

TEOLOGÍA Y CIENCIAS
QUAERENTIBUS

Año 10 | n.º 19
Julio – Diciembre 2022

ÍNDICE

EDITORIAL.....	3
— Lucio Florio	
La vision africaine de la nature. Réflexions avec quelques tribus de la République Démocratique du Congo	5
— Antoine Manzanza Lieko Ko Momay	
Una aproximación al entramado de las teologías ecofeministas. Senderos desde América Latina.....	22
— Nancy Viviana Raimondo	
Custodia, responsabilidad y sostenibilidad: aportes para una visión ecológica en el pensamiento de Chiara Lubich.....	33
— María Florencia Decarlini	
— Gabriel Antonio Ferrero	
Antropoceno y perspectivas de futuro en la filosofía ambiental.....	41
— Alicia Irene Bugallo	
Tratemos a la Tierra como tratamos a nuestros seres más queridos - una propuesta práctica de cuidarla.....	48
— George Saju	

EDITORIAL

— *Lucio Florio*¹

El presente número de *Quaerentibus* aborda temas atravesados por el sentido del don de la vida en el planeta, así como por su fragilidad, aumentada notablemente por la actividad humana sobre ella. Si hay algo que sintetiza los artículos, parece ser el sentimiento de agradecimiento ante la pluralidad y belleza de la biosfera, pero también la percepción de su vulnerabilidad ante el trato que los seres humanos hacen de ella.

En este contexto, resulta sorprendente el artículo de Antoine Manzanza Lieko Ko Momay sobre la visión africana de la naturaleza. Frente a la parcelación y desencantamiento que la modernidad científica y tecnológica ha hecho del mundo natural, impresiona la diversidad de tratos y concepciones de diversas etnias sobre la creación en la que viven. El cruce de las religiones autóctonas con el cristianismo parece haber enriquecido varios de los temas originarios.

La aproximación a las teologías feministas que practica la teóloga Nancy Viviana Raimondo también pone una dimensión de la vida: la femenina. La reflexión propuesta trata de poner en relieve la importancia de lo femenino en el mundo humano y natural, aunque también su continua amenaza. Sin cerrar el tema, el artículo abre perspectivas de reflexión.

María Florencia Decarlini y Gabriel Ferrero se nutren del carisma de la fundadora de los Focolares, Chiara Lubich, para mostrar una espiritualidad de la naturaleza que, nacida en Occidente, encontró caminos para integrar la visión tecnocientífica en una espiritualidad cristiana. Hay detrás también una rica reflexión teológica, que abreva no sólo en las intuiciones de la fundadora de la corriente espiritual focolar, sino también en lo mejor de la teología del siglo XX. Se puede mencionar la referencia a que la creación debe ser vista como un evento salvífico, no como un hecho metafísico. No fue otra

¹ Director de *Quaerentibus*. Teología y ciencias. Pontificia Universidad Católica Argentina.

la manera de presentarla por los primeros capítulos del Pentateuco y por los textos paulinos. De este modo, la percepción de Dios bajo la naturaleza no es sólo una intuición ontológica, sino también y sobre todo, una experiencia de salvación.

Alicia Bugallo es una de las pensadoras más sólidas en la filosofía ambiental de América Latina. Su trayectoria de investigación sobre la historia del pensamiento ecológico le permite tener libertad para ensayar nuevos marcos de comprensión. Esto se hace en el artículo sobre el Antropoceno y sobre el futuro del planeta. Ya que los diagnósticos son sombríos, es preciso abordar crudamente los desafíos propuestos por los diversos aspectos de la crisis. Bugallo se detiene especialmente en la cuestión nuclear y el cambio climático. Termina con reflexiones relacionadas con el pensamiento de Jonas y Agius, procurando pensar seriamente el futuro imprevisible y ya cercano. Una de las sensaciones que deja es la de la necesidad de la ecosofía.

El teólogo y sacerdote Saju George, de origen indio, pero con más de 20 años en Argentina, retoma algunos de los puntos desarrollados en su reciente tesis doctoral. Con un rastreo de los textos bíblicos y del pensamiento teológico sobre la creación, reflexiona sobre las líneas propuestas por la encíclica *Laudato si'*. Su visión es la de una teología de la espiritualidad focalizada en el cuidado de la creación. El título del artículo resume su visión: "Tratemos a la Tierra como tratamos a nuestros seres más queridos".

Pensamos que los textos del presente número podrán ampliar nuestra visión sobre la cuestión ambiental. Ellos aportan líneas filosóficas y teológicas que permiten integrar en nuestro pensamiento fundamentos ontológicos y religiosos de la biosfera. De este modo, se puede practicar, de una manera más responsable y agradecida, el don de la vida. Este regalo es compartido por el *Homo sapiens*, el hijo de Adán, con numerosas especies vivientes

LA VISION AFRICAINE DE LA NATURE. RÉFLEXIONS AVEC QUELQUES TRIBUS DE LA RÉPUBLIQUE DÉMOCRATIQUE DU CONGO

— *Antoine Manzanza Lieko Ko Momay*¹

RESUMEN

Le mot “nature” est l’un de ceux que l’on utilise couramment, et dans une multiplicité de sens. C’est le signe de la richesse de l’idée que le mot désigne. Thème d’actualité dans le monde d’aujourd’hui soumis à des progrès de la techno-science, où nous sommes appelés à la protection de notre environnement, à la gestion responsable de l’environnement et des ressources naturelles, à vivre une fraternité avec la nature qui nous entoure. Le contact avec les avancées de la science est une chance pour enrichir la vision du monde des Africains, ou au contraire conduit-il à diminuer la riche conception que les Bantu se font du monde ? Lisons dans les présentes lignes la conception de certains africains sur la nature, les rapports qu’ils entretiennent avec la nature. Ceci pourra nous aider à retrouver le sens primitif de cette nature.

ABSTRACT

The word “nature” is one of those commonly used, and in a multiplicity of meanings. This is a sign of the richness of the idea that the word designates. It’s a topical theme in today’s techno-scientifically advanced world, where we are called upon to protect our environment, to manage the environment and natural resources responsibly, and to live in fraternity with the natural world around us. Is contact with the advances of science an opportunity to enrich the African people worldview, or does it, on the contrary, lead to a diminution of the rich conception that the Bantu have of the world? Let’s take a look at some Africans conceptions of nature and their relationship with it. This may help us to rediscover the primitive meaning of nature.

¹ Révérend Abbé MANZANZA LIEKO KO MOMAY Antoine. Professeur. E-mail: antoinemanzanza@gmail.com.

Introduction

Le mot « nature » est l'un de ceux que l'on utilise couramment, et dans une multiplicité de sens : on parle de la beauté de la nature, des caprices de la nature, de la protection de la nature, et, aussi bien, de la nature d'une personne, de la nature d'un sentiment ou d'un paysage, de la nature d'une chose ... Une telle pluralité de sens, ou plutôt une telle multiplicité d'emplois du mot, est le signe de la richesse de l'idée qu'il désigne¹.

Depuis l'Antiquité, beaucoup de penseurs se sont intéressés à la problématique de la nature : les Présocratiques par exemple cherchaient dans l'univers le principe premier de toute chose (Héraclite, Anaximène, Thalès de Millet, etc.).

Ce thème de la nature ne cesse d'être d'actualité dans le monde d'aujourd'hui soumis à des progrès de la techno-science, où l'homme en particulier et la nature en général sont en train de subir des conséquences néfastes. Dans mon livre², j'ai souligné l'actualité de ce thème : « Depuis longtemps, l'homme cherche à comprendre la nature ; aujourd'hui il cherche, et demain il cherchera sans nul doute à pénétrer l'énigme de la nature ».

Ce thème de la nature fait également polémique dans ce monde où nous sommes appelés à la protection de notre environnement, à la gestion responsable de l'environnement (c'est-à-dire de la faune et de la flore) et des ressources naturelles, à vivre une fraternité avec la nature qui nous entoure³. Une approche systématique du concept « nature » est d'une grande

1 Cf. Encyclopædia Universalis. Corpus 16. Nation – Orchidales, Paris, Encyclopædia universalis, 1990, p. 36.

2 A MANZANZA Lieko Ko Momay, Pierre Teilhard de Chardin et la connaissance scientifique du monde. La place centrale de l'homme pour une philosophie du développement, Torino, L'Harmattan Italia, 2011, p. 104.

3 Cf. CENCO, « À vin nouveau, autres neuves » (Mc 2,22), message de la CENCO 43e Assemblée plénière n° 11.

importance. Dans certaines contrées du monde, les faunes et les flores sont en perpétuelle destruction. Nous constatons qu'aujourd'hui, il y a disparition de certaines espèces rares, animales ou végétales. Dans d'autres, la nature fait objet de beaucoup de conflits suscités par l'exploitation non réglementée des ressources naturelles, beaucoup de conflits entre les autochtones eux-mêmes, et entre les autochtones et les grandes compagnies d'exploitation des ressources naturelles ; chacun concevant la nature selon ses avantages et ses intérêts. C'est le constat malheureux d'une mauvaise utilisation de la nature.

L'homme est un sujet qui, partout et toujours, réfléchit. Les occidentaux ont réfléchi sur l'homme, le monde et l'absolu. Les africains, en l'occurrence les *Bantu*⁴ ont eux aussi leur vision de cette trilogie philosophique.

L'ouverture aux autres cultures et civilisations, le contact avec les avancées de la science sont une chance pour enrichir la vision du monde des africains, ou au contraire conduisent à diminuer la riche conception que les Bantu se font du monde ?

Il est vrai que la nature est un fait polémique d'autant plus que chaque culture la définit selon sa vision et son orientation, mais bien plus encore par le biais de ce qu'elle regorge : hommes, animaux, végétaux, minéraux.

Thème actuel et d'actualité, thème polémique, chaque culture a sa conception de la nature qui ne va pas toujours de pair avec celle d'une autre culture. Une question importante m'intéresse dans les présentes réflexions : comment l'africain⁵ conçoit-il la

4 Les *Bantu* (pluriel substantif de *muntu*), signifient le type humain de la race noire prédominante en Afrique subsaharienne.

5 Par l'africain ici j'entends, quelques tribus bantu et non-bantu : les « Ngombe », les « Budza », les « Mongo » de Basankusu, les « Mongo » de Bokungu et d'Ikela, les «

nature ? Quels rapports entretient-il avec la nature ? Mes propos se voudraient donc une interrogation de certains africains pour identifier le sens primitif de la nature.

1. La conception de la nature chez les «Budza»⁶

La philosophie de la nature qui, d'un bout à l'autre, est un thème capital pour l'homme d'aujourd'hui comme celui d'hier. C'est cette même perspective qui n'a pas laissé les Budza insensibles dans leur vision du monde. Sous quels aspects ont-ils abordé le thème de la nature ?

1.1. Une vue philosophique globale sur la nature

Dans cette perspective, la nature renvoie généralement à deux sens différents liés l'un à l'autre. La nature peut revêtir, en premier lieu, un sens cosmologique. Elle désigne ainsi, dans une perspective globale, l'univers tel qu'il existe et s'organise dans un ordre précis, et c'est la totalité des êtres. La nature désigne dans ce sens, la nature écologique, c'est-à-dire le milieu physique dans lequel les espèces vivantes naissent, vivent et meurent. Elle renvoie plus largement, dans la pensée classique, à l'ensemble de lois et de mécanismes par lesquels s'organise la permanence de l'ordre du monde (le cosmos), indépendamment du schéma divin ou de la marche chaotique de l'histoire⁷.

Ntomba », les « Ngbandi », les « Ngbaka », les « Boba », les « Mónó », les « Banunu-Bobangi » dans l'ancienne province de l'Équateur en République Démocratique du Congo, les « Bayombe » dans la province du Kongo central en République Démocratique du Congo. Toutefois, on peut s'enrichir en exploitant M. GUTHRIE, *The classification of the bantu languages*, London, Oxford University Press, 1948.

6 Les Budza constituent une des tribus dans le Territoire de Bumba, dans la Province de la Mongala en République Démocratique du Congo.

7 Cf. *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et ana-*

La nature désigne en second lieu, l'ensemble des principes et des fondements qui définissent une chose ou un être vivant. En ce sens, la nature d'une chose renvoie à ses propriétés intrinsèques et universelles, aux qualités propres qui permettent de la définir. Elle en est à la fois l'essence ou la substance, en même temps que tous les principes propres qui l'animent et contribuent à son devenir. Autrement dit, chaque chose a des propriétés et un devenir qui lui sont propres et qui la distinguent des autres choses.

Dans une acception restrictive associant les éléments naturels à la matière (et à son mouvement), la nature a pu être opposée avec les sources métaphysiques de l'univers. Elle a pu également être opposée à la raison humaine, à la vie sociale ou à l'histoire. En revanche, dans une conception cosmogonique où l'ordre naturel est associé aux lois générales ordonnant l'univers, la nature a pu être considérée comme le prolongement du schéma divin et dans la société, comme le creuset de toute vie sociale.

1.2. Le peuple Budza et la nature

L'idée de la nature renvoie, dans le langage Budza aux réalités sensibles qui constituent l'univers physique. La nature désigne de façon plus étroite, la réalité matérielle, la substance qui compose tout le corps. Elle se réduit à l'ensemble des éléments physiques qui constituent notre environnement, que ces éléments soient vivants ou non vivants.

Il n'y a pas que ces éléments sensibles, corporels qui constituent la nature selon les Budza, il y a aussi les forces, les puissances, les esprits habitant les arbres, les locaux. Le caractère, le comportement individuel ou substantiel n'a aucune allusion avec la nature,

logique de la langue française. Nouvelle édition du Petit Robert. Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2003, p. 1711-1712.

la nature est indépendante à l'invention humaine. À titre illustratif, comment explique-t-il l'origine de la souffrance ? Un jour que les gens s'étaient rassemblés et sentaient à la fois un grand vent qui passait au-dessus d'eux comme un oiseau, et criait « salut, vie ! », et les gens étonnés ne dirent rien ; mais au retour de ce même vent, il redit « mort, fléau ! », et voilà que sans discernement ils répondirent oui ! Ce fut le début de la souffrance.

Pour l'homme Budza comme pour tout l'homme, sa conception de la nature ne s'écarte pas tellement de la conception ordinaire de la nature. Pour lui, la nature c'est l'ensemble du réel, un réel qui inclut pour les Budza les forces, les esprits, les puissances qui lui sont étrangers. Approfondissons cette conception.

1.3. Nature comme musée

Autrefois, les anciens Budza étaient de véritables conservateurs des traditions et coutumes ; les richesses et les valeurs ancestrales étaient de stricte observance : les boucliers, les tam-tam, les gongs, les lances ... étaient utilisées dans les cérémonies, les manifestations, les festivités, les dots. Certaines guérisons indigènes étaient possibles parce que accompagnées des chants ancestraux pendant qu'on manipulait ces outils sortis de leur conservation pour la circonstance.

1.4. Nature comme richesse, comme économie

Chez les Budza, la forêt constitue une richesse (les arbres « *bombinzo* », « *bosongo* » fournissent les chenilles très nutritives). Dans le sous-sol, on peut retrouver les matières précieuses : diamant, or, cuivre ... ; dans l'eau on retrouve certainement des poissons. Dans

la nature comme richesse chez les Budza, il faut retenir toute créature visible et palpable qui aide l'homme dans sa survie : le bois, les animaux, les poissons, le sol, l'eau ...

L'agriculture, l'élevage, la chasse, la pêche, le ramassage se font dans la nature. C'est en fait dans la nature que provient tout ce que l'homme mange et qui lui permet de bien vivre. C'est la production économique pour le bien-être de la population. La nature est économie car elle permet au peuple Budza de s'enrichir économiquement. Au lieu de l'argent, le paysan est capable de conserver ses produits agricoles en nature pour ses divers projets : c'est en fait un investissement par les champs, les plantations, la pisciculture ... pour subvenir à ses besoins.

1.5. La nature comme pharmacie

Signalons ici dans la forêt certaines plantes qui servent des médicaments à soigner la population. Nombreuses maladies chez les Budza sont traitées à l'aide des feuilles, des écorces d'arbres : avec les écorces de l'avocatier, on combat l'anémie, le malade récupère vite le sang ; avec les écorces du manguier, l'homme se fait soigner de l'hémorroïde ; avec les feuilles du papayer, on soigne la fièvre jaune ; le miel comme la citronnelle stimulent l'appétit, calment la toux ...

1.6 La nature comme un milieu éducatif

Autrefois, les ancêtres Budza transmettaient l'éducation sous des paillotes, dans la forêt dans le but d'initier le jeune à un travail pratique utile dans sa vie future. Dans la rivière par exemple, on apprenait aux enfants comment faire la pêche ; dans la forêt, on les initiait à la chasse, à la cueillette, à la vie d'endurance.

1.7. La nature comme habitation des ancêtres

Les esprits de tous nos ancêtres morts se retrouvent dans la nature. La nature est aussi ce milieu où habitent les ancêtres. Ce n'est pas sans raison qu'un culte leur est souvent rendu tout autour des arbres « *eleko* », « *gbukulu* », « *bokungu* » (arbres interdits d'être simplement abattus), des termitières. Toute la famille s'y retrouvait pour implorer les esprits de la famille, car sans leur bénédiction, leur colère peut constituer un désastre pour les vivants. Ce sont ces chants, ces danses, ces repas, ces boissons, ces déclarations/invocations ... qui peuvent freiner la propagation d'une maladie, éloignent un désastre qui menaçait une famille.

La nature constitue un mystère : elle renferme les choses invisibles, les esprits mauvais. Il y a même des arbres qui parlent, qui peuvent vous appeler par le nom, mais en fixant son regard, vous n'y voyez rien.

1.8. La nature comme lieu de refuge

Lieu de refuge, l'homme recourt vite à la forêt lorsqu'il y a des attaques de l'ennemi ou lorsqu'il est en face d'une situation qui nécessite des poursuites judiciaires. Avec cet instinct de conservation, l'homme cherche un milieu propice pour échapper aux ennuis qui peuvent mettre sa vie en péril.

1.9. La nature comme une protectrice

Les constituantes de la nature protègent la vie de l'homme. Quand il y a apparition de la lune, l'homme, prenant une quantité de la poussière, fait des invocations comme : « que tous ceux qui diront du mal à moi, à ma femme, à mon mari, à mes enfants, voire à ma famille restreinte ou élargie, aillent tomber comme tu tombes de l'Ouest à l'Est ». Et ajoutant : « Protège-moi avec toute ma

parenté ». On le voit, l'homme réclame une protection venant de la nature.

1.10. La nature comme force vitale

Pour les Budza comme pour les Bantu, l'être est force⁸. Il s'agit de la force vitale. La nature est en fait, cette créature, contemplant ses merveilles, l'homme puise ses énergies vitales pour renforcer sa vie. Il y voit un fait surnaturel auquel ses pensées, ses opinions ne parviennent pas suffisamment à expliquer.

C'est dans la nature que l'homme Budza trouve sa bénédiction : lorsqu'après avoir lavé son nouveau-né, la maman jette l'eau souillée sur la toiture de la maison comme source de bénédiction. Au cri « *hetshe* » de celui qui éternue, son entourage répond avec le mot « *tshambo* » qui signifie qu'il faut toujours aller de l'avant avec la bénédiction des ancêtres.

1.11. La nature comme objet d'adoration

À partir des composantes de la nature, les Budza fabriquent des statues pour l'adoration. Avant d'accomplir un quelconque travail, les Budza usent de certains arbres dans la forêt pour leur adoration.

1.12. La nature comme un ami permanent

C'est un ami avec qui, l'homme vit en communion permanente et perpétuelle. Cet ami est omniprésent, omnipotent et omniscient. Partout où on se retrouve, on est ensemble avec cet ami, on partage la vie avec cet ami.

⁸ Cf. P. TEMPELS, La philosophie bantoue. Traduit du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Lovania Éditeur, 1945, p. 30-33.

1.13. La nature comme prévention

Ici, la nature aide les Budza à prévenir les événements heureux et malheureux. Avant d'aller à la pêche ou à la chasse, le perroquet qui vole aux environs annonce une bonne chance. Le cri du hibou ne constitue pas un présage : il annonce soit la mort, soit un ensorcellement, soit un incident, une maladie pouvant conduire à la mort.

1.14. La nature comme inspiratrice des noms

Les Budza vivent en union permanente avec la nature, le ciel, les astres, le soleil, la lune, le monde végétal et animal. Dans la société Budza, la naissance est auréolée parce que l'on considère l'enfant comme la perpétuation directe des noms des parents, l'accroissement du nombre des procréateurs. Les noms sont liés à leurs porteurs, aux circonstances de leur naissance et les guident ; ils sont des puissants facteurs d'union, de lien, d'amour, d'attachement entre les membres morts ou vivants du clan.

1.14.1. La nature liée à la faune

Les noms des animaux peuvent être donnés aux enfants Budza, noms liés à des circonstances réelles significatives. « Andongo », tortue, célèbre dans les contes Budza joue des sales tours aux plus puissants (léopard, lion), échappant au même moment à leur vengeance.

1.14.2. La nature liée à la flore

Il existe quelques noms tirés du règne végétal. *Lisingo*, une sorte d'épinard indigène avec un goût amer ; ce nom est donné aux femmes qui aiment bien se chamailler. *Makombo*, champignons : l'enfant, porteur de ce nom est né pendant la cueillette des champignons.

1.15. La nature dans ses divers usages

La peau du léopard ou du lion est utilisée pour augmenter la puissance et la domination d'une autorité quelconque, augmenter la puissance du chef coutumier afin de dominer toutes les puissances des sorciers. L'os de crâne du bouc renforce les coups de tête.

Celui qui a des problèmes dans la société, utilise quelques feuilles de bois pour amoindrir ou carrément faire taire son dossier. C'est ce qu'ils entendent par « *molima* ».

Le sol, composante de la nature, est utilisé pour anéantir la puissance de l'ennemi. Pour celui qui est soupçonné d'être sorcier, il suffit de boire l'eau mélangée de la terre retirée à l'endroit où il a piétiné avec son talon, pour que sa force maléfique ne nuise pas à la famille.

Plusieurs sortes de feuilles mélangées avec de la terre pour retirer de la vie celui qui a commis un acte maléfique à une famille. C'est le phénomène « *libundza* » chez les Budza.

Un fantôme « *Begu* » se retrouvant dans la nature : un homme ne continuant qu'à ramasser les escargots lui fournit par ce fantôme, peut se perdre dans la forêt ; dans la même optique, un chasseur peut perdre son itinéraire.

On parle également du phénomène « *moyege, ponoli* » : une personne qui sacrifie les membres de sa famille pour les travaux champêtres : on peut rencontrer dans la forêt une personne portée disparue/morte, mais qui ne donne aucune trace une fois qu'on s'approche d'elle. Impossible d'apercevoir la personne qui vous appelle par votre nom dans la forêt.

2. La conception de la nature chez les «Ngombe»⁹

Rien de ce que l'homme pose comme acte ne se fait sans raison. Réfléchir sur les données culturelles n'est possible que si on a la connaissance de celles-ci. La conception générale de la nature selon les Ngombe n'est pas typique à eux, rien d'étonnant de retrouver un dénominateur commun avec les conceptions des autres tribus des Bantu.

2.1. Définition de la nature

Les Ngombe conçoivent la nature comme l'ensemble de tout ce qui est créé par Dieu, et que l'homme a trouvé dans le monde : l'eau, la terre, la forêt, les animaux, les plantes, les poissons, les oiseaux, les arbres, etc. Ensuite, Dieu a créé l'homme et lui a confié le pouvoir de dominer cette nature. C'est dans ce sens que les Ngombe disent que l'homme n'est pas une nature comme toute autre nature, mais il est une nature par excellence qui donne sens aux autres natures qui sont créées avant qu'il ne le soit. Il joue ici le rôle du maître ou du gouverneur de la nature ; cette nature est là pour l'aider à survivre. Voilà pourquoi à l'homme, il revient la grande responsabilité de transformer à sa guise la nature par sa raison pour son bien-être.

L'homme est venu au monde, et a trouvé tout ce que Dieu avait créé, et a appelé cela « nature ». Dire que la maison, les habits, le livre, la radio, le téléphone, le cahier, le stylo, la table ..., bref tout ce que fait l'homme constitue la nature, serait inconcevable ou inadmissible. Car chez les Ngombe, est « nature » ce qui est primitif, initial, créé seulement par Dieu et non ce qui subit des modifications, des changements ou des transformations de l'homme. Considérant le bois (arbre) qui est transformé en cahier, est « nature » le bois ou

9 Les Ngombe constituent une des tribus qui se retrouve dans les provinces de la Mongala, du Sud Ubangi en République Démocratique du Congo.

l'arbre et non le cahier car ce dernier est le fruit de la transformation de l'homme. Ceci n'exclut pas les transformations subies de soi par la nature.

Une telle vision de la nature par les Ngombe permet à ceux-ci de développer les valeurs importantes de la nature.

2.2. La nature comme richesse

Par la nature comme richesse, les Ngombe la conçoivent comme une unité de production ou encore comme une possession matérielle. Pour se nourrir ou pour se procurer de l'argent, l'homme Ngombe doit toujours exploiter d'une manière rationnelle cette nature par la pratique de la chasse et de la pêche, par la fabrication des planches, par le défrichage des champs, etc. Sans le bois, il n'y a pas de feu, sans l'eau on meurt de soif, sans la forêt, l'homme ne respire pas bien, sans les animaux c'est la famine.

User de cette nature comme force est une bonne chose, mais l'homme Ngombe veut de l'ordre ; il ne veut pas une utilisation abusive de cette nature. Il veut que l'on s'en serve d'une façon modérée pour permettre aux générations futures d'en bénéficier autant que nous. Qui conteste cette réglementation mérite une sanction. La nature pour l'homme Ngombe étant une richesse, elle doit être bien conservée pour servir aux générations futures.

2.3. La nature comme patrimoine

La nature comme patrimoine est conçue chez les Ngombe comme un bien familial, hérité des parents. C'est quelque chose transmise par les ancêtres aux enfants : la forêt, l'eau, la terre, l'élevage en constituent des exemples. Toutes sortes des natures citées ci-haut, font aussi la spécificité du peuple Ngombe, un peuple agriculteur, un peuple pêcheur. C'est

l'héritage des ancêtres. Et en tant que telle, la nature doit être protégée jalousement. Il suffit que les terres et les eaux soient la cible de convoitises des voisins ou des personnes étrangères que la guerre éclate sérieusement avec même effusion de sang. C'est ici une façon pour les Ngombe de montrer qu'ils aiment la vie et le bonheur en abondance à travers la nature qu'ils ont héritée.

2.4. La nature comme puissance ou force

Comme puissance, la nature chez les Ngombe est comprise comme le caractère de ce qui produit de grands effets, comme ce qui a un pouvoir agissant.

Les Ngombe aiment une vie paisible, tranquille. Devant certaines difficultés, comme les maladies, les agressions des ennemis, les mauvais sorts, les Ngombe recourent aux pratiques fétichistes qui tirent leur source dans la nature. Pour repérer le jeteur d'un mauvais sort, les *Ngombe* font usage d'une portion magique appelée «*Mbondó*» tirée de feuilles et écorces d'arbres : produits extraits de la nature. Après une formule magique oratoire appelée «*Zonga*», le jeteur du mauvais sort ou le sorcier tombe, perdant connaissance, pouvant même succomber. On le voit, c'est le développement de certaines facultés de l'esprit propre au peuple Ngombe.

De plus, devant une situation très sérieuse pouvant compromettre sa vie, l'homme Ngombe peut par exemple prendre une feuille d'arbre, et après avoir prononcé une formule magique, la feuille dotée d'une puissance ou force agira en faveur de celui-ci. Il y en a qui prennent les bêtes telles que le lion, le léopard, l'éléphant, le totem, le serpent, la tortue comme leur protecteur. Avant d'entreprendre une activité quelconque, par exemple, les études, pratiquer un sport, travailler, écoper un étang, pour avoir de

l'emploi, pour être promu à un poste, pour bien évoluer dans la vie, il faut naturellement se soumettre aux exigences du protecteur. L'exemple d'un homme malade, pour sa guérison, on se sert d'une feuille d'arbre, d'une racine d'arbre, d'une écorce d'arbre ... dotée d'une force purificatrice. Et dans les rites funéraires, on est appelé à laver la veuve ou le veuf, symbole de sa purification.

Il est à noter que ce qui vient d'être dit donne l'apparence que la nature est uniquement et seulement bénéfique à l'homme. Aux yeux des Ngombe, la nature a aussi un caractère maléfique causant du tort à l'homme. Considérant le cas d'un arbre qui tombe et abat un homme sur place, un serpent qui cause la mort d'un individu, les inondations...

2.5. Valeur de la nature chez les Ngombe

Les différentes conceptions ci-haut évoquées montrent que pour les Ngombe, la nature est prise dans sa plus grande considération. Elle doit être bien conservée, respectée, et même exaltée. Ce grand respect qui se traduit même par une certaine crainte. Personne ne peut prendre l'initiative personnelle de couper ou de saboter les arbres à palabre où se tiennent des réunions des sages du village au risque d'être sanctionné par les esprits.

Cette valeur fait voir une relation entre l'homme et la nature. Ce premier étant conçu comme une créature venue après que Dieu ait créé d'autres créatures qui constituent la nature, et cela pour en être maître et s'en servir. Puisqu'il existe une relation entre le maître et son serviteur, il ne peut en manquer entre l'homme considéré comme maître et la nature comme servante. Perdre la nature, c'est perdre la vie : la rentabilité pendant la chasse, la pêche, et autres, est conditionnée par les notables ; les rudes batailles contre les gens d'autres tribus à cause de l'usage abusif

des forêts et rivières appartenant au peuple Ngombe.

Dans la bonne pratique, les Ngombe accordent plus d'importance à la nature. Car les lettrés comme les non instruits s'en serviront pour survivre et subvenir à leurs besoins. Il en va de même des produits de la nature pour fabriquer des médicaments indigènes, plus rassurant pour la guérison des diverses maladies.

2.6. Conclusion

Si par « nature », la conception scientifique entend généralement l'ensemble de tout ce qui existe, y compris l'homme, et même ce qu'a produit et continue à produire l'homme, chez les Ngombe, l'homme est une créature ne faisant pas partie de la nature. Les Ngombe croient à l'existence d'un Dieu Créateur qu'ils nomment « *Nzakomba* », « *Akongo* », à côté duquel il y a des petits dieux qui régularisent la vie courante des gens. C'est cet *Akongo* qui créa d'abord un ensemble d'éléments, et ensuite il créa l'homme pour gouverner cet ensemble des choses, et la nature c'est tout ce qu'*Akongo* avait créé avant l'avènement de l'homme dans le but de le servir. Et la place de l'homme est de commander cette nature et de lui donner un sens. C'est une créature privilégiée, une nature par excellence.

3. La conception de la nature selon les Mongo de Basankusu¹⁰

Les Mongo de Basankusu considèrent la « nature » comme l'ensemble des créatures divines, c'est-à-dire, l'ensemble des êtres créés par un Être Suprême qu'ils nomment « *Njakomba* », Dieu. Cet être est l'auteur de tout ce qui existe en dehors de lui. Cet ensemble des êtres est divisé en trois parties : celle des êtres visibles sur la terre, celle des

¹⁰ Les Mongo constituent une des tribus dans la Province de l'Équateur en République Démocratique du Congo.

êtres invisibles (dans le ciel et sur la terre) et celle des êtres visibles dans le ciel.

Un intérêt particulier pour nous des choses visibles du monde et sur la terre, puisqu'il y a des choses qui sont en mouvement et/ou capables de se déplacer et des choses qui sont inertes. Les êtres en mouvement comprennent aussi l'homme qui est au centre et qui est considéré comme la créature supérieure dans la nature. Il est doué de valeur, de potentialité, de créativité, d'intelligence tellement qu'il arrive à fabriquer des nouvelles choses à partir des choses naturelles. Ces objets fabriqués par l'homme ont 2 qualités : celle des choses dont la matière de composition est vite remarquée (les plastiques, les caoutchoucs, les papiers, les briques adobes ou cuites ...) et celle des choses dont la matière de composition n'est pas vite remarquée (la mousse, le vernis, les engrais chimiques, la bouteille ...). Les composantes du premier groupe sont considérées avec celles du deuxième comme la nature, bien qu'ayant perdu leur nature originale. Ce sont des choses manufacturées qui ne sont pas faites pour l'honneur du Créateur suprême mais pour l'usage et le bonheur de l'homme. Ce ne sont pas des choses naturelles mais artificielles, fabriquées par l'homme et non pas créées par Dieu.

En dehors de cette œuvre humaine, les Mongo louent l'œuvre de Dieu (nature proprement dite) qui reste intacte : les eaux, les animaux, les arbres, les herbes, l'homme, les poissons ... Les Mongo sont sensibles aux manifestations de la nature, aux mouvements des eaux sur le rivage des mers, aux changements climatiques, aux famines, aux guerres entre les hommes ... Voilà pourquoi ils élèvent certains animaux qui révèlent la beauté de la nature (les chats, les pigeons ...), certains arbres à cause de leur importance pour la consommation, pour les traitements traditionnels, pour leur beauté ou pour leur rareté.

La nature est encore comprise par les Mongo comme l'intimité de la personne ; le comportement de la personne humaine, un comportement qui peut changer par rapport au milieu, par rapport aux circonstances, par rapport à l'évolution du temps et/ou par rapport aux enseignements.

On l'a vu, les Mongo de Basankusu ne conçoivent la nature que par les choses qui restent intactes, qui n'ont pas subi l'action de l'homme ; celles qui ont été modifiées, ne le sont que par origine lointaine.

4. La conception de la nature chez les Mongo de Bokungu et d'Ikela¹¹

La nature est tout ce qui est créé par un Être Suprême appelé « Ndjakomba » qui veut dire un Être invisible, Omnipotent, le Tout-puissant qui siège très haut. Citons en l'occurrence l'homme, les plantes, les animaux tant domestiques que sauvages, les eaux, les montagnes, les collines, les herbes, etc. Ce sont des constituants de la nature qui ont à leur centre l'homme. C'est l'homme qui donne sens à la nature en la modifiant par le travail et toutes ses autres entreprises.

D'une manière réciproque, cette même nature donne à l'homme tout ce dont il a besoin. La nature permet à l'homme d'être en communion avec les ancêtres, car pour communiquer avec les ancêtres, l'homme Mongo choisit quelques endroits lui permettant d'exposer ses problèmes, ses demandes aux ancêtres, considérés comme donateurs immédiats des réponses ; ces quelques endroits sont par exemple les eaux, les plantes, une partie de la forêt ... qu'il s'efforce de légiférer et de maîtriser. En effet, chez l'homme *Mongo*, il y a des endroits qui ne sont pas facilement accessibles à n'importe qui, sauf le chef du village ou le féticheur. Il

¹¹ Ces *Mongo* se retrouvent dans les Territoires de Bokungu et d'Ikela, dans la Province de la Tshuapa en République Démocratique du Congo.

y a même des animaux qui sont interdits aux femmes et aux enfants comme la tortue, le serpent vipère, etc.

Si une femme mange la tortue, elle mettra au monde des enfants ayant des bosses et des orteils sans ongles comme la tortue ; si un enfant mange une vipère, il sera maudit et atteint des maladies nuisibles comme la perte de sang, le kwashiorkor jusqu'à sa mort. Ce sont des lois qui sont strictes et bien observées, et aussi bien maîtrisées.

La nature constitue le biotope idéal de l'homme Mongo, un milieu qui héberge un ensemble de formes de vie (lumière, vent, humidité, température...) indispensables à la survie des organismes vivants qui peuplent un milieu donné, la biocénose : flore, faune, fonge (champignons). En effet, les hommes Mongo font toujours un effort de présenter des conditions de vie homogène, pas de distinction de dialectes, d'âges, etc. La nature permet aussi à l'homme Mongo de pouvoir rendre un culte à Dieu. En se rendant compte que la nature est l'œuvre du Tout-puissant, l'homme Mongo profite d'elle pour rendre hommage à Dieu pour ses œuvres, car la nature est le reflet de l'intelligence divine. La nature est d'autant sacrée que l'homme Mongo est toujours animé par un réflexe de conservation de cette même nature.

La nature est exploitée toujours de façon sensée et raisonnable, dans le sens où, par exemple, quand l'homme Mongo va à la chasse, il ne peut pas tuer un animal avec ses petits enfants par crainte de rareté ; même s'il va piocher aux champs, il ne peut pas couper tous les arbres qui s'y trouvent, il tient à les protéger, surtout les plus importants, et cela en faveur des générations futures. De même, la disparition d'un homme constitue la diminution de force au sein du clan ; ainsi l'homme Mongo vient en aide à son semblable qui est dans le besoin, évitant toute sorte de souffrance.

La nature procure à l'homme tout ce dont il a besoin. C'est pourquoi un Mongo est toujours conscient de la nécessité de la nature dans sa vie et a le plein droit de bien la conserver. Ceci n'exclut pas la catégorie des destructeurs de la nature : ils sont prêts à mettre des poisons dans les ruisseaux pour exterminer les poissons ; il y en a qui vont trop loin jusqu'au meurtre pour leur propre bonheur, et cela par la simple haine. Ils sont mal vus par la société, et naturellement sont considérés comme des sorciers. Ils sont isolés et mènent une vie solitaire et sont aussi poursuivis par les chefs du clan ou du village et risquent d'être maudits toute leur vie.

5. La conception de la nature selon les Ntomba de Bikoro¹²

Selon le peuple Ntomba, la nature est définie comme tout ce que les hommes ont hérité du Créateur ; en d'autres mots, tout ce que Dieu a créé ou encore ce qui existe au monde, exception faite à l'homme et aux choses qui sont transformées par l'intelligence humaine. À titre illustratif, nous citons les plantes, les arbres, les sources, les lacs, les rivières, les plages, les déserts, les eaux de marigots.

Les Ntomba disent aussi que la nature est la manifestation du Créateur, car lui-même reste invisible, alors que c'est dans la nature qu'il se dévoile.

Pour les Ntomba, la nature est un moyen de guérison. Hier et encore aujourd'hui, les Ntomba se guérissent par la nature. Outre ce que nous présente la médecine moderne aujourd'hui, les plantes de la terre, les racines, les écorces et les feuilles des arbres et autres éléments de la nature, constituent des médicaments efficaces qui guérissent les Ntomba de leurs maladies. Tradition héritée des ancêtres qui ne connaissaient pas des

hôpitaux, ceux-ci recouraient vite à la nature pour trouver des remèdes afin d'éradiquer une épidémie, une maladie.

La nature paraît aussi pour les Ntomba comme un marché que Dieu a mis à leur disposition pour se procurer gratuitement les biens ; c'est un moyen par excellence que Dieu utilise pour nourrir ses enfants en raison de son amour infini. La nature nous nourrit ; les Ntomba reconnaissent la serviabilité de la nature à travers certains de ses phénomènes : l'apparition des chenilles, des champignons comestibles, la cueillette, le ramassage La nature agit toujours pour une finalité, celle de nous fournir les vivres. C'est dans ce sens que les Ntomba considèrent la nature comme un moyen par excellence que Dieu utilise pour nourrir ses enfants.

Ces merveilles de la nature à l'égard de l'être humain le conduisent à une meilleure protection de la nature. Les ancêtres des Ntomba l'ont fait. Se servant de leur sagesse, ils ont utilisé des mythes, des légendes, des tabous, des interdits et tant d'autres moyens dans le seul but de bien conserver la nature en faveur des générations futures. C'est dans cet esprit que les ancêtres interdisaient aux enfants l'accès à certains endroits (source, forêt ...) sous prétexte qu'ils étaient habités par des esprits ; qu'on ne pouvait consommer tel aliment provenant d'un tel endroit pour ne pas être possédé par des esprits mauvais qui y avaient leur demeure. Ce sont en fin de compte, des stratégies utilisées par les ancêtres pour protéger et conserver la nature.

Disons en définitive que la nature pour les Ntomba de Bikoro est ce qui existe au monde en dehors de l'homme et de tout ce qu'il fabrique. Une manière de Dieu de se manifester car il reste invisible ; elle est aussi un moyen de guérison contre les maladies sous toutes ses formes et un moyen par excellence utilisé par Dieu pour nourrir ses

¹² Les Ntomba se retrouvent dans le Territoire de Bikoro, dans la Province de l'Équateur en République Démocratique du Congo.

enfants. Dans cette perspective, la nature doit être bien protégée.

6. La conception de la nature selon les Ngbandi¹³

6.1. La nature comme caractère

La nature est définie premièrement comme le caractère interne de l'homme ou « zô » qui se manifeste souvent par sa manière d'être, d'agir et d'aborder ses prochains. Cela n'est pas visible seulement chez l'homme mais chez tous les êtres vivants, les animaux (« sa »), les arbres (« keke »), etc. On distingue deux manières de juger ce caractère interne de la nature.

Le bon caractère qui est la manière de vivre de celui qui est, par sa nature, accueillant, souriant, généreux, serviable, doux, calme, doué d'une certaine bonté ; le caractère de celui qui ne garde pas de mauvais souvenirs, de celui qui oublie facilement les problèmes.

Le mauvais caractère qui est la manière de celui qui est méchant, qui aime se chamailler, qui n'accueille pas, qui est égoïste, qui pardonne rarement, garde des mauvais souvenirs, jette des mauvais sorts. Celui qui affiche un tel comportement vit souvent en solitaire, il est haï par la communauté (le sorcier, le lion, le léopard).

6.2. La nature comme monde

Cette deuxième façon de définir la nature est de la considérer comme le monde ou « *Gegi* » ou encore « *Le gegi* ». Ici, la nature est conçue comme l'ensemble de tout ce qui existe, (tel l'air, la forêt, l'eau), qu'il soit visible ou invisible dont l'homme se sert pour sa survie. Considérant la nature comme tout ce qui entoure l'homme, le Ngbandi conçoit

¹³ Les Ngbandi constituent une des tribus dans les Provinces du Nord et du Sud Ubangi en République Démocratique du Congo, une langue non bantou.

cet ensemble qui l'entoure comme mère et comme possédant une force.

Chez les Ngbandi, la nature est conçue comme mère de l'homme dans la mesure où ce dernier vit de la nature, c'est dans la nature qu'il peut chercher son bonheur, il se nourrit des produits de la terre (le travail des champs, la chasse, la cueillette), et des eaux (la pêche). Comme l'enfant laissé à lui seul ne saura subsister pendant longtemps sans le secours de sa maman, de même, l'homme est lié à la nature.

L'homme Ngbandi voit dans la nature une force qu'il utilise souvent pour sa protection, son renforcement vital, pour résoudre ses problèmes lorsqu'il se sent menacé, et même pour affaiblir les forces de ses semblables. Puisque la nature est considérée comme une force, l'homme Ngbandi s'en sert de deux façons.

Pour le bon usage de la nature, l'homme Ngbandi s'en sert positivement pour ses guérisons contre les maladies, pour se protéger contre les différentes intempéries de la vie, pour aider les autres à bien vivre. L'homme Ngbandi se sert des objets de la nature comme les plantes (racines, écorces, feuilles ...), les herbes, les animaux (os, cornes, peaux ...) pour des médicaments traditionnels en cas des maladies incurables par la médecine moderne, et cela jusqu'à nos jours.

Pour sa réussite dans n'importe quelle activité, le Ngbandi fait parfois recours au fétichisme. L'usage des fétiches passe toujours par le rassemblement des divers éléments de la nature, qui produit des effets positifs comme la bonne récolte des produits des champs, les victoires dans des compétitions sportives ...

En ce qui concerne le mauvais usage de la nature, l'homme Ngbandi utilise négativement la nature pour nuire aux autres, pour jeter des mauvais sorts, pour séparer

ceux qui étaient intimement unis, etc. Suite à son inhospitalité (quelqu'un dévoré dans la forêt par un animal féroce, mordu par un serpent, abattu par un arbre détaché de son tronc ...), la nature en certains moments, rend la vie difficile à l'homme, elle est en quelque sorte aussi un piège pour l'homme. L'homme Ngbandi pense que les mauvais esprits se trouvent dans les forêts, dans les eaux ... et l'homme peut être attaqué par ceux-ci. Donc la nature est aussi une assise des mauvais esprits.

La force de la nature comme la pluie, le vent, la fraîcheur, le froid, peut aussi nuire à la vie de l'homme. C'est le cas des pluies et des vents qui détruisent des maisons et des humains.

Outre ce qui vient d'être dit, l'homme Ngbandi vit en étroite relation avec la nature. Cette dernière peut agir négativement sur l'homme : en cas de mauvais usage, l'homme peut souffrir ou attraper une maladie qui pourrait même conduire à la mort. Et s'il y a un problème en famille, l'activité d'un pêcheur, d'un chasseur, d'un vendeur ... ne pourra porter de bons rendements s'il ne trouve solution à ce problème (les grands chasseurs n'attrapent pas de gibiers, les grands pêcheurs reviennent bredouilles, les experts dans divers métiers ne réussissent pas) ; le cas illustre est celui d'adultère qui apporte trop de méfaits auprès du coupable. Seuls les rites de purification utilisant les objets de la nature peuvent écarter ou limiter les dégâts.

La nature est comme la mère de l'homme Ngbandi, puisque la vie, le bonheur de ce dernier vient de la nature. Et quelle que soit l'inhospitalité de la nature en certaines circonstances, l'homme Ngbandi a un amour exagéré envers sa nature (forêts, eaux ...), ce qui provoque la jalousie et entraîne parfois même des conflits de génération, des guerres entre deux tribus.

7. La conception de la nature chez les *Ngbaka*¹⁴

Pour le peuple Ngbaka, la nature constitue l'ensemble de tous les êtres (Dieu, les hommes, les esprits, les animaux, les forêts, l'eau, les arbres, les végétaux ...) qui composent l'univers. Elle est un système de lois qui président à l'existence des choses et à la succession des êtres (visibles et invisibles) par Dieu ; elle est aussi l'ensemble, le regroupement des êtres visibles et invisibles qui existent, même les invertébrés.

La nature est conçue comme un ensemble des propriétés qu'un être vivant tient dès sa naissance, de son organisation ; elle est en quelque sorte une personnification de l'ensemble des lois, des puissances, des choses, des forces actives qui sont établies et conservées par l'Ordre Naturel, Dieu. Dans la culture Ngbaka, la nature se conçoit de différentes manières.

7.1. Dieu comme nature suprême

Dieu est conçu comme première nature ou nature suprême, ou nature par excellence ; c'est lui qui est l'auteur et la source de toute nature, de toute chose. Il fait exister ce qui n'existait pas et le maintient dans l'existence de façon continue. Dieu est créateur, il ne crée pas seulement les êtres mais il est également à l'origine de leur fin ultime. Il est considéré comme nature suprême du fait qu'il est au-delà de tout, il assure la perfection de toute la nature. Il est au-dessus de tous les dieux, de tous les esprits, de toutes les créatures et tout subsiste en lui, il est insaisissable, nul ne le voit et ne le touche. Mais pour le peuple Ngbaka, le siège stable de Dieu n'est pas connu : en haut, dans la forêt, en dessous de la terre, dans les eaux ...

14 Notre étude concerne les *Ngbaka* du centre de l'Ubangi (Gemena), dans la Province du Sud Ubangi, en République Démocratique du Congo, une langue non bantou.

La tribu Ngbaka considère la nature comme Dieu pour toutes les richesses qu'elle regorge : la nature possède presque tout ce dont l'homme a besoin pour vivre. Comme divinité, la nature offre à l'homme de la nourriture durant toute l'année ; elle protège également l'homme contre les accidents, les attaques diaboliques ...

7.2. L'homme comme seconde nature

Créé par Dieu, l'homme, selon le peuple Ngbaka, est la seconde nature ; car doué d'intelligence et de capacité plus élevée, il est considéré comme le maître de toute chose, c'est lui qui gouverne, guide, protège, veille et transforme la nature.

7.3. La forêt comme nature

La forêt constitue pour le peuple Ngbaka, la grande partie de la nature. Ici, on y trouve les animaux, les plantes, les arbres, les herbes, les feuilles. Pour se protéger contre les accidents, les attaques des démons, les femmes, en revenant des champs, de la pêche ou de la cueillette, cueillaient certaines feuilles considérées comme feuilles de protection, et avec ces mêmes feuilles, se donnent des coups doux au visage, à la tête, au corps pour enfin jeter le reste de feuilles dans les colis qu'elles ramenaient de la forêt. De même les hommes, lorsqu'ils allaient chercher des écorces d'arbres, des feuilles, des sèves ou des racines d'arbres médicinales, avant de les extraire, donnaient un coup doux à l'arbre pour l'informer qu'il recevra des coups et blessures afin que l'arbre ne réagisse pas négativement.

Les parents interdisent aux enfants de couper inutilement les arbres sous peine de vengeance parce que tout arbre possède un esprit. Autrefois, la conception des Ngbaka était que la nature n'existe pas. S'il y a

existence de l'eau, des herbes, des oiseaux, des animaux, c'est de leur propre effort, et nous sommes protégés par les ancêtres.

7.4. L'eau comme nature

Chez le peuple Ngbaka, l'eau fait partie de la nature. Elle est indispensable pour toute la vie animale que végétale, elle est la nature la plus importante, elle sert pour la cuisson, pour la consommation, pour le bain, pour les médicaments ...

7.5. L'importance de la nature chez le peuple Ngbaka

La nature est d'une grande importance pour l'homme, elle procure à ce dernier la richesse, elle est utile pour la satisfaction des besoins de l'homme : avec la forêt, l'homme jouit d'un bon climat ; avec la forêt bien exploitée, l'homme trouve la nourriture (viandes des animaux par exemple) ; les arbres des forêts servent pour la construction des huttes, des maisons ; les feuilles servent également des médicaments en cas des maladies ; le fétichisme exploite aussi les feuilles des arbres pour se protéger et/ou pour échapper au danger. On ne peut oublier ici de mentionner la grande richesse que nous fournit l'eau.

La nature est une source de toutes les forces (corporelles, forces d'attaques, force contre les esprits ...) utiles pour la vie de l'homme. Pour devenir guerrier, leader ou vaillant combattant, l'être humain doit se soumettre à la nature c'est-à-dire être initié dans la forêt pour maîtriser l'usage des feuilles, des racines servant des gris-gris.

La nature est un lieu d'habitation des personnes mortes, des démons, des fantômes. Après la mort d'une personne, sa famille procède à des rituels dans la forêt pour ramener son esprit (âme) à la maison afin de continuer à le nourrir.

8. La conception de la nature selon les Boba¹⁵

La nature est un concept qui date d'il y a longtemps, un concept qui a préoccupé nombreux penseurs. Bien que son usage nous paraisse plus courant, son explication nous échappe, et les divergences des points de vue sont facilement visibles. C'est ce qui pousse à dire que chaque culture a une manière particulière de concevoir la nature.

8.1. La nature d'après les Boba

D'après ce peuple, c'est Dieu qui est l'auteur de la nature pour autant que c'est lui qui l'a créée. Après l'avoir créée, il l'a soumise à l'homme afin de la transformer et de la façonner. Puisque la nature est l'œuvre des mains de Dieu, elle est sacrée et mérite un usage respectueux de la part de l'homme.

Dans cette optique, les Boba entendent par nature tout ce qui est créé par Dieu et existe dans l'univers, en dehors de l'être humain et de son action. Aussi, la nature est propre au monde physique à l'exception de l'homme et de ses œuvres. C'est cette nature qui révèle à l'homme trois valeurs importantes.

La nature est une richesse, dans la mesure où c'est par là que l'homme trouve son bien-être : à y noter les activités des chasseurs, des pêcheurs, des cultivateurs, des tireurs de vin de raphia, ceux qui fabriquent des pirogues, des pagaies, des tam-tam ...

La nature est un patrimoine : l'utilisation de la nature ne peut se faire d'une manière abusive. L'homme a toujours cette tendance à protéger la nature, surtout la forêt et les étangs : rien d'étonnant quand les gens s'entretiennent à cause de la conservation de la forêt, voire ses limites, soit à cause de la conservation de certains étangs.

¹⁵ Les Boba constituent une tribu dans le territoire de Kungu dans la Province du Sud Ubangi en République Démocratique du Congo.

La nature est une force ou une puissance : nous faisons allusion ici à ceux qui trouvent dans la nature protection (par les fétiches) ou guérison à certaines maladies.

8.2. Relation entre l'homme et la nature

À dire vrai, L'homme Boba ne fait qu'un avec sa nature. L'homme et la nature entretiennent des relations de collaboration, d'interdépendance, d'« intersubjectivité » quand bien même que la nature lui a été soumise : on observe les gens collaborer avec des hippopotames, avec des crocodiles, avec certains animaux tant domestiques que sauvages pris souvent pour totem.

L'« intersubjectivité » entre l'homme Boba et sa nature se vérifie dans la mesure où l'homme ne trouve son bien-être que dans la nature et celle-ci ne trouve son sens que dans l'homme.

La relation entre l'homme et la nature impose à l'homme certaines exigences sans lesquelles, des conséquences déplorables peuvent être signalées. Les ancêtres, prudents de ces retombées, protégeaient la nature par l'interdiction à accéder à certains endroits : ce sont des tabous ancestraux. Il est à déplorer actuellement un certain esprit révolutionnaire dans la jeunesse qui a tendance à briser ces tabous avec des conséquences parfois malheureuses : rareté des poissons, des animaux, infertilité de la terre ...

9. La conception de la nature selon les Mónico¹⁶

Le peuple Mónico conçoit la nature comme l'ensemble de tout ce qui existe et qui est indélébile à l'épanouissement de l'homme. L'homme Mónico éprouve des difficultés à

¹⁶ Les Mónico constituent une des tribus à Mbili dans la Province du Nord-Ubangi en République Démocratique du Congo.

donner une définition exacte de la nature, du fait qu'il est venu trop tard au milieu de ce qui l'entoure et pense aussi de la nature une création divine.

La nature comme élément de développement, permet à l'homme de s'organiser, d'harmoniser ses conditions de vie. L'homme, animal possédant la raison, se distingue des autres éléments de la nature, il la domine, la gouverne. La nature permet à l'homme de se développer scientifiquement ; donc, la nature accroît la connaissance de l'homme.

L'homme se sert des éléments de la nature pour son profit personnel. Pour pallier à une difficulté quelconque (de la santé par exemple), l'homme exploite la nature en combinant ses éléments afin qu'ils lui soient rentables. Par ses diverses capacités de connaissance, l'homme maîtrise la nature avec ses effets tant positifs que négatifs.

Par un bon usage, la nature rend l'homme heureux ; la nature a tout pour l'homme, pour sa croissance, pour son développement, pour son épanouissement. L'homme trouve dans la nature sa nourriture, les moyens de se protéger contre les maladies, contre les ennemis.

La nature, étant un élément important pour le développement de l'homme, est de fois un élément de blocage, de destruction sur la vie humaine : la perturbation de climat. Donc, la nature réserve parfois l'inhospitalité à l'homme, c'est ce qui fait que l'homme ne puisse pas s'épanouir totalement.

La nature comme caractère. Ici, on voit un caractère indélébile à l'homme ou à la femme, c'est l'hæccéité d'un individu. Dans la tribu Mónó, une personne humble, simple qui vit dans la communauté en conformité avec les siens, qui agit selon les normes de la société est une personne de bon caractère. Tandis qu'une personne qui n'aime pas vivre avec les autres, une personne solitaire, indifférente

à la joie ou au malheur des autres, une personne qui prétend être connaisseur saturé est une personne de mauvais caractère. Il y a aussi une personne à caractère double: tantôt elle aime la communauté, tantôt non, bref c'est une personne à une vie floue, une vie cachée, un avenir moins clair ...

10. La conception de la nature selon les *Banunu-Bobangi*¹⁷

La nature est l'ensemble des êtres et des choses qui constituent le monde physique ; la nature est encore l'ensemble de tout ce qui entoure l'homme, c'est-à-dire la nature visible et invisible. Les Banunu-Bobangi ont en fait une conception bipartite de la nature, c'est-à-dire ils distinguent la nature visible de la nature invisible.

Par nature visible, on voit tout ce qui entoure l'homme : l'environnement matériel, les eaux, les arbres et les forêts, le monde animal constitue les êtres avec qui l'homme établit des échanges tant au niveau spirituel qu'au niveau concret. Comme Dieu en créant l'homme, l'a doté de la raison, l'homme utilise les éléments de la nature pour fabriquer des médicaments capables de guérir certaines maladies. C'est cette même nature qui apparaît comme mère nourricière nous fournissant des biens à consommer : les chenilles, les champignons ...

La nature invisible est supérieure à la nature visible. Pour accéder au monde invisible, il faut en être initié par des aînés capables de manipuler les forces invisibles et de semer la terreur dans la nature. Comme éléments de la nature invisible, les Banunu-Bobangi distinguent les « *Bilima* » qui sont des êtres sans corps, immatériels qui vivent dans les ravins les plus profonds, ils surveillent et veillent au fonctionnement harmonieux des

¹⁷ Les *Banunu-Bobangi* constituent une des tribus dans la Province de l'Équateur en République Démocratique du Congo.

autres êtres dans la nature. Ils distinguent aussi les « *Bidzo* » qui sont des êtres invisibles pourvus des forces occultes qui cherchent des préjudices aux humains, ils sont utilisés par des sorciers pour jeter des sorts nuisibles à leurs victimes ; ils prennent parfois la forme des êtres matériels pour atteindre leurs objectifs. Les Banunu-Bobangi distinguent enfin les « *Bínkoko* » qui sont des êtres qui existent dans des croyances religieuses, ils sont des animaux, des oiseaux, des poissons, des herbes auxquels l'homme entre en communion. On comprend dès lors des gens agir en fonction de son adhésion aux forces de léopard, du lion, du baobab, etc.

En définitive, dans cette conception des Banunu-Bobangi, la nature trouve son sens dans l'homme, à la fois sommet et centre de tout, c'est-à-dire de la création. Si l'on veut comprendre la nature, il faut toujours faire référence à l'homme, c'est lui qui rend compréhensible le mystère de la nature.

11. La conception de la nature selon les Bayombe¹⁸

La culture des Bayombe définit la nature comme tout ce qui constitue l'être en général, soit incréé, soit créé, les esprits, le relief, le sol, le climat, l'eau, la végétation, c'est-à-dire tout ce que « *Nzambi* » (Dieu) a créé, mais abstraction faite à toutes les transformations de l'homme.

Sur ce, la culture des Bayombe voit la nature en Nzambi (Dieu). Les Bayombe se préoccupent de la nature parce que la nature est Nzambi ; comme Nzambi est à l'origine de tout ce qui existe, les plantes, les animaux et l'homme sont tous des produits de Nzambi (Dieu). C'est pourquoi, les Bayombe doivent entretenir une bonne relation avec la nature.

Les Bayombe entretiennent des relations « intersubjectives » avec la nature, parce

¹⁸ Les *Bayombe* constituent une des tribus dans la Province du Kongo central en République Démocratique du Congo.

que tout ce qui existe, c'est Nzambi (Dieu). Ils ne doivent pas négliger la nature, ni l'abandonner, au risque d'être sanctionnés. La nature aide les Bayombe à leur survie : les feuilles des arbres sont utiles pour être guéris des maladies. Les Bayombe dépendent de la nature, parce que leur vie tout entière est consacrée aux fétiches, aux magies qui proviennent toutes de la nature. Et à leur origine, on trouve Nzambi, Dieu, créateur des fétiches. C'est pourquoi, la culture des Bayombe doit protéger la nature, parce qu'elle représente Nzambi (Dieu).

12. Conclusion générale

Les différentes conceptions de la nature selon certaines tribus de la République Démocratique du Congo ici analysées, même si elles sont divergentes, ont cependant un dénominateur commun : la grande considération que l'homme doit avoir sur la nature comme œuvre d'un Être Supérieur à lui.

Il serait mieux enrichir ce point de vue en le rapprochant avec celui de ceux qui tiennent à démystifier la nature pour des finalités scientifiques et autres, avec celui de ceux pour qui, la nature signifierait moins que la « création », parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend [d'habitude] comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle¹⁹.

Est-ce la seule, bonne et meilleure solution pour la sauvegarde la nature ?

¹⁹ Cf. FRANÇOIS (Pape), *Laudato si*. Lettre encyclique sur la sauvegarde de la maison commune. Kinshasa, Médiaspaul, 2015, p. 75.

UNA APROXIMACIÓN AL ENTRAMADO DE LAS TEOLOGÍAS ECOFEMINISTAS

Senderos desde América Latina

— Raimondo, Nancy Viviana¹

RESUMEN

La imagen de una “cuenca hidrográfica” puede ser útil a la hora de pensar el/los ecofeminismo/s. Es decir, una porción de la superficie terrestre formada por el río principal: el/los ecofeminismo/s, sus afluentes y las tierras comprendidas entre ellos: el activismo ecologista y feminista, el mundo académico, las religiones, grupos locales y redes internacionales. Estos “afluentes” tienen como punto en común: señalar la existencia de una interconexión entre la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Ambas se enraízan en una cosmovisión patriarcal y en unas estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas que hoy más que nunca deben ser modificadas. En esta presentación se pretende primero señalar de modo panorámico el entramado histórico del surgimiento de los ecofeminismos. Aquí, se expondrá las vinculaciones entre ecología, feminismos y género. Segundo, explicitar, sucintamente, el andamiaje que sustenta la vinculación entre los ecofeminismos y las teologías feministas; y, a modo de mapeo, visibilizar algunas autoras, contextos y temáticas, con especial énfasis en la producción de algunas teólogas ecofeministas latinoamericanas y esbozar algunas aristas de estas reflexiones.

Palabras Clave: *ecofeminismos, teologías feministas, mujeres, naturaleza, creación.*

1 Laica, profesora en Ciencias Sagradas por el Instituto Ntra. Sra. de las Nieves. Bachiller en teología por el Instituto Teológico Franciscano. Licenciada en Teología Dogmática por la Universidad del Salvador, Área San Miguel. Doctoranda en la Universidad Católica de Córdoba. Se desempeña como Directora General y Representante Legal en colegios de la diócesis de San Martín, Buenos Aires. Ex-becaria del Intercambio Latinoamericano Alemán (ICALA). Asistente del Programa de Promoción Científica de Mujeres de ICALA. Miembro del Programa de Estudios, Investigaciones y Publicaciones Teologanda.

“Yo prefiero estar enredada en el polvo de la tierra que ascender a un cielo blanco y perfecto.

Yo prefiero, para mi último suspiro y mi último reposo, los brazos de la Tierra que, de acuerdo con el Génesis, es el lugar donde camina Dios”

(I. Gebara)

La imagen de una “cuenca hidrográfica” puede ser útil a la hora de pensar el/los ecofeminismo/s¹. Es decir, una porción de la superficie terrestre formada por el río principal: el/los ecofeminismo/s, sus afluentes y las tierras comprendidas entre ellos: el activismo ecologista y feminista, el mundo académico, las religiones, grupos locales y redes internacionales². Estos “afluentes” tienen como punto en común: señalar la existencia de una interconexión entre la explotación de las mujeres y de la naturaleza. Ambas se enraízan en una cosmovisión patriarcal y en unas estructuras sociales, políticas, económicas y religiosas que hoy más que nunca deben ser modificadas.

En esta presentación se pretende primero señalar de modo panorámico el entramado histórico del surgimiento de los ecofeminismos. Aquí, se expondrá las vinculaciones entre ecología, feminismos y género. Segundo, explicitar, sucintamente, el andamiaje que sustenta la vinculación entre los ecofeminismos y las teologías feministas; y, a modo de mapeo, visibilizar algunas autoras, contextos y temáticas, con especial énfasis en la producción de las teólogas ecofeministas latinoamericanas y esbozar algunas aristas de estas reflexiones.

Breve entramado histórico del surgimiento de los ecofeminismos

Por múltiples razones es una tarea ardua aspirar, de modo concordante, a unificar lugar y autoras/es que fijen el surgimiento de esta corriente de pensamiento. Por un lado, se trata de un movimiento social que abarca regiones lejanas del planeta, lo cual conlleva incluir puntos de vista tan heterogéneos como la realidad existente en cada entorno geográfico. Por otro lado, es un movimiento teórico instalado en los ámbitos académicos, pero no ha sido menor su fuerza como movimiento de acción frente a determinadas políticas locales, regionales o internacionales. Sin embargo, es compartido por las autoras, ubicar el inicio de esta corriente de pensamiento, a mediados de los años 70 del siglo XX³. Así, feminismo y ecologismo,

serán dos movimientos sociales fundamentales en el siglo XXI. El primero porque, adquirida la autoconciencia como colectivo y la formación necesarias ya no es posible detenernos (aunque se puede siempre retrasar la llegada a las metas emancipatorias con diversas estrategias); el segundo por la cada vez más evidente insostenibilidad del modelo de desarrollo tecnoeconómico⁴.

Las luchas de las mujeres y los debates teóricos en temas ecológicos sentaron su precedente en el siglo XIX, aunque casi todo lo protagonizado por las mujeres también ha sido ocultado en la historia. Valga al menos mencionar algunas de aquellas “precursoras” del ecofeminismo: Ellen Swallow, Rachel Carson, Barbara Ward, entre otras. Ya, en el siglo XX, se le atribuye a la feminista francesa

1 La teóloga española Lucía Ramón utiliza la imagen de “una gran rotonda de tráfico” para hablar de los ecofeminismos. Cf. L. Ramón Carbonell, “Ecofeminismos y teologías de la liberación”, Papeles 125 (2014) 101-109, 101.

2 Cf. H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*, T&T Clark International/Continuum, Londres/Nueva York, 2005, 3.

3 Cf. B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid 1996; V. Shiva, M. Mies, *Ecofeminismo*, Icaria, Barcelona 1997; M. Mellor, *Feminismo y Ecología, Siglo XXI*, México 2000; A. Puleo, C. Segura, M.L. Cavana (eds.), *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento y sociedad*, Gramar, Madrid 2004, entre otras.

4 A. Puleo, “Feminismo y ecología. Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo”, *El Ecologista* 13 (2002) 36- 39, 36.

Françoise D'Eaubonne la utilización, por primera vez, del término ecofeminismo. En su publicación de 1974 "Le féminisme ou la mort", vincula el control masculino de la producción y de la sexualidad femenina con la consecuente crisis ecológica centrada en la sobreproducción y la sobrepoblación. Su solución radicaba en lograr quitarle el control al patriarcado para restablecer una sociedad de no-poder, en donde las mujeres tendrían por afinidad un comportamiento más benévolo con el mundo natural⁵. Este emerger ecofeminista primario se estructura a partir de tres fuentes principales⁶. La primera, las utopías feministas de finales de los setenta, que establecían objetivos ecologistas y reclamaban sociedades libres de opresión para las mujeres, sociedades descentralizadas, no jerárquicas, donde la organización socio-económica estuviera regida por la democracia directa, la economía de subsistencia y las tecnologías respetuosas con el entorno. En segundo lugar, el pacifismo y la resistencia antimilitarista de las mujeres de esa época constituyeron un puente de unión entre varias luchas. Y, por último, el conflicto antinuclear, que planteaba una crítica abierta a la tecnocracia. Desde aquí, los ecofeminismos comenzarán a desplegarse a través del tiempo y espacios con diversos

5 La teórica francesa sostiene que es necesario cuestionar la relación entre los sexos si se quiere terminar con el "círculo vicioso" consumismo, explosión demográfica, destrucción medioambiental, opresión de las mujeres. Observa que "en un mundo, o simplemente un país, donde las mujeres (y no, como puede ser el caso, una mujer) estuvieran realmente en el poder, su primer acto habría sido limitar y espaciar los nacimientos. Desde hace mucho tiempo, desde mucho antes de la superpoblación, es lo que siempre han intentado hacer". Es decir, devolver a las mujeres el control de la reproducción, de allí el lema "Le féminisme ou la mort". Cf. A. PULEO, "Luces y sombras del ecofeminismo", *Asparkia* XI (2000) 37-45, 38.

6 Cf. A. PULEO, "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en: C. AMORÓS, A. DE MIGUEL (coords.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol. 3. Minerva, Madrid 2005, 121-152.

matices, sumando variadas fuentes para continuar sus rumbos.

Los ecofeminismos son pluriformes, razón por la cual se aprecian diversas tendencias que buscan dar respuestas a las opresiones que enfrentan las mujeres en concreto por serlo, pero también por formar parte de una sociedad global que padece graves problemas ecológicos. Sin duda, "las distintas formas de ecofeminismo hacen valiosas aportaciones desde sus perspectivas específicas apoyadas en distintos contextos culturales y geográficos"⁷. A costa de simplificar, se los podría agrupar en dos corrientes⁸. Por un lado, los ecofeminismos clásicos, espiritualistas o esencialistas. Algunas representantes de esta corriente son Carolyn Merchant, Vandana Shiva. Bregan por la recuperación del principio femenino subyacente a la relación mujeres-naturaleza, que implica armonía, solidaridad, sustentabilidad y diversidad⁹, parten de una crítica al desarrollo técnico occidental que ha colonizado al mundo, y en particular a las mujeres. Se trata de un ecofeminismo fuertemente identificado con corrientes religiosas o espirituales como la religiosidad hindú, el culto a las diosas madres y la teología de la liberación en América Latina. Trabajan con/por las mujeres pobres, principales víctimas de la destrucción de la naturaleza. Entre las principales críticas a esta vertiente, figura su omisión de las condiciones de raza, clase, etnia, edad de las mujeres, así como de la responsabilidad extra que se encomienda a las mujeres como salvadoras del planeta y de la

7 E. Duque, "Entrevista a Alicia Puleo: claves del ecofeminismo", en: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1714>, 2009 (consultado septiembre 2020).

8 Cf. A. Puleo, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Cátedra. Madrid 2011; Y. Herrero, *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*, Dyskolo, Madrid 2016.

9 Cf. V. Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, North Atlantic Books, California 2016 (reimpresión, original 1988).

humanidad. Por otro lado, los ecofeminismos constructivistas (feminismo ecológico) entre cuyas representantes se encuentran: Bina Agarwal, Val Plumwood, Gesta Menon, Mira Burra. Introducen elementos de carácter contextual e interseccional en el análisis. Tienen en cuenta el proceso histórico de construcción social de las identidades de género. Ya que, asociar de forma innata rasgos, virtudes, cualidades, tanto a mujeres como a varones, implicaría legitimar de cierto modo las situaciones de dominación que viven las primeras. En consecuencia, “no son las características afectivas o cognitivas propias del sexo sino de la interacción con el medio ambiente lo que favorece la conciencia ecológica de las mujeres”¹⁰. Por ello, se plantea la necesidad de superar el dualismo entre naturaleza y cultura, mujer y varón, afectividad y racionalidad, materia y espíritu¹¹.

Junto a estas dos grandes corrientes ecofeministas, quisiera destacar la óptica que ofrece la filósofa argentina radicada en España Alicia Puleo, de vasta trayectoria y amplio reconocimiento internacional, y que ella misma denomina *ecofeminismo ilustrado crítico*¹². Y que expone así:

*Es una posición que se orienta hacia la ecojusticia y la sostenibilidad sin renegar de las conquistas de igualdad y autonomía que el feminismo ilustrado ha obtenido o sigue demandando como asignatura pendiente de las democracias modernas. Considero que la sostenibilidad debe ser hermandad con el conjunto de la ciudadanía, con niñas, niños, mujeres y hombres pobres del Sur, responsabilidad con las generaciones futuras y compasión activa con los demás seres vivos con los que compartimos la Tierra*¹³.

10 A. Puleo, “Los dualismos opresivos y la educación ambiental”, *Isegoría* 32 (2005) 201-214, 205.

11 Cf. Puleo, “Feminismo y ecología”, 31.

12 Cf. G. Tapia González, “El ecofeminismo crítico de Alicia Puleo: tejiendo el hilo de la «Nueva Ariadna»”, *Investigaciones Feministas* 8/1 (2017) 267-282.

13 Duque, “Entrevista a Alicia Puleo”.

Para ella, esta comprensión ecofeminista crítico-constructiva se configura como un sendero que reivindica la igualdad, suma a la autonomía de las mujeres, acepta con prudencia los beneficios tecno-científicos, impulsa la hermandad/sororidad hacia/entre los humanos, los animales y el resto de la naturaleza, aprende de la interculturalidad y afirma la unidad en continuidad de la naturaleza desde el conocimiento evolucionista y el sentimiento de compasión. “A esta tematización, desde estas claves, del mundo humano y no humano en el marco de los crecientes problemas medioambientales la denomino ecofeminismo crítico ilustrado”¹⁴.

En este itinerario condensado, desearía sumar algunas notas telegráficas sobre la ruta histórica de los ecofeminismos en América Latina¹⁵. Los primeros pasos del ecofeminismo latinoamericano se enlazan tras las huellas de la Teología de la Liberación Feminista. Aquellas teólogas feministas pioneras propusieron una cosmovisión propia y pensada desde esta región, evidenciando el sesgo androcéntrico y antropocéntrico de la Teología de la Liberación. Este ecofeminismo comparte con sus pares en otras latitudes la comprensión de la equivalencia entre la opresión de las mujeres y la explotación de la naturaleza, pero tiene particularidades a partir de su interés en las mujeres pobres y defensa de los pueblos originarios, principales víctimas de la destrucción de la Naturaleza. El desarrollo del ecofeminismo latinoamericano, que

14 A. Puleo, “Ecofeminismo para otro mundo posible”, *El Ecologista* 71 (2011) 54-57, 55.

15 Cf. F. Gargallo Celentani, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Editorial Corte y Confección, México 2014; L. Delbene-Lezama “Extractivismos y mujeres en América Latina: el ecofeminismo latinoamericano”, *Caminando* 30 (2015) 13-15; M. Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*, Corte y Confección, México 2019.

continúa en crecimiento, presenta dos aspectos que permiten identificarlo con un perfil propio: la revaloración de las cosmovisiones de los pueblos originarios y el énfasis en la praxis de liberación. Las mujeres de las comunidades en situaciones de vulnerabilidad padecen los peores efectos del desequilibrio medioambiental debido a la feminización estructural de la pobreza y la precarización del trabajo doméstico a su cargo. Contaminación de suelos y aguas, uso de fertilizantes químicos y herbicidas tóxicos, deforestación del Amazonas y otras zonas del Ecuador, privatización de ríos y tierras comunes, son algunos ejemplos de los padecimientos que pesan sobre la vida material y cultural de esas comunidades. Tal situación ha impulsado a muchas mujeres a diseñar estrategias colectivas de sustentabilidad y desarrollo a través de la creación de movimientos verdes locales capaces de resistir a las grandes corporaciones globalizadas y defender su hábitat, recursos y pueblos. El lamentable costo de tales iniciativas consiste en el creciente número de activistas asesinadas por los diversos intereses opresores. Entre ellas: Berta Cáceres, Emilsé Manyoma, Leonor Vásquez Pineda, Dorothy Stang. Ellas y las mujeres latinoamericanas de innumerables comunidades “fermentan la masa de un feminismo popular y ecológico, contrahegemónico y post-colonista, que aspira a traducir en paradigma de acción universal el modo en que las mujeres de las clases populares se relacionan con la naturaleza, la vida y la comunidad”¹⁶.

Luego de introducir este breve entramado histórico queda intentar ofrecer un trazado amplio y dinámico de lo que se comprende por ecofeminismos.

16 M. Binetti, “Apuntes sobre ecofeminismo latinoamericano”, en: https://www.academia.edu/35568847/Apuntes_sobre_ecofeminismo_latinoamericano (consultado octubre 2020).

*El ecofeminismo como sistema de valores, movimiento social y práctico, ofrece un análisis político que explora los nexos entre androcentrismo y destrucción ambiental, partiendo del supuesto — también considerado como expectativa— que es indispensable un cambio social total para la sobrevivencia de la especie, por lo cual, la transformación social debe arrancar desde la deconstrucción de las cosmovisiones prevaletentes, seguidas por la reconstrucción de valores*¹⁷.

Así, este proceso debe sustentarse en relaciones de igualdad ampliamente participativas, equitativas, diversas, y de no violencia, que no privilegien ningún punto de vista, conductas, cosmovisiones, personas y actitudes sobre otros, ya que son precisamente estos falsos dualismos los que han dado origen y permitido la permanencia de relaciones opresivas de unos seres humanos sobre otros, pero también de los seres humanos sobre la naturaleza.

Aproximación al entramado de las teologías ecofeministas¹⁸

Las perspectivas ecofeministas se extienden en todos los aspectos de la comprensión religiosa. Sus análisis en las historias de las religiones, las teologías sistemáticas, las interpretaciones de las escrituras, la espiritualidad y la ética, crean no solo recursos únicos sino desafíos formidables. En este apartado bosquejaré, tan sólo, algunos nombres, determinados contextos y temáticas, sabiendo conscientemente que

17 J. Birkeland, “Ecofeminism: linking theory and practice”, en: G. Gaard (ed.), *Ecofeminist Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia 1993, 19.

18 Sigo extractadamente estos aportes: H. EATON, *Introducing Ecofeminist Theologies*, T&T Clark International/Continuum, Londres/Nueva York, 2005; M.J. Ress, *Sin visiones nos perdemos. Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*, Edición de Colectivo Conspirando, Santiago de Chile 2012; G. Ji-Sun Kim, H. Koster, *Planetary Solidarity. Global Women’s Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Fortress Press, Minneapolis 2017.

quedan fuera otras tantas desde sus entornos y pensamientos.

La profundización en el análisis de género, en los orígenes del sistema patriarcal y en las situaciones de injusticia que este sistema impone a la mayoría de la población mundial y, a la misma Tierra, con el deterioro del medio ambiente, provocó la reflexión de algunas teólogas quienes asumieron la perspectiva ecofeminista. Visibilizando la relación con el ecosistema y muchas mujeres que padecen pobreza, abusos, violencia, desplazamiento, migraciones a causa de la explotación inhumana de la tierra. Así, 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. Creativas a la hora de redescubrir y recrear los valores ecológicos y feministas que las religiones contienen, articulan un nuevo paradigma teológico y nuevos lenguajes sobre Dios más allá de su deformación patriarcal.

Ahora bien, cuando se “mapea”, tanto en el surgimiento de las teologías feministas como las eco, emerge, desde los Estados Unidos, siempre, el nombre y la tarea pionera de Mary Daly (1928- 2010). Con su obra “Gyn/Ecology. The MetaEthics of Radical Feminism” (1978), inaugura el ecofeminismo teológico esencialista que servirá de guía para el trabajo de muchas feministas culturales/radicales. Allí, presenta la teoría de un mundo ginocéntrico y la posibilidad de revertir la verdad de la teología patriarcal afirmando las verdades de la teología feminista. Su proyecto feminista buscaba exaltar la verdadera capacidad de las mujeres para vincularse con todos los seres vivos no humanos y el cosmos liberándolas de la opresión patriarcal¹⁹.

19 Cf. M. DALY, *Outercourse: The Be-dazzling Voyage*, Harper, San Francisco 1992. Este libro es su autobiografía en el cual narra su camino hacia el pensamiento feminista radical y poscristiano.

En esta vía abierta por Daly, se incorpora la perspectiva ecofeminista espiritual poscristiana²⁰ de teólogas tales como Carol Christ, Charlene Spretnak, Starhawk, Susan Griffin, con una espiritualidad basada en la tierra donde la figura de la diosa, ya sea como una divinidad literal o como un símbolo, es esencial. Paralelamente, con estos desarrollos, se incorporan las producciones de teólogas cristianas. Entre ellas, se destacan desde distintos contextos y generaciones: Sallie McFague, Mary Grey, Elizabeth Johnson, Dorethee Sölle, Aruna Ghandason, Teresa Hinga, Eunice Kamaraa, Sharon Bong, Meeyhung Chung, Anne Elvey. Indudablemente, Rosemary Radford Ruether es referente indiscutible en este campo. En 1975 con su obra “New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation”, 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. Ya entonces vinculaba estrechamente la liberación del sexismo y la cuestión ecológica. Luego, en “Gaia and God an Ecofeminist Theology of Earth Healing” (1992), revisa las relaciones interconectadas de dominación de las mujeres y de la naturaleza a través de la historia. La pregunta central que investiga es cómo la comunidad humana puede ser sanada del sexismo y de su alienación con el resto de la naturaleza, que es la “matriz sostenedora” de toda la vida. Su argumento sostiene que la trascendencia-inmanencia ha sido entendida por largo tiempo en términos dualísticos divisorios como mente/

20 Ress, aclara con toda razón: “En general, las ecofeministas pueden clasificarse—aunque no rígidamente—en un nivel que va entre cristianas y post cristianas. (...) existe la tendencia entre los teólogos cristianos para clasificar como “post cristianas”, a las ecofeministas que desafían los conceptos claves del cristianismo por ser irremediamente patriarcales. Personalmente, me molesta esto: a menos que una se proclame como “post cristiana”, me parece una injusticia ser etiquetada como tal”. Ress, *Sin visiones*, 112.

cuerpo, masculino/femenino. La teología ecofeminista ve la trascendencia no como un concepto que significa un Dios que es una mente masculina desencarnada fuera del universo, sino como un Espíritu divino renovador radicalmente libre de cualquier sistema de dominación y distorsión.

Las teologías ecofeministas latinoamericanas: autoras destacadas y algunos de sus aportes

En el caso de América Latina, la teología ecofeminista reveló el cariz patriarcal de la teología de la liberación, la enriqueció al ampliar sus análisis de los mecanismos de opresión e incluir las experiencias y los cuerpos de las mujeres como lugar de reflexión y acción. Las dos teólogas sobresalientes de esta corriente son: Ivone Gebara y Mary Judith Ress.

Como la misma Gebara comenta la teología ecofeminista latinoamericana emerge en los años '90 y siempre admitiendo que el ecofeminismo "no es una flor nativa de Latinoamérica (...) pero que adquiere las tonalidades y contextos específicos de nuestra región"²¹. Su propuesta que denomina "ecofeminismo holístico" nace de la constatación, por experiencia, que las corporalidades de mujeres, niños/as, ancianas/os, llevan las marcas no sólo de las dificultades económicas, sino también de los efectos dañinos del sistema de explotación industrial y patriarcal que los atraviesa. Así, comprende que el "ecofeminismo nace de la vida diaria"²², de estas realidades. Dos conceptos son claves en su enfoque: "experiencia" y "de-construcción"²³. La

21 M.J. Ress, "Ecofeminismo holístico. Entrevista a Ivone Gebara", *Con-spirando* 4 (1993) 44-48, 46.

22 I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*, Dabar, México 2000, 19.

23 Cf. P. Carman, "Ivone Gebara", en: V. R. Azcuy, M. M. Marcela Mazzini. N.V. Raimondo (coord.), *Antología de Tex-*

experiencia refleja el punto de partida de todas sus reflexiones²⁴; la deconstrucción consiste en la crítica a conceptos tradicionales para luego "reconstruir" desde otro lugar, de nuevas necesidades.

Partiendo de las experiencias concretas de mujeres pobres y marginadas, presenta una visión crítica de la antropología dualista, buscando pensar de un modo nuevo la antigua imagen de la Trinidad²⁵, considerándola una realidad inserta en el cosmos, en la tierra, en las relaciones entre los pueblos y culturas. Propone, en conclusión, que "una articulación íntima entre una línea feminista de pensar la vida y una línea ecológica nos abre no sólo una posibilidad real de igualdad entre mujeres y hombres de diferentes culturas, sino una relación diferente entre nosotros, con la tierra y con todo el cosmos"²⁶.

Para Mary Judith Ress, cofundadora del colectivo chileno "Cons-pirando", el ecofeminismo es la convicción que la opresión de las mujeres y la destrucción del

tos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, *Mujeres haciendo teologías* 2, Buenos Aires, San Pablo 2008, 227.

24 Como otras autoras, el camino a sus posiciones teóricas forma parte de su historia personal. Sobre su adhesión al ecofeminismo dice: "Un nuevo paso de mi andadura ha sido el encuentro con las preocupaciones ecológicas de nuestro mundo. No soy especialista en esta área, pero me doy cuenta de lo mucho que la teología tiene que preocuparse de las cuestiones éticas en relación con el planeta. [...] Con otros compañeros y compañeras busco una ecojusticia, es decir, un camino de justicia que incluya la salvaguardia del planeta. Esta perspectiva me ha abierto a una percepción cada vez mayor de la relacionalidad e interdependencia entre todo lo que existe. La vida humana depende de todos los otros seres vivos para mantenerse en la Vida. [...] Estos temas me han abierto, incluso, a la percepción de maneras plurales de pensar una reforma agraria, de cuidar la tierra, de perseverar las culturas, de buscar diferentes salidas para un mismo problema. [...]". I. Gebara, "Itinerario teológico", en: J. J. Tamayo, J. Bosch (ed.) *Panorama de la teología Latinoamericana*, Verbo Divino, Navarra 2001, 229.

25 Cf. I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, San Pablo, Madrid 1995, 107-115.

26 Ídem, 158-159.

planeta vienen del mismo sistema patriarcal que niega la unión primordial de todo el cosmos. Su propuesta de un ecofeminismo espiritual invita a redescubrir quienes somos como especie humana, reubicarnos dentro del tejido de la comunidad de vida de la tierra como una respuesta para detener la destrucción del planeta. “Ecofeminismo... palabra nueva para una sabiduría muy antigua, una sabiduría que todavía duerme dentro de nuestros huesos y memorias genéticas (...) es el despertar paulatino... no somos los “dueños del universo”, sino una parte más del gran tejido de la vida”²⁷.

Desde su ecofeminismo espiritual, Ressa, en un trabajo de recuperación de las experiencias de mujeres, por medio de entrevistas, destaca transformaciones en la comprensión de la antropología y la cosmología. En referencia a la primera, explora un nuevo “entendimiento de quiénes somos como humanos, como antropos”²⁸, no ya en sentido individual sino como “ser ecológico”. Un paso de una identidad asilada a un “gran cuerpo cósmico”, en el cual se enlaza “una red intrínsecamente dinámica de relaciones en las cuales no hay líneas divisorias absolutas entre los vivos y los muertos, lo animado y lo inanimado, o lo humano y lo no-humano”²⁹. En cuanto a la cosmología, la autora, destaca que muchas ecofeministas comprenden al universo como sagrado, es decir, dinámico, inclusivo, lo que “da sentido” a nuestro ser y entreteje relaciones vitales. Además, esta perspectiva cosmológica desde las experiencias de las mujeres, redefine la imagen de lo sagrado/divino; así, aquellas “imágenes patriarcales antiguas para definir o describir lo sagrado están rápidamente pasando a ser obsoletas,

vestigios de otros tiempos”³⁰. Estas nuevas imágenes de lo sagrado/divino, proponen un sentido relacional cosmológico que permite nombrar a Dios, desde lo experiencial, de “otro modo”: Energía, Presencia, Sabiduría, Memoria, Espacio Intuitivo, Fuente de Vida, etc.

Una voz más es la de la teóloga mexicana Marilú Rojas Salazar en su propuesta reflexiva sobre la pertinencia de la teología ecofeminista esboza varias aristas para tener en cuenta. Aquí se destaca su incursión en la ecosofía. En primera instancia, la ecosofía es comprendida como una dimensión de las experiencias, reflexiona sobre las costumbres, ritos, símbolos, sobre la manera de habitar y admirar la tierra, ese modo de estar o permanecer en el mundo y como percibirlo, asumiendo un diálogo entre los seres del cosmos, precisamente, bajo esta dimensión “ecosófica”, la interconexión Dios-Seres Humanos-Naturaleza. Y, dando un paso más, Rojas sostiene que esta comprensión ecosófica asume las sabidurías de los pueblos indígenas y afros como “un giro epistemológico en el cual se integra lo afectivo y la razón”³¹. Es la vida cotidiana de estos pueblos que experiencia la vivencia integral del ser humano en relación y comunión con lo divino y la tierra toda. A partir de esta realidad de la vida cotidiana, la autora despliega varias argumentaciones que avalan el reconocimiento de la ecosofía como categoría epistemológica, entre ellas: el derecho a pensar diferente como estrategia desarticuladora de prácticas y discursos “andro-antropocéntricos” y excluyentes por raza, etnia, género, orientación sexual, etc.; y, el reconocimiento de los seres humanos como seres relacionales donde el “yo [es] más amplio y más grande que nuestra configuración”³⁰ Ídem, 207.

27 M.J. Ressa, “Espiritualidad ecofeminista en América Latina”, *Investigaciones Feministas* 1 (2010) 111-124, 112.

28 Ressa, *Sin visiones*, 204.

29 Ídem, 205.

31 M. Rojas Salazar, “Algunos aportes de la teología ecofeminista latinoamericana a la experiencia práctica de la realidad teológica europea”, *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 20 (2012) 191-202, 199.

corpórea (...) Todo está relacionado con todo y no existe nada que sea independiente. Somos una red interconectada con todo y en todo”³².

La ecosofía, tal como la comprende Rojas Salazar, marca vías que revitalizan los ecofeminismos latinoamericanos desde una perspectiva de liberación ya que, “deconstruyen el modelo epistemológico que hace posible el conocimiento humano como masculino, deconstruyen el conocimiento que sustenta el monoteísmo centralizador, sustentan la inmanencia de Dios desde una reflexión teológica de corte panenteísta, afirmando que, Dios es trascendente entre más se le reconoce en su inmanencia e introducen la hermenéutica de género y la cuestión ecológica como parte constitutiva de los modos de conocer”³³.

32 M. Rojas Salazar, “Ecosophy as an Epistemological Proposal of Ecofeminist Theology in the Latin American Context”, *Annali di Studi Religiosi* 12 (2011) 27-38, 32.

33 Ídem, 34.

Un párrafo final para continuar...

La teología ecofeminista ha de/construido la imagen del Dios patriarcal, de/construido el significado de la Trinidad, dilucidado el sentido de lo sagrado, revisado los atributos divinos, criticado los símbolos cristianos y desarrollado una hermenéutica feminista, además de espiritualidad cósmico corpóreo-encarnada. Sin embargo, lo más importante es la concepción de una teología que transforma el andro-antropocentrismo e incorpora todas las formas de vida como sujetos de ética y atención teológica. Este desplazamiento las lleva a postular una nueva antropología, epistemología, cosmología y ética, que incluyan todas las experiencias de vida en la Vida.

*Las ecofeministas no tenemos la solución, pero sí creemos que en la construcción de ‘sabidurías contextuales’ orientadas hacia el logro de alternativas justas, de diferentes fuentes y vertientes, puede construirse otro mundo posible*³⁴.

34 M.P. Aquino, M.J. Rosado Nunes, *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo más justo*, Dabar, México 2008, 8.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, M. P., & Rosado Nunes, M. (2008). *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo más justo*. México: Dabar.
- Binetti, M. J. (2020). *Academia*. Obtenido de Academia: <https://www.academia.edu>
- Birkeland, J. (1993). *Ecofeminism: link theory and practice*. En G. Gaard, *Ecofeminist Women, Animals, Nature* (págs. 17-30). Philadelphia: Temple University Press.
- Carman, P. (2008). Ivone Gebara. En V. Azcuy, M. M. Mazzini, & N. Raimondo, *Antología de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos 2* (págs. 211-235). Buenos Aires: San Pablo.
- Daly, M. (1992). *Outercourse: The Be-dazzling Voyage*. San Francisco: Women's Press.
- Delbene Lezama, L. (2015). *Extractivismos y mujeres en América Latina: el ecofeminismo latinoamericano*. Caminando, 13-15.
- Duque, E. (2009). *Mujeres en red*. Obtenido de Mujeres en red: <http://www.mujeresenred.net>
- Eaton, H. (2005). *Introducing Ecofeminist Theologies*. Londres/Nueva York: Continuum.
- Gargallo Celentani, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. México: Corte y Confeción.
- Gebara. (2001). *Itinerario teológico*. En J. J. Tamayo, & J. Bosch, *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamientos son inseparables...* (págs. 229-240). Navarra: EVD.
- Gebara, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas. Ensayos para repensar el conocimiento y la religión*. México: Dabar.
- Herrero, Y. (2016). *Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad*. Madrid: Dyskolo.
- Holland-Cunz, B. (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra.
- Kim, G. J.-S., & Koster, H. (2017). *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y Ecología*. México: Siglo XXI. Puleo, A. (2000). *Luces y sombras del ecofeminismo*. Asparkía, 37-45.
- Puleo, A. (2002). *Feminismo y Ecología. Un repaso de las diversas corrientes del ecofeminismo*. *El Ecologista*, 36-39.
- Puleo, A. (2005). *Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido*. En C. Amorós, & A. De Miguel, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 3* (págs. 121-152). Madrid: Minerva.
- Puleo, A. (2005). *Los dualismos opresivos y la educación ambiental*. *Isegoría*, 201-214.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. *El Ecologista*, 54-57.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.
- Puleo, A., Segura, C., & Cavana, M. L. (2004). *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Gramar.
- Ramón Carbonell, L. (2014). *Ecofeminismos y teologías de la liberación*. *Papeles*, 101-109.
- Ress, M. J. (1993). *Ecofeminismo holístico. Entrevista a Ivone Gebara*. *Cons-pirando*, 44-48.
- Ress, M. J. (2010). *Espiritualidad ecofeminista en América Latina*. *Investigaciones Feministas*, 111- 124.
- Ress, M. J. (2012). *Sin visiones nos perdemos. Reflexiones sobre Teología Ecofeminista Latinoamericana*. Santiago de Chile: Cons-pirando.
- Rojas Salazar, M. (2011). *Ecosophy as an Epistemological Proposal of Ecofeminist Theology in the Latin American Context*. *Annali de Studi Religiosi*, 27-38.

- Rojas Salazar, M. (2012). Algunos aportes de la teología ecofeminista latinoamericana a la experiencia práctica de la realidad teológica europea. *Journal of the European Society of Women in Theological Research*, 191-202.
- Shiva, V. (2016). *Staying Alive. Women, Ecology and Development*. California: North Atlantic Books. Shiva, V., & Mies, M. (1997). *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, grio ecoterritorial y nuevas dependencias*. Guadalajara: Calas.
- Tapia González, G. (2017). El ecofeminismo crítico de Alicia Puleo: tejiendo el hilo de la "Nueva Ariadna". *Investigaciones Feministas*, 267-282.

CUSTODIA, RESPONSABILIDAD Y SOSTENIBILIDAD: APORTES PARA UNA VISIÓN ECOLÓGICA EN EL PENSAMIENTO DE CHIARA LUBICH

— Decarlini, María Florencia¹
— Ferrero, Gabriel Antonio²

RESUMEN

El planeta ya no es capaz de equilibrar los daños de la actividad humana. La crisis climática y la injusticia social siguen empeorando. Emergen del pensamiento de C. Lubich tres conceptos: la custodia, la responsabilidad y la sostenibilidad. La custodia es entendida desde la íntima relación que vincula al ser humano con la naturaleza como parte de sí mismo, y que lo debe llevar a gestionarla, dejando de lado toda posición de explotación de la misma. La responsabilidad debe llevar al ser humano a desarrollar una conciencia ambiental, para injertarse y colaborar en la realización del plan de Dios sobre el universo, participando de su ser Amor, y revisando críticamente su estilo de vida para ver si es conforme a este designio. Desde su mirada del Amor, también emerge la sostenibilidad, no basada meramente en intereses económicos, sino en la posibilidad de contribuir a la transfiguración de la tierra.

Palabras Clave: *custodia, responsabilidad, sostenibilidad.*

1 Doctor en Bioquímica, Universidad Católica de Córdoba. Docente del Área de Formación UCC desde 2019, Investigador en Proyecto de Química Verde desde 2015 y Docente de la Facultad de Ciencias Químicas desde 2011. Desde 2015 participa en un grupo internacional de investigaciones interdisciplinarias sobre “Texto, contexto y perspectivas en los escritos de Chiara Lubich, de los años 1949-1951”, y como docente del Instituto Universitario Sophia para ALC en la cátedra de Ecología.

2 Doctor en Astronomía, Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Licenciado en Física, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Jefe de Trabajos Prácticos en la cátedra de Sistemas Estelares, Facultad de Ciencias Astronómicas y Geofísicas, UNLP. Investigador en la UNLP, miembro del grupo de investigación en estrellas masivas y agrupaciones estelares. Coordinador de la Oficina Nacional Argentina del observatorio astronómico internacional Gemini Observatory. Miembro del Instituto de Astrofísica de La Plata (IALP). Miembro del centro interdisciplinario de estudios Escuela Abbà del Movimiento de los Focolares.

Nos encontramos hoy ante una encrucijada nunca antes vivida por la humanidad. Hemos devastado el planeta al punto de que la tierra ya no es capaz de equilibrar los daños producidos por la actividad humana. Los medios de comunicación nos reportan a diario cómo la crisis climática y la injusticia social siguen empeorando y el planeta está corriendo cada vez más rápido hacia su destrucción. Es evidente que tanto el Covid-19, como el cambio climático y la destrucción ecológica son signos claros de que nuestra civilización necesita un cambio urgente.

La ecología es nuestra base de supervivencia. Es la naturaleza en su conjunto la que nos permite satisfacer nuestras necesidades básicas, de aire, de agua, de alimentos, de minerales y de todo aquello que necesitamos para vivir. Si exageramos, si consumimos y destruimos todo el territorio a nuestra disposición, se rompen las relaciones ecológicas y se quiebran los vínculos entre los seres vivos. La tierra tiene límites y nuestro crecimiento, no puede ser infinito. Se ha demostrado con muchos estudios científicos serios que tendríamos los recursos técnicos y económicos para poder dar este cambio de rumbo. Pero lo que falta es ese suplemento del alma que hace que todos nos sintamos responsables de todos, en el esfuerzo de administrar los recursos de la tierra de un modo justo. Pero si no desarrollamos una nueva conciencia de solidaridad universal, nunca llegaremos a este objetivo.

Podemos encontrar en la figura de Chiara Lubich (1920 -2008), fundadora de un movimiento laico difundido en 182 países y al que pertenecen más de tres millones de personas, una fuerte inspiración mística que nos aporta nuevas ideas sobre el tema. Su gran novedad radica en que, “entrando en Dios” y estando “bien parada sobre la tierra”, paradójica y simultáneamente mira las cosas, el mundo, la historia, todo desde

la perspectiva de Dios. Su incidencia en el campo cultural se puede ver reflejada en los 17 doctorados *honoris causa*, que recibió desde 1996 hasta el 2008, en diferentes universidades, países y ciencias. Habría mucho para decir, estudiar, investigar en los discursos de estos doctorados, que proyectan nuevas luces en varias ciencias, y en la amplia riqueza de textos llenos de sabiduría que nos ha dejado la autora.

Nos detendremos en particular en el legado que ha dejado a EcoOne, la iniciativa cultural ecológica del Movimiento de los Focolares. La misma se podría definir como una red internacional de docentes, investigadores y profesionales que actúan en el campo de las ciencias ambientales, a quienes une el deseo de enriquecer el conocimiento científico con una lectura humanista y sapiencial de los problemas ecológicos. Esta iniciativa fue fundada por C. Lubich misma en mayo de 1999. En su trayectoria intelectual se destaca la búsqueda de algunas categorías bien fundamentadas en el campo del pensamiento, de la vida religiosa y del desarrollo social, como son la custodia, la responsabilidad y la sostenibilidad, que dirigen la teoría y la práctica en temas ambientales. Más precisamente, como expone Fiorani (2012), *“el programa de investigación de EcoOne consiste, incluso antes de establecer soluciones técnico-operativas, en la identificación de una relación entre persona y naturaleza renovada y adaptada a la actualidad que atraviesa la recuperación del sentido de las relaciones que nos unen a cada uno de nosotros con el cosmos”* (Fiorani, 2012).

Desde la creación de EcoOne se realizaron varios congresos abordando temas ambientales. En el 2005, el tema del congreso fue el Desarrollo Sustentable. Chiara Lubich, envió un mensaje con fecha del 7 de mayo. Las ideas contenidas en el mismo tienen un carácter fundacional, y constituyen la carta magna de EcoOne. Dado su contenido

altamente rico e innovador, proponemos el texto completo que luego profundizaremos en detalle:

Por el carisma de la unidad que Dios nos ha dado, siempre hemos visto la creación en su maravillosa inmensidad como UNA, surgida del corazón de un Dios que es Amor, de un Dios que ha estampado allí su huella.

Percibimos la presencia de Dios debajo de las cosas. Por lo cual, si los pinos eran dorados por el sol, si los arroyos caían en sus cascaditas reluciendo, si las margaritas y las otras flores y el cielo estaban de fiesta por el verano, nos parecía que más fuerte que todo esto era la visión de un sol que estaba debajo de todo lo creado. En cierto sentido, veíamos, creo, a Dios que sostiene, que mantiene las cosas.

Así fue también para cada hombre y para cada mujer, para la humanidad, que es la flor de la creación. Y como consecuencia, sentimos que fuimos creados como un regalo para quienes nos rodean y quien nos rodea fue creado por Dios como un regalo para nosotros. En la tierra, todo está así en una relación amorosa con todo: todo con todo.

Por tanto, el ser humano, dotado de inteligencia, con la sabiduría que penetra los misterios, debe injertarse y colaborar en la realización del plan unitario de Dios sobre el universo. Su creatividad, su trabajo, debe realizarlo para participar en la obra del creador. Pero es necesario ser Amor para poder tejer el hilo dorado entre los seres.

El progreso humano está estrechamente relacionado con el progreso del ambiente en el que vive y por lo tanto está condicionado por él. El ser humano no es el centro del cosmos: el centro es Dios. ¡No nos atrevamos a ir contra Dios! Encontraríamos la Muerte. Si en cambio la finalidad del ser humano no será el interés económico, el egoísmo, sino el amor por los demás seres humanos y por la naturaleza, con su aporte, la Tierra se transfigurará hasta convertirse en un paraíso terrestre (Fiorani, 2012).¹

Podríamos decir que de este escrito emergen tres conceptos fundamentales del pensamiento de C. Lubich: (1) la custodia (que deriva de una nueva relación persona-naturaleza), (2) la responsabilidad-conciencia ambiental y (3) la sostenibilidad del desarrollo.

1) La custodia es entendida desde la íntima relación que vincula al ser humano con la naturaleza como parte de sí mismo, y que lo debe llevar a gestionarla, dejando de lado toda posición de explotación de la misma.

2) La responsabilidad debe llevar al ser humano a desarrollar una conciencia ambiental, para injertarse y colaborar en la realización del plan de Dios sobre el universo, participando de su ser Amor, y revisando críticamente su estilo de vida para ver si es conforme a este designio.

3) Desde su mirada del Amor, también emerge la sostenibilidad, que no está basada meramente en intereses económicos, sino en la posibilidad de contribuir a la transfiguración de la tierra.

Chiara Lubich vive en el '49 una experiencia mística en la que la naturaleza, que era el marco del espléndido paisaje veraniego en las Dolomitas, juega un importante papel en su visión del cosmos. Observando la naturaleza con la mirada de Dios, capta la presencia de Dios bajo las cosas, ve a la naturaleza como un don de Dios, como una expresión de su amor. Esta mirada le hace describir la belleza natural de lo que percibe, a la vez que subraya fuertemente su "visión de un sol que estaba debajo de todo lo creado". Se desprende clara e incisivamente de este texto, a través de un lenguaje aparentemente sencillo y poético, una visión "desde Dios" de las cosas y del mundo natural. Es como una mirada contemplativa que, metafóricamente hablando, partiendo del "ojo de Dios" penetra la realidad natural,

¹ El texto original en italiano ha sido traducido al castellano por los autores, así como también el resto de la bibliografía.

y por lo tanto constituye una visión teológica (Rondinara, 2013). En esta visión, la realidad natural está de acuerdo con el concepto de la tradición judeocristiana de la creación, en la medida en que proviene de Dios, de Dios que es amor, que crea “ex nihilo” y lleva su sello Trinitario, como lo afirma un poco antes en el texto: “...siempre hemos visto la creación en su maravillosa inmensidad como UNA, surgida del corazón de un Dios que es Amor, de un Dios que ha estampado allí su huella” (Fiorani, 2012).

Como afirma Rondinara (2013), un primer elemento sobre la visión de la realidad natural según Lubich, es el relativo a la relación entre Dios y la naturaleza. Aquí, Lubich supera la aparente oposición entre trascendencia e inmanencia de Dios en la naturaleza que creó, al vencer y sintetizar al mismo tiempo los dos modelos explicativos que prevalecieron en la historia del pensamiento religioso. *“Según esta síntesis, Dios ha creado toda la realidad existente desde la nada, a través de un acto de amor libre. Él trajo a la existencia algo - la creatura - que no es parte de Su propia sustancia y que, por tanto, Él trasciende continuamente; pero la suya es una trascendencia que no implica necesariamente una distancia, sino una presencia inmanente vivificante”* (Rondinara, 2013).

“Percibimos la presencia de Dios debajo de las cosas. ... En cierto sentido, veíamos, creo, a Dios que sostiene, que mantiene las cosas” (Fiorani, 2012). Compartimos la opinión de Rondinara (2013) que, según el pensamiento de Lubich, este sostener de parte de Dios no interfiere con esa regularidad propia de la naturaleza captada por los científicos y expresada a través de las leyes científicas. De hecho, aquí se entiende a Dios como causa primera, que actúa constantemente en el mundo a través de las causas segundas, que son las causas naturales. En esta concepción, Dios no es un agente cósmico que interviene caprichosamente en el funcionamiento del universo; respeta la libertad de su creación en seguir su relacionalidad interna, pero

al mismo tiempo, esa relacionalidad no lo constringe impidiendo su acción en la conservación del ser.

Nuestra sociedad parece ser fruto de una concepción antropocéntrica extrema, en la que el hombre es diferente y superior a la naturaleza y tiene el derecho a dominar sobre la misma, como si fuese un entorno maleable a su gusto a través de la técnica. En una visión cristiana, parecería encontrar fundamento en un pasaje del libro del Génesis, donde Dios, habiendo creado al hombre y a la mujer les dice: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra” (Gen 1, 28). Pero una exégesis más precisa de este versículo muestra que el “llenar la tierra y someterla” no es un mandamiento, sino una invitación para que el ser humano ejerza su papel en el mundo. Además, el verbo hebreo que generalmente se traduce como “subyugar” significa “colocar el pie en algo”, y adquiere el significado de “entrar” es decir “vivir allí”. Según Pasini et Fiorani (2012), el verbo hebreo que en el versículo se ha traducido como “dominar” en realidad significa “pastar, conducir, llevar el rebaño a pastar”. En resumen, la creación nos ha sido “confiada” como “custodios” que lo administren y lo orienten con amoroso cuidado (Pasini, A. et Fiorani, L., 2012).

Estamos acostumbrados a pensar en la naturaleza como un lugar donde la humanidad no existe: las asociaciones ecológicas más antiguas nacieron precisamente para preservar la integridad de la naturaleza, con el objetivo de establecer parques y áreas protegidas. A su vez, tanto el capitalismo occidental como el socialismo han dado al ser humano una amplia libertad para actuar sobre una naturaleza, entendida como un depósito infinito del cual extraer recursos y tirar basura. A la luz del conocimiento actual, vemos también cómo

el concepto de naturaleza expresado por el ecologismo tradicional ya no existe: las consecuencias de la presencia del ser humano se sienten incluso en los lugares más remotos. Somos conscientes hoy que vivimos en una Tierra de recursos finitos y que la presión que estamos ejerciendo sobre el sistema es, a largo plazo, insostenible. La naturaleza no es una materia inerte que se pueda moldear a voluntad nuestra, sino que es un sistema (del cual somos parte) que posee una dinámica vital propia, que interactúa constantemente con nosotros. En este sentido, una forma de superar una visión insuficiente de la relación persona-naturaleza podría consistir en dejarse asombrar por el fascinante tejido de relaciones entrelazadas que caracterizan a lo Creado, en una contemplación estética e intelectual que captura la complejidad del planeta, la delicadeza de su equilibrio y el fluir de su propio ritmo (que es lo que encontramos en el texto de Lubich): si un arroyo acaba en un lago, si hay un pino junto a otro pino, es porque hay una relacionalidad intrínseca en la naturaleza que causa asombro. En definitiva, debemos reconocer que persona y naturaleza están íntimamente vinculadas, y que el hombre debe asumir una actitud de custodia, de cuidado hacia la misma (Pasini, A. et Fiorani, L., 2012).

Una consecuencia de esta visión del texto de Lubich es la recuperación de la relación original entre la persona y la naturaleza, no separada de la relación Dios-persona y Dios-naturaleza. Esto se percibe de hecho dentro de toda la relacionalidad presente en la creación, presentada a través de la categoría "amor".

"Así fue también para cada hombre y mujer, para la humanidad, que es la flor de la creación. Y como consecuencia, sentimos que cada uno de nosotros fue creado como un regalo para quienes nos rodean y quien nos rodea fue creado por Dios como un regalo para nosotros. En la tierra, todo está así en una relación amorosa con todo: todo con

todo. (...) Pero es necesario ser Amor para poder tejer el hilo dorado entre los seres" (Fiorani, 2012).

Estamos ante una visión religiosa de la realidad natural, que presenta interesantes aportes como actitud responsable hacia la naturaleza en sí misma. Además, hay una superación de ese contraste que podría existir entre la mejora (valorización) de la naturaleza y la creatividad humana. En la recuperación de la relación original Dios-persona-naturaleza, por lo tanto, hay una triple mejora: (a) la naturaleza se valora plenamente desde que se conoce su meta final; (b) la red de relaciones que la une a nosotros se potencia ya que nos damos cuenta de que somos compañeros de viaje hacia un destino común; (c) finalmente, se potencia el papel creativo que la persona humana tiene hacia la naturaleza. Pero, afirma Lubich, "*es necesario ser Amor*", es decir, es necesario que aprendamos a entendernos a nosotros mismos como sujetos conscientes y responsables, que son parte integrante de la naturaleza, y se realizan existencialmente en darse a sí mismos, a sus semejantes y a la realidad natural de la que también ellos forman parte, construyendo la familia humana global.

Como autores de esta ponencia, compartimos esta visión de la relacionalidad intrínseca en la naturaleza con otros colegas de diversas disciplinas, la que ha dado vida a multifacéticos aportes de miradas desde distintas ciencias: desde las propiedades emergentes a nivel del ADN a las relaciones desafiantes entre la atmósfera, la biosfera y la antroposfera, y desde la colaboración que se encuentra a nivel celular a la que se encuentra entre los árboles u otros seres del mundo animal (Ceroni, F.; Fiorani, L.; Belzung, C.; Ferrero, G. y otros, 2021).

Otro elemento característico de la concepción de Lubich de la realidad natural es el uso de la noción de creación entendida como evento, como afirma Rondinara (2013).

En el primer capítulo de la Carta a los Efesios (Ef 1, 3-10) la creación se entiende como un evento, como una historia de Dios con el mundo que cubre todo el arco de la acción divina, comenzando por la formación del cosmos, pasando por la aparición del ser humano y del evento salvador de Cristo, para finalmente llegar a la recapitulación de todas las cosas en él.

Estos dos caracteres que se acaban de expresar (relación Dios-naturaleza y creación entendida como un evento) tienen su propia relevancia cultural, ya que pueden guiar correctamente el razonamiento teológico y filosófico en aquellas cuestiones de frontera acerca de la relación entre las teorías de la evolución biológica y el principio de la creación, y entre este último y la teoría actual de la ciencia de la cosmología sobre los inicios del universo.

“Estas consideraciones tienen el mérito de volver a proponer la cuestión de si Dios esté realmente y totalmente fuera del mundo, y ofrecer al pensamiento la hipótesis de que Dios nunca haya abandonado a su mundo, de que no haya dejado su creación a merced de sí misma y de que él esté trabajando con su amor providente bajo cada elemento material, ya que lo acompaña amorosamente en su camino hacia Él” (Rondinara, 2013).

Otra área en la que la visión de la naturaleza según Lubich puede hacer una contribución cultural, es la cuestión ambiental. Esta crisis ambiental, es esencialmente una crisis antropológica, como se expresaba anteriormente, y no puede superarse con medidas exclusivamente técnico-científicas o económicas, ya que tiene sus raíces en algunos valores y categorías del espíritu humano. Una relación persona-naturaleza renovada y adaptada a los retos lanzados por la crisis ambiental, pasa necesariamente por la recuperación del sentido de las relaciones que nos unen a la naturaleza misma,

expresadas por Lubich en el texto que estamos considerando (Rondinara, 2013).

El camino de la autora para formar una conciencia ecológica madura es por lo tanto el amor. Es necesario adquirir una perspectiva de comunión (entre nosotros hombres y mujeres, con Dios y con las cosas) y una transfiguración que estimule y despierte en cada uno la dimensión profunda y misteriosa de la acción humana. Internalizado este proceso, la ética emergerá de consecuencia. Esta visión está focalizada, por lo tanto, no tanto en defender y preservar la naturaleza sino en volverla más hermosa, espiritualizarla, transfigurarla; es decir, llevarla al plan que tiene Dios sobre ella.

En conclusión, la naturaleza que emerge en la concepción que tiene Lubich, como un misterio de amor más allá de las palabras, sea en las múltiples formas de su inteligibilidad, sigue siendo siempre un área que nunca se puede expresar plenamente, ya que está estrechamente relacionada con el misterio de la humanidad y de Dios (Rondinara, 2013). Este concepto viene expresado muy fuertemente en el último párrafo del texto, junto a un nuevo modo de ver la sostenibilidad:

“El progreso humano está estrechamente relacionado con el progreso del ambiente en el que vive y por lo tanto está condicionado por él. El hombre no es el centro del cosmos: el centro es Dios. ¡No nos atrevamos a ir contra Dios! Encontraríamos la Muerte” (Fiorani, 2012).

La estrecha relación entre la actividad humana y el ambiente, como plantea el texto, está hoy avalada por estudios científicos. Como expresa Giacone (2015), la producción y la eficiencia son los dos parámetros utilizados para evaluar tanto a los sistemas económicos, como a los ecosistemas. Todo el mundo viviente depende, directa o indirectamente, de la producción vegetal. La eficiencia de las plantas en el uso de energía

solar promedia solo el 2%, aunque la eficiencia teórica del sistema fotosintético localizado en los cloroplastos pueda llegar al 35%. Por lo tanto, el presupuesto básico también para la economía no puede ser indefinido, ya que se basa sobre la baja eficiencia ecológica del mundo vegetal y sobre los recursos limitados del mundo mineral (Giaccone, 2015).

En la cultura actual, esta unidad entre el ser humano y la naturaleza, dada por el carácter común de “creaturas de Dios”, está destinada a sucumbir bajo el consumismo difundido en los países desarrollados, bajo egoísmos nacionales, brechas tecnológicas, distancias en los niveles económicos. Es necesario reemplazar la cultura de tener por la cultura de dar, como queda expresado en el texto de Lubich: “Si en cambio la finalidad del hombre no será el interés económico, el egoísmo, sino el amor por otros hombres y por la naturaleza, con su aporte, la Tierra se transfigurará hasta convertirse en un paraíso terrestre” (Fiorani, 2012).

Compartimos en este sentido la visión de Giaccone (2015):

“La solución a este problema básico de la cultura radica en aceptar conscientemente, para los creyentes, la teología de la creación común a las religiones monoteístas, que por lo tanto pueden revertir la tendencia hacia el consumismo, que es la raíz de todo desastre ecológico y que lo hace insostenible y cualquier modelo de desarrollo socioeconómico no duradero. Un humanismo plenamente en armonía con el universo no puede dejar de considerar la naturaleza de un modo nuevo” (Giaccone, 2015).

Por su parte, Bellina (2019) también comparte esta idea al afirmar que:

“Para sobrevivir y enfrentar el riesgo global, es necesario activar modelos de crecimiento y de

desarrollo sostenible, poniendo a la persona en el centro, superando el individualismo con la cooperación, la cohesión social y el estar en relación, porque la salvación del individuo depende de la salvación del planeta y de todos sus habitantes. Se necesitan las categorías de la fraternidad, de la solidaridad y de la participación de todos en las decisiones importantes de la historia”.

Por lo tanto, la sostenibilidad para garantizar un futuro para las generaciones futuras se debe construir sobre una nueva humanidad, en la que razonemos cada vez más desde el punto de vista del nosotros, sintiéndonos un don para el otro, viendo al otro como un regalo para mí. Es cuestión de pensar en el yo, ya no sólo como consumidor, sino también como colaborador, que, dentro de una red de relaciones, participa en la producción de un valor personal y colectivo. Esta relación empática de cooperación entre economía y sociedad fortalece el desarrollo sostenible como único modelo que cumple con una ética de alianza contra el riesgo global y por el cual podemos esperar salvar al mundo y a toda la humanidad (Bellina, 2019).

Si logramos detener esta loca carrera hacia la destrucción, será solo porque cada uno de nosotros se dará cuenta de lo que realmente está sucediendo. Será solo porque cada uno de nosotros, con sus propias elecciones de consumo, de voto y de estilo de vida, obligará a los ricos a no explotar más nuestro planeta; obligará a las empresas a ser verdaderamente sostenibles; forzará a la innovación tecnológica para que sirva al Bien Común; obligará al mercado a respetar nuestra calidad de vida imponiendo a la política para que se convierta en un auténtico garante.

BIBLIOGRAFÍA

- Bellina, G. (2019). Modelli di sostenibilità per il terzo millennio. *Nuova Umanità* XLI, 115-129.
- Ceroni, F.; Fiorani, L.; Belzung, C.; Ferrero, G. y otros. (30 de julio de 2021). *Wonderverse: Showcasing the fundamentally relational character of Nature*. Obtenido de <https://wonderverse.home.blog>
- Fiorani, L. (2012). Il contributo di EcoOne alla riflessione ecologica. *Nuova Umanità* XXXIV, 49- 51.
- Giaccone, G. (2015). Dare un'anima all'ecología, Attualità e necessità del confronto fra ecología e religione. *Nuova Umanità* XXXVII, 449-462.
- Pasini, A. et Fiorani, L. (2012). Il dibattito mediatico sui cambiamenti climatici. *Nuova Umanità* XXXIV, 53-65.
- Rondinara, S. (2013). Natura e sapienza. Spunti sulla nozione di "natura" presenti in alcuni scritti di Chiara Lubich. *Nuova Umanità* XXXV, 283-295.

ANTROPOCENO Y PERSPECTIVAS DE FUTURO EN LA FILOSOFÍA AMBIENTAL

— Bugallo, Alicia Irene ¹

RESUMEN

La filosofía ambiental contemporánea emerge luego de la Segunda Guerra Mundial, en contextos de alto riesgo socioambiental, ilustrado por expresiones como “bomba nuclear” y “bomba ecológica”. El momento ha sido caracterizado como Gran Aceleración, etapa reciente del Antropoceno, en el que surgen diversos enfoques de Estudios de Futuros o Estudios Prospectivos. Al respecto, se ilustrarán las propuestas de ecofilósofos y pensadores como Arne Naess, Hans Jonas, Bryan Norton y Emmanuel Agius, considerando los aspectos disruptivos en los escenarios futuribles que consideraron, de cara a los desafíos de alteraciones socioambientales locales y globales.

Palabras Clave: *filosofía ambiental, prospectivas de futuro, antropología, ecofilosofía.*

¹ Doctora en Filosofía (Universidad del Salvador, Área San Miguel). Especialista en Gestión Medio Ambiental (Universidad Politécnica de Madrid). Profesora de Filosofía (UBA). Docente de posgrado en las Universidades de Buenos Aires, Católica Argentina, Nacional de San Juan, de Lanús, de Morón. Investigadora de los desarrollos de la filosofía ambiental en la Argentina, por la Universidad Nacional del Sur. Autora de los libros *De dioses, pensadores y ecologistas*, 1995; *La filosofía ambiental en Arne Naess; influencias de Spinoza y James*, 2011; *Filosofía Ambiental y Ecosofías*, 2015, y de diversos trabajos sobre ecofilosofía y educación ambiental.

Escenario de riesgos para la vida

La filosofía ambiental es una modalidad que surge en el campo de la filosofía contemporánea, hace unos 50 años, en reflexión sobre creencias y valores que estaban haciendo crisis en la civilización industrial. Desde sus inicios se destaca la preocupación y compromiso con la vida. Resultaba una visión de filosofía preferible al positivismo o al empirismo lógico, y se afirma como espiritualmente viva, comprensiva, abierta a la sabiduría, consciente de lo ecológico y ambiental, relacionada con la economía de la calidad de vida, políticamente consciente y socialmente comprometida, atenta a la salud integral, entre otros aspectos.

Aquella preocupación por la vida no es un mero detalle anecdótico, y debe recordarse la importancia del momento histórico, ya que emerge en el horizonte mundial de la confrontación política, económica, cultural y militar conocida como Guerra Fría (USA-URSS) y su competitiva y terrorífica carrera misilística.

Del peligro nuclear al riesgo ambiental

Ni bien finalizada la Segunda Guerra Mundial, se hizo patente la preocupación por la contaminación radioactiva debida a las pruebas nucleares durante la Guerra Fría y el eventual impacto en distintos ámbitos de la sociedad, en la salud y el ambiente. El primer ambientalismo, al menos el reconocido públicamente como tal, se generó en la comunidad científica académica. Barry Commoner, fisiólogo de plantas tuvo gran participación en el *Comité para la Información Nuclear*, creado en 1958. Podría decirse que primero fuimos antinucleares, y luego ambientalistas.

Rachel Carson, Máster en genética, especialista en ecología marina, advirtió en 1962 en su libro *Primavera Silenciosa*,

que la actividad antrópica estaba produciendo contaminación en el planeta, con sustancias como el DDT, los pesticidas clorados, el gamexane, etc. Según la autora, estos contaminantes estaban afectando severamente la cadena de la vida, la cadena alimentaria, desde las pequeñas diatomeas hasta los grandes mamíferos y al hombre mismo.

Se trata de sustancias que se acumulan en los tejidos de plantas y animales, penetran en las células germinales, alterando el material de la herencia, del cual dependen las formas vivientes futuras. A este ambientalismo científico cabe incorporar la figura del ecólogo y silvicultor Aldo Leopold, redescubierto hacia fines de los 60 con gran impacto de su *Ética de la tierra*, elaborada en los años 40 del pasado siglo. Allí planteó el intento de liberar el proceso evolutivo hacia una ética ambiental, dejando de considerar el uso decente de la tierra como un problema exclusivamente económico.

Llamaba a examinar nuestro trato con el ambiente en términos de lo que es ética y estéticamente correcto, así como también económicamente conveniente. “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica; y es incorrecto cuando tiende a lo contrario” (Leopold, 2017, p. 40).

Entonces, sobre este riesgo creciente para la vida, resulta notable constatar cómo la imagen del peligro bélico de posguerra siguió proyectándose durante décadas sobre la nueva problemática ambiental en expansión. Gro Harlem Brundtland¹ destacaba cómo en este siglo, el impresionante crecimiento demográfico ha dado lugar a la consiguiente intensificación de la explotación de los recursos naturales, provocando, además, tal grado de contaminación, que la atmósfera terrestre está sufriendo daños que representan

¹ Coordinadora del Informe Nuestro Futuro Común, 1987, también conocido como Informe Brundtland.

una amenaza para el futuro común de la humanidad.

Para Brundtland es ahora cuando hay que adoptar las decisiones oportunas para que la humanidad pueda vivir el siglo XXI. “Nuestra generación tiene que hacer frente a dos riesgos concretos, la carrera de armamentos nucleares y la contaminación, es decir, a dos bombas: la nuclear y la ecológica” (Brundtland, 1990, p. 4).

Movimientos sociales emergentes y estudios de futuro

La preocupación ambiental emergente extendió su influencia a Europa y al resto del mundo, consolidándose en movimientos de participación cívica y social no gubernamentales, anhelantes de crear una nueva cultura integrada y en mayor y mejor sintonía con el ambiente.

Junto al movimiento global por la paz mundial (una de cuyas manifestaciones fue la creación de las Naciones Unidas terminada la Segunda Guerra Mundial), y el movimiento mundial por la justicia social (con organizaciones por los derechos humanos o Amnesty Internacional como sus expresiones), finalmente se fue consolidando un movimiento más joven de carácter ambientalista, como respuesta a la disminución acelerada de la diversidad biológica y del progresivo deterioro del ambiente biosférico.

En esta línea se ubicaría el Movimiento Ecología Profunda, *Deep Ecology*, del filósofo noruego Arne Naess. Conjunto a esa tendencia, se aprecia el desarrollo de Estudios de Futuro o Estudios Prospectivos a través de actividades profesionales, sistemáticas, realizadas sobre base científica, orientadas a enunciar la posible o más probable evolución de los acontecimientos.

La idea de base es que el futuro puede ser transformado, que el hombre es capaz de cambiar su circunstancia. Los estudios prospectivos tienen como intención reducir la incertidumbre y transformar la evolución del futuro por medio de nuestros planes.

La expresión *ecología profunda* fue gestada al comienzo de los años 70 por un grupo de ambientalistas noruegos. Y justamente Arne Naess la incorporó en su ponencia “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda” presentada en 1972 en Bucarest, en ocasión de la *Tercera Conferencia Mundial sobre el Futuro*.

La ponencia fue luego publicada en 1973 como “The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary” en la revista *Inquiry 16*, Oslo. Según Naess (1973), el ambientalismo actual, centrado sólo en adoptar medidas correctivas o reformistas, si bien muy necesarias, no llega a cuestionar las raíces de la creencia moderna en el progreso puramente material. No llega a lo profundo, *deep*, y queda entonces caracterizado como menos profundo, *shallow*.

Valor a futuro de la diversidad biocultural

La década del '70 también estuvo marcada por el impacto de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, conocida como *Conferencia de Estocolmo*, a partir de la cual no sólo la ecología debería interesarse por los problemas socioambientales, sino que los gobiernos y partidos políticos no podrán permanecer al margen del desafío de los problemas ambientales, tanto locales, regionales como globales.

La ponencia de Naess presentada en Bucarest meses después de la Cumbre de Estocolmo, puede ser leída como una reacción contra algunos alcances y objetivos de Estocolmo. A su criterio, las regulaciones

ecológicamente responsables debieran preocuparse solo en parte de problemas como la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales., en tanto existirían preocupaciones más profundas que involucran los principios de diversidad, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualdad y justicia social.

Si bien valoraba positivamente la emergencia de los ecólogos desde su relativa oscuridad, marcando así un punto de cambio en la comunidad científica, Naess expresó algunas prevenciones al respecto; su rol estaría siendo distorsionado y mal utilizado, ya que se les atribuiría el objetivo central de custodiar la salud y la vida opulenta de los habitantes de los países desarrollados.

La tendencia predominante resultó en la proyección de los resultados que se obtendrían a partir de un futuro único y predeterminado. No consideraban el surgimiento de acontecimientos nuevos y culturalmente enriquecidos. Frente al desafío de imaginar un futuro para la humanidad, nuestro autor llama a la colaboración de la antropología cultural como fuente de información para sugerir qué aspectos positivos de las culturas pueden ser subrayados y hasta qué punto las tendencias negativas pueden ser evitadas. El movimiento ecología profunda, por su parte, aspiraba a incorporar simpatizantes de culturas tan diversas del mundo, con un modo de pensar, de sentir y de vivir su realidad, bien distinto al de los seguidores en el llamado Primer Mundo.

En "Culture and Environment", 1993, Naess admite que numerosas prospectivas de la sociedad sustentable futura reflejan un estilo de vida bastante uniforme y tienden a pensar el camino hacia la sociedad ecológicamente sustentable como si fuera la realización de, o la tarea de, una sola cultura. En su opinión, la ausencia de culturas profundamente diferentes, en el futuro, sería

una calamidad. La riqueza y diversidad de las culturas del futuro es un gran ideal; tal vez sea el único camino para el logro de futuros desarrollos de la especie humana. Entre alguna de tales tradiciones, afirma Naess, es posible encontrar sofisticadas prácticas técnicas ecológicas y estilos de vida beneficiosos.

Resulta interesante en este punto, notar cómo el movimiento El futuro en nuestras manos, *The future in our hands*, impulsado en Escandinavia por el ingeniero noruego Erik Dammann a partir de 1973, lleva también la firma de Don Helder Cámara, arzobispo brasileño de Olinda y Recife, propuesto al Premio Nobel de la Paz en 1973.

Cabe destacar hasta qué punto América Latina ha influido en la investigación social y el pensamiento alternativo del desarrollo en países europeos y escandinavos. Al respecto seguimos la investigación de Benedicte Bull "Estudios del desarrollo: de la dependencia a la desigualdad. La influencia mutua del pensamiento desarrollista noruego y latinoamericano", en el volumen colectivo *Pensamiento social noruego sobre América Latina*, que esa misma autora coordinara para CLACSO, Buenos Aires, en 2009

Racionalidad ambiental y el novum de la ética

Otro hecho a considerar, que también marcó mucho el desarrollo del pensamiento ambiental crítico, fue el *efecto perspectiva*, generado por la salida del hombre al espacio exterior; entonces se hace más patente la realidad de Una única Tierra.

La información que proveen los satélites de investigación nos reintegra una visión sinóptica, de conjunto, del funcionamiento de la atmósfera y los mares, de los casquetes de hielo y la vida de la Tierra; en fin, de las muy complejas relaciones entre el mundo físico

y el mundo orgánico, que inevitablemente incluyen ya los efectos del accionar humano.

La actual vulnerabilidad de la biosfera por causas antrópicas aporta un novum para la ética y la antropología filosófica contemporánea. El filósofo Hans Jonas describía en *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*, 1997, que los alcances del poder humano han superado el horizonte de la vecindad espacio-temporal.

Así, nos dice, es la biosfera misma quien, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las excesivas intervenciones del hombre, su cuota de atención que merece todo lo que tiene su fin en sí mismo, es decir, todo lo vivo. Para Jonas (1997, p. 36), la ética ambiental sería “la expresión aún titubeante de esta expansión sin precedentes de nuestra responsabilidad, que responde por su parte a la expansión sin precedentes del alcance de nuestros actos”.

También el filósofo Bryan Norton (1984, 134-136) llama a una racionalidad preferible, al plantear la distinción entre antropocentrismo débil y fuerte. Lo que reconocemos como un *antropocentrismo fuerte* se inclina por las preferencias, deseos o necesidades meramente sentidas, frecuentemente a corto plazo (por ejemplo, una aproximación excluyentemente económica que evita asumir otros juicios de valor). Esa tendencia –todavía predominante en algunos aspectos– desconoce o niega que constituya una amenaza para la continuidad de la vida en la Biosfera.

El tratamiento de cualquiera de los acuciantes problemas contemporáneos, como armamentismo, biotecnología, crisis socioambiental, exige decisiones ponderadas, racionalmente consideradas, y acciones que reflejen esas preferencias consideradas, consensuadas. Esto caracterizaría lo que llamaba *antropocentrismo débil*. Para Norton, una preferencia es meditada, considerada,

cuando reconoce los límites de toda acción humana y es coherente con un principio racional, universal.

Propone como principio básico orientador, racional, universal, el mantenimiento indefinido de la conciencia humana. Las normas morales, las preferencias para la práctica, deben ser coherentes con este valor central. Son alentadas las decisiones para obrar que no pongan en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en el planeta.

En sentido coincidente, Hans Jonas (1997, p. 40) estructura el imperativo: “obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”.

Justicia ambiental intergeneracional para tener un futuro

Todas estas preocupaciones generadas en la posguerra, en realidad reflejan el dinamismo de una época caracterizada como *Gran Aceleración*, una de las etapas más críticas del Antropoceno que nos interpela. La ética ambiental no puede ignorar la necesidad de cambiar las actitudes y las mentalidades de las personas respecto al futuro. La proyección del riesgo ambiental global genera temor por el futuro de la humanidad.

El conocimiento humano nunca había constatado, de modo tan patente, que nada existe aisladamente en los procesos evolutivos de la biosfera. Todo, desde la cultura hasta los genes, se transmitirá a la posteridad; nuestras relaciones no se limitan simplemente a quienes nos son más próximos, sino que alcanzan a generaciones distantes. En las últimas décadas, la comunidad internacional ha adquirido una conciencia creciente sobre la necesidad de una nueva vía hacia el desarrollo, la cual debe contribuir al progreso humano, no sólo en unos pocos

lugares y durante unos cuantos años, sino en todo el planeta y en un futuro lejano.

Como puntos básicos se considera que los recursos de la tierra pertenecen a todas las generaciones; estos solos son nuestros en la medida en que formamos parte de la especie humana. No debemos robar lo que pertenece, por justicia, a otras generaciones. En particular, la idea de "tiempo" se perfila como de gran importancia, entre otros ámbitos en la educación ambiental de hoy. Como se vio también en Jonas, Norton o Naess, la extensión de la dimensión espacial y temporal en las consideraciones de la ética ambiental interpela a las generaciones presentes no sólo para utilizar responsablemente el "legado global" o el "patrimonio común de la humanidad" en su propio beneficio, sino para salvaguardarlo en beneficio de las generaciones futuras.

Finalizada la Segunda Guerra Mundial, fue tomando cuerpo la idea de comunidad internacional de la humanidad, que implica a

todas las personas vivas. Pero a finales de los años setenta apareció una nueva visión más amplia que la de comunidad internacional; según este criterio, cada generación no es más que un eslabón en la interminable cadena de generaciones que colectivamente forman una comunidad, la familia humana.

El filósofo y teólogo maltés Emmanuel Agius, destaca que "Estos nuevos conceptos de solidaridad y responsabilidad en el espacio y en el tiempo son la piedra angular de la ética ambiental de nuestra época" (2010, p. 99). Una nueva perspectiva se está refiriendo cada vez más a la "humanidad" y no a personas individuales o grupos.

Agius reafirma, a los efectos de fortalecer la necesidad de una justicia ambiental intergeneracional que "La especie humana es una unidad porque cada individuo, tanto si vive ahora como si viviera en el futuro, está relacionado genética y culturalmente con el resto de la humanidad" (2010, p. 115)

BIBLIOGRAFÍA

- Agius, E. (2010). Ética Ambiental: hacia una perspectiva intergeneracional. En H. T. Have, *Ética ambiental y políticas internacionales* (págs. 97-126). Paris: UNESCO.
- Brundtland, G. H. (s.f de septiembre de 1990). *El Correo de la Unesco*. (E. C. UNESCO, Entrevistador)
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Jonas, H. (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós.
- Naess, A. (1973). The shallow and the deep. Long-range ecology movements; a summary. *Inquiry* 16, 95-100.
- Naess, A. (2005). *Culture and Environment*. *The Trumpeter*, 1-6.
- Norton, B. (1984). Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 131-148.

TRATEMOS A LA TIERRA COMO TRATAMOS A NUESTROS SERES MÁS QUERIDOS - UNA PROPUESTA PRÁCTICA DE CUIDARLA

— Saju, George¹

RESUMEN

Una nueva visión ecológica integral implica una nueva antropología. Por eso proponemos tratar y cuidar la Creación con amor y un espíritu de solidaridad. El Papa Francisco a través de la encíclica *Laudato Si'* [LS] explica sobre la degradación del planeta Tierra. Él pide a la Cumbre del Clima de París (COP21) que atenúe el impacto del cambio climático (Papa Francisco, 2015). Si la Tierra está contaminada, todos sus habitantes también están afectados por la misma. Cuidar la Tierra, es una responsabilidad de todos. Enseñar a los demás a hacerlo es un deber. La eco-educación es una posibilidad. Se necesita una comprensión más profunda sobre la ecología integral. Todos somos partícipes con acciones concretas individuales y colectivos. La solidaridad puede cambiarlo todo para mejor. Es un preocuparse y comprometerse por el bien del planeta. Se necesita una solución permanente a través de la energía renovable y el desarrollo sostenible para cuidar el medioambiente. La solidaridad libre y gratuita debe ser el idioma mundial en esta misión porque trasciende las fronteras: geográficas, religiosas, políticas, culturales. Cuidar la Tierra es amar a todos.

Palabras Clave: *solidaridad, amor al prójimo, compromiso, eco-educación.*

1 Universidad M. Gandhi, Kottayam, India. Graduado en Lengua y Literatura Inglesa. Pontifical Athanaeum de Filosofado y Teologado, MH, India. Graduado en Filosofía. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España. Título: Licenciado en Teología. Universidad Católica, Bs As, Doctorando en Teología-Ecológica. Promotor de Global Catholic Climate Movement en las diócesis de Madrid y Getafe. Profesor concurrente de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Urbaniana en Ética Medioambiental, sede de DKV, Thamarassery en Calicut, Kerala. India. Docente y director del departamento de Religión, Instituto Verbo Divino, Pilar.

Introducción

La meta de la Cumbre de París era alcanzar un acuerdo global y vinculante que sustituyera al *Protocolo de Kyoto* “para manejar los riesgos futuros”. Se trata de acelerar y profundizar la transición hacia un sistema energético 100% renovable. Porque la solución al cambio climático pasa por deshacerse de las fuentes energéticas como el petróleo, el carbón, el gas y la turba y detener la deforestación y pensar conjuntamente sobre las pautas concretas de una economía *del desarrollo sostenible*.

Una propuesta desde la encíclica *laudato sí*

Es importante cuidar la Tierra. Por eso una información científica y una formación sistemática fundamentada son necesarias y urgentes para lograr esta misión. Será un enfoque desde las ciencias multidisciplinares. Es porque el tema de la Ecología es muy complejo (LS 135) y requiere de una mirada más amplia (LS 130-136). “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139).

La encíclica LS nos dice que «la mayor parte de los habitantes del planeta se declaran creyentes, y esto debería provocar a las religiones a entrar en un diálogo entre ellas orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad» (LS 201). Por eso, pensamos en las religiones como protagonistas ya que están muy bien equipadas para jugar un papel activo en el ámbito de la caridad-solidaridad internacionalmente.

Desde la biblia

La Biblia narra una parábola muy conocida: El Buen Samaritano

Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de unos ladrones. Le quitaron la ropa, lo golpearon y se fueron, dejándolo medio muerto. Resulta que viajaba por el mismo camino un sacerdote quien, al verlo, se desvió y siguió de largo. Así también llegó a aquel lugar un levita y, al verlo, se desvió y siguió de largo. Pero un samaritano que iba de viaje llegó a donde estaba el hombre y, viéndolo, se compadeció de él. Se acercó, le curó las heridas con vino y aceite, y se las vendó. Luego lo montó sobre su propia cabalgadura, lo llevó a un alojamiento y lo cuidó. Al día siguiente, sacó dos monedas de plata y se las dio al dueño del alojamiento. “Cuidemelo —le dijo—, y lo que gaste usted de más, se lo pagaré cuando yo vuelva”. ¿Cuál de estos tres piensas que demostró ser el prójimo del que cayó en manos de los ladrones? El que se compadeció de él contestó el experto en la ley. Anda entonces y haz tú lo mismo, concluyó Jesús (Lucas 10, 20 -37).

Jesús de Nazaret dirige esta parábola a los judíos. Les dice que entonces vino un sacerdote. Para los judíos los sacerdotes son los salvadores en aquella época. Pero el sacerdote abandonó deliberadamente a la víctima. Evita el compromiso a pesar de que tiene, por el oficio, la responsabilidad del compromiso de socorrer a la persona torturada y no lo hace. Toda obra de misericordia por sí conlleva un compromiso. Luego viene un levita que también tiene la responsabilidad moral de auxiliarlo, tampoco lo hace. Jesús dice que viene un samaritano. Para solventar el gasto de la habitación y la pensión de un día en la posada cuesta 1/12 de un denario. El samaritano paga anticipadamente dos denarios que serán para los gastos de 24 días. En otras palabras, se entiende que si tuviera más habría dado más. Promete pagar los demás gastos, si hubiera. Así pues, se contrae un endeudamiento también. Hace todo por misericordia y solidaridad y no por ninguna obligación. Lo hace libre, voluntario y gratuitamente. Esto es magnanimidad.

Esta parábola nos invita a hacer una lectura actualizada para aplicar el mensaje

al cuidado de la Casa Común. Podríamos comparar el planeta Tierra con el clamor de aquella víctima de la mencionada parábola. Las dos encíclicas del Papa Francisco: *Laudato Si'* (2015) y *Fratelli Tutti* [FT] (2020) exponen los problemas sociales de la actualidad: *tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres* (LS 49) y especialmente *el grito de la tierra* (LS 117) y *la desigualdad social y violencia*. Las situaciones provocan el gemido de la hermana Tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, que reclaman otro rumbo (LS 53). Es un hecho que «doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, con menores posibilidades de defender sus derechos» (FT 23). LS utiliza 48 veces la palabra pobres y amor; FT 36 veces el término violencia y 22 veces la palabra solidaridad (56- 86), 85 la palabra amor y 33 veces, caridad. En FT la solidaridad es un eje central. La crisis del medio ambiente interpela también a la religión y la cuestiona. Los personajes de la parábola: el sacerdote y el levita representarían los distintos estamentos de la sociedad que no se comprometen con el cuidado de la Tierra mientras que el buen samaritano, todos aquéllos que sí.

Posibles causas de la crisis

Dios llena la Naturaleza con toda la riqueza (Gn 1, 29-30). Sobreabunda la Tierra y los océanos con alimentos para todos los seres vivos (Gn 9, 3). No obstante, por una razón misteriosa, quizá para una reserva para la futura generación, prohíbe al hombre comer del fruto de un árbol (Gn 3,3). Para nuestra reflexión, digamos que habría puesto cien árboles frutales allí. Dios permitió a los hombres comer de 99 de los 100 árboles. La ambición desmedida es lo que lleva al hombre a comer el fruto prohibido. Si éste fuera indispensable, Dios no habría prohibido comer el fruto de aquel árbol.

Parece que el hombre está insatisfecho con los 99 y ambiciona tener uno más, olvidándose de su relación con Dios. Ésta causaría perder la relación con Dios y la armonía que existía. Es mundialmente conocido el aforismo de Mahatma Gandhi: «El mundo tiene lo suficiente para la necesidad de cada uno, pero no por la codicia de él» (Sachs, 2011).

La codicia lleva al hombre al maltrato de la Tierra. El hombre de una forma u otra está insatisfecho con lo que tiene para su supervivencia. En esta reflexión nos concentraremos más en el deterioro de *nuestra Casa Común* desde una mirada amplia: las enseñanzas interreligiosas e interdisciplinarias. “No podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a las causas que tienen que ver con la degradación humana y social” (LS 48). Lo vemos en los síntomas, en el aire, agua, mar y en los seres vivientes. “La crisis ecológica es una expresión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” (LS 119).

El invento de los motores trajo la revolución en la producción masiva y la distribución rápida. Si al principio era para la necesidad, poco a poco, empezó la producción sin tanta necesidad. Éstos traen grave contaminación ambiental y desastres en la Naturaleza. El desarrollo sostenible es necesario, pero da menos ganancia y por eso a muchos no les interesa. Todo tipo de consumo trae placeres. Para lograr más consumo, empieza a destruir las instancias, como, por ejemplo, la familia u otras instituciones clásicas que brindan sana contención, felicidad y gozo duradero. Promueven la búsqueda de los placeres sustitutos e inmediatos a través del consumo. Nos presenta una ideología de los placeres, y no importa la consecuencia negativa que traerá ahora y a la generación venidera. La Creación la estamos convirtiendo en una

superficie contaminada de «escombros, desiertos y suciedad» (LS 161).

Estamos en una cultura del “yo” primero y antes que todos los estamentos o valores de la sociedad. La tendencia es legitimar la prioridad del yo sobre los demás. La ideología de los placeres sin límites habría sido una de las principales causas de la caída del gran imperio romano. Una caída similar estaría ocurriendo en la actualidad. “Estamos en una cultura de contaminación, basura y cultura del descarte. La exposición a los contaminantes atmosféricos produce un amplio espectro de efectos sobre la salud” (LS 20).

Según Santo Tomás de Aquino el principio solidario es el conocimiento propio de la necesidad y la importancia de vivir en sociedad y unidad con las demás personas [...]. En este sentido, el deber solidario se halla en la renuncia al individualismo egoísta a cambio de un bienestar integral de la persona humana. No obstante, mi bien personal es inseparable del bien de los otros miembros de mi comunidad.

La visión teosófica

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

La Creación es el regalo más hermoso de Dios. Porque en el primer capítulo del Génesis, precisamente al inicio de toda Biblia, se pone de relieve que Dios se complace de

su Creación, subrayando repetidamente la belleza y la bondad de cada cosa. Al término de cada jornada, está escrito: Y vio Dios que era bueno (1, 4. 10.12.18. 21.25.31). Dios ve que la Creación es una obra buena y así es. Porque la Creación pertenece al orden del amor. El amor es el móvil fundamental de todo lo creado (LS 77). Así pues, podríamos considerar la Creación como nuestro prójimo y sería una manifestación concreta de nuestro amor y solidaridad al prójimo como lo hizo el buen samaritano. La Tierra necesita las acciones solidarias concretas de todos nosotros. El primer paso en la evolución ética es un sentido de la solidaridad con los demás. Compartir con los demás sin esperar nada a cambio es nobleza. Según Juan Pablo II, la solidaridad no es un sentimiento superficial, es la determinación firme y perseverante de empeñarse para el bien común, es decir el bien de todos y de cada uno para que todos seamos realmente responsables de todos (Juan Pablo II, <https://www.vatican.va>, 1996).

El sabio no atesora. Cuando más ayuda a los demás, más se beneficia. Cuando más da a los demás, más obtiene para él. La esencia de la vida es servir a los demás. Por eso ayudar al que está en necesidad no es solo parte del deber sino la felicidad. La solidaridad y la ayuda mutua son los medios más importantes que permiten sobrevivir.

Visión antropológica

Un estudiante le preguntó una vez a la antropóloga Margaret Mead (1901-1978) cuál consideraba la primera señal de civilización en una cultura. Mead explicó que, en el resto del reino animal, si te rompes la pierna, mueres. No puedes huir del peligro, ir al río a beber agua o cazar para alimentarte. Ningún animal sobrevive a una pierna rota el tiempo suficiente para que el hueso sane. Un fémur roto que se curó es la prueba de que alguien

se tomó el tiempo para quedarse con el que cayó, curó la lesión, puso a la persona a salvo y lo cuidó hasta que se recuperó. Ayudar a alguien a atravesar la dificultad es el punto de partida de la civilización (García, 2020). Según ella no tendremos una sociedad si destruimos el medio ambiente.

Es el enigma de la Ecología, que explota los recursos naturales sin medir las consecuencias dañinas (LS 11-13, 24. 41. 51. 82. 145.164). LS cita las crisis y consecuencias del antropocentrismo moderno (115-121). También es el sinónimo de la injusticia ambiental (LS 82. 142. 170), es decir, el maltrato a la naturaleza (LS 66. 200.230), a los bosques (LS 8.32.58.142), a los animales (LS 11.25.33.35.91), al agua, a la atmósfera y a los suelos (LS 2.8.20.23.35.89.129.140.164.185.211.240). Es decir, que el daño irreversible que inflige el hombre al medioambiente es un daño irreversible que se causa a sí mismo.

Todo apunta a promover una nueva mentalidad: la cultura de paz, el desarrollo sustentable (LS 13) y la *conversión ecológica* (LS 202-40). No se trata “solamente” de nuestro presente sino también, de la subsistencia de la *Casa Común* y todos los habitantes que hay en ella y de las futuras generaciones (LS 22. 53. 67. 95. 109.159-162. 169. 195). Esto es de suma e imperiosa importancia y demanda acciones concretas.

“El ambiente humano y el ambiente natural se degradan juntos, y no podremos afrontar adecuadamente la degradación ambiental si no prestamos atención a causas que tienen que ver con la degradación humana y social” (LS 48). En gran medida, la responsabilidad humana tiene un papel relevante en la degradación del medio ambiente (Cf. LS 23. 101). Necesitamos apertura y actitud de diálogo (LS 164-201), apostar por otro estilo de vida (LS 203-208) y una conversión ecológica (LS 216-221), guiada por la conciencia de que Dios es el Creador

del universo (LS 238-240). El problema de la crisis ecológica es causado por el hombre. Por eso los seres humanos tenemos la obligación ético-moral de solucionar la crisis ecológica que ellos mismos han generado. La propuesta eclesial es una conversión global.

Los términos ecológicos desde los pensamientos eclesiales

El Papa Pablo VI había enviado a la primera Cumbre de la Tierra en Estocolmo (1971) un mensaje comprometido con la Ecología y alertaba sobre las consecuencias de un desarrollo insensible y a sus consecuencias en el ambiente natural (Pablo VI P., Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas, 1972). En esta investigación ahondamos en distintos temas de los Documentos, como por ejemplo, varias Constituciones del Concilio Vaticano I (Denzinger & Schoenmetzer, 1854), Vaticano II (Concilio Vaticano II), las Encíclicas (León XIII, 1891), (Juan XXIII, 1961; 1963), (Pablo VI, *Populorum Progressio*, 1967), (Juan Pablo II, *Centesimus Annus*; *Sollicitudo rei Socialis*, *Evangelii Vitae*, 1991; 1987; 1995), (Benedicto XVI, 2009), (Francisco P., *Evangelii Gaudium*; *Laudato si*; *Amoris laetitia*, 2013; 2015; 2016), el Compendio de la Doctrina Social de Iglesia (X; 466-472), *Catecismo de la Iglesia Católica* (299- 301, 306-308; y 2415 -2418), *Derecho Canónico* (208), el *Departamento de Pontificio Consejo «Justicia y Paz»* y la *Conferencia Episcopal Latino Americana* (CELAM) en el documento de *Aparecida*, la Carta Pastoral del CELAM, *Discípulos Misioneros Custodios de la Casa Común*, el documento preparatorio del Sínodo para Amazonía (IL), el Documento Final del Sínodo sobre la Amazonia (DFSA) y *Querida Amazonia* describen la problemática ecológica. Ahora nos toca la misión de cuidarla, dejarla en orden y en las mejores condiciones (LS 46. 80) posibles para las generaciones venideras (Lv 25, 23-24).

En LS encontramos los términos tales como: la *ecología de la vida cotidiana* (147-155), la *crisis ecológica* (63. 101. 119. 201. 217), el *medio ambiente* (6. 54. 56-57. 95. 139. 141-145. 161. 164. 171. 201. 208. 214. 217), el *calentamiento global* (23. 167. 175), el *efecto invernadero* (167. 175), el *cambio climático* (8. 20. 24-26. 52. 169. 172. 181), el *problema de residuos* (21-22. 50-51. 123.129.140. 173-174.180.184. 211), varios tipos de *contaminación* (20-21. 29. 41. 44. 47-49. 59.111. 147. 153. 172. 175. 180. 184. 195), *armas nucleares / biológicas* (57), *guerra química, bacteriológica y biológicas* (57) y *desastres naturales* (34, 204), son temas de las conversaciones y bien integrados en el vocabulario de la presente generación (16.59.139). Con la publicación de LS, la *ecología integral* empieza ocupar más espacios en las reuniones eclesíásticas (137).

Respetar y cuidar la Creación, la *Casa Común*, es una nueva manera de amar a Dios porque ella posee su rasgo divino (LS 80). Cuidar el mundo que nos rodea y contiene, es cuidarnos a nosotros mismos. Pero necesitamos constituirnos en un “nosotros” que habita la *Casa Común* (FT 17).

Educación y espiritualidad ecológica: la “cuestión ecológica” y “la ciudadanía ecológica” para un mundo post-pandémico de la covid19

Laudato Si’:

“La educación ambiental ha ido ampliando sus objetivos. Si al comienzo estaba muy centrada en la información científica y en la concientización y prevención de riesgos ambientales, ahora tiende a incluir una crítica de los «mitos» de la modernidad basados en la razón instrumental (individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo, mercado sin reglas) y también a recuperar los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el

natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios” (LS 211).

Este equilibrio se logra a través de una buena educación familiar y académica, interreligiosa, así también a través de las actividades gubernamentales y eclesiales.

Se necesita una nueva pedagogía actualizada para lograr esta meta, teniendo una ética ecológica, de manera que ayude efectivamente a crecer en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión. La meta es “crear una «ciudadanía ecológica” (LS 211), para desarrollar nuevos hábitos, actitudes y práctica.

“Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos. Esta conciencia básica permitiría el desarrollo de nuevas convicciones, actitudes y formas de vida. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración” (LS 202).

Una educación y la espiritualidad cristiana proponen un crecimiento con sobriedad y una capacidad de gozar con poco (LS 222).

Conversión comunitaria o social

No basta la conversión personal, es necesaria la conversión comunitaria, que supone reconocer el mundo como un don recibido del amor de Dios: ello provoca actitudes de gratuidad y de renuncia, así como gestos generosos; la conciencia viva de no estar desconectados de los demás, de formar juntos una comunión universal. El amor a la sociedad y al compromiso por el bien común es una manera excepcional de vivir la caridad. De ahí que el amor social sea clave para el desarrollo. Y en esto, la Eucaristía que une el cielo y la tierra, que abraza y penetra todo lo creado, es esencial. Ahí yace la importancia del descanso semanal que nos introduce en

ese descanso eterno del ser humano en Dios. La Eucaristía nos abre el corazón a vivir la comunión universal, donde nada ni nadie está excluido de esa fraternidad universal. Para comprender la realidad todo pasa por Cristo: «Todo fue creado por Él y para Él» (Col 1, 16) (Cf. LS 236).

Pentecostés eco-espiritual

Entre todos podemos hacer mucho para cuidar la Casa Común. Porque «las cosas pueden cambiar» (LS 13). Para eso necesitamos un nuevo Pentecostés (Hch 2). A éste nos gustaría llamarlo *pentecostés eco-espiritual*. Como aquel primer pentecostés que empezaba a convertir radicalmente a muchas personas, quienes recibieron el bautismo, empezaron a formar la primera comunidad poseyendo todo en común, cuidándose entre sí (Cf. Hch 2, 44-45). Se sentían hermanos solidarios en esta comunidad y en la misión compartida, que es lo que necesitamos ahora.

Conclusión

El término «todo está conectado» (LS 16. 91.117. 138. 240), que nos gustaría nombrar el broche de oro, es inherente al tema principal de la encíclica. Pero sabemos que esta idea

ya la conocían muchos sabios y místicos. Se remonta a los Padres de la Iglesia, de forma muy destacada en la teología de san Ireneo, y a los maestros espirituales (Rico Pavés, 2020) (como san Francisco de Asís, santa Hildegarda de Bingen y san Buenaventura). Este concepto tiene fundamentos bíblicos, litúrgicos, dogmáticos, antropológicos y morales que implican diferentes puntos de convergencia espirituales y pastorales. En el Nuevo Testamento existe un único vínculo: el realizado por amor (Lc 10, 20-37; 1 Co 13, 4-8). Por eso la importancia de la solidaridad voluntaria y gratuita a ejemplo del buen samaritano. La fraternidad no es una moda que se desarrolla en el tiempo, sino la manifestación de actos concretos.

El samaritano del camino se fue sin esperar reconocimientos ni gratitudes. La entrega al servicio era la gran satisfacción frente a su Dios y a su vida, y por eso, un deber. Todos tenemos responsabilidad sobre el herido que es el pueblo mismo y todos los pueblos de la tierra. Cuidemos la fragilidad de cada hombre, con esa actitud solidaria y atenta, la actitud de proximidad del buen samaritano (FT 79). Tratar a la Tierra como tratamos a nuestros seres más queridos es la forma más práctica de cuidarla, y esto es solidaridad, altruismo, compromiso, amor al prójimo y una solución concreta.

BIBLIOGRAFÍA

- Benedicto XVI, P. (2009). *Caritas in veritate*. Roma.
- Concilio Vaticano II, D. (n.d.). *Documentos del Concilio Vaticano II*.
- Denzinger, & Schoenmetzer. (1854). *Magisterio de la Iglesia católica* (Vols. (DS) 3301; 1782; 2738-2740. [DENZINGER (D) 1618-1621]; DS 2828 – 2831 [D 1655-1658; 1782-1784]). Würzburg.
- Francisco, P. (2013; 2015; 2016). *Evangelii Gaudium; Laudato si; Amoris laetitia*. Roma.
- Francisco, P. (2015, 12 06). *El Papa pide a la Cumbre de París que atenúe el impacto del cambio climático*. <https://www.efe.com/efe/espana/portada/el-papa-pide-a-la-cumbre-de-paris-que-atenua-impacto-del-cambio-climatico/10010-2782931>
- García, F. (2020, 10 14). <https://www.lavanguardia.com/cultura/20201014/484039920907/el-reto-primer-signo-civilizacion-humanidad.html>
- Instituto de Política Medioambiental Europea (IEEP) y Secretaría de Ramsar. (2013). *La economía de los ecosistemas y la biodiversidad relativa al agua y los humedales*. http://www.ramsar.org/sites/default/files/documents/library/teeb_waterwetlands_execsum_2013-sp.pdf
- Juan Pablo II, P. (1991; 1987; 1995). *Centesimus Annus; Sollicitudo rei Socialis, Evangelii Vitae*. Roma.
- Juan Pablo II, P. (1996, 09 17). [https://www.vatican.va](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/september/documents/hf_jp-ii_spe_19960917_interforze.html). Retrieved from <https://www.vatican.va>: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1996/september/documents/hf_jp-ii_spe_19960917_interforze.html
- Juan XXIII, P. (1961; 1963). *Mater et Magistra, Pacem in Terris*. Roma.
- León XIII, P. (1891). *Rerum Novarum*. Roma.
- Meadows, D., Randers, J., & Meadows, D. (2012). *Los Límites del Crecimiento - Edición 2012*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara.
- Pablo VI, p. (1967). *Populorum Progressio*. Roma.
- Pablo VI, P. (1972, 06 01). *Mensaje a la Conferencia de las Naciones Unidas*. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/messages/pont-messages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html
- Rico Pavés, J. (2020). *En la Escuela de los Padres*. Madrid: Edice.
- Sach, J. (2011, 03 06). *Necesidad contra codicia*. Retrieved from *Necesidad contra codicia*: https://elpais.com/diario/2011/03/06/negocio/1299420868_850215.html
- Saju, G. (n.d.). Licenciado en Teología. *Instituto Verbo Divino El Pilar*.
- The Lancet. (2017). *Countdown on health and climate change: from 25 years of inaction to a global transformation for public health*. <https://www.scrible.com/view/source/M4Q0040532LE82JP34S5C1HL0I0061AQ:309781428/>