

Ecología



Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 80 - 2019/2

Ecología

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieta (España), Carlos Mesters (Brasil), Elisabeth S. Fiorenza (EUA), Elsa Tamez (México), Erhard S. Gerstenberger (Alemania), Fernando Segovia (EUA), Haroldo Reimer (Brasil), Israel Finkelstein (Israel), Jean L. Ska (Italia), Johan Konings (Brasil), Lauren Fernández (Ecuador), Nancy Cardoso (Brasil), Néstor O. Míguez (Argentina), Pablo Richard (Costa Rica), Paulo A. Nogueira (Brasil), Rafael Aguirre (España), Rainer Kessler (Alemania), Richard A. Horsley (EUA), Sandro Gallazzi (Brasil), Sharon H. Ringe (EUA), Shigeyuki Nakanose (Brasil), Tércio M. Siqueira (Brasil), Teresa Okure (Nigeria), Thomas Römer (Francia).

Equipo Coordinador Internacional

Elsa Tamez (México), Mercedes Lopes (Brasil), Maria Cristina Ventura (Costa Rica), Maricel Mena (Colombia), Esteban Arias (Colombia), Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil).

Equipo Coordinador Brasileño

José Ademar Kaefer (articulador y editor), Haroldo Reimer, Ivoni Richter Reimer, Marcos P. Monteiro da Cruz Bailão, Mercedes Lopes, Silas Klein, Sirley Antoni, Cecília Toseli.

Equipo Editorial Internacional

Lauren Fernández (Ecuador), José Ademar Kaefer (Brasil), Elsa Tamez (México)

Coordinadores de este número

Sandra Nancy Mansilla

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Septiembre 2019

Esta revista es editada en español y en portugués

En español: Centro Bíblico Verbo Divino, Apartado 17-03-252, Quito, Ecuador

Para pedidos:
SOCIEDADES BIBLICAS UNIDAS EN ECUADOR
Juan Galíndez Oe3-11 y Veracruz
Quito, Ecuador
E-mail: info@sbuecuador.com
Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación.....	7
<i>Sandra Nancy Mansilla</i>	
Las palabras que definen: Análisis del discurso ecológico	11
<i>Néstor Míguez</i>	
Envia teu espírito e haverá criação.....	23
<i>Sandro Gallazzi</i>	
Ya no sube el cortador contra nosotros! Interpretar la Biblia con conciencia ecológica	39
<i>David Castillo</i>	
Salud, vida plena, salvación: miradas ecoteológicas	59
<i>Amós López</i>	
Ecología profunda y espiritualidad cristiana.....	75
<i>Elizabeth Gareca</i>	
La comunión divina, modelo de relaciones-holismo. Lecturas bíblico-ecológicas	87
<i>Mercedes Lopes</i>	
Creación, redención y sustentación	99
<i>Edesio Sánchez</i>	
Justicia y nueva creación una lectura de Isaías 11,1-10	111
<i>María Cristina Ventura Campusano</i>	
Conhecer os desejos da terra. Profecias de Gomer no livro de Oséias	125
<i>Nancy Cardoso Pereira</i>	
La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús	145
<i>Aníbal Cañaverall Orozco</i>	

La creación entera gime y sufre dolores de parto. Reflexiones alrededor de Romanos 8,22s	167
<i>Wolfram Dressler Moellenbruck, svd</i>	
Visión de la Salud en Apocalipsis	177
<i>Pablo Manuel Ferrer</i>	

Presentación

Una vez más RIBLA nos convoca a pensarnos ecológicamente desde nuestras prácticas de lectura bíblica y reflexión socio teológica. La invitación será recorrer juntos diversas propuestas de lectura que hemos agrupado en dos grandes bloques. Un primer bloque reúne múltiples diálogos entre paradigmas actuales y temáticas ecológicas presentes en la Biblia; y un segundo bloque agrupa estudios de exégesis y hermenéutica bíblica aplicada a textos concretos.

El proyecto global se orienta a fortalecer el compromiso ético y político de sujetos, grupos, comunidades y movimientos que encarnan en este tiempo la defensa del planeta y el cuidado del medio ambiente, ya no tan sólo como preservación de recursos naturales, sino ante todo como preservación del principio vital y del derecho a la dignidad de la vida en todas sus expresiones.

¿Por qué hablar de paradigmas? Tal como lo expresaba Haroldo Reimer (2003) en Ribla 45, entendemos por paradigma *“una manera organizada, sistemática y corriente de cómo el ser humano se relaciona consigo mismo y con todo el ambiente que lo rodea; se trata de modelos y patrones de apreciación, de explicación y de acción sobre la realidad circundante”*¹. A partir de ello reconocemos que nuestro tiempo se halla caracterizado por la innovación tecnológica, la globalización del mercado y la concentración financiera no solo como notas de una época nueva, sino algo más complejo, un orden mundial diferente, un nuevo paradigma. Y este cambio de paradigmas supone no solo tensiones y conflictos de intereses; sino principalmente violencia, persecución y muerte para todo aquel/lla que pretenda oponerse, protestar o rebelarse contra la razón global dominante que avanza.

En este resquebrajamiento, entre lo viejo y lo nuevo, también reconocemos que un-otro-modo de comprender y relacionarnos va surgiendo con urgencia. Lo que hasta ahora eran apenas señales dispersas de una transición, ya podemos identificarlas como una *“visión holística”*; esto es, una visión en la que el humano deja de estar en el centro para comprenderse como un ser en relación, en la cual su responsabilidad no puede desentenderse de las consecuencias de su actuar vinculado al planeta en su totalidad. En esta nueva visión, el andamiaje simbólico del lenguaje expresa la matriz de pensamiento que nombra los sentidos emergentes

¹Reimer H. Espiritualidad ecológica en los Salmos. Ribla 45 REcu Quito (2003).

que construimos para transitar estos tiempos tan convulsos. Por tal motivo, el primer aporte destacado de este número de RIBLA viene de la mano de Néstor Míguez, quien nos introduce en un análisis del discurso ecológico para examinar los significados de las palabras y conceptos bíblicos que usamos vinculados a estas temáticas. El autor también considera sus implicaciones en el ámbito de la economía capitalista imperante y las idolatrías que esta conlleva.

En segundo lugar, y abriendo la sección de artículos sobre paradigmas en dialogo, nos llega desde el nordeste brasileño la voz del queridísimo Sandro Gallazzi, siempre cercano y sensible al grito de la tierra, que es el grito de los pueblos que en ella habitan. Sandro nos aporta una teología bíblica que abreva en su convivencia con los pueblos del Rio Amazonas, con quienes abraza esa sabiduría escondida a los sabios y entendidos, pero tan cercana a los simples y pequeños.

Ya inmersos en la complejidad del desafío ecológico de nuestro tiempo, David Castillo nos propone una hermenéutica ecológica desde el contexto centroamericano de la exuberante Costa Rica. David nos ofrece un valioso estado del arte sobre el tema en la región, haciendo un repaso de los factores que dieron origen al surgimiento de este nuevo sujeto hermenéutico que es la creación en su clamor actual, así como también una revisión de los presupuestos y núcleos críticos de la cuestión ecológica. Completa su aporte con un ejercicio de interpretación aplicado a textos del profeta Isaías.

Desde la hermana Cuba, Amós López nos guía en la exploración de tres categorías centrales en la teología cristiana como son salud, vida plena y salvación, desde el vasto campo de la hermenéutica ecoteológica. Su atenta mirada nos invita a repensar la salud, tanto humana como ambiental, mostrando el carácter indisoluble de la reflexión sobre estos dos ámbitos.

Ya en el corazón de nuestra RIBLA se suman miradas y voces femeninas, en este caso desde la vértebra andina de la amada Bolivia. Desde allí, nuestra amiga Elizabeth Gareca nos propone incorporar en la reflexión cristiana la ecología profunda, holística e integradora, para superar el pensamiento occidental, dualista y fragmentado. Esta propuesta de ecología profunda se orienta a una ética política, concretizada en acciones ciudadanas y comunitarias que nos permitan mejorar eficazmente la situación integral del *oikos*. La propuesta es volver a una religión articuladora de la vida, una religión cósmica y ecológica que custodie todos los sistemas de vida, una religiosidad con mística, que priorice una ética del cuidado de la casa común. Se trata ni más ni menos que del sentido que tiene nuestro hacer teológico en fidelidad a la misión cristiana en el mundo.

Como en una polifonía de voces y ritmos, desde Brasil nos deleita la voz de Mercedes Lopes con una profunda reflexión teológica sobre las relaciones entre las personas, y de las personas con la naturaleza, teniendo

presente las visiones de la Trinidad transmitidas por la teología escolástica. Para Mercedes es necesario desconstruir las imágenes patriarcales de Dios que nos impiden experimentar su presencia en cada ser y en cada relación, a fin de responder a la invitación de una comunión en la divinidad.

Pasando a nuestro segundo bloque de artículos, abre nuestra sección de Lecturas bíblicas ecológicas Edesio Sánchez Cetina, quien desde Costa Rica se acerca al tema de la ecología desde la doble perspectiva de la creación y la redención envuelto en el “gran manto” de la sustentación; en un ambiente lúdico, espacio central y prioritario de la infancia. Desde varios textos bíblicos nos presenta esa gran tarea de constante creación y redención, en la cual tanto Dios como el ser humano son parte y sujeto responsables.

Nuevamente desde Costa Rica el espíritu intrépido de Tirsia Ventura nos alienta a la resistencia. Nos invita a una mirada atenta sobre Isaías 11,1-9 para descubrir allí una propuesta de justicia y nueva creación, como parte de un programa de resistencia donde el espíritu de Dios, la *ruah* en sus múltiples manifestaciones, provoca la transformación de las relaciones humanas. De allí, señala Tirsia, emerge la justicia no como opuesta a injusticia sino como propuesta de nueva creación.

Para hacer una lectura de la Biblia en perspectiva agroecológica y feminista es necesario crear nexos entre el imaginario bíblico y las luchas de las mujeres. Por tal motivo Nancy Cardoso, desde la claridad de su pensamiento y la radicalidad de su compromiso con las comunidades campesinas de Brasil, nos propone releer el libro de Oseas en la perspectiva de los procesos de intensificación de la agricultura en el siglo VIII en el reino del norte y la consecuente resistencia campesina, en la cual acontece la recuperación y reinención de prácticas y experiencias de mujeres con la tierra. Desde allí Nancy nos tiende un valioso puente hermenéutico con las luchas de la agroecología feminista hoy.

Con una trayectoria siempre fiel a la hermenéutica ambiental y campesina, desde Colombia, el querido Aníbal Cañaveral nos acerca a las parábolas de Jesús en la óptica de la ecología, evocando desde ellas los imaginarios simbólicos y campesinos de la Palestina del siglo I. Aníbal se centra en cuatro parábolas en las que se interrelaciona economía y ecología, tierra y agricultura, riqueza y pobreza, usura y explotación, violencia y muerte, las causas tan antiguas y todavía vigentes que llegamos hoy a denunciar como una profunda crisis civilizatoria. Como dice el autor, se trata de un succulento aperitivo hermenéutico para quien se acerque con sentido crítico a escarbar en las profundidades del mundo simbólico de las parábolas. ¡Máximo provecho!

Desde la Patagonia argentina el incansable misionero verbita, Wolfram Dressler Moellenbruck con su vida consagrada al estudio bíblico y al servicio a nuestras comunidades populares, nos ofrece una relectura de Romanos 8, 1-11 desde el clamor urgente de la tierra. En un tono coloquial

y profundo, cercano y pastoral, pero con la autoridad de los profetas nos interpela a una acción comprometida en favor de la vida.

Por último, y colocando un broche de oro a esta edición, Pablo Ferrer nos comparte un minucioso análisis etimológico de los términos que usamos en el campo de la medicina y de la salud, y que refleja las múltiples escisiones que los sistemas de creencias, incluidos el neoliberalismo, ha instalado en nuestra comprensión de salud y bienestar. Desde allí se concentra en la esfera semántica que el Apocalipsis usa para señalar dos vertientes, la salud de la Bestia y la salud que viene de Dios. Pablo concluye que salud y ecología son dos disciplinas que, de concebirse separadas, contribuyen a sostener ecosistemas opresores y enfermantes, de allí la necesidad de reconstruir críticamente nuestra concepción de sanación y cuidado de la creación.

Para finalizar, nuestro sincero agradecimiento a todos quienes colaboraron con dedicación a esta edición de RIBLA. Gracias también a las comunidades populares que desde los territorios de nuestra sentida Abya Yala nos interpelan cada día desde la lucha y la resistencia, muchas veces atravesadas por el dolor y la muerte, a construir juntos una teología que alimente una espiritualidad sabia y profética para el cuidado de la vida en todas sus expresiones.

Sandra Nancy Mansilla
snmansilla@gmail.com

Buenos Aires, 12 de septiembre de 2019.

Las palabras que definen: Análisis del discurso ecológico

Resumen

Este artículo examina los diversos lenguajes que se usan en el ámbito de la ecología, a partir de las palabras y conceptos bíblicos vinculados a esta temática. Lo hace de a pares: creación/naturaleza, bienes/recursos, cuidado/conservación, dominar/laborar. Las palabras “vida” y “destrucción” son transversales en todas las otras definiciones. También considera sus implicaciones en el ámbito de la economía capitalista imperante y las idolatrías que conlleva.

Abstract

This article examines the various languages used in the field of ecology, from the words and biblical concepts linked to this theme. It does it in pairs: creation/nature, goods/resources, care/maintenance, domination/tillage. The words “life” and “destruction” are cross-cutting in all the other definitions. It also considers its implications at the level of the prevailing capitalist economy and the idolatry that entails.

