François Houtart y otros.

**RDS: En uno de tus textos afirmas que el ecosocialismo ha de «buscar inspiración en la diversidad de las culturas revolucionarias». ¿Consideras que las religiones de liberación son “culturas revolucionarias”? ¿Piensas que son fuentes de inspiración para el ecosocialismo y tienen que ser incorporadas a sus fundamentos en pie de igualdad con otras corrientes no religiosas?, ¿por qué?**

**ML:** Los fundamentos del ecosocialismo son “profanos” y no tienen identidad religiosa. Pero muchas culturas revolucionarias pueden llevar al ecosocialismo: el marxismo, el anarquismo, la ecología crítica, el indigenismo, y por supuesto, el cristianismo de la liberación. Por consiguiente, encontramos en el amplio arco de sensibilidades políticas y culturales del ecosocialismo estas diversas corrientes, entre las que se incluyen, como te acabo de decir, el cristianismo de liberación.

**RDS: ¿Qué relación estableces entre el ecosocialismo y el cristianismo de liberación? ¿Qué aportaciones realiza este tipo de religión al pensamiento y a las luchas ecosocialistas?**

**ML:** La cuestión del medio ambiente ocupa un lugar cada vez más importante en la reflexión de los teólogos de la liberación, en particular en Brasil. Su aportación es relacionar la ecología, y para algunos de ellos, el ecosocialismo, con la tradición cristiana, con el franciscanismo, con la Biblia. Por otro lado, muchas pastorales populares, que son una componente importante del cristianismo de la liberación, están en la vanguardia de luchas socio-ecológicas; por ejemplo, el CIMI (Consejo Indigenista Misionero de la Iglesia) en Brasil, que lucha con los indígenas en la defensa de sus bosques, en especial en la Amazonia, que se enfrenta a la voracidad destructora del agro-negocio o de las empresas mineras.

**RDS: Estás dirigiendo una tesis doctoral sobre el pensamiento ecologista de Leonardo Boff. ¿Qué elementos de la ecoteología de la liberación consideras que**

**deberían ser asumidos por otras corrientes intelectuales ecosocialistas que no tienen una matriz religiosa?**

**ML:** El brillante autor de esta tesis, Luis Martínez Andrade, podría contestar mejor que yo a esta pregunta. Creo que Leonardo Boff ha planteado, de manera muy impactante, la convergencia de la causa de los pobres y la causa de la Tierra en contra de su enemigo común: el sistema capitalista, explotador y destructor. No se puede defender a los pobres sin luchar por la Madre Tierra, y vice-versa. El compromiso de Leonardo Boff con los Pobres y con la Tierra tiene sin duda una matriz religiosa, pero cualquier ecosocialista puede aceptar sus argumentos y sus tesis, sea o no creyente.

**RDS:** En tu libro *Guerra de dioses* replanteas el tema weberiano de las relaciones entre la ética de una religión y el espíritu de un modo de producción. Analizas el «anticapitalismo católico», sus fuentes y modalidades históricas y actuales. Concretamente te refieres a la «tradicón religiosa anticapitalista de izquierda». ¿Dónde detectas actualmente un anticapitalismo de inspiración cristiana y en otras religiones?, ¿qué potencialidad tiene para las resistencias anticapitalistas y para la transición al ecosocialismo?

**ML:** Existe un anticapitalismo de izquierda en todas las confesiones cristianas, pero de forma más desarrollada en el catolicismo. Creo que tenía razón Max Weber al destacar una hostilidad permanente de la ética católica hacia el espíritu del capitalismo. Es una profunda antipatía que tomó durante mucho tiempo más bien un matiz conservador, incluso reaccionario. Sin embargo, en el siglo XX, a partir de Charles Peguy aparece un catolicismo socialista. Existió también algo semejante en el judaísmo, pero más como manifestación de intelectuales que como movimiento social. Sin duda existen también formas de anticapitalismo de izquierda en otras religiones, pero me falta competencia para hablar de ello.

En Francia y, en menor medida, en otros países de Europa existió en los años cincuenta hasta finales de los setenta del siglo XX una importante corriente católica anticapitalista, pero perdió mucho de su influencia en las últimas décadas. En América Latina ha sido al revés. Con el cristianismo de la liberación se mantiene hasta hoy una presencia activa del anticapitalismo católico de izquierda, a pesar de la represión del Vaticano. Con el nuevo papa Francisco, un jesuita latinoamericano, es posible que se creen condiciones más favorables para el desarrollo del cristianismo de la liberación.

**RDS:** Existe una importante conexión entre el denominado “ecologismo de los pobres”, las comunidades cristianas populares y grupos de base de diversas religiones,

**¿cómo ves este fenómeno, qué valor le das? ¿Hay algunas personas y movimientos en este ámbito que consideres que son especialmente significativas para el ecosocialismo?**

**ML:** Las comunidades cristianas de base son uno de los principales componentes del “ecologismo de los pobres” en América Latina. Me falta conocimiento para hablar de otras partes del mundo. Chico Mendes, el dirigente brasileño de las grandes luchas campesinas e indígenas en defensa de la Amazonia, asesinado en 1988, era un socialista de origen cristiano, militante de las comunidades cristianas de base.

Hoy en día se desarrollan en toda América Latina luchas eco-sociales campesinas, muchas veces indígenas, en contra de los proyectos destructores de multinacionales del petróleo, o de latifundistas del agronegocio. Tienen un carácter implícitamente anticapitalista, y por eso son de una gran importancia desde el punto de vista ecosocialista. El modo de vida de las culturas indígenas, el *buen vivir*, y su manera de relacionarse con la Madre Tierra, son una referencia importante para el ecosocialismo. Como decía el peruano Hugo Blanco, uno de los más importantes dirigentes indigenistas de América Latina, en un encuentro ecosocialista internacional en Belem do Para (Brasil) en 2009: «nosotros los indígenas ya practicamos el ecosocialismo desde hace siglos».

**RDS: Diversas Iglesias cristianas están realizando desde hace tiempo importantes iniciativas para el reconocimiento y la restitución de la deuda ecológica, ¿qué relevancia le das a este tema dentro de la estrategia del ecosocialismo?**

**ML:** La deuda ecológica se refiere a la deuda de los países ricos e industrializados del Norte hacia los países del Sur por el pillaje durante siglos de sus recursos naturales, por la destrucción de sus bosques, la polución de sus ríos, el empobrecimiento de los suelos, la reducción de la biodiversidad. Es un tema importante desde el punto de vista ecosocialista que la cuestión de la deuda ecológica no se plantee por estas Iglesias cristianas como filantropía o caridad, sino como una cuestión de justicia social. Es uno de los argumentos de la importante campaña contra el pago de la deuda externa –contraída con el Banco Mundial o con los bancos del Norte– por los países del Sur. La obligación que demandan a multinacionales del petróleo para que indemnicen a poblaciones indígenas y campesinas por los terribles estragos en el medio ambiente, después de muchos años de explotación, es otro ejemplo positivo, a condición de no caer en la trampa de ponerle un precio a la naturaleza.

**RDS: En un texto tuyo sobre el gran marxista peruano José Carlos Mariátegui, planteas el tema de la «mística revolucionaria». Existen diversas místicas y espiritualidades de la liberación en las religiones que tienen una estrecha conexión con la**

**acción de los sujetos que realizan luchas ecologistas. En el Foro Social Mundial hay un eje sobre éticas y espiritualidades. Pensando tanto en ateos, como en personas religiosas, ¿consideras que el ecosocialismo tiene que plantearse el tema de la espiritualidad y la mística?, ¿de qué tipo?, ¿por qué y para qué?**

**ML:** En un fascinante artículo de 1925, *El Hombre y el Mito*, Mariátegui escribía lo siguiente: «La burguesía se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué *incomprensión!* La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa [...]».

La mística aquí no es una relación con el divino, sino «fe, pasión, voluntad», compromiso hasta el sacrificio de la vida. El *Movimiento de los Sin Tierra* (MST) tiene una concepción semejante de la «mística».

La espiritualidad se refiere más bien a un amplio conjunto de valores ético-religiosos. El ecosocialismo en cuanto tal no tiene que plantearse la mística o la espiritualidad, pero cada uno de sus militantes puede asumir o no estas dimensiones en su combate por un nuevo mundo posible. Presenté junto con Frei Betto un documento titulado «Ecosocialismo y Espiritualidad» en el Forum Social Mundial de Belem (2009). Las reflexiones sobre la espiritualidad fueron un aporte de mi amigo Frei Betto.

**RDS:** En el texto al que hacía referencia anteriormente, destacas un escrito de Mariátegui sobre Gandhi, una de las grandes personas religiosas del siglo XX. La perspectiva analítica de Mariátegui constituye una *comprensión* de la personalidad religiosa y la acción política de Gandhi que difiere sustancialmente de otras aproximaciones marxistas, como, por ejemplo, la realizada por Gramsci. ¿Qué componentes gandhianos debería tener el ecosocialismo?

**ML:** En el artículo de Mariátegui sobre Gandhi, escrito en 1924, encontramos este planteamiento: «El socialismo y el sindicalismo, a pesar de su concepción materialista de la historia, son menos materialistas de lo que parecen. Se apoyan sobre el interés de la mayoría, pero tienden a ennoblecer y dignificar la vida. Los occidentales son místicos y religiosos a su modo. ¿Acaso la emoción revolucionaria no es una emoción religiosa? Acontece que en Occidente la religiosidad se ha desplazado del cielo a la tierra. Sus motivos son humanos, son sociales; no son divinos. Pertenecen a la vida terrena y no a la vida celeste».

Se trata por tanto de una mística y religiosidad “profana”, terrena. Su significación es la que traté de definir anteriormente.

La figura de Gandhi tiene varios componentes que interesan al ecosocialismo: la “mística”, la espiritualidad, la no-violencia, la crítica a la civilización industrial, la organización colectiva de los oprimidos en la lucha contra el colonialismo. No se trata de ser “gandhianos” de manera dogmática, sino de recuperar de su mensaje los aspectos que corresponden a las necesidades de la lucha ecosocialista en el siglo XXI.

**RDS:** En tu texto *Marxisme et religion: la figure du Christ* analizas la relevancia que tuvo Jesucristo en algunos pensadores y corrientes del marxismo clásico. ¿Consideras que su vida y su mensaje pueden tener también hoy relevancia para el ecosocialismo?

**ML:** Los profetas bíblicos, Cristo, San Francisco, son portadores de un mensaje utópico –en el sentido noble de la palabra– ético, humanista, anti-autoritario, de rebelión contra la injusticia, de amor a los seres humanos y a la naturaleza que nos interesa a los ecosocialistas, seamos creyentes o no.

**RDS:** En tus libros abordan la crisis de civilización y planteas la necesidad de ir construyendo una nueva civilización. Piensas que hay que unir «transformar el mundo» y «cambiar la vida». También haces referencia al antagonismo entre la «economía moral de la plebe» y la «economía capitalista del mercado». Estas cuestiones plantean temas muy de fondo que tienen que ver con una nueva ética y una nueva antropología anticapitalistas. Considero que para la constitución del sujeto ecosocialista es fundamental la cultura de la autocontención. Como persona que has dedicado gran parte de tus energías a la sociología de las religiones, ¿qué dimensiones de las culturas religiosas de liberación pueden nutrir una cultura ecosocialista?

**ML:** Más que la “autocontención” me interesa en las culturas religiosas de liberación la crítica intransigente, “profética”, de la idolatría de la mercancía, de la falsa religión del consumismo, de la adoración del Becerro de Oro y del dinero como dios Mammon. Con otra terminología, pero con sentido equivalente, los ecosocialistas marxistas rechazamos el patrón de consumo irracional y la insustentabilidad del capitalismo, el culto del mercado, el consumo ostentoso, la obsolescencia programada, el predominio del “tener” –la acumulación de bienes– sobre el “ser”, es decir, la auto-realización humana.

**RDS:** Las culturas y religiones indígenas están teniendo una gran influencia en nuevos paradigmas políticos de una nueva izquierda revolucionaria en América Latina, especialmente en Bolivia y Ecuador, ¿qué significado le das a esta activación cultural y política de culturas religiosas ancestrales?

**ML:** Tenemos mucho que aprender de estas culturas y religiones indígenas. Ellas están en total contradicción con el espíritu del capitalismo. Representan tradiciones colectivistas, lo que ya apuntaba Mariátegui al hablar del «comunismo inca». Propugnan formas de vida sencillas, sin obsesión consumista (el *kawsay sumak*, o *buen vivir*), y una relación de profundo respeto con la Madre Tierra. Estas culturas inspiran las luchas indígenas en contra de las empresas multinacionales y los mega-proyectos destructores del medioambiente. Superando el contexto local, impulsaron la consigna de la lucha en contra del capitalismo y la defensa de la *Pachamama* en la *Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático*, celebrada en Cochabamba en 2010. El ecosocialismo en América Latina se inspira en estas culturas, en las cuales reconoce las fuentes de un socialismo ecológico indioamericano.

**RDS:** Has estudiado con profundidad el judaísmo libertario en tu libro *Redención y Utopía*. ¿Hay elementos importantes para el ecosocialismo en algunas corrientes de la religión judía emancipatoria y profética?

**ML:** Nos interesa en los pensadores judíos libertarios –Martin Buber, Gustav Landauer, Erich Fromm, Ernst Bloch, entre otros– la crítica aguda, de inspiración romántica, a la civilización industrial, a la tiranía del capital y del Estado, a la destrucción de la naturaleza por las “fuerzas productivas” capitalistas.

**RDS:** Walter Benjamin es uno de los grandes autores que has estudiado. En su obra hay un peculiar y original acercamiento a la cuestión religiosa dentro de sus advertencias sobre la desorientación de la civilización capitalista y las reacciones ante ella. ¿Qué hemos de incorporar de su enfoque a la cultura ecosocialista?

**ML:** Walter Benjamin es una especie de precursor del ecosocialismo. De entrada, por su crítica de la ideología del progreso lineal. Si Benjamin rechaza las doctrinas del progreso, no por eso deja de plantear una alternativa radical al desastre inminente: la utopía revolucionaria. Las utopías, los sueños de un futuro diferente, nacen –escribe en *París, capital del siglo XIX* (1935)– íntimamente asociadas a elementos venidos de la historia arcaica (*Urgeschichte*); es decir, de una sociedad sin clases primitiva.

En el ensayo sobre Bachofen de 1935, Walter Benjamin desarrolla de forma más concreta esta referencia a la pre-historia. Si la obra de Bachofen sobre el matriarcado interesó tanto a Friedrich Engels como al pensador anarquista Elisée Reclus, es por su «evocación de una sociedad comunista en la aurora de la historia», una sociedad sin clases, democrática y igualitaria, implicando una verdadera «subversión del principio de autoridad».

Las sociedades arcaicas son también aquellas en las que existe una mayor armonía entre los humanos y la naturaleza. En el libro sobre *Los pasajes parisienses* (1938), Walter Benjamin cuestiona el “dominio” (*Beherrschung*) de la naturaleza y su “explotación” (*Ausbeutung*) por los seres humanos. Como Bachofen lo había mostrado, Walter Benjamin también llama la atención sobre «la concepción asesina (*mörderisch*) de la explotación de la naturaleza». La concepción capitalista/moderna dominante a partir del siglo XIX no había existido en las sociedades matriarcales, porque la naturaleza era percibida como una madre generosa (*schenkenden Mutter*). Estos pensamientos tienen una gran similitud con las resoluciones de la *Conferencia de los Pueblos*, celebrada en Cochabamba en 2010. No se trata para Walter Benjamin –como tampoco para Engels, o para el socialista libertario Elisée Réclus– de volver al pasado pre-histórico, sino de plantear la perspectiva de una *nueva armonía* entre la sociedad y el medio ambiente natural.

Decenas de años antes del surgimiento de la teología de la liberación, Walter Benjamin ya había propuesto una alianza entre la teología y el materialismo histórico. Encontramos en las Tesis *Sobre el concepto de historia* del año 1940 una *correspondencia* –en el sentido que le da Baudelaire a este término en su poema *Les correspondences*– entre teología y política, entre el paraíso perdido del que nos aleja la tempestad llamada «progreso» y la sociedad sin clases en armonía con la naturaleza, situada en la aurora de la historia. Plantea una *correspondencia* entre la era mesiánica del futuro y la nueva sociedad sin clases, así como una nueva armonía del socialismo con la Madre Tierra generosa.

---

**La transición inaplazable. Salir de la crisis desde los nuevo sujetos políticos,**  
Ángel Calle Collado 189  
*José Luis Fernández Casadevante*

---

**La haine de la nature,** Christian Godin 191  
*Jorge Riechmann*

---

**La autogestión viva,** José Luis Carretero Miramar 193  
*Manuel Guerrero Boldó*

---



## LA TRANSICIÓN INAPLAZABLE. SALIR DE LA CRISIS DESDE LOS NUEVO SUJETOS POLÍTICOS

Ángel Calle Collado

Icaria, Barcelona, 2013

208 págs.

El fenómeno social del 15M ha provocado la aparición de decenas de libros que tratan de analizarlo, comprenderlo o explicarlo; así como de muchos más ensayos que abordan muchas de las cuestiones introducidas en la esfera pública desde su irrupción (funcionamiento de la economía, políticas públicas y bienestar social, usos sociales de las nuevas tecnologías, ecologismo social, acceso a la vivienda, feminismo y cuidados). Ante la inflación de títulos indignados resulta útil interrogarnos sobre las singularidades y los aportes que realiza cada nuevo lanzamiento editorial.

La genealogía del 15M, sus influencias de movimientos globales o temáticos anteriores, el protagonismo inicial de una juventud con desafección a la política convencional y cuyas expectativas vitales han sido cortadas en seco, las resonancias de las primaveras árabes, el papel de las nuevas tecnologías..., imprescindibles en cualquier texto de estas características, no resultan novedosas. El recorrido, las referencias y los hitos utilizados para caracterizar al 15M son muy similares a otros textos, sin embargo, bajo mi punto de vista, la principal virtud es que se sintetizan bajo una serie de conceptos que son explicativos a la vez que sugerentes, ayudan a definir lo acontecido y quedan como nociones susceptibles de reutilizarse en lo que en el futuro queda por acontecer.

El primero de estos concepto sería frente a culturas políticas más tradicionales, con identidades fuertes, programas cerrados, códigos comunicativos previsibles oponer la *política del* y entendiéndola como la promoción de una cultura del encuentro donde prima la inclusión, la diversidad y pluralidad de expresiones, la aper-

tura, lo colectivo y una suerte de búsqueda del anonimato. Además esta *política del* y plantearía la superación de los debates en términos dicotómicos, posibilitando el despliegue de una imaginación política capaz de generar nuevos escenarios y acabar con la previsibilidad de los movimientos sociales.

Un estilo de hacer las cosas que ha permitido aglutinar descontentos mediante la producción de una nueva cultura política y de imaginarios alternativos, *más horizontales y con una hipersensibilidad al poder*. Imaginarios donde curiosamente han tenido mucho protagonismo, de forma extensa y no verbalizada tan explícitamente pero muy presentes en las prácticas, discursos cercanos al feminismo y la sustentabilidad (cuidado, porosidad, atención por la reproducción social, fuerte presencia de mujeres).

Otra de las nociones introducidas sería la que afirma que debemos concebir al 15M como generador de *bienes políticos, como un espacio de movilización que busca ampliar dinámicas o bienes políticos (redes, ágoras, herramientas de presión y desobediencia, discursos y motivaciones colectivas) sobre las bases de una democracia radicalizada. [...] Y cuyo impacto habría que cifrarlo al margen de sus demandas concretas que puedan llegar a al agenda política, en su capacidad para proponer bienes políticos que otros y otras podrán expandir hacia otros terrenos*. El 15M aparece además como una caja de herramientas culturales y organizativas más que como una organización, como una actitud nueva o clima que también decía Amador Fdez Savater, lo que plantea la idea no problematizada de la distancia entre lo que supone y representa el 15M con lo que son algunas de sus estructuras organizativas.

El último concepto que vertebra esta caracterización del 15M sería la búsqueda del *gobierno de los muchos*, donde confluyen la crítica a las democracias de baja intensidad y sus derivas autoritarias, la revalorización de las apuestas por democracias participativas y la proliferación de dinámicas autoorganizadas para satisfacer múltiples necesidades (alimentación, acceso

a la información, recuperación de espacios públicos y edificios...). *Un gobierno caracterizado por estructuras abiertas (procesuales), más insertas en lo político (próximo) y en la política del y (sinergias). [...] En el gobierno de los muchos no hay un espacio de decisión central, cierto, pero si criterios de autogobierno, de coordinación, limitación y resolución de conflictos desde abajo, algo localizable también en experiencias de instituciones relativas al manejo de bienes comunes.* El 15M ayuda a repensar la idea de democracia, así como las formas de entender y hacer la política, anticipando estructuras organizativas, discursos y prácticas que quedan accesibles y pueden ser usadas en el futuro.

Una vez dicho esto, me parece que el principal acierto del texto de Ángel Calle es la contextualización del acontecimiento 15M en el marco de una crisis civilizatoria o multidimensional, donde se solapan y superponen expresiones de problemáticas económicas, políticas, energéticas, ecológicas. Los últimos capítulos del libro se orientan a esta tarea de enmarcar esta crisis de nuevo tipo y emplazarnos a la idea de que estamos inmersos en una transición que, nos guste o no, puede llevarnos a habitar mundos bastantes peores o abrir ventanas de oportunidad para poner en marcha modelos sociales postcapitalistas.

Un cambio de ciclo histórico que el 15M ha ayudado a explicitar, en el cual los nuevos sujetos políticos serán clave para decidir si en los próximos años nos orientamos hacia una *transición dolorosa o una transición humana*. Tiempos inciertos en los que las propuestas defendidas desde el 15M pueden servir de anclaje para la radicalización democrática, la relocalización capaz de fortalecer los procesos de autonomía a la hora de definir colectivamente cómo se gestionan los bienes y recursos territoriales, desfinanciarizar la economía y apostar por economías productivas, que tengan en cuenta la reproducción social y los cuidados en entornos de proximidad. Todo esto acompañado de un decrecimiento con equidad en el consumo

de energía y materiales. Este proceso debe darse en tres fases que deben alimentarse entre sí y que no suponen una secuencia sucesiva: salida de la agenda neoliberal, democratización desde abajo y sustentabilidad extensa: Reprobación de los ajustes, recuperación de economías centradas en las necesidades básicas y puesta en marcha de herramientas para lidiar con los límites energéticos, de acceso a recursos y el vuelco climático.

El horizonte cercano lo marcan los procesos de cooperación social generalmente invisibilizados por el Estado y el mercado, donde destacan tres líneas estratégicas para revisar nuestros modelos de sociedad: *territorio, trabajo y alimentos*. Una triada que identifica malestares crecientes y donde hay experiencias alternativas en marcha con cierta consistencia, que podrían aumentar su incidencia con el apoyo de políticas públicas ambiciosas. Políticas que deberían ser impulsadas por *partidos y ciudadanía* renovados en las formas y en el fondo, cuya primera referencia para traducir las dinámicas de transformación a las instituciones sea, por su proximidad y posibilidades el *municipalismo democrático*.

La búsqueda de una transición humana nos emplaza inexorablemente a activar procesos que permitan la satisfacción de necesidades sociales bajo otras lógicas, de forma que resulten creíbles, funcionales y atractivas. Este incipiente protagonismo ciudadano únicamente se consolidará en la medida en que *se llene la reclamación de la democracia real de realizaciones democráticas*.

Un libro se lee con facilidad, si bien los primeros capítulos son los más complicados para quienes hayan leído muchas cosas del 15M, por un lado porque pueden resultar un poco redundantes, y, por otro lado, porque hay ciertas reiteraciones que pueden hacer su lectura un poco costosa. La segunda mitad resulta más fluida y concentra las aportaciones más novedosas de un libro que más que analizar lo que ha sido el 15M rastrea sus huellas e indaga en sus sedimentaciones, de cara a apuntar las virtualidades positi-

vas que abre, las potencialidades que encierra, las realidades anticipadas que hay que cuidar y hacer crecer. Un ensayo que mira más al futuro que al pasado, volcando en las espaldas del protagonismo social que el acontecimiento 15M inaugura las expectativas de pilotar la transición en clave humana.

José Luis Fernández Casadevante  
S. Coop. Mad Garúa

## LA HAINE DE LA NATURE

Christian Godin

Champ Vallon, Seyssel 2012

226 págs.

¿La sociedad de hoy en día ama la naturaleza, protege la naturaleza, cuida la naturaleza? Hay mucha gente convencida de que sí... El novelista Rafael Chirbes, por ejemplo, sostiene que ahora que nuestra sociedad ha dejado de creer en Dios «el gran santuario de la divinidad es la naturaleza: impregnar agua con asbestos cancerígenos nos parece más imperdonable que los asesinatos»<sup>1</sup>. Obviemos el hecho de que hay muchas formas de asesinar, y una de ellas es precisamente envenenar con amianto (¡cuánto ha trabajado sobre ello, entre nosotros, el ecologista, librero y editor malagueño Paco Puche!). Si Chirbes tuviese razón, estaríamos en una

sociedad neopagana, adoradora de ninfas y de dríadas, que por fin hubiera hecho las paces con la naturaleza... Menuda broma, ¿verdad?

Tomar el *marketing* verde y el *greenwashing* corporativo por amor a la naturaleza denota tanta perspicacia como confundir los aspavientos de la beatería hipócrita con la caridad vivida del cristianismo de base (el de Francisco de Asís, el único santo cristiano que amó la naturaleza, o los curas obreros en los suburbios pobres). La hipocresía, se ha dicho muchas veces, es el homenaje que el vicio rinde a la virtud. (En nuestras sociedades, como se sabe, la hipocresía asume a menudo la forma de lo *políticamente correcto*.) En el tardocapitalismo, la omnipresencia del *marketing* (creador de un mundo imaginario motivado por intereses mercantiles, lo cual induce un divorcio sistemático entre apariencia y realidad) resulta un fabuloso caldo de cultivo para la hipocresía.

Dos jovencísimos arquitectos españoles (pero ya premiados por la Fundación Banco Santander en la tercera edición de su convocatoria TalentosDesign por su trabajo «Kithouse», para mejorar las condiciones de realojo tras una catástrofe natural... en fin, un emprendimiento con futuro, qué duda cabe, en esta época caracterizada porque muchas de las catástrofes “naturales”, como las inundaciones y huracanes, pongamos por caso, han dejado de ser naturales), Álvaro Figueruelo y Daniel Mayo, como decía, declaran que durante demasiados años la arquitectura «se ha utilizado como elemento icónico. Se han construido miles de “cafeteras

<sup>1</sup> *El Cultural*, 27 de diciembre de 2013 (se desarrolla este asunto en el capítulo 2 de la novela de Chirbes *En la orilla*, titulado «Localización de exteriores»). El protagonista, el carpintero Esteban, manifiesta «la seguridad de que no hay un ser humano que no merezca ser tratado como culpable». Esta actualización de la intuición antropológica que la tradición cristiana llama pecado original puede engranar demasiado bien con el cinismo posmoderno, y servir de coartada para desculpabilizar las más brutales depredaciones.... Y olvida, por añadidura, que los justos existen.

En literatura, sólo cuando el realismo es nihilista resultará aceptable para la cultura dominante (la cultura informada por los contravalores del capital): si no es así, se preferirá la abstracción vanguardista, ¡sin asomo de duda! Pero cuánto conformismo, a la postre, en la visión del mundo que arquetípicamente plasmó Louis- Ferdinand Céline... Ya leímos *Voyage au bout de la nuit* cuando éramos adolescentes: esa clase de desengañado pesimismo antropológico no debería sorprendernos. Ya sabemos que el *anthropos* es un simio gravemente averiado, pero la gran pregunta es: ¿y a partir de ahí, qué? ¿Nos resignamos a ser mierda en un mundo que contribuimos a transformar en mierda? Pero qué dimisión de lo humano alimenta esa postura (y, ojo, no estoy diciendo que el pesimismo antropológico no esté justificado por los hechos) —cuánto conformismo... Desde luego, uno puede construir su celda monástica con los ladrillos de la misantropía: pero si vamos a enclaustrarnos, mejor buscar otros materiales.

galácticas”, unas han cumplido su misión, como el Guggenheim de Bilbao, y otras no...» Y también, contestando a otra pregunta: «Lo bioclimático o sostenible ha existido siempre. La Alambra de Granada ya es un edificio bioclimático. Pero ahora hay una tendencia de edificios que parezcan bioclimáticos aunque no lo sean...»<sup>2</sup>

La tendencia (¿por qué no decirlo también en el inglés del *design: trend?*) en realidad es mucho más vasta y general. Se nos ofrece algo que parezca gobierno democrático aunque no lo sea, algo que parezca socialdemocracia aunque no lo sea, algo que parezca conservadurismo aunque no lo sea, algo que parezca libertad aunque no lo sea, algo que parezca justicia aunque no lo sea, algo que parezca amor a la naturaleza aunque no lo sea, y desde luego algo que parezca sostenibilidad aunque no lo sea... El *marketing* pudre la cultura entera –y tiende a convertirse en la entera cultura de la “sociedad del espectáculo”. Si don Ludwig Feuerbach –aquel filósofo materialista que en el prólogo a su *Esencia del cristianismo* escribía: «la apariencia es la esencia de nuestra época: apariencia nuestra política, apariencia nuestra religión, apariencia nuestro conocimiento»–levantara la cabeza...

Hoy la palabra *sostenibilidad* se ha convertido en una broma en manos de los departamentos de *marketing* de las empresas automovilísticas, eléctricas, los hipermercados y grandes almacenes... Por eso tiene sentido un término como *sosteniblablá*.<sup>3</sup> Y tenemos que plantear, como lo hace ejemplarmente el filósofo y profesor universitario francés Christian Godin (quien enseña en la Université Blaise-Pascal de Clermont Ferrand), las preguntas difíciles: toda esta *sosteniblablá*, ¿no encubre un cada vez más extendido odio a la naturaleza, lo que podríamos llamar una creciente *naturofobia*?

Más allá del negacionismo climático, ¿no impregna un verdadero *negacionismo ambiental* nuestra cultura entera? Si para la cultura dominante la naturaleza es un enemigo que ha de ser vencido, en combates sin fin, ¿cómo podrían tener éxito las políticas de protección medioambiental? La contradicción mayor de este sistema, en vez de ser –como pensaba Marx– la que contrapone a la clase de los propietarios de los medios de producción frente a los trabajadores, ¿no será la de una voluntad de poder infinita que choca contra una realidad finita? ¿No deberíamos prestar suma atención al concepto freudiano de *pulsión de muerte*? ¿No están hoy natura y cultura amenazadas por una misma clase de barbarie –y no tiene que ver esa barbarie con la acumulación de capital en el seno de una biosfera finita y vulnerable?

Si tuviera sentido una prosopopeya semejante, diríamos: el capital odia la realidad. La necesita para que la circulación de mercancías permita obtener beneficios, pero supone para él un inmenso estorbo –esa realidad llena de rigideces, esas consistencias y estructuras inflexibles que tanto contrastan con el ideal “mundo líquido” que encandila al capital– y desde luego resulta preferible, siempre que se pueda, hacer dinero a partir del dinero (finanzas) que tener que fatigarse en el rodeo a través del mundo de los bienes y servicios tangibles. En fin: el capital padece sociofobia (no se pierdan el ensayo de César Rendueles) y naturofobia, y la cultura moldeada por el capital está impregnada profundamente por esas dos fobias. «La animadversión por la naturaleza constituirá el obstáculo principal que impedirá a los seres humanos actuar a tiempo para prevenir la catástrofe ecológica global prevista», nos advierte Christian Godin (p. 15).

Este importante libro está pidiendo a gritos una pronta traducción al español (igual que otra

<sup>2</sup> Álvaro Figueruelo y Daniel Mayo entrevistados por Paula Aciaga: «Kithouse nació de equivocarnos», *El Cultural*, 19 de noviembre de 2011.

<sup>3</sup> Robert Engelman, «Más allá de la *sosteniblablá*», en Worlwatch Institute, *¿Es aún posible lograr la sostenibilidad?* (informe *La situación del mundo 2013*), Icaria, Barcelona 2013.

obra importante de otro filósofo francés contemporáneo, con la cual la aquí reseñada tiene importantes puntos de contacto: *Pour un catastrophisme éclairé* de Jean-Pierre Dupuy, Seuil 2002).

Jorge Riechmann

Departamento de Filosofía de la UAM;  
Grupo de Investigación  
Transdisciplinar sobre Transiciones  
Socioecológicas

## LA AUTOGESTIÓN VIVA

José Luis Carretero Miramar

Queimada Ediciones, Madrid, 2013

158 págs.

José Luis Carretero Miramar (1971), es miembro del Instituto de Ciencias Económicas y de la Autogestión (ICEA). Ha asesorado a varios proyectos autogestionarios concretos y colabora con el Programa Facultad Abierta de la Universidad de Buenos Aires sobre las empresas recuperadas argentinas. Ha militado en movimientos sociales desde su juventud y ha publicado también varios libros como *Contratos temporales y precariedad*, *El bienestar malherido*, *Entender la descentralización productiva* o *El trabajo de la crisis*.

En el actual contexto de crisis necesaria para reorganizar el sistema capitalista, el libro que nos ocupa es de extraordinaria relevancia. Ante las eufemísticamente denominadas medidas de austeridad, José Luis Carretero (JLC), a través de un gran esfuerzo de síntesis y de un modo inusualmente didáctico, nos presenta la autogestión como una alternativa desde abajo con potencial para el desarrollo las capacidades y potencialidades de la sociedad en su conjunto. En este escenario de crisis capitalista, la inclinación asamblearia y de base de los movimientos

sociales ha encontrado en la autogestión una vía democrática y cooperativa que fundamenta proyectos alternativos a los generados por el sistema.

El libro está dividido en tres secciones que consiguen acercar al profano, de un modo muy pedagógico, a la autogestión. La primera de ellas (*La autogestión viva*), y que ocupa el grueso de la obra, realiza un recorrido conceptual, combinado con ejemplos de su puesta en marcha en la actualidad y las problemáticas ligadas a la misma. El autor parte de una valoración del papel que la autogestión lleva (y puede llevar) a cabo en el marco actual como respuesta a los planes de ajuste que están agudizando la extrema situación social y económica. La autogestión como forma de resistencia ante el desmantelamiento del conocido como Estado de Bienestar y algunas de sus plasmaciones asamblearias como el 15 M o proyectos como la Cooperativa Integral Catalana o el Mercado Social de Madrid son protagonistas de este arranque. En seguida, JLC comienza a introducirnos brevemente en la autogestión y algunos de sus orígenes teóricos y ejemplos prácticos desde «lo que Marx llamó “el comunismo primitivo” en sus *Formen* hasta las fábricas recuperadas argentinas o las más modernas experiencias levantadas en nuestro Estado al calor de la crisis» (p.26.).

La autogestión productiva y el cooperativismo y la autogestión rural, así como lo que el autor denomina la «autogestión de la vida», que suceden en el desarrollo del libro, seguramente sean para el lector, desde un punto de vista práctico, una de las partes que susciten mayor interés. Ante un panorama desolador en el mercado laboral, dominado por la acumulación flexible y el desmantelamiento productivo, la experiencia común de la autogestión, como se ha señalado con anterioridad, cobra mayor relevancia en este momento. Proyectos basados en la recuperación de empresas por los trabajadores y refundadas como cooperativas, así como la apuesta por las mismas per se, son una alternativa analizada por JLC en este apartado. Un necesario enganche con la historia para introdu-

cir al lector en este fenómeno, precede a la presentación de casos concretos que van desde la archiconocida cooperativa Mondragón al rotativo *Diagonal*. El autor, de un modo muy sucinto y sin pretender otra cosa, nos acerca a estas experiencias autogestionarias en el mundo laboral, permitiendo al iniciado familiarizarse con la concreción autogestionaria.

La autogestión rural, es otro ámbito, por tanto, de la producción que podemos abordar como alternativa al modelo actual de crecimiento económico. Un modelo regido por la lógica esquizoide de acumulación capitalista, que no respeta los límites ecológicos del planeta ni la finitud de los recursos que alimentan el mismo. Eso unido a —en palabras del autor— «las necesidades de una demanda siempre creciente, imprescindible para alimentar la acumulación ampliada de plusvalor en que el capitalismo consiste» (p.45). En este apartado, JLC nos muestra que en este contexto de destrucción del medio y desruralización, hay sitio para la economía solar y solidaria y la autogestión. Para ello, como es la pauta metodológica a lo largo de todo el libro, el autor nos acerca a la praxis con ejemplos vivos de autogestión rural. Experiencias como la de Marinaleda o la cooperativa de energías renovables Som Energia, tratan de ofrecer al lector una alternativa conceptual superior al nekeynesianismo que «sin resolver las contradicciones de fondo del sistema capitalista y de la producción industrial desenfrenada, aunque pudiese limitar momentáneamente la experiencia de la crisis, volvería a reproducirla ampliada a medio plazo» (p.49).

La «autogestión de la vida» completa una guía de iniciación en la autogestión en la que seguramente podríamos incluir también el apartado dedicado a lo que el autor denomina democracia cognitiva. Una alternativa autogestionaria y cooperativa ante la apropiación capitalista de las capacidades culturales y científicas. Llegados a este punto, nos encontramos ante lo que se identifica con experiencias de cooperación cotidiana, de construcción colectiva. JLC nos sitúa en ámbito contracultural, recordando

que ante vacíos de poder y revoluciones, la gente tiende a autoorganizarse de manera autogestionaria e igualitaria. Esta argumentación introductoria no es menor y permite al lector armarse conceptualmente con la experiencia histórica ante un sistema capitalista que se nos quiere presentar como algo inherente a la condición humana. Una vez más, se nos ilustra con prácticas que se tejen entre movimientos sociales y proyectos cooperativos y que conforman una opción autogestionaria en cuestiones tan candentes como la vivienda, la educación, el crédito, la cultura, etc.

La intercooperación, que se define como un espacio económico propio que permita sobrepasar los límites impuestos por el sistema; ha de ser el eje vertebrador para que los proyectos autogestionarios puedan resistir en los márgenes de un sistema capitalista hostil a este tipo de iniciativas. Esta hostilidad sistémica se concretiza en bloqueos, presiones comerciales y fenómenos como la subcontratación, que amenazan severamente la apuesta autogestionaria. El autor no cae en proyecciones idealistas y mantiene hasta el momento un diálogo (obviamente limitado por el carácter del libro) con las condiciones materiales que el capitalismo impone a la creación de alternativas que atentan contra su naturaleza. La constitución de esta intercooperación toma la forma de diferentes proyectos con aspiraciones de naturaleza más holística que resultan fundamentales en la articulación autogestionaria. Los casos concretos, el lector siempre tendrá la oportunidad de abordarlos pedagógicamente.

Las dos secciones restantes del libro (*Algunos materiales para la reflexión y consideraciones sobre el contexto e hipótesis finales*), se pueden interpretar a modo de anexo necesario para este valioso acercamiento a la autogestión. En ellas, nos volvemos a encontrar con el profundo enraizamiento histórico y teórico de la práctica autogestionaria, de *lo común*, así como un complemento para la praxis narrada con anterioridad y su enganche con el 15M. Quizás, esta parte del libro resulte la más problemática

en este tipo de formato. Al pretenderse guardar una coherencia con el carácter didáctico del resto del libro y con el gran esfuerzo de síntesis que le precede, corre el riesgo, esta vez sí, de caer en la proyección de un modelo abstracto que nos hace retroceder del materialismo al idealismo. Este cierre no desmerece, por el contrario, un libro absolutamente necesario para divulgar la alternativa autogestionaria. Sin huir del pensamiento realista, la autogestión ha de formar parte de la construcción de un sistema que verdaderamente tenga como objetivo la emancipación de los/as trabajadores/as y una relación necesariamente armoniosa con la naturaleza. Hemos de tener siempre presente que, como señala JLC, «se trata de unas propuestas que solo podrán lograr los objetivos que con ellas se busca si se plantean dentro de un proceso de transición (problemático, pero decidido) a un nuevo tipo de sociedad centrada en resolver los problemas ecológicos, de democracia y de socialización de la producción, necesarios para trascender el Capitalismo histórico» (p.150).

*Manuel Guerrero Boldó*

Historiador e investigador en el departamento  
de economía aplicada I de la UCM

**UNA CITA ELECTORAL SIN PRECEDENTES**

**Elecciones 2014: por un auténtico Gobierno Europeo**  
Enrique Barón Crespo  
**Urge ampliar el control democrático de la UE**

Xavier Vidal Folch

**Europa**

Pablo Iglesias y Jorge Moruno

**MODELO ECONÓMICO**

**El avance de la nueva gobernanza económica europea en la VII legislatura**

Antolín Sánchez Presedo

**Hacia una nueva política europea de cohesión**

Ramón Jáuregui

**Los cambios necesarios de la política económica europea**

Mónica Melle Hernández

**Medio ambiente, clima y energía: ¿dónde está Europa?**

Teresa Ribera

**MODELO SOCIAL**

**La Europa social**

Elena Valenciano

**¿Un nuevo modelo social Europeo?**

Conny Reuter

**Los nuevos instrumentos de derechos sindicales que la Unión Europea necesita en la nueva legislatura**

Jesús Lahera Forteza



**Los ejes de la recuperación de la sociedad del bienestar desde las perspectivas de las demandas de los movimientos sociales**  
Paquita Sauquillo  
**CIUDADANÍA Y SOCIEDAD EUROPEA**

**Ciudadanía y Unión Europea**

**¿el mayor reto de la próxima década?**

Olivier Conso

**Apuntes sobre el movimiento federalista europeo y el futuro de Europa**

Domènec Ruiz Devesa

**La necesidad de una nueva política de inmigración en la UE**

Concha Gutiérrez del Castillo

**LA UNIÓN EUROPEA EN EL MUNDO**

**La política común de seguridad y defensa que Europa necesita**

José Enrique de Ayala

**Una visión progresista de la cooperación al desarrollo de la Unión Europea**

Ricardo Cortés Lastra

**La UE en el nuevo multilateralismo: el G20**

Ivette Ordóñez Núñez

**DOCUMENTACIÓN**

**Manifiesto por unas elecciones para votar un verdadero gobierno europeo**

Enrique Barón Crespo, José María Gil-Robles y Gil-Delgado y Josep Borrell Fontelles



Revista Trimestral • Martos, 15 • Tel.: 00 34 91 429 76 44

Fax: 00 34 91 429 73 73 • E-mail: mpdl@mpdl.org • 28053 MADRID

**SUSCRIPCIÓN ANUAL** (4 números) - España 40 € • Resto Europa 65 € • Resto mundo 90 \$US

**Números sueltos:** España 11 € • Resto Europa 21 € • Resto mundo 29 \$US

**Socio Movimiento por la Paz –MPDL–:** 30 €

**Cuota joven Socio-Suscriptor para menores de 30 años:** 70 € (oferta válida solo para España)

Nombre y Apellidos \_\_\_\_\_ NIF/CIF \_\_\_\_\_

Empresa/Institución \_\_\_\_\_ Dirección \_\_\_\_\_

Localidad \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ E-mail \_\_\_\_\_

**Nº cuenta bancaria (20 dígitos)**

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Muy Señores Míos: Les ruego que a partir del día de la fecha y con cargo a mi cuenta Nº \_\_\_\_\_ abonen el recibo de suscripción a la revista "TIEMPO DE PAZ", que a mi nombre presentará el MOVIMIENTO POR LA PAZ, EL DESARME Y LA LIBERTAD, por un valor de ..... €. Atentamente

\_\_\_\_\_ a \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ 201 \_\_\_\_\_

FIRMA:

*Le informamos que los datos personales recogidos en este formulario serán incorporados a las bases de datos de MPDL, para la gestión de asociados y suscriptores y envíos informativos sobre actividades propias desarrolladas por MPDL.*

*Le solicitamos que cualquier modificación/actualización posterior de sus datos se resuelva mediante escrito a la dirección indicada más adelante.*

*De acuerdo con la Ley Orgánica 15/1999 Vd. Tiene derecho en cualquier momento a acceder, rectificar o cancelar los datos relevantes a su persona incluidos en nuestras bases de datos en la siguiente dirección: C/ Martos, 15. 28053 Madrid".*

# ¿Cómo será la ciudad del futuro?

Pregunta decisiva, pues todo lleva a creer que lo urbano es el futuro del ser humano, porque en poco más de una generación solamente un tercio de la población mundial seguirá viviendo en el medio rural. La vibración, la pulsación y la energía del mundo ya son esencialmente urbanas. ¿Y mañana? Para comprender el presente e intentar anticipar el futuro a fin de poder ser mejor sus actores, no hay nada como un viaje al pasado.

Retomemos el paso del tiempo. Ciudades antiguas habitan nuestro imaginario: Babilonia, Atenas, Roma... Otras pueblan nuestros sueños o nos invitan a nuevos viajes en un pasado que no deja de ser actual: Kioto, Venecia, Tombuctú, Estambul... A través de tales recorridos llegaremos a Shanghái, Nueva York y São Paulo, así como a Dubái, Hong Kong y Lagos. Y de ahí... al futuro.

**El Atlas de las Metrópolis**, por su ambición y por su dimensión excepcional, se presenta como una megalópolis. Hay que aceptar perderse en ella para conocer cada esquina de las calles, gracias a encuentros inesperados: grandes arquitectos, escritores, cineastas, artistas, urbanistas, sociólogos, periodistas, geógrafos...

## El Atlas de las Metrópolis

Un excepcional trabajo del diario francés Le Monde y la revista La Vie.  
Coeditado por Le Monde diplomatique en español y la UNED.

186 páginas · 15 euros. De venta en kioscos y librerías. También puede adquirirlo llamándonos al 96 391 49 90 o a través de nuestra web: [www.monde-diplomatique.es](http://www.monde-diplomatique.es)

Le Monde 

# Colección

# economía & ecologismo crítica & social

FUHEM  
ecosocial



En coedición con Los Libros de la Catarata

Desde una vocación transdisciplinar, las obras de la colección **Economía Crítica & Ecologismo Social** abordan los principales problemas económicos, sociales y ecológicos de nuestro tiempo.

## Para comprender la crisis

**El porqué de las crisis financieras y cómo evitarlas**

Autor: Frédéric Lordon  
ISBN: 978-84-8319-443-0  
Páginas: 191  
Precio: 18 €



**Capitalismo desatado. Finanzas, globalización y bienestar**

Autor: Andrew Glyn  
ISBN: 978-84-8319-493-5  
Páginas: 302  
Precio: 20 €

**La gran recesión y el capitalismo del siglo XXI**

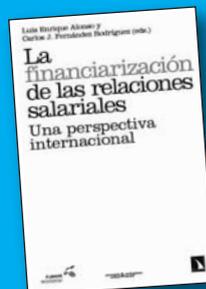
Autores: José A. Tapia y Rolando Astarita  
ISBN: 978-84-8319-611-3  
Páginas: 280  
Precio: 18 €



**Novedades**

**Cambiar de economía**

Autores: Los Economistas aterrados  
ISBN: 978-84-8319-756-1  
Páginas: 288  
Precio: 22 €



**La financiarización de las relaciones salariales**

Autores: Luis Enrique Alonso y Carlos J. Fernández Rodríguez (editores)  
ISBN: 978-84-8319-775-2  
Páginas: 377  
Precio: 20 €

**Títulos a la venta en:**

**Librería on-line: [www.libreria.fuhem.es](http://www.libreria.fuhem.es)**

Compra segura y fácil con su tarjeta de crédito

Gastos de envío gratuitos para España

**Para más información o hacer su pedido:**

**Teléfono: 91 431 03 46**

**Correo electrónico: [publicaciones@fuhem.es](mailto:publicaciones@fuhem.es)**

## PAUTAS PARA LOS AUTORES

### Pautas generales

- Los textos publicados en la revista deberán ser originales, sin que hayan sido publicados con anterioridad en otra fuente.
- Agradecemos que a la entrega del texto el autor incluya su nombre y dos apellidos completos y el cargo que ocupa o título universitario con el que desea aparecer en la firma del texto.
- Los artículos de la revista tienen una **extensión** en torno a las 4.000 palabras.
- El **tono** del texto debe ser divulgativo, no excesivamente especializado, sin que ello suponga restarle rigor y profundidad de análisis.
- Al principio del texto se incluirá un breve párrafo, resumen del texto, de unas 9 líneas de extensión.
- Los párrafos irán separados por una línea de blanco.
- Los **epígrafes** se marcarán en negrita, y los subepígrafes en cursiva (ambos sin numerar). Las subdivisiones del texto deberían limitarse a estas dos exclusivamente.
- Los artículos **no** precisan de ir acompañados de **bibliografía** puesto que las referencias bibliográficas irán a pie de página en forma de nota.

### Pautas específicas

- Las **siglas** y acrónimos deben ser mencionados en su versión completa solo la primera vez que aparecen en el texto. Ejemplo: Organización de Naciones Unidas (ONU). No deben llevar puntos entre las iniciales.
- Se usan las comillas **latinas** «»:
  - Para encerrar una cita textual.
  - Para encerrar los títulos de artículos de revista, capítulos de una obra u otros textos.
- Se usan las comillas **inglesas** “”:
  - Para dar a una palabra un sentido diferente del que tiene normalmente.
  - Para referirse a una palabra atribuida a otra persona o cuya connotación no se comparte (*se considera “muy buen escritor”*).
  - Con sentido irónico o peyorativo (*su laboriosidad es “envidiable”: se levanta a mediodía*).
- Se usan comillas **simples** (o semicomillas) “”: para entrecomillar una o más palabras dentro de una frase que ya está entre comillas latinas e inglesas («..... “.....”.....»).
- Se empleará **cursivas**: para indicar énfasis y para palabras extranjeras. No se utilizarán en ningún caso las negritas y subrayados.
- **Citas**
  - Si tienen una extensión superior a los dos renglones, irán en párrafo aparte, en cuerpo menor, y con una línea de blanco por arriba y por abajo. Entrecomilladas y correctamente identificadas en nota a pie de página.
  - Si tienen una extensión de dos renglones irán dentro del texto, entre **comillas** «» y correctamente identificadas en nota a pie de página.
- **Notas**
  - Las notas irán a pie de página y numeradas correlativamente. La llamada dentro del texto irá siempre después del signo de puntuación:  
Ej.: [...] la transformación del capitalismo.<sup>1</sup>
  - **Libros**  
M. Kranzberg y W. H. Davenport, *Tecnología y cultura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979, pp. 196.
  - **Capítulos de libros**  
J. Riechmann, «Para una teoría de la racionalidad ecológica» en S. Álvarez Cantalpiedra y Ó. Carpintero (eds.), *Economía ecológica: reflexiones y perspectivas*, CBA, Madrid, 2009.
  - **Artículos en prensa o revistas**  
M. Vázquez Montalbán, «De cómo Mariano Rajoy se convirtió en un ovni», *El País*, 3 de octubre de 2003, p. 14.
  - **Páginas web**  
T. J. Pritzker, «An early fragment from Central Nepal», Ingress Communications [disponible en: <http://www.ingress.com/>. Acceso el 8 de junio de 1998].
  - **Para una referencia utilizada con anterioridad, usar la fórmula:**  
M. Vázquez Montalbán, *op. cit.*, 2003.
  - Si la referencia es citada en la nota inmediatamente anterior, usar *Ibidem*.

- Todos los textos serán editados una vez recibidos para adecuarlos a los criterios y formato de la revista. En caso de que tengamos dudas nos pondremos en contacto con el autor para aclararlas.