Introducción

Siendo la Biblia un “libro de texto”, un mensaje escrito, el uso y significado de las palabras es fundamental. Hay un “lenguaje bíblico” que le da a las palabras un nuevo sentido, al incorporarlas en un contexto de “revelación”, sea cual sea el valor teológico que demos a este término, él mismo objeto de las diversas significaciones y posiciones teóricas en el entorno de lectura bíblica.

Por otro lado, también la ciencia y los movimientos sociales crean su propio lenguaje, porque sin ello no podrían nombrar y calificar sus hallazgos, objetos y logros, sus propias “revelaciones”. Lo hace también la economía capitalista, para justificar sus posicionamientos. El lenguaje bíblico, el de la ciencia y el de la economía, así como el de los movimientos sociales no coinciden. Esto es claro ya desde hace varios siglos, siendo el ejemplo de la “evolución” el más notable y que más repercusión histórica ha tenido. Lo mismo podemos decir sobre las cuestiones de género, donde

el lenguaje bíblico, teñido de patriarcalismo, ha de ser revisado a partir de la conciencia de su incidencia en los juicios y prejuicios, en las relaciones personales y en las prácticas sociales, en la creación de la cultura discriminatoria de la cristiandad.

Esto también es cierto para las ciencias del ambiente y para los movimientos sociales y políticos que expresan sus preocupaciones sobre lo ecológico. El lenguaje, las implicaciones lexicales, las proyecciones semánticas de las diversas corrientes que se dan en esta temática, con sus distintos enfoques y énfasis, han creado su propia lengua, incluso sus diversos “dialectos” en torno de la conciencia del complejo problema de la vida y condición del planeta a partir de la cada vez más notable influencia de la actividad humana. Pero no es solo una cuestión de palabras y traducciones, sino que también hay una diferenciada concepción del mundo, de la realidad (o varias concepciones, para mejor decir) que, al crear sus propios lenguajes, ponen de manifiesto posiciones de fe y supuestos ideológicos subyacentes. Detrás de cada palabra, de cada significante y significado, se esconden planteos, visiones y hasta políticas distintas. En ese sentido la fe bíblica entra en el diálogo ecológico con sus propios aportes, con sus convicciones e inevitables parcialidades. Un breve examen de ciertos términos nos servirá para notar algunos de estos elementos alternativos. Los presentamos de a pares, no para señalar contradicciones (aunque en algunos casos las hay) sino para mostrar de qué manera inciden en nuestra respuesta ante lo que podríamos llamar “el problema ecológico”.

1. *Creación/naturaleza*

“En el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gén 1:1). Así comienza nuestra Biblia. Lo primero que sabemos de Dios es que es creador. Y lo primero que sabemos de los cielos y la tierra es que han sido creados, y que esa creación es buena. Y mientras el Génesis destaca la bondad de la obra creada, los Salmos apuntan poéticamente a su belleza (por ejemplo, Sal 19:1-6). Esto definirá el relato bíblico desde ese momento hasta su final en el libro de Apocalipsis, donde nuevamente la potencia creadora de Dios es expuesta radicalmente en un cielo nuevo y una nueva tierra, que guarda significativas similitudes y diferencias con la descripción del primer paraíso. Y así tanto en la primera creación como en su renovación final hay salud, árbol de la vida, ríos que corren, luz emanada del propio Dios; pero por otro lado la nueva creación ya no es un jardín, un paraíso agrario, sino que es una ciudad. La labor humana, creadora de ciudades, es ahora asumida por la deidad. Una ciudad donde lo humano histórico no ha sido borrado (están los nombres de los patriarcas, de los apóstoles, los pueblos que han salido de la “gran tribulación”), pero todo es tocado con una nueva vida, donde “ya no habrá muerte, ni habrá más llanto, ni clamor, ni dolor; porque las primeras cosas pasaron” (Ap 21:4).

En tanto creador y sustentador, en tanto dueño de todo lo creado – “De YHVH es la tierra y su plenitud; el mundo, y los que en él habitan” (Sal 24:1) – Dios entrega esa, su posesión, al ser humano para que la guarde, trabaje, haga multiplicar. Pero siempre, en última instancia, ha de pedir cuentas sobre lo que se hace con esa creación, incluyendo la actitud ante los otros seres humanos. No nos extenderemos en este asunto porque ya es objeto de otros artículos de este mismo número de RIBLA (y de otros números anteriores). Lo que quiero destacar acá es el hecho de que lo creado no es “anónimo”. Hay quien lo ha creado (sea cual sea el significado y proceso que le demos a esa palabra) y ese creador sigue atento a lo que pasa con su obra. Para poner una metáfora artística, es como quien escribe una obra de teatro, que convoca a actores y actrices para que la interpreten y les da la libertad para que pongan en ello su propia creatividad, pero que no se desentiende de lo que éstos hacen, sino que continuamente vuelve sobre los énfasis que dejó en su escrito, revisa su texto, hace sugerencias, y finalmente evalúa cómo ha sido expuesto su mensaje.

Por otro lado, la Biblia no conoce la palabra “naturaleza” en el sentido que tiene en el discurso moderno. De hecho, el idioma hebreo no posee una palabra semejante ni tiene ese concepto. Para lo que nosotros llamamos naturaleza siempre se señala la creación, la dinámica de lo creado, que alude directa o indirectamente al creador y al sentido que le ha dado. Tanto es así que la palabra griega *fysis* (que es lo que normalmente traducimos por “naturaleza”) no figura en la traducción al griego de los libros de la Biblia hebrea, sino sólo en los libros griegos de la Septuaginta, (3 y 4 Mac y Sab), y esto solo ocasionalmente.

En el Nuevo Testamento tampoco encontraremos un uso fluido de la palabra y concepto de *fysis*. La palabra y sus derivados solo aparecen 14 veces, y salvo dos excepciones, (Santiago y 1 Pedro) solo en los textos paulinos. Esto contrasta con otros escritos del judaísmo helénico de su tiempo, ya que el uso es abundante en Filón de Alejandría y en Flavio Josefo.¹ Su ausencia en los Evangelios la pone fuera del lenguaje de Jesús, al menos en estos registros. En contraste, la palabra *ktisis* (creación, lo creado) se da en 19 ocasiones, mayormente en Pablo, pero también en el Evangelio de Marcos, en Hebreos, en las dos cartas de Pedro y en Apocalipsis.

Dado que el mayor uso de ambas aparece en Pablo, me detendré a mirar allí. Para los escritos paulinos lo “físico” es de alguna manera “lo dado”, lo establecido por el uso o por la condición de las cosas. Así, en Romanos 1:26 Pablo señalará el camino de la corrupción de las costumbres paganas en la Roma imperial (según el ideario judío en ese sentido) cuando dice que “sus mujeres cambiaron el uso *natural* por el que es contra *naturaleza*” (*fysikos* y *para fysin*, respectivamente). Curiosamente usará

¹ Ver *Fysis* en el *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. IX. G. Kittel y G. Friedrich (eds). Grand Rapids, Mi: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1974.

el mismo contraste al hablar de la inserción de los pueblos gentiles en la redención mesiánica, ya que mientras Israel se encuentra en esa condición “según su naturaleza” (*kata fysin*), los pueblos gentiles han sido injertados “para *fysin*” (contra la naturaleza).

La idea de naturaleza como el uso o costumbre mayormente aprobado aparece en Romanos 2:14, donde se dice que los gentiles hacen “por naturaleza” lo que manda la ley, o en 1 Corintios 11: 14 donde señala el uso del cabello en el varón o en la mujer. Otro uso paulino emplea *fysis* para indicar lo externo, la apariencia, lo “físico” en contraste con la identidad totalizadora de la fe (Rom 2:27). Y, siguiendo un uso que viene del griego pre-helenístico, *fysis* indica lo hereditario, lo que proviene de nacimiento (Rom 2:27; Gál 2:15; Ef 2:3). Finalmente, naturaleza indica, como en nuestro uso, la condición de los seres, su especie o clase (naturaleza humana, naturaleza divina) en Gálatas 4:8, que es el uso que le dan los textos de Santiago (3:7) y 2 Pedro (1:4).

Como puede verse, está ausente la idea de “naturaleza”, como concepto amplio que indica lo existente, o, como lo define el Diccionario de la lengua española en sus primeras dos acepciones: “1. Principio generador del desarrollo armónico y la plenitud de cada ser, en cuanto tal ser, siguiendo su propia e independiente evolución. 2. Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes”.² Así, el cuidado y preservación de “la naturaleza” sería, simplemente, mantener lo existente, preservar los usos y costumbres dados, reconocer la clase o especie de las cosas. A lo sumo indicaría la actualización de lo que ya está “en potencia” en cada ser. La Biblia, en cambio, y no solo por su época y cultura, sino porque hace a su concepción del mundo, no conoce el concepto de “leyes de la naturaleza, y menos aún el de “leyes económicas”. El sostén, dinámica y subsistencia de lo existente se deben a la voluntad de Dios. Por eso lo que llamamos “milagro” en el relato bíblico no es un hecho “contra la naturaleza” sino la creación obedeciendo a su creador.³

Sin duda la idea de una naturaleza guiada por “leyes” contrasta con el concepto dinámico de creación, y sobre todo de la participación humana en la creación y en la renovación de la creación.⁴ Más allá de los textos que se refieren a la creación como obra de Dios, citando a Génesis, quizás el más significativo es nuevamente Pablo, especialmente en Romanos 8: 19-23. Aquí se muestra toda una dinámica de la creación, su condición de ser vivo. Esta creación “ha sido atada a la vanidad de la corrupción”, pero a la vez expresa su deseo de liberación. Es una creación que vive su cauti-

² *Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española, Actualización 2017. En adelante DLE. Accesible en <http://dle.rae.es>

³ Es esclarecedor el episodio de Lc 8:23-25, cuando Jesús calma la tempestad. La exclamación de los discípulos: “Y atemorizados, se maravillaban, y se decían unos a otros: ¿Quién es éste, que aun a los vientos y a las aguas manda, y le obedecen?” solo podía tener una respuesta: Dios mismo.

⁴ La propia ciencia, a partir de la física cuántica, está revisando este concepto, así como lo hacen algunas visiones ecologistas más de avanzada.

verio “en esperanza” de redención, redención que se expresa en la “libertad gloriosa de los hijos e hijas de Dios”, redención que es “redención de los cuerpos”. Es una creación que sufre, pero sus dolores no son de agonía sino de parto, señal de una nueva creación que se está gestando dentro de ella. Esta creación ya es una nueva realidad “en Cristo” (2Co 5:17). Por eso “el conjunto de todo lo que existe” no es la naturaleza sino la creación, que ha de ser puesto bajo el señorío liberador del Mesías, que es partícipe y primogénito de esta creación (Col 1:15-23).

La creación no se libera si no se libera al ser humano. Las condiciones de cautividad y corrupción de lo creado son las condiciones de cautividad y corrupción de los propios seres humanos. Como ya señalamos, el mensaje bíblico no conoce una idea de naturaleza autosuficiente o estática, con sus propias leyes. Conoce, en cambio la dinámica liberadora del ser humano en el paradigma mesiánico, que es redención de todo lo creado, y anuncio de la renovación total, un cielo nuevo y una nueva tierra, donde lo histórico humano sobrevive, liberado de sus ataduras y muerte.

2. *Bienes/recursos*

Justamente por ser parte de la creación en la que todo es bueno, los elementos de la creación de los que dispone el ser humano son “bienes”. Lo creado es bueno, y bueno en gran manera (Gén 1: 31). El sentido de la participación humana en esa creación es el de hacer uso y multiplicar esos “bienes”. Así, la bendición de Dios señala: “te hará YHWH sobreabundar en bienes (*tobah*), en el fruto de tu vientre, en el fruto de tu bestia, y en el fruto de tu tierra, en el país que YHWH juró a tus padres que te había de dar” (Deut 28:11). Este uso de lo creado y disponible para el ser humano como “bienes” se distingue de cuando se refiere simplemente a propiedad o posesiones, para los cuales se usa en hebreo la raíz *rksh*, o *bz* cuando son despojo de guerra, o *’shr*, en referencia a las riquezas. En ese sentido tanto la LXX como el Nuevo Testamento suelen recurrir a la palabra *huparjon*.

Por el contrario, el desarrollo económico en general, pero especialmente la contabilidad del capitalismo, los “bienes” son vistos como “recursos”. Lo creado no son sólo los “bienes contables”, sino fundamentalmente “recursos”: recursos materiales, recursos naturales, recursos financieros, y, cabe señalar especialmente, recursos “humanos”. Es decir, la totalidad de lo creado, sea por Dios o por la propia actividad humana, es objetivada como instrumental, dado que un recurso es siempre un medio para lograr un fin. Nuevamente recurrimos al Diccionario de la lengua española: *Recurso*, acepción 2: “Medio de cualquier clase que, en caso de necesidad, sirve para conseguir lo que se pretende”. Y más explícitamente en las acepciones 7, y 8: “7. Conjunto de elementos disponibles para resolver una necesidad o llevar a cabo una empresa. *Recursos naturales, hi-*

dráulicos, forestales, económicos, humanos. 8. Expedientes, arbitrios para salir airoso de una empresa".⁵

Es decir, la idea de "la naturaleza como recurso" es opuesta al concepto de "lo creado como bien". La acepción 6 del diccionario: "Bienes, medios de subsistencia", emplea la palabra bienes en el sentido de posesiones, pero nuevamente los define como "medios". Algo similar ocurre en la definición que el DLE nos da de "bien" en el sentido económico: "4. m. Econ. Todo aquello que es apto para satisfacer, directa o indirectamente, una necesidad humana". Es decir, la creación no es el sujeto de la actividad humana, sino que es cosificada en función de lo que "quiere llevar a cabo una empresa", "para salir airoso de una empresa". Los bienes no son vistos como parte de una creación integral, sino en función de una satisfacción. ¡Y en esa cosificación son incluidos los seres humanos! La creación no es considerada en su vitalidad, con su propio fin, sino como un medio ulterior para conseguir "lo que se pretende". ¿Lo que pretende quién? No, por cierto quien ha creado los bienes, sino quienes se han apoderado de ellos. Por eso el conjunto de "bienes y recursos" es llamado "el capital" de una persona o empresa. El Capital aparece como el poseedor, convertido así en deidad, deidad que sustituye al creador y que se adora en "el mercado".⁶

Por eso no hay expresión más "anti-creacional" (aunque la utilicen en sus presentaciones contables iglesias de doctrinas creacionistas, o ONG's ecologistas) que la de "recursos humanos", citada explícitamente en los ejemplos del DLE. El ser humano es visto como un "recurso", y no como sujeto creativo. El sujeto es el capital y el ser humano un recurso para incrementar ese capital. La capacidad humana no es don o posibilidad ser reconocida y valorada, sino recurso a utilizar para incremento del capital. Se da una reversión total del sentido de la creación. La cuenta "Capital" dispone de los "recursos humanos" para su crecimiento, pero cuando se dispone para su compensación (salarios) eso va a "gastos".

Como marca Pablo en su consideración de la perversión imperial, "porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido. Profesando ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles. Por lo cual también Dios los entregó a la inmundicia, en las concupiscencias de sus corazones, de modo que

⁵ DLE, ad loc

⁶ Ver: Joerg Rieger: *El Mercado como religión*. Buenos Aires, La Aurora, 2017.

deshonraron entre sí sus propios cuerpos, ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén". (Rom 1:19-25). La deshonra de los cuerpos es, justamente, el desconocimiento del ser humano como creación de Dios, como su imagen, y portador de la dignidad que le da el creador, y su transformación en un recurso humano para llevar a cabo una empresa. Hemos ido más allá de lo que la constatación paulina veía en el Imperio: ahora ni siquiera tiene la imagen de un hombre o una bestia: tiene la imagen "\$".

El lenguaje refleja la visión del mundo. El lenguaje de la contabilidad capitalista nos muestra su concepción anti-ecológica, en el sentido que no construye la casa sino que la destruye, ya que su fin no es honrar al creador sino enaltecer a la criatura, que en este caso no es siquiera el ser humano (que es un "recurso"), sino el ídolo Mammón, al cual todo es sometido. En ese sentido el capitalismo, no solo en su práctica, sino en su propia concepción del mundo y de la actividad humana, es contrario al sentido de la creación. Por el contrario, la fe bíblica sostiene que la creación es un bien divino, y su objeto es el amor de Dios y no el crecimiento ilimitado del capital.

3. *Cuidado/conservación*

Hay una cierta tensión entre el primer relato de la creación (Gén 1:1-2:3) y el llamado segundo relato (Gén 2:4 ss). Esta tensión está referida, entre otras cosas, al mandato y lugar del ser humano en la creación. Mientras el primer lenguaje es de dominación (*kbsh*) y gobierno (*rd'* -1:28), en el segundo relato el mandato de Dios al poner al ser humano en el Edén es para trabajar (*'bd*) y cuidar (*shmr* -2:15). Siguiendo el principio de interpretar un texto a la luz de otros, debemos suponer que el segundo texto explicita el sentido del mandato del primero. El mandato general de dominar y gobernar se hace concreto en la tarea en el Edén: trabajar (hacer producir, fructificar, incluido en el primer mandato) y cuidar. No le es dada una disposición despótica sobre lo creado. Lo creado tiene vida, y en cuanto le es encomendado al ser humano su gobierno, ese gobierno tiene por finalidad el asegurar esa vida, el facilitarla, el hacer que fluya, es decir, cuidarla.

Sin embargo, en ese cuidar deben considerarse al menos otras dos condiciones: el cuidado de la creación y la vida frente al peligro al que esa vida puede estar expuesta incluye también la vida del ser humano vulnerable. Aquí aparece otra tensión, vinculada con la relación de la "deuda" del ser humano con Dios en virtud de la vida otorgada y consumida.⁷ Dios no solo le da la vida al ser humano, sino que éste, para su sustento

⁷ Un desarrollo más amplio de este argumento puede verse en: Michel Clévenot: *Lectura materialista de la Biblia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978.

cotidiano “consume vida”, usa de otras vidas para su propia subsistencia. Ello constituye una “deuda” frente al creador. La teología sacrificial, expresada en el Antiguo Testamento en la tradición sacerdotal, ve el modo de compensar esa deuda en el sacrificio como ofrenda a Dios mediante la quema de una parte de lo consumido (Lev 3 *et passim*). Por otro lado, la tradición profética ve esa reparación en el cuidado de la vida de los más vulnerables, usando parte de lo que se obtiene por el trabajo sobre la creación para sostener la vida de quienes no pueden disponer de lo necesario por sus propias fuerzas o condición social: la viuda, el huérfano, el pobre, el extranjero. Esta preocupación recorre todo el texto veterotestamentario, incluso en el caso de la Ley, especialmente en Deuteronomio (Deut 14). El resumen lo presentará Oseas: “Misericordia quiero, y no sacrificio” (Os 6:6), texto que usará Jesús en su polémica con los fariseos (Mt 9:13; 12:7). El texto de la escena del juicio mesiánico en Mateo 25:31-46 tiene el mismo sentido. Honrar al creador, cuidar y hacer fructificar la creación y servir al Mesías se concretan en la atención a quienes tienen su vida en riesgo. Una conciencia ecológica que no contemple centralmente la vida de los más débiles no coincide con la comprensión bíblica del cuidado de la creación.

La literatura joanina destaca justamente el hecho del sentido vital de lo creado y de la actividad divina. Junto al Génesis constituyen los escritos bíblicos que más emplean la palabra “vida” en su sentido de don de Dios, fuerza y dinámica, aliento y existencia. El prólogo del Evangelio de Juan (Jn 1:1-18, esp. 1-4) vuelve sobre el hecho creacional destacando el lugar del *logos* divino como el dador de vida. Esto es necesario para la concepción de la encarnación de la teología joanina. La totalidad de lo vital se hace presente en la encarnación del *logos* (de allí la expresión de Jesús “Yo soy la vida” –11:25; 14:6). Es la adhesión a ese *logos* encarnado, en el cual se hace visible el amor creador y vital de Dios, el que da vida (tanto el Evangelio como la Primera Carta de Juan abundan en este tema. Ver, por ejemplo, Jn 6 o 1Jn 5). También en este caso, el cuidar la vida de los más débiles es parte de esta fe y amor del *logos* en nosotros (1Jn 3:10-17).

La otra condición del ser humano como “guarda de la creación” es que el ser humano interviene activamente en el desarrollo de la vida. No es un simple espectador de cómo ésta se desenvuelve de por sí, sino que también tiene una capacidad de contribuir a esta creación desde su propia iniciativa. La tarea humana no es la de conservar inalterada la creación como la ha recibido, la de ser un guardián de una naturaleza intangible (aunque por momentos deba asumir esa función frente a determinadas circunstancias y lugares). Más allá de la dinámica vital que está inserta en la propia condición de lo creado, le es dado al ser humano potenciar esa dinámica, alterarla, desarrollarla aun fuera de sus carriles “naturales”. No hay pecado en ello. El pecado, (en el sentido original de la palabra, desviarse del objetivo o propósito) está en desviarse de la labor productiva,

re-creadora, con-creadora, para destruir la creación a favor de otras deidades idolátricas: Molok, Mammón, o El Capital.

Por otro lado, cierta concepción conservacionista que ve a la naturaleza como una deidad en sí misma, cae en un cierto tipo de idolatría tanto como quienes se dan a la destructiva tarea de alterar lo creado, no para sustento de la vida sino para enriquecimiento de los poderosos. Una cosa es el respeto y cuidado de la tierra en su dinámica vital y todo lo creado como parte del mandato divino, y otra cosa es su endiosamiento, una deificación de “lo natural”. Hay un esfuerzo en el relato bíblico de confrontar justamente la idea de la divinización de las potencias naturales. Aun estas se deben al Creador, y Pablo debe combatir la idea de un sometimiento a “los elementos”⁸, tanto como el atarse a la ley, como una amenaza a la libertad cristiana (Gál 4:3, 9; Col 2:20).

Esto puede resultar polémico frente a algunas líneas teológicas – principalmente en las teologías de los pueblos originarios o el llamado “ecofeminismo” – que ponderan positivamente cierta valoración de “la tierra” y su culto como deidades, sea como la Pachamama, en un caso, o Gaia en el otro. También puede sonar discordante frente al llamado a “re-encantar” la tierra. No es mi propósito desacreditar estos reclamos, necesarios frente al abuso de una economía utilitarista que desconoce el sentido y vitalidad de la tierra. Sin duda, en el propio relato bíblico la tierra y las aguas son productores de vida (Gén 1:11-12; 20), y en ese sentido participan de la actividad divina de la creación. Lo que quiero señalar aquí es que no se constituyen “de por sí” en una deidad o en potencias separadas del propósito amoroso de la creación, sino que son parte del mismo.

En ese sentido, la fe bíblica nunca es “conservadora”: nos presenta una divinidad siempre abierta a lo nuevo, incluso creadora de lo nuevo. Por eso la nueva creación es parte de la promesa divina y de la actividad mesiánica (2Co 5:17). Sin embargo esa nueva creación, y esa nueva humanidad como parte de ella, no prescinden de la primera creación ni de la historia humana. No es lo que Dios ofrece a cambio de la primera creación, sino su re-creación en vista de la actividad destructiva de quienes han optado por otras deidades de muerte. El Dios bíblico no es un Dios conservacionista, sino un Dios renovador, y que invita al ser humano, por la fe, a entrar en esa labor re-creadora.

4. *Dominar/laborar*

Justamente por ello, el trabajo forma parte de la actividad humana. Y sin embargo está marcado por la condición ambigua de la propia huma-

⁸ Probablemente esto pueda referirse tanto a los elementos de la tradición presocrática de la cultura helénica (aire, agua, tierra y fuego) como a las potencias astrales de los cultos mesopotámicos, sincretizados, en algunos casos, en los cultos místéricos vigentes en el período romano.

nidad, como creador y consumidor a la vez. El trabajo productivo, como ya hemos visto, está en el mandato originario dado en el Edén, y no solo como “castigo por el pecado”, sino como parte de la condición que nos hace humanos. El “trabajo como castigo” es el trabajo alienado, el que se hace forzado por las condiciones de subsistencia o por las imposiciones de la explotación. Pero el trabajo creativo es lo que nos expresa como humanidad. En un llamativo pasaje el propio Espíritu de Dios aparece como inspirador del trabajo artesanal y artístico (Ex 31:1-11).

El dominio, entonces, no debe ser visto como la autorización para disponer arbitrariamente, sino la facultad de elaborar creativamente. El mandato dado al ser humano de dominar y gobernar en la creación es la condición de posibilidad de su trabajo. Sin esa capacidad de indagar en lo creado, de conocer las características y modalidades de los diversos elementos y potencias activas en la creación, y de hacer un uso de las mismas, la tarea humana, como artífice y productor sería imposible. Pero siempre a partir de la conciencia de lo que pone en juego son “bienes”, y no “recursos”. Que lo que utiliza en su esfuerzo productivo no será luego desechable, sino parte de la finalidad de su propia producción, y que ello implica una “co-laboración”, tanto con otros seres humanos como con otras potencialidades. En eso el ser humano deja de ser un ser “natural” y pasa a ser cultural. Y en ello tiñe de ambigüedad su propia labor, porque la cultura es siempre portadora de dominios y gobiernos en otro sentido, en el de disponer e imponer. Es parte de la paradoja de nuestra existencia que lo que nos posibilita la vida es a la vez lo que abre el camino de la muerte.

En esa paradoja entra el inescapable tema del consumo. El ser humano no puede vivir sin consumir, pero lo que consume es siempre vida. El ser humano crea lo que necesita, para luego necesitar lo que ha creado. Y así, en toda tarea constructiva, donde elabora lo que ha de sostenerlo con vida, afecta otras vidas, tanto humanas como del conjunto de la creación. Y aquí entramos en otro tema complejo, que excede el limitado sentido lexical de este artículo, que es la tensión entre necesidad y deseo.⁹ ¿Hasta qué punto lo que producimos y consumimos responde a nuestra necesidad y al mandato co-creador de Dios, y hasta qué punto son guiados por el “deseo cautivo”, lo que Pablo llama “el deseo de la carne”, que hace al cautiverio y corrupción de la creación?

El reproche de algunas concepciones ecologistas ha entendido que cierta lectura del mandato bíblico de dominar y gobernar la creación está a la base de los excesos destructivos que hoy ponen en peligro la vida en el planeta. Sin duda algo de cierto hay en ello. Pero una lectura más atenta de los textos nos mostrará que la destrucción no proviene del mandato

⁹ Ver, en este sentido, entre otros, Jung Mo Sung: *Deseo, mercado y religión*, Santander, Sal Tarrae, 1999.

divino sino de su desobediencia, del sentido de una dominación sin amor al creador ni respeto por lo creado, de una instrumentalización idolátrica que desconoce el sentido de lo bueno y de la labor humana como partícipe del bien.

Para seguir pensando

En este breve e inacabado repaso del vocabulario bíblico sobre la creación he procurado destacar lo que, a mi entender, posiciona a la bíblica en el conjunto de los esfuerzos cooperativos por poner en la conciencia de la actualidad algunas de las problemáticas que hacen realidad ecológica del planeta. Siendo una mirada sobre el texto bíblico no hemos hecho referencia a otras expresiones significativas provenientes del cristianismo hoy, como pueden ser el documento del Consejo Mundial de Iglesias “Juntos por la vida” o la encíclica papal de Francisco “*Laudato si'*”, entre otras muchas expresiones en ese sentido.

Lo que hemos querido señalar es que, más allá de las asincronías culturales y distancia hermenéutica, el lenguaje bíblico impone, de por sí, una mirada crítica sobre la teoría y gestión económicas del imperio del capitalismo financiero y sus prácticas consumistas. Tampoco concuerda, sin embargo, con una mirada puramente conservacionista. La preocupación por la integridad de la creación es a la vez una mirada sobre las condiciones de la realidad humana y las injusticias de un orden destructivo, de una acumulación sin precedentes, de una explotación inmisericorde de la potencia de lo creado. Las ciencias del ambiente aportan elementos que nos ayudan a comprender las dinámicas de esa creación y nos alertan de las consecuencias de nuestras acciones, pero quedan cortas en su alcance si no ven en ello la posibilidad de la renovación liberadora del dispositivo mesiánico, inserto en la propia encarnación del *logos*, “porque también la creación misma será libertada de la esclavitud de corrupción, a la libertad gloriosa de las hijas e hijos de Dios” (Rom 8:21).



Envia teu espírito e haverá criação¹

Resumo

Quero colaborar com este número da Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (RIBLA) a partir de meus estudos teológicos e bíblicos, mas, sobretudo, a partir da minha convivência com as populações tradicionais da foz do rio Amazonas: quilombolas, ribeirinhos, índios, com os quais celebro a Palavra. Entrar na bíblia a partir das culturas ancestrais latino-americanas fez aparecer mais evidente quais são as “coisas” que o Pai quis revelar aos pequeninhos e fez questão de esconder aos sábios e entendidos e, quem sabe, também, aos teólogos (Mt 11, 25-26).

Abstrac

I want to collaborate with this issue of the Latin American Biblical Interpretation Magazine (RIBLA) from my theological and biblical studies, but, above all, from my coexistence with the traditional populations of the mouth of the Amazon River: Quilombolas, riparian, Indians, with which I celebrate the Word. Entering the bible from Latin American ancestral cultures made it more evident what “things” the Father wanted to reveal to the little ones and made a point of hiding from the wise and knowledgeable, and perhaps also from theologians (Mt 11, 25-26).

1. *Uma espiritualidade ecocentrada*

Espiritualidade é a obra, o sopro, a vida do Espírito de Deus em nós e em tudo que existe, desde que tudo começou, quando “o sopro de Elohim² estava tranquilo diante das águas” (Gn 1,2). Para experimentar e viver esta força do Espírito precisamos desconstruir leituras, reinterpretar palavras, tirar véus e paredes que os entendidos levantaram para esconder as “coisas do Pai”. Conheceremos e experimentaremos, assim, como o Espírito de Deus fecunda e gera a nossa “espiritualidade”.

¹ Este ensaio é fruto da sistematização de vários outros escritos meus, ao longo destes últimos anos. Foi publicado no Theological Journal Voices, n. XXXVII, abril-setembro 2014; «*Deep Ecology, Spirituality and Liberation*». 434 pp. Site internet: eatwot.net/VOICES/VOICES-2014-2&3.pdf

² No lugar de usar a costumeira tradução “Deus”, prefiro manter a palavra hebraica Elohim com seu sentido singular e plural ao mesmo tempo. Seria algo como “Toda a divindade” e que se aplica a todas as maneiras com que nos é dado experimentar e conhecer a divindade mantenedora da vida.

Vamos começar pelas primeiras páginas da bíblia, as páginas que todos conhecem e que se tornaram os pilares de uma civilização que, muitas vezes, foi de morte.

1.1 Re-lendo a primeira parábola da criação

A chamada cultura ocidental, de matriz grega, caiu na armadilha de pensar que a tarefa que Deus dá ao ser humano de “*submeter a terra e dominar sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus e sobre todo animal que se move sobre a terra.*” (Gn 1,28), significa que o homem³, imagem de Deus, é, como Deus, o dono de tudo, o elemento mais importante da natureza, o centro da criação. Movidos por esta “teo-ideologia”, acabamos por teorizar que tudo que existe tem sentido quando orientado para nós e que nós podemos fazer com a natureza tudo o que quisermos.

Em nome deste domínio, o homem “*submeteu a terra*”, devastou o ambiente, poluiu as águas, matou os animais, sem alguma razão e causou a morte.

“*Submeter a terra*” legitimou a propriedade privada, a concentração das riquezas e a violência exploradora e assassina de todas as vidas.

Em todos os mitos ancestrais dos povos originários da Amazônia, pelo contrário, a ação criadora do/s deus/es é sempre uma ação que quebra e vence situações de morte e de sofrimento. É a presença da vida que supera e derrota a presença da morte.

É, exatamente, o mesmo que nos diz a primeira página da Bíblia.

Nada tem a ver com a visão filosófica europeia, na qual os cristãos foram quase sempre catequizados e que define criação como “fazer do nada todas as coisas”, afirmando, assim, a total separação entre Deus e todas as coisas e o seu domínio sobre tudo que existe.

Uma tradução incomum, mas literalmente possível, do primeiro versículo da Bíblia, pode abrir horizontes e significados: *No princípio criou Elohim com os céus e com a terra* (Gn 1,1): Céus e terra participam como co-criadores desta ação de vida.

A palavra de *Elohim* é geradora de vida. Do outro lado está a morte, estão o deserto, as trevas e as águas do abismo: as forças caóticas simbólicas da morte (Gn 1,2).

“Viva a luz e viveu luz... Viva uma expansão entre as águas e viveu ... E assim viveu...” (Gn 1,3.6.7.9).

³ Uso de propósito, a palavra homem, no masculino, porque esta ideologia greco-ocidental, não considera a mulher como sujeito filosófico.

Viver: *hyh* / *hayah*⁴ como ser, acontecer. Um verbo que se repete 27 vezes em Gn 1. O verbo que é o radical do nome de *Yahweh*: o vivente que faz viver.

A mesma “*alma vivente*” que faz viver Adam (Gn 2,7) faz viver os filhos das águas (Gn 1,20s), os filhos da terra (Gn 1,24) e todos, igualmente, recebem a bênção de *Elohim* de gerar vida: “*Frutificai e multiplicai-vos*” (Gn 1,22.28).

A parábola da criação de Gn 1, então, longe de ser uma fábula nostálgica de um passado definitivamente perdido, é memória da luta criadora e re-criadora permanente em defesa do “bom” que é tudo o que vive, contra todas as forças caóticas de morte que teimam em transformar a vida em trevas e deserto.

Desde o princípio - assim proclama esta página - *Elohim* se manifesta com seu poder vencedor. Nos três primeiros “dias” canta-se a vitória de *Elohim* contra todos os “males”, simbolizados pelas trevas, pelas águas do abismo e pelo deserto.

A ação criadora de *Elohim* que “separa” as trevas da luz, as águas de cima das águas de baixo, a terra dos mares, transformando o deserto em prados e florestas, revela aos pobres e aos oprimidos que vale a pena confiar neste *Elohim* capaz de derrotar todas as forças caóticas que produzem o medo e a morte.

A vitória de *Elohim* se completa, nos outros três “dias”, quando, após fazer viver a luz, o firmamento e a terra fértil, ele garante sua continuidade, criando os “exércitos” da luz, das águas, dos ares e da terra. Apesar da conotação negativa e violenta que esta palavra tem para nós latino-americanos, usamos a palavra bíblica “*exércitos*” (Gn 2,1) porque indica que as criaturas que povoam a natureza terão a incumbência de cuidar, de zelar e de defendê-la, combatendo até o fim dos tempos, contra todas as formas de morte.

Caberá ao sol, á lua e às estrelas cuidar e zelar pela vida da luz; aos seres marinhos caberá zelar pela vida das águas; da vida dos ares cuidarão os pássaros do céu e os animais deverão tomar conta da vida do solo fértil.

A criação do ser humano – homem e mulher – feito à imagem e semelhança de *Elohim*, tornará toda a obra de *Elohim* boa, muito boa, pronta para continuar sendo, para todo o sempre, boa, muito boa. Os exércitos de *Elohim*, assim completos, farão com que a vitória de *Elohim* sobre as trevas, os abismos e os desertos, possa continuar ao longo da história. Os “exércitos” de *Elohim*, guiados pelo ser humano, cuidarão para que trevas, abismos e desertos nunca mais voltem a vencer.

“*Submeter a terra*” nos obriga, então, a cuidar e zelar por esta nossa casa comum e por tudo que nela habita com a mesma paixão criadora e

⁴ A leitura hieroglífica destas letras nos diz que *h* é o símbolo da vida, do ser, do que anima e *y* é o símbolo da potencialidade, da duração, do se manifestar. O verbo *hyh* então simboliza a vida que se manifesta e se potencializa na vida.

amorosa de *Elohim*, em vista da felicidade de todas as pessoas e de todos os seres vivos.

Como *Elohim*, com a presença de seu espírito, nós, homens e mulheres, devemos continuar sua obra criadora, lutando contra todos os males que ameaçam a vida de todos e do planeta, contra a violência presente em todas as páginas da história humana. É um permanente processo de criação e re-criação que só terminará quando poderemos viver sem mais dor e luto nos novos céus e na nova terra, na “terra sem males” que todos queremos.

1.2. Re-lendo a segunda parábola da criação

A segunda parábola da criação (Gn 2,4b-25) nos fala da relação de Adam com *Yahweh Elohim* e com o jardim das delícias / Éden.

Novamente encontramos uma situação inicial de não vida, de deserto.

Na primeira parábola o elemento vital era o “sopro de Deus” sobre as águas. Agora é o “vapor”, que, hieroglificamente, indica uma “força em movimento” que encharca a *adamah*⁵, a terra enquanto geradora de vida (Gn 2,6).

Da *adamah Yahweh Elohim* forma *Adam* que “vive como alma vivente” pelo alento de vida (Gn 2,7); da *adamah Yahweh Elohim* faz brotar toda árvore (Gn 2,9); da *adamah Yahweh Elohim* forma tudo o que vive no campo e nos céus (Gn 2,19).

Tudo que vive tem um único pai e uma única mãe: uma única vida em todas as suas diferentes formas.

Dois verbos definem esta relação com o jardim: *Adam* é colocado no jardim para `abad = servir, prestar culto e para *shamar* = observar, obedecer, guardar (Gn 2,15)⁶. Estes mesmos verbos que, em muitos outros textos, definem a nossa relação com Deus, aqui, definem, também, a nossa relação com o jardim, com a *adamah*, com a terra. *Adam* não é o dono do jardim: é o servo obediente.

Quando tudo começou, ainda não havia vida porque nem *Yahweh Elohim* tinha feito chover, nem havia *Adam* para “servir a terra” (Gn 2,5). É desta relação de serviço e de obediência que pode nascer e se sustentar a vida

Na primeira parábola é *Elohim* que dá o nome a todas as realidades de vida quando são criadas: dia e noite, firmamento, terra e mar (Gn 1,5.8.10). Nesta segunda parábola é *Adam* que dá o nome a todas as almas viventes (Gn 2,19-20). É o compromisso de quem conhece, cuida e se responsabiliza, como um pai que dá o nome ao filho recém-nascido.

⁵ A palavra *Adamah* contém a palavra *dam*= sangue. Sangue da terra, terra fértil, geradora de vida.

⁶ Nossas bíblias, quase sempre, preferem usar a tradução da bíblia grega (LXX): “cultivar e guardar”.

E, contra toda arrogância antroponômica de nossa filosofia greco-ocidental, esta página nos propõe uma relação eco-cêntrica, ao proclamar que o *Adam* sozinho não é bom. A imagem de Deus precisa se relacionar com o jardim, com as árvores e com todos os seres vivos. E reconhece na mulher a sua mesma identidade, seu mesmo nome: ele a reconhece exatamente igual a si, diante de si: *substância de minha substância, carne de minha carne* (Gn 2,23).

A proximidade desta cosmovisão bíblica com a cosmovisão dos mitos dos indígenas e dos afro-descendentes é evidente. Ler a bíblia com os povos da Amazônia é a possibilidade que o biblista tem de se aproximar com maior facilidade do sentido originário das palavras do gênesis.

Como é difícil alcançar esta proximidade quando a bíblia é lida nas academias e até nas nossas liturgias!

1.3 Re-lendo a parábola da árvore das vidas e do conhecimento do bem e do mal

A interpretação que nossas comunidades costumam fazer desta página nos leva a aplicar o paradigma do crime-castigo. Um crime tão grande que marcou um castigo para todas as gerações: o pecado original. Um pecado do qual só foi isenta a virgem Maria e, evidentemente, seu filho Jesus, cujo sangue derramado aplacou a ira do Pai e nos lavou de nossas culpas, mas não de nosso corpo de morte. A morte é o castigo definitivo, a inevitável consequência do pecado de *Adam* e de sua mulher.

Uma leitura a partir dos povos da Amazônia, porém, nos conduz por um caminho mais amplo e menos moralista e condenatório. A terra onde estão sepultados os ancestrais é terra sagrada, é terra santa, fonte de vida: essencial para recuperar as forças vitais.

A parábola nos fala do homem e da mulher que quebram as relações de serviço e de obediência porque querem se afastar da terra para ser como *Yahweh Elohim*⁷. A “tentação” é ser como Deus: justamente o que sugeria a leitura equivocada do “*submeter a terra*” da primeira parábola. Querer ser como Deus é querer ser o dono de tudo. Esta é a causa de todos os males.

O “castigo” é voltar a servir à vida, é voltar a servir a terra. Será com dor e será com fadiga, mas o encontro com a terra será sempre vivificador.

Até que voltes à terra, porque dela foste tomado; porque tu és pó e em pó voltarás. (Gn 3,19)

⁷ Este movimento de se afastar da terra para chegar a Deus está presente também nas parábolas do dilúvio e da torre de Babel. Também nestas parábolas a volta para a terra é elemento vivificador.

Voltar, retornar: *shub*⁸. Converter-se: é o mesmo verbo. Converter-se a Deus e converter-se à terra. Voltar a servir e a obedecer; voltar à vida no sentido mais pleno. Não existe a palavra morte nas palavras de *Yahweh Elohim*.

O versículo seguinte é decisivo: é a chave de leitura do “castigo”:

E chamou Adam o nome de sua mulher hawah / vida/ Eva; porque vive a mãe de todos os viventes. (Gn 3,20)

Só agora, neste momento que podia parecer de morte, Adam consegue dar um nome à sua mulher: Vida! Adam vai levar consigo a vida para fora do jardim. No conhecimento da mulher e no servir terra, a vida poderá continuar até que tenhamos novos céus e nova terra e nunca mais haverá lágrimas e dor.

E Yahweh Elohim o enviou fora do jardim do Éden para servir a terra da qual foi tirado. (Gn 3,23)

E conheceu Adam a Vida, sua mulher e ela concebeu. (Gn 4,1).

1.4 Bendizei ao Senhor, todas as obras do Senhor

Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a obra de suas mãos (Sl 19,1).

Todos nós que celebramos com hinos e salmos ao nosso Deus, fazemos quotidianamente a experiência de convocar a criação toda para aclamar e proclamar as maravilhas do nosso Deus, celebrar sua glória, manifestar seu poder e seu reinado. Tudo que existe proclama: “*Teu reino é reino de todos os séculos, teu domínio se estende a todas as gerações*” (Sl 145, 13). “*De Yahweh é a terra com o que ela contém, o universo e os que nele habitam*” (Sl 24,1-2).

A criação toda é viva: os montes pulam, os rios batem palmas, as tempestades revelam o nosso Deus.

Impressiona o cântico dos três rapazes jogados pelo imperador na fornalha ardente (Dn 3,57-90 LXX). Escrito em grego, este texto confronta o modelo grego de ecologia e economia que pretendia se impor a toda a *oikoumene* mediterrânea: uma natureza inanimada, pura matéria, cujos recursos inesgotáveis deviam ser explorados para gerar riquezas em prol dos mais fortes. A criação, pelo contrário, é viva, é animada e participa da grande louvação: *Bendizei o Senhor, celebrai-o e exaltai-o para sempre!*

É assim no *turé*, uma dança típica dos nossos índios: tudo o que existe e vive é chamado a entrar na roda, a participar da única festa do povo, a se fazer uma coisa só conosco, penetrando na vida dos que dançam e

⁸ A simbologia hieroglífica destas letras é conhecimento para dentro que faz a unidade = reconstrução da tua identidade.

festejam. É assim nos terreiros do candomblé e da umbanda: tudo é vida, tudo é interação: céus e terra se encontram, se fecundam, produzem e se reproduzem num processo permanente de criação. Assim é na Bíblia.

Terra santa, tempos santos, comunidade santa: uma trindade indivisível que experimenta a circulação de uma única vida, a do Espírito!

Os tempos da natureza são tempos santos: novilúnios, sementeiras, colheitas, vindimas, cios das ovelhas, primícias, vinho novo, azeite perfumado, tudo vira festa, marcando os tempos, os ritmos deste útero fecundo e gerador, os gestos sagrados de um povo que celebra seu *Elohim*/deus(es), singular e plural ao mesmo tempo.

Precisamos nos libertar da visão economicista que – seja ela capitalista ou socialista – considera a natureza “matéria prima” que só adquire valor quando transformada em mercadoria, em riqueza.

Se Deus colocou tudo aos nossos pés é para que seja manifesto quão grande é o nome de Deus em toda a terra e quanto Ele nos ama (Sl 8,3-9).

Esta é a raiz de uma espiritualidade profunda. Esta espiritualidade significa entrar em sintonia, em comunhão holística, com a ação do Espírito de Deus que, desde que tudo começou, continua criando e renovando a face da terra: “*Envia teu espírito e haverá criação e renova a face da terra*” (Sl 104,30).

2. *Espiritualidade eco-centrada é espiritualidade cristã*

Na arrogância de nossa cultura ocidental, a nossa lógica racionalista nos levou a usar palavras de conotação negativa, para falar desta cosmovisão comum às populações tradicionais: sincretismo, politeísmo, panteísmo, animismo, pois elas acreditam que todas as coisas e todos os seres têm “alma/vida”, a mesma vida de Deus.

Na melhor das hipóteses, chegamos a dizer que estas páginas bíblicas são narrativas “míticas”, próprias do “antigo” testamento e que devem ser superadas pela perspectiva racional, revelada no “novo” testamento.

Precisamos aprofundar: esta espiritualidade é compatível com a espiritualidade cristã? Qual seria o lugar de Jesus na espiritualidade ecocentrada?

Vamos voltar à afirmação de Gn 1,27: “*E criou Deus o homem à sua imagem: à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou*”. Ou, como recorda Gn 5,1-2 questionando nosso machismo congênito: “*Quando Deus criou o ser humano, ele o criou à semelhança de Deus. Criou-os homem e mulher, e os abençoou. E no dia em que os criou, Deus os chamou de Adão*”.

A plena compreensão destas palavras e, por isso, da nossa missão de “*imagens de Deus*”, só é possível a partir de Jesus, a mais autêntica e completa “*imagem de Deus*”. Como nos disse a carta aos Colossenses:

“Ele é imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criação; pois é nele que foram criadas todas as coisas nos céus e na terra. Tudo foi criado

por ele e para ele. Ele existe antes de todas as coisas e nele todas as coisas têm consistência” (Col 1,15-17).

A “única” vida que perpassa tudo que existe é a vida de Cristo. É o que repete, também, o evangelho de João que se abre com a afirmação do novo gênesis, num claro paralelismo com a primeira página da Bíblia:

“Todas as coisas foram feitas por ele e sem ele nada do que foi feito se fez” (Jo 1,3).

Dominar a terra, então, significa fazer com que toda a criação participe do plano amoroso que Deus tinha quando criou tudo que existe:

“Colocar Cristo como cabeça de tudo o que existe no céu e na terra” (Ef 1,10).

Submeter a terra significa, assim, conduzir tudo e todos a Jesus, ao seu Reino de vida e de luz, no qual todas e todos tenhamos a vida, a paz, a abundância, sem distinção de raça, de credos, de classes sociais e nem das nomenclaturas científicas.

É o que a criação toda espera de nós que, com Cristo, em Cristo e por Cristo, somos a imagem de Deus na terra.

“A criação espera ansiosamente a revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,19).

Assim saberemos que o gemido de dor da criação é, na realidade, um gemido de parto (Rm 8,22), sinal supremo de vida e de invencível esperança (Jo 16,2-22).

Na contramão do pensamento greco-romano que afirmava ser a natureza algo totalmente inanimado e, por isso, subordinada aos interesses dos humanos racionais, a carta aos Romanos afirma que a criação está indissolúvelmente ligada aos seres humanos: conosco ela geme, conosco ela espera, conosco ela anseia, conosco ela sofre. No horizonte da humanidade e da criação está a mesma esperança de serem libertados da *“escravidão da corrupção⁹, em vista da liberdade que é a glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21).*

O Espírito que, desde o princípio, está na origem da vida, une seus gemidos aos nossos gemidos e aos gemidos da criação e vem em socorro da nossa fraqueza, diante de um desafio tão grande (Rm 8,26-27).

As comunidades eclesiais, alimentadas pela certeza que tudo *“concorre para o bem dos que amam a Deus” (Rm 8,28)*, deverão sempre ser as testemunhas do ressuscitado, viver segundo a *“nova criatura”*, buscando sempre, em primeiro lugar o reino de Deus e a sua justiça, contra os falsos reinos geradores de injustiça e de morte.

⁹ O termo grego *ftorá* significa, sobretudo, destruição, ruína, aniquilamento, devastação.

É o que o Espírito nos impele a fazer. Lutar, como Jesus, em favor da vida, contra todas as forças caóticas da morte e da exclusão, buscando fazer com que a criação toda possa alcançar a plenitude da vida que nela é contida.

Neste texto (Rm 8,19-26), a criação, os filhos de Deus e o Espírito, também, formam uma espécie de trindade, na qual os três elementos formam uma única realidade, na construção da liberdade dos filhos de Deus que significa a liberdade de toda a criação. Hoje a ciência, também, vem confirmando esta visão holística que Paulo e João, fiéis à cosmovisão semita, proclamavam, na contramão do pensamento lógico grego.

3. *Deus criador, Deus de todos os pobres*

A outra questão que provoca esta reflexão é decisiva, sobretudo, na América Latina: O que têm a se dizer mutuamente a ecologia profunda e a espiritualidade da libertação?

Na memória dos povos da Amazônia a divindade é sempre o Pai da bênção e da promessa, da vida. Herdeiros de uma longa história de brutal exploração, eles recorrem à divindade, a santos, orixás, benzedores, pajés, mães de santo, pois, guardam a certeza, celebrada, também, em inúmeros salmos, que Deus cuida deles, faz justiça, não abandona os que nele confiam.

A memória do *Elohim* criador da natureza, de tudo que existe, não deve ser, em hipótese alguma, separada da memória do *Yahweh* salvador dos pobres e dos oprimidos.

*Bem-aventurado aquele cuja esperança está em Yahweh, seu Elohim,
que fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há
e mantém para sempre a sua fidelidade.*

Que faz justiça aos oprimidos e dá pão aos que têm fome.

Yahweh liberta os encarcerados. Yahweh abre os olhos aos cegos,

Yahweh levanta os abatidos, Yahweh ama os justos.

Yahweh guarda o peregrino, ampara o órfão e a viúva,

porém transtorna o caminho dos ímpios.

Yahweh reina para sempre; o teu Elohim, ó Sião, reina de geração em geração. Aleluia! (Sl 145,5-10 e inúmeros outros salmos. Ver, também, Jd 9,11-12)

Usar a narrativa da criação para justificar a dominação sobre a natureza e sobre os outros seres humanos será, sempre, uma blasfêmia.

Não podemos esquecer que a primeira página da Gênese encontra, possivelmente, sua origem literária nos capítulos 40-55 do livro de Isaias, conhecido como Segundo Isaias¹⁰. Estas páginas nasceram nos momentos

¹⁰ A vitória de Deus contra trevas, águas, abismos e desertos, as forças caóticas da morte, está

difíceis em que escravos e escravas, viviam oprimidos no cativeiro em Babilônia.

Foi deste grupo de excluídos e excluídas que surgiu a boa notícia. Lá, do fundo do poço, surgiu uma teologia com dimensões completamente novas, inauditas, mas que vinha acontecendo desde o princípio, desde sempre (Is 41,26; 43,19).

É o anúncio do Deus Criador, da grande mãe, a única mãe geradora da vida de todos e de tudo: “*Eu te formei,... eu te fiz,... eu te criei,... eu te modelei,... eu te tomo pela mão,... eu te ajudo,... eu estou contigo,... eu te dou forças,...*”.

Nestas páginas, Deus deixa de ser somente o Deus de Israel. Deus é Deus de todos, até dos filhos sem família, dos sem genealogia, dos sem povo, das culturas oprimidas, excluídas, marginalizadas (Is 45,9-12). Todos são filhos dele, também os não judeus, filhos da violência, da guerra e da deportação (Is 45,23-24).

Nunca uma mensagem foi tão universal, tão abrangente, tão inclusiva!

Esta gente sofrida nos fala de um só Deus, mas com uma incrível quantidade de facetas. Tudo que é fonte de vida para o pobre cansado e desanimado é parte deste Deus que é único, mas que para cada um dos pobres assume um rosto diferente, capaz de gerar vida. Deus é único, não porque exclui, mas porque reúne em si mesmo todos os elementos de vida das religiões populares. Encontramos nele o Deus cananeu da chuva e do orvalho fecundante (Is 45,8; 55,10-11); o oleiro modelador da mitologia mesopotâmica (Is 45,9); o dominador dos mares agitados (Is 51,15) e, de maneira especial a deusa-mãe comum a todas as culturas semitas (Is 46,3-4; 49,15; 66,9-13). Pela primeira vez Deus é chamado de Pai:

Repara desde os céus e olha desde a tua santa e gloriosa morada: Onde estão o teu ciúme e as tuas forças? O frêmito das tuas entranhas e das tuas misericórdias¹¹ para comigo acabou? Porque tu és nosso Pai, quando Abraão não nos conhece, e Israel não nos reconhece; tu, Yahweh, és nosso Pai; nosso Redentor desde a antiguidade é o teu nome. (Is 63,15-16)

É um Deus único, mas “completo”: tudo que for elemento de vida, de segurança, de esperança para os pobres, ele reúne, ele soma, ele engloba

presente de maneira significativa, no Segundo Isaias (Is 42,7; 43,2; 43,16; 44,3; 44,4; 45,7; 48,21; 49,9; 50,2; 51,3; 51,10) Diga-se o mesmo da palavra *tohu* / caos. O mítico adversário das origens, também, está muito presente nos textos do Segundo Isaias (Is 34,11; 40,17. 23; 41,29; 44,9; 45,18; 49,4). “Porque assim diz o Senhor, que criou os céus, o Deus que formou a terra, que a fez e a estabeleceu; que não a criou para ser um caos/*tohu*, mas para ser habitada: Eu sou o Senhor, e não há outro”. (Is 45,18). Ver, também, GALLAZZI, Sandro. Por meio dele o desígnio de Deus há de triunfar. In *RIBLA*, vol. 21. Vozes, Petrópolis.

¹¹ Literalmente “úteros”. É um Deus Mãe e, agora, Pai.

numa só divindade, boa, materna, protetora, consoladora para toda esta gente sofrida: um único e completo *Elohim*. Os outros deuses não existem: se forem dos pobres, já estão contidos nele; se forem dos opressores, são ídolos, imagens, não são nada/*tohu*!

Única imagem de Deus é *Adam*, a humanidade, no mesmo tempo imagem de Deus e produto da terra fértil/*adamah*. *Adam*: homem e mulher, (Gn 5,2) criado/os para serem os herdeiros do domínio de Deus sobre a terra. Representantes de Deus não serão os reis, os sacerdotes, os grandes, mas o homem e a mulher. Ídolos nunca mais!

Os valores presentes nestas páginas bíblicas têm muito a ver com os valores presentes na vida quotidiana dos povos da Amazônia. Trata-se de estabelecer um diálogo atento e humilde, na atitude evangelizadora de Paulo que poderíamos assim parafrasear: Fazer-nos índios com os índios, caboclos com os caboclos, negros com os negros, ribeirinhos com os ribeirinhos, seringueiros com os seringueiros, fazer-nos tudo a todos e a todas.

Este imaginário de vida e de salvação inspirou os profetas que proclamaram as promessas de Deus ao seu povo sofrido:

Vou criar novos céus e nova terra... Já não haverá ali criancinhas que vivam apenas alguns dias, nem velhos que não completem a sua idade... Construirão casas para nelas habitarem, plantarão videiras e comerão de seus frutos... Os meus eleitos comerão eles mesmos o fruto do trabalho de suas mãos... (Is 65, 17-25).

É assim que o jardim vai entrar em nossas casas e no nosso quotidiano e o sinal da paz e da vida será descansar, esposos, filhos e filhas, debaixo das vinhas e das figueiras (Mq 4,4; Zc 3,10; 1Mc 14,12).

É a "terra sem males" do mundo indígena.

4. Ecumenismo, economia, ecologia

A interação entre espiritualidade ecocentrada e espiritualidade da libertação nos leva a ampliar nossa reflexão sobre o que devemos entender por ecologia.

As palavras economia, ecologia e ecumenismo vêm todas da língua grega e se originam do verbo "*oikeo*": habitar. O participio presente passivo feminino deste verbo é "*oikoumenen*": a realidade que está sendo habitada. O substantivo derivado é "*oikoumene*".

Esta palavra foi, logo, entendida como "todo o universo habitado", "toda a sociedade humana", "toda a terra", A esta palavra costuma-se dar uma dimensão universal.

Quase todas as vezes que a palavra *oikoumene* aparece nos textos bíblicos¹² tem a conotação que lhe é dada no texto clássico:

¹² A palavra *oikoumene* aparece na LXX e no NT: 2 Sm 22,16; 1 Es 2,2; Est 3,13; 2 Mc 2,22; Sl 9,9;

De Yaweh é a terra e a sua plenitude, o mundo (oikoumene) e aqueles que nele habitam (Sl 24,1).

É, porém, interessante notar que a palavra *oikoumene* nunca aparece nos textos paulinos¹³ e é muito pouco usada no Segundo Testamento. Apesar do seu esforço em dialogar com o mundo grego, Paulo não usa esta palavra, preferindo usar, como em geral no Segundo Testamento, a palavra “*kosmos*”¹⁴.

Para os gregos a palavra *oikoumene* indicava, quase sempre, as populações que eram conectadas com o projeto político e comercial grego. Os bárbaros e os escravos não faziam parte da *oikoumene*.

Diga-se o mesmo para o império romano: *oikoumene* eram as nações que formavam o império, os povos tributados e comercialmente explorados pelo império¹⁵. *Oikoumene*, que parecia ser uma palavra inclusiva, era, na verdade, um forte elemento de exclusão. Uns eram *oikoumene* e muitos outros não.

Esta ambiguidade justifica a ausência desta palavra nos textos paulinos. Suas afirmações são claras:

Eu sou devedor tanto a gregos como a bárbaros, tanto a sábios como a ignorantes (Rm 1,14)

Não há grego, nem judeu, circuncisão, nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo ou livre; mas Cristo é tudo em todos (Cl 3,11).

O Reino de Deus é uma coisa, a *oikoumene* é bem outra (ver também, Mt 24,14; Lc 4,5; 21,26): a ela deve ser anunciado o evangelho do Reino.¹⁶

Por que fiz estas considerações? Porque do verbo *oikeo*, derivam, também, as palavras *oikia*, *oikos*: habitação, casa, residência, lugar habitado, família.

A *oikoumene* é o conjunto das “casas”, de todos os espaços que são habitados. Não há como separar o universal do local.

Aqui, porém, precisamos levar em consideração que casa, também,

17,16; 18,5; 23,1; 32,8; 48,2; 49,12; 71,8; 76,19; 88,12; 89,2; 92,1; 95,10, 13; 96,4; 97,7, 9; Odes 7,45; Pr 8,31; Sb 1,7; Is 10,14, 23; 13,5, 9, 11; 14,17, 26; 23,17; 24m1, 4; 27,6; 34,1; 37,16, 18; 62,4; Jr 10,12; 28,15; Lm 4,12; Ep. Jr 1,61; Dn 2,38; 3,2, 45; Dat 3,45; Mt 24,14; Lc 2,1; 4,5; 21,26; At 11,28; 17,6, 31; 19,27; 24,5; Rm 10,18; Hb 1,6; 2,5; Apoc 3,10; 12,9; 16,14.

¹³ Rm 10,18 é uma citação dos LXX.

¹⁴ A palavra *oikoumene* aparece 15 vezes no Segundo Testamento, enquanto a palavra *kosmos* aparece 150 vezes.

¹⁵ Com este sentido a palavra *oikoumene* aparece, por exemplo, em Lucas 2,1 e em Atos 17,6 e 19,27.

¹⁶ Temos que dizer que também a palavra *kosmos*, sobretudo em João, não tem o significado global de mundo, de universo, mas identifica as forças negativas que se contrapõem ao Reino. É bom lembrar que esta ambiguidade se mantém, também, nos tempos atuais: a palavra ecumenismo – que deveria significar a atitude de encontro e de respeito entre todos os que vivem no mesmo mundo habitado – é quase sempre usada para falar da unidade das igrejas cristãs, excluindo do ecumenismo as demais expressões religiosas. Para estas foi preciso criar a palavra macro-ecumenismo: uma evidente redundância.

nunca foi sinônimo de igualdade entre os que habitam nela. Tem o homem e tem a mulher, tem o pai e tem o filho, tem o amo e tem o escravo.

As relações internas da casa são determinantes, podem ser igualitárias:

Não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus (Gl 3,28).

Ou as relações dentro da casa podem ser de domínio, de governo:

Todos os escravos que estão debaixo do jugo estimem os seus senhores dignos de toda a honra, para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemado (1Tm 6,1).

As mulheres idosas (...) ensinem as mulheres novas a serem prudentes, a amarem seus maridos, a amarem seus filhos, a serem moderadas, castas, boas obreiras de casa, submetidas a seus maridos, a fim de que a palavra de Deus não seja blasfemada (Tt 2,3-5).

Quanta diferença entre o homem: dono/patrão da casa (*oikodespotes*) e a mulher trabalhadora da casa (*oikourgous*)!

É por isso que precisamos definir qual é a nossa “ecologia”¹⁷. Qual é o nosso discurso sobre a casa? De que casa nós estamos falando quando usamos a palavra ecologia?

Ecologia é dizer o que pensamos da nossa casa, como um todo. Quase sempre – e, nisso, empresários e ambientalistas costumam ser iguais – se entende ecologia como a nossa relação com a natureza, com o meio ambiente, podemos dizer com o nosso quintal. Discute-se o ambiente, discute-se como deve funcionar o quintal, mas não se discute que tipo de casa nós queremos.

Tem muita gente que, quando pensa em casa, não pensa numa casa comum, onde todos sentam ao redor da mesma mesa e repartem o mesmo pão, sem distinção; continuam pensando em “casa grande” e em “senzala”¹⁸.

Muitos falam em ecologia, mas se preocupam só com o quintal, com a natureza, com o ambiente que está fora da casa e, assim, falam em desenvolvimento sustentável, em defesa da terra e da água, mas continuam sem por em discussão a “casa grande” dos países mais ricos, das classes dominantes, das corporações industriais e financeiras, das elites privilegiadas e corruptas que engordam às custas de uma imensa, incalculável “senzala” que é explorada, oprimida, excluída.

Progresso, crescimento, desenvolvimento, para eles, significa entrar a fazer parte da casa grande, nem que seja como uma remediada classe

¹⁷ Ecologia vem do grego: *oikos* = casa e *logos* = discurso. Diga-se o mesmo da economia que vem de *oikos* = casa e *nomos* = lei, norma.

¹⁸ A casa do amo, do patrão e as moradias dos escravos.

média. A senzala ainda não saiu da cabeça de muitos de nós.

Precisamos nos converter, pois a economia (a lei, a organização, a administração da casa) vai depender da ecologia (de que casa estamos falando, em que tipo de casa queremos viver).

Se continuarmos a acreditar na casa grande¹⁹, teremos uma economia centrada na especulação financeira, nos monopólios industriais, na privatização dos serviços públicos - realidades estas que nada teriam a ver com a ecologia. Uma economia baseada no agronegócio, na monocultura, na mineração, nas exportações de matéria prima, no trabalho escravo, na concentração fundiária, nas sementes transgênicas, nos agrotóxicos.

Na melhor das hipóteses, faremos os estudos de impacto ambiental e as audiências públicas para tentar minimizar e corrigir a inevitável destruição que será compensada com poucas esmolas sociais, com uma oferta temporária de empregos, com a promessa de impostos que, depois, serão sempre descontados e com algumas medidas compensatórias regularmente abatidas do imposto de renda devido.

A casa grande ficará com os produtos e os lucros; a senzala ficará com o trabalho e as migalhas da assistência social e o quintal será devastado. Os pobres perderão a terra! A terra perderá a vida!

A verdadeira e mais importante diferença está na maneira de olhar a terra, a água, a natureza: socialistas e capitalistas enxergam tudo isso como matéria prima que adquire seu valor ao virar mercadorias que deve ser comercializada e privatizada, deixando de ser direito e bem coletivo. Nós queremos olhar a terra, a água, a natureza como a nossa casa, a nossa mãe e fonte de vida para todas as criaturas.

Nós entendemos que a luta pela terra é, hoje de maneira especial, luta pela TERRA, com a T maiúscula. É a luta pela vida do planeta que é violentamente ameaçada por um falso conceito de crescimento, desenvolvimento, progresso e por uma ainda mais falsa ideia de que os recursos naturais são infindáveis.

Aprender com as comunidades tradicionais o que significa uma casa feita tenda comum, aberta a todos, não significa atraso. Significa vida abundante para todos e todas.

Lutar pela terra e pela vida da Terra é um imperativo ético que testemunha nossa fidelidade à memória, à tradição, à ancestralidade, às nossas raízes. É a fidelidade aos pobres de Deus.

Lutar pela terra e pela vida da Terra é uma exigência que testemunha nossa relação sagrada com a terra, nossa mãe, nossa amiga, nossa amante, à qual devemos “servir” e “obedecer”, pois dela todas as gerações terão vida em abundância. É a fidelidade à terra que é de Deus e de todos e todas nós.

¹⁹ Não vamos esquecer que a palavra *faraó* significa, literalmente, “*casa grande*”.

Lutar pela terra e pela vida da Terra é uma obrigação que testemunha a fé no nosso Deus. Da ecologia, depende não só a economia, mas, também, a teologia. A casa que pensamos e queremos determina qual é o Deus ao qual nossa casa deve ser fiel. É a fidelidade ao Deus dos pobres.

Este testemunho de fidelidade ao Deus dos pobres, aos pobres de Deus e a terra que é de Deus e de todos, levou inúmeras companheiras e companheiros a amar até o fim, até derramar seu sangue. São os mártires/ testemunhas que as igrejas nunca devem esquecer.

5. *Ecologia e eclesiologia*

Nossas igrejas, muitas vezes, seguiram e seguem a lógica da casa grande e da senzala que deturpou nossas relações: templos, altares, sacrifícios, hierarquias, governos são coisa da casa grande, de um sacro-negócio blasfemo e diabólico, o mesmo que, aliado ao império opressor, condenou à morte Jesus de Nazaré.

O evangelho do Reino de Deus nos convida a fazer a diferença dentro e fora da igreja: casa, mesa, pão repartido e serviço devem substituir templos, altares, sacrifícios e dominações. Foi isso que Jesus celebrou na ceia pascal. É isso que devemos continuar testemunhando em memória dele e de seu martírio.

Pão repartido quer dizer terra repartida, bens partilhados, luta contra toda concentração, contra o latifúndio excludente, devastador e violento. É a defesa da vida contra todas as formas de escravidão, mesmo as que são mascaradas de crescimento e são chamadas de mercado.

Pão repartido é crer que nossa casa é uma oca comum ou, usando a linguagem bíblica, uma “tenda”. Nem palácios, nem templos, nem quartéis, nem armazéns, nem bancos, nem especulações financeiras.

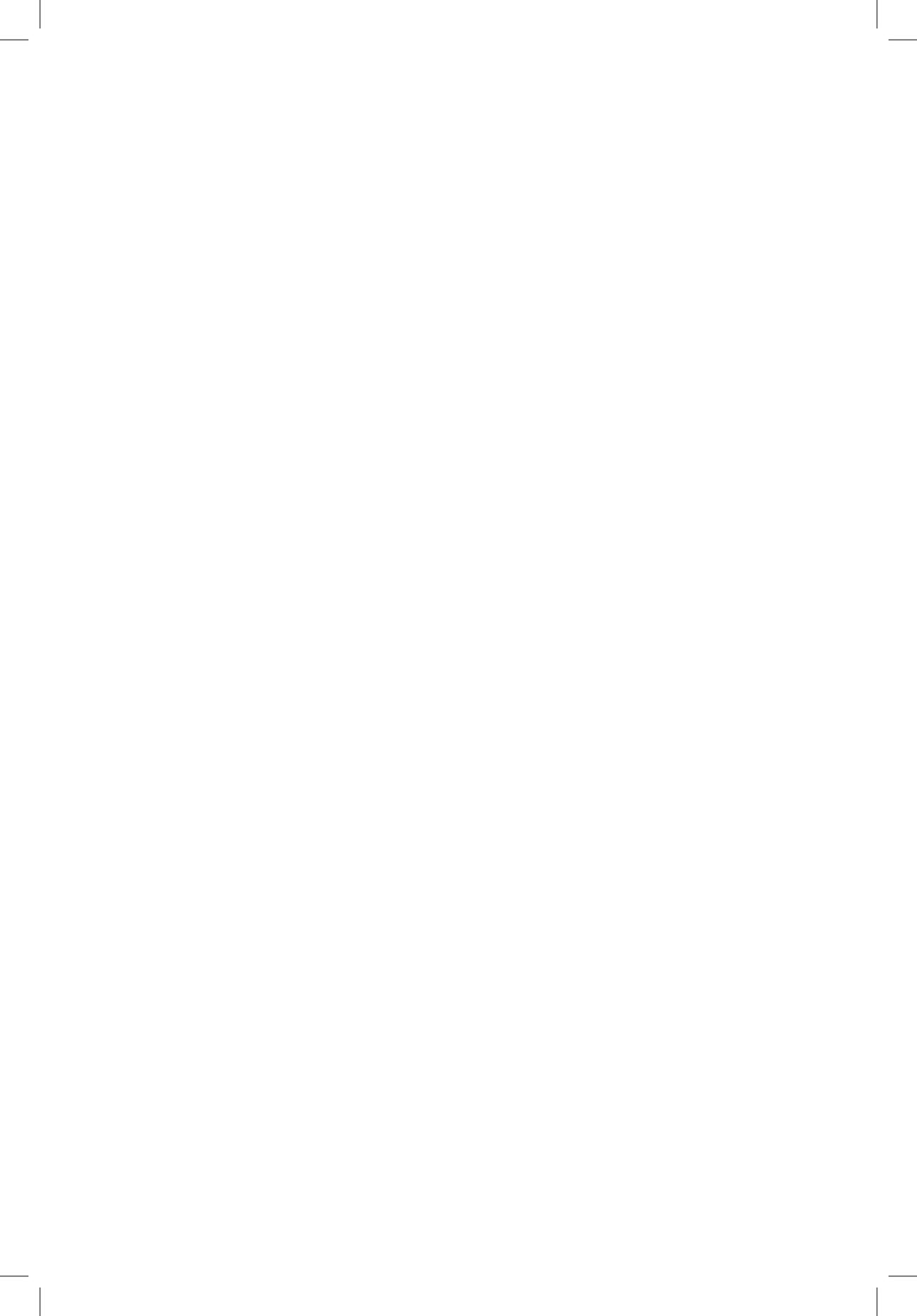
Vamos repetir uma vez mais: a palavra faraó significa “casa grande”.

O nosso Deus, o Deus dos nossos pais e das nossas mães, o/s deus/es dos nossos povos ancestrais nunca estará na casa grande, apesar dos templos gigantescos que eles construíram e continuarão construindo.

Iahweh será sempre o Deus dos hebreus²⁰, dos marginalizados que só querem viver em paz, podendo desfrutar do fruto da terra e do seu trabalho, do pão e do vinho que ofertamos ao Senhor para que seja sempre de todos e de todas.

Sandro Gallazzi
gallazzi46@gmail.com

²⁰ Segundo muitos estudiosos, o termo hebreu vem de *hapiru* que na literatura egípcia indicava alguém que estava à margens da sociedade, muitas vezes, com a conotação negativa de bandido, assaltante, mercenário etc.



¡Ya no sube el cortador contra nosotros! Interpretar la Biblia con conciencia ecológica

Resumen

El artículo buscará unir crisis ecológica y texto bíblico en un ejercicio de interpretación, considerando textos selectos del Antiguo Testamento para responder a los problemas ya planteados. Se hará una breve síntesis en torno a algunos trabajos previos en hermenéutica ecológica, categoría dentro de la hermenéutica bíblica que ha asumido la ecología como sujeto hermenéutico. Luego, buscaremos soñar con la interpretación de dos textos, tal y como soñó el profeta Isaías, con el día en que podamos celebrar, junto con la creación entera, la caída de toda tiranía que *tale y corte* la vida.

Palabras clave. Hermenéutica Ecológica - Antropocentrismo - Dominación Colonial - Defensa de la Vida - Exégesis Narrativa -

Abstract

The article will seek to unite ecological crisis and biblical text in an interpretation exercise, considering selected texts of the Old Testament to respond to the problems that are planted. If there will be a brief synthesis of some previous work in ecological hermeneutics, it categorizes into the biblical hermeneutics that ecology has been assumed as a hermeneutic subject. Then, we will seek to unite with the interpretation of the texts, as well as only the prophet Isaiah, with the day in which we can celebrate, together with the creation in between, the fall of every tyranny that takes and cuts life.

Keywords: Ecological Hermeneutics - Anthropocentrism - Colonial Domination - Defense of Life - Narrative Exegesis

*“Un texto bíblico es una ventana.
No miramos la ventana, sino a través de ella.
Ese horizonte al que ella orienta nuestra mirada,
no es la teología, sino la vida misma”
(Ramírez-Kidd)*

“La actividad piñera descontrolada tiene una lógica excluyente en lo social y económico, y predatora en lo ambiental, y beneficia fundamentalmente a transnacionales y grandes capitales nacionales, profundiza la dependencia externa, promueve la concentración de la tierra y la proletarización del campesinado, y atenta contra la seguridad alimentaria de la región y del país en su conjunto “. (El Picudo, 2009: 7)

“No hay duda que el problema ecológico es un problema económico”.(Roy May)

1. ¿Por qué una mirada al problema ecológico? ¿Por qué desde la Biblia?

La Biblia es aun hoy, en pleno siglo XXI, una tradición en disputa¹. Como experiencia, y como herramienta, sigue leyéndose en diversos círculos para fomentar, por ejemplo, relaciones desiguales de poder, discursos y actos de exclusión y exclusivismo, y normalizar muchas prácticas de violencia. Por otro parte, hay interpretaciones que privilegian una mirada que permita la reflexión y construcción de sociedades justas, solidarias y hasta emancipadoras. Siendo que el texto es referente actual en temas de índole personal y social, y que su voz sigue siendo relevante para construir nuestra cultura, cosmovisión y proyectos de vida, es importante reflexionar a partir de éste, sobre uno de los problemas catalogados como urgentes de la sociedad actual: la crisis ecológica. Pero ¿por qué hablar del problema ecológico y de lo que la Biblia nos ofrece para abordar dicha situación?

El problema ecológico ha sido, desde la segunda mitad del siglo XX, la forma de describir los fenómenos climáticos “agresivos” provocados por el estilo de vida moderno. Esta forma de vida está vinculada, especialmente, al consumo descuidado de recursos naturales y a los cambios en los ecosistemas, producto tanto de este consumo como de la contaminación resultante, en gran medida, de los desechos de la producción industrial a gran escala. Dentro de un sistema de producción y consumo como éste, queda claro que no es la naturaleza, los ecosistemas o el clima, quienes evidencian únicamente las consecuencias y el daño provocado. El modelo, que parece producir de forma natural exclusión socio-económica, relaciones extractivistas con el medio ambiente y explotadoras para con quienes trabajan la tierra, monopolio de los recursos y el uso de violencia para conseguirlos, así como la usurpación del territorio y la contaminación del entorno, permite concluir que el llamado problema ecológico se convierte en un problema de organización social, con grandes consecuencias socio-ambientales que amenazan, en el peor escenario posible, la existencia.

¹ Cf. Mosala, Itumeleng, *Biblical Hermeneutics and Black Theology*, 16-18 y 125. Este autor insiste en las distintas voces ideológicas en disputa, tanto en la interpretación del texto, pero más aún, en su misma composición y final contenido.

La frase de *El Picudo*, citada al inicio del artículo, es el reflejo de un problema que va más allá del mal uso o la contaminación de los recursos. El problema, serio tal cual es, es uno del sistema, en este caso, del sistema económico. No hay duda que el problema ecológico es un problema económico. Por la forma en que dicho sistema roba la dignidad de la creación, convierte a sus miembros en objetos de cambio, mercancía y riqueza, creemos que su abordaje no es sólo urgente desde las ciencias sociales, la política o la biología, sino que invoca, por su proyecto implícito², a la Teología y la Hermenéutica Bíblica.

El aspecto socio-ambiental y la importancia de los Estudios Bíblicos y la Teología para responder desde sus quehaceres a preguntas fundamentales de la existencia humana, plantean la necesidad de hacer una lectura bíblica en clave ecológica que incorpore en su análisis el rol de modelos económicos de carácter colonial como el aspecto *más importante* que genera³ la crisis.

Un proyecto colonial materializa usualmente sus intereses de riqueza y poder económico a través del uso de *la creación* como objeto de consumo y como una mercancía. El grito de la creación, provocado por la avaricia de poder y control de los recursos económicos victimiza y consume la vida animal, vegetal y humana, y es un elemento de nuestra realidad actual, una preocupación planteada de varias formas en las tradiciones bíblicas.

Si diéramos una mirada al contexto actual, veríamos cómo las consecuencias negativas del sistema económico mundial, que distribuye inequitativamente la riqueza disfrazándola de desarrollo y reactivación económica, son sufridas por los sectores más vulnerables de nuestras sociedades. Personas campesinas, indígenas, o de zonas urbanas marginadas, sin tierra o con bajos ingresos, ven sus aguas y aire contaminados, sus vidas condenadas a la esclavitud moderna, con bajos salarios y jornadas extenuantes, expuestas a venenos que contaminan y matan sus cuerpos junto con los de la naturaleza. En Costa Rica, Buenos Aires en Puntarenas y la zona de San Carlos, son ejemplos de esta explotación sistémica y con múltiples y diversas consecuencias, provocadas por empresas nacionales y extranjeras que ven en los recursos humanos y naturales su fuente de riqueza. La experiencia de vida en un entorno como este, según un periódico sancarleño que habla de la expansión de las plantaciones de

² Cf. Oliveros, Roberto, "Historia de la Teología de la Liberación", 18. El autor señala como punto de partida de esta teología "...la injusticia secular institucionalizada que somete a millones y millones a inhumana pobreza". Se deduce de aquí que el proyecto cristiano implica una crítica y transformación de realidades y sistemas opresivos.

³ Cf. Ellacuría, Ignacio, "Historicidad de la Salvación Cristiana", 355-357. Esto hace la Teología de la liberación al hablar sobre la injusticia económica. En esta cita, por ejemplo, el autor discute el concepto de pecado estructural, que él ve materializado en la injusticia social vivida por los pueblos latinoamericanos. Comprender los modelos sociales y políticos que "ejercen el poder en contra de los hombres" (Ellacuría, 356) se convierte en parte del quehacer bíblico- teológico.

piña y la vivencia de las personas en medio de ellas, queda reflejada en una frase con tintes exóticos: a estas familias les toca atravesar “el desierto de la piñera”.⁴

“Don Bernal”, sobreviviente de las luchas llevadas entre los años /70s y /90s en Buenos Aires de Puntarenas contra una de las piñeras más famosas del país, recuerda que la batalla por los derechos del medio ambiente, la tierra y los campesinos fue dura. Cuenta cómo las amenazas, la persecución, y la intimidación fueron una constante, hasta que la compañía asumió algunas recomendaciones debido a las presiones de la comunidad y el gobierno. Hoy se lamenta de que nadie continuó la lucha: “hoy no hay organización”, señala, “las personas siguen enfermas y explotadas, la tierra sigue tomada y contaminada, las aguas se convierten en botaderos, pero el movimiento ha sido desarticulado, pues mucha gente tiene miedo”. El grito de dolor, el miedo por la persecución que se produce al levantar la voz por justicia, lleva no sólo a revisar cuidadosamente el mundo en que vivimos, sino que convoca, a quienes vemos el texto como una ventana⁵, a encontrar gritos similares en las diversas tradiciones bíblicas y tejer puentes entre dichas memorias y los problemas que enfrentamos actualmente.

Al leer “esta ventana”, encontramos textos que han recuperado voces como las que se pueden escuchar hoy en Buenos Aires de Puntarenas. El profeta Isaías señala en boca de los cedros del Líbano: “desde que tú has caído, ya no sube talador contra nosotros” (Is 14.8b). Este verso evidencia no sólo la terrible experiencia de dominación político-económica ejercida por el imperio Babilónico (el *tú* del versículo no es otro que el rey de Babilonia), con consecuencias de impacto ecológico (¡son los cedros quienes celebran la caída del tirano!), sino que recuerda también el grito permanente por la liberación de sistemas que consumen y avasallan. La celebración de los pueblos y de la creación entera al soñar con la caída de los opresores, es más que razonable, urgente y actual.

A la luz de lo discutido, el artículo buscará unir crisis ecológica y texto bíblico en un ejercicio de interpretación, considerando textos selectos del Antiguo Testamento para responder a los problemas ya planteados. Se hará una breve síntesis en torno a algunos trabajos previos en hermenéutica ecológica, categoría dentro de la hermenéutica bíblica que ha asumido la ecología como sujeto hermenéutico. Luego, buscaremos soñar con la interpretación de dos textos, tal y como soñó el profeta Isaías, con el día en que podamos celebrar, junto con la creación entera, la caída de toda tiranía que *tale y corte* la vida.

⁴ El Picudo, 7-8. Esta metáfora es sumamente sugestiva cuando se piensa desde el texto bíblico. El desierto donde hay agua amarga, el pan no cae del cielo, y la tierra se ha secado por la explotación. La gente, esclava, lo único que desea es salir de éste “sistema egipcio”.

⁵ En alusión a la cita del profesor Ramírez-Kidd, al inicio de este artículo.

2. *Rostros de la Hermenéutica Ecológica*

A partir de los años 70, y de forma más sistemática, empiezan a surgir en el mundo académico bíblico-teológico, textos que refieren lecturas bíblicas “contextuales”, esto es, que no se preocupan por indagar primeramente “el sentido original del texto en su contexto” según su potencial autor, sino por considerar como primer elemento interpretativo, los problemas y luchas de quienes leen, esto es, las preguntas primordiales en el *contexto de recepción*⁶. Diferentes problemáticas sociales de la época, por ejemplo, las luchas feministas de la segunda ola contra el machismo y el patriarcado, el paso de sociedades coloniales a realidades post y neocoloniales, los movimientos emancipatorios ante sociedades racistas y degradantes para con personas negras u orientales, indígenas y grupos LGTB, entre otros, hicieron surgir la necesidad de responder por el rol del texto en aquellas realidades, grupos y movimientos eclesiales y sociales vinculados a la Biblia.

Hermenéuticas bíblicas en clave feminista, postcolonial, de la negritud, indígena, LGTBI, o ecológica, ven su origen y primeros desarrollos, en una crítica al sistema que victimiza sus sujetos, y en la denuncia del rol opresivo de lo religioso en dichos sistemas. Proponen, finalmente, leer la Biblia como herramienta de identificación, consuelo y emancipación⁷. La hermenéutica ecológica se abrió camino en estos movimientos, colocando la creación como sujeto y preocupación de la interpretación bíblica.

2.1 **Presupuestos para una Hermenéutica Ecológica: Antropocentrismo, Capitalismo y Dominación Colonial**

Las hermenéuticas contextuales aportaron discusiones sobre las estructuras y modelos que sustentaron las realidades opresivas a las que respondían. La hermenéutica latinoamericana, con su enfoque socio-político y económico, identificó al sistema capitalista como uno de los centros que explicaban el empobrecimiento y sometimiento de la mayoría de habitantes del continente. El movimiento bíblico-teológico feminista, por otro lado, explicó y criticó el sistema patriarcal como el encargado de dictar las relaciones y normas sociales que construyen desigualdad primeramente por causa de género. Dentro de la Hermenéutica Ecológica se acuña el antropocentrismo como *la fuente de todos los males*. Una cosmovisión antropocéntrica, fundamentada fuertemente en Occidente a partir

⁶ Cf. De Witt, Hans. En la Dispersión el texto es Patria, 217.

⁷ En las hermenéuticas contextuales o del genitivo tenemos hoy muy distintas agendas. Inicialmente la idea era la de recuperar el texto, debido a que estaba en manos de quienes sostenían discursos opresivos. Encontrar a mujeres, personas indígenas o empobrecidas, por ejemplo, y leer estas agendas desde otro proyecto, fue un movimiento reivindicador. Hoy la lectura ha cambiado, y se ha ampliado a nociones que incluso critican la validez de seguir leyendo el texto. Cf. De Witt, Hans. En la Dispersión el texto es Patria, p. 268 en adelante.

del cristianismo tradicional, promueve la preponderancia del ser humano por sobre el resto de los seres y especies vivientes y la naturaleza.

Así lo señala Norman Habel, quien propone que una interpretación bíblica en clave ecológica implica reconocernos como “intérpretes occidentales y herederos de una larga perspectiva de lectura antropocéntrica, patriarcal y androcéntrica” que ha “devaluado la Tierra”⁸. Para este autor, coordinador del proyecto de lectura bíblica ecológica *The Earth Bible*⁹, existen cinco elementos de los que los y las intérpretes deben ser conscientes al momento de interpretar el Texto con conciencia ecológica: (1) reconocer la *participación humana en la explotación* y puesta en riesgo de la comunidad de la tierra; (2) reconocer que *se es parte de esta comunidad de la Tierra* que se encuentra en peligro; (3) reconocer la *Tierra como sujeto en el texto bíblico* y no como tema a analizar; (4) asumir la *práctica de la Justicia para la Tierra* y determinar cómo la tierra es oprimida, silenciada o liberada en el texto; y (5) finalmente, desarrollar formas de lectura y tradiciones alternativas que permitan *leer el texto bíblico reconociendo la voz de la Tierra* evidenciando su opresión¹⁰.

La Hermenéutica ecológica, según Habel, invita a lectores y lectoras a reconocerse, al menos de principio, como beneficiarios y victimarios del modelo de cosmovisión antropocéntrica. Traza así un mapa de lectura que implica *reconocer* los privilegios dados por el modelo, *evidenciar* la forma en que los seres de la naturaleza, convertidos en secundarios por el modelo antropocéntrico (que es primero androcéntrico, luego patriarcal, capitalista, etc.), han sufrido ante ellos, y *buscar* estrategias para evidenciar la injusticia *proponiendo* acciones para transformarla. La naturaleza, la creación, es ahora sujeto y no objeto, tanto en la sociedad como en una lectura bíblica en clave ecológica.

Habel insiste en que la hermenéutica ecológica debe reconocer toda la creación como víctima del modelo, idea que permite comprender la crisis ecológica¹¹ como un problema que alcanza la vida como la conocemos, más allá de la naturaleza, incluidas las personas. Al momento de abordar el texto, y buscar en sus páginas sujetos del mundo animal o vegetal (la serpiente en Gen 3 y la burra de Balaam en Num 22, entre otros), se plantea el criterio de validación de lectura para con el texto bíblico: la justicia climática. Todo texto que atente contra el bienestar y promueva el abuso de la creación en cualquier forma de expresión, deberá ser descartado como modelo ético y teológico de vida. Desenmascarar los proyectos opresivos

⁸ Habel, Norman, “Introducing Ecological Hermeneutics”, 1-2.

⁹ Para conocer más del Earth Bible Project visitar la página web: http://normanhabel.com/?page_id=325

¹⁰ Habel, Introducing, 1-2.

¹¹ Cf. Žižek, Slavoj, *Pedir lo Imposible*, 6. El autor no piensa en una crisis ecológica tal cual, sino en que la naturaleza se encuentra en un constante caos.

y evidenciar las metáforas que permiten lecturas emancipadoras, se convierte en la tarea de este quehacer.

El proyecto *The Earth Bible*, gestado mayormente en los salones de conferencias de la *Society of Biblical Literature*, y en el caso de Habel como reflexión desde el contexto australiano, plantea las contribuciones descritas así como algunos desafíos: sigue siendo muy occidental y racional en su comprensión del mundo y del texto, y corre el peligro de continuar construyendo dicotomías como humanidad – naturaleza, que no contribuyen a construir imaginarios de una creación integral.

Esfuerzos como los de Habel y su equipo han sido realizados también en países como Brasil, donde el biblista Luiz José Dietrich ha trabajado esbozando algunas pautas para leer la Biblia con conciencia ecológica. Algo que recupera Dietrich, y que no es mencionado por Habel, es que el problema ecológico no puede comprenderse sino como producto de un problema económico. Dietrich sostiene que¹²:

“Lo que tenemos que entender es que la crisis social y la crisis ecológica que estamos viviendo brotan del mismo modelo de desenvolvimiento. Son intrínsecas al actual modelo de sociedad. Para el libre comercio, la libre circulación de las mercancías y el libre tránsito del capital, no interesa ningún tipo de regulación, sea de protección a los derechos laborales, sea de protección a las culturas y a los pueblos nativos y originarios, sea de protección ambiental. El actual modelo económico dirigido para la reproducción del capital devora tanto a las personas como a las culturas, tanto a los bosques como al patrimonio restante hídrico-natural” (Traducción del autor).

En lo que nos parece un abordaje propio de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, Dietrich señala al modelo económico capitalista como el principal causante de la crisis ecológica que es parte íntegra de una crisis social. En su lectura, el interés económico pasa por encima de la seguridad y derechos de las personas y el ambiente. Encontramos así en Dietrich, un presupuesto clave en su lectura ecológica: el aspecto estructural de la economía como gestor de la crisis. La comprensión del modelo, los mecanismos que son parte de él, los rostros que lo sostienen y las víctimas que causa, se incorporan a la lectura bíblica en clave ecológica.

Dietrich esboza, junto con el modelo de opresión, alternativas de salida. Una idea de su hermenéutica es tener como criterio ideológico de lectura una conciencia de vida comunitaria vinculada al ambiente natural, que propugne un pensamiento holístico y que “busque en las sabidurías, espiritualidades y organizaciones tradicionales, formas alternativas de vivir y relacionarse con la naturaleza”¹³. Junta a esta restructuración de la vida y las relaciones sociales – muy popular en algunos espacios que

¹² Dietrich, Luiz, “Pautas para una Hermenéutica Ecológica”, 79.

¹³ Ídem.

insisten en una vuelta a las cosmovisiones y formas de vida de pueblos ancestrales, pero que debe ser vista con criticidad para evitar cualquier tipo de idealismo acrítico –, Dietrich postula que también es necesario “preguntar a la Biblia por la contribución que ella puede dar”¹⁴. Esta pregunta es importante, entre otras razones, para concientizar sobre la necesidad de aproximarse no con respuestas elaboradas de forma anticipada, sino sopesando si el texto tiene algo que ofrecer al tema en cuestión desde la perspectiva asumida.

La pregunta por el rol de la Biblia no puede ser tomada como inocente. Según autor, algunos grupos indígenas del Brasil – a los que considera modelos de convivencia holística con el entorno –, ven en la Biblia “una de las grandes culpables por la relación utilitarista y destructora adoptada por la civilización occidental para con la naturaleza”¹⁵. Para estas personas, argumenta el autor,

“la Biblia, al acentuar demasiado el papel del ser humano – entiéndase aquí al hombre blanco, judeo-cristiano y europeo – como señor de la creación (Gen 1.26, 28), justificó y legitimó la violencia contra pueblos y culturas profundamente respetuosos de la naturaleza... [esto fundamentó]... la construcción de una mitología del poder... todo siempre en nombre del ‘progreso y del desenvolvimiento’ de la humanidad occidental cristiana”¹⁶.

El rol negativo de la Biblia es abordado en bastantes ocasiones por las hermenéuticas contextuales, debido a que muchos de los problemas que estas abordan (patriarcado, explotación y dominación económica, racismo, colonialismo, etc), han tenido sustentos teológicos desde el texto. Para Dietrich es importante iniciar reconociendo el papel de la Biblia en el problema ecológico, que se vincula, según la visión de los pueblos originarios con los que dialoga, con un proyecto colonial. La legitimación del ser humano como centro, señor y dominador de la creación, y dentro del ser humano, de sujetos que alcanzan la capacidad de dominar su entorno, se señala aquí como uno de los aspectos que han sido tomados de la Biblia y que han promovido la violencia contra pueblos y naturaleza. Este último aspecto refuerza la idea de que la crisis ecológica es una de las consecuencias de diversos proyectos de índole colonial o de dominación, para extraer el máximo provecho económico de los distintos seres y elementos que componen la creación y la naturaleza.

¹⁴ Ídem.

¹⁵ *Ibíd.*, 80.

¹⁶ Ídem.

2.2. Hermenéutica ecológica como defensa de la vida: la idea de Palabra de Dios

A partir del cuestionamiento a la Biblia por su rol en la construcción de dinámicas de dominación, Dietrich esboza cinco ideas fundamentales al momento de leer la Biblia con conciencia ecológica. Para que un mundo diferente sea posible, argumenta, la hermenéutica debe considerar: (1) la historia del pueblo de Israel y de la redacción de los textos bíblicos; (2) lo que constituye la Palabra de Dios; (3) la gran tela de interrelaciones que es la Vida y nuestro lugar en ella; (4) la Ecología como solidaridad planetaria; y (5) la militancia profética, ecuménica y práctica en el cuidado, la defensa y el amor a la Vida¹⁷.

Tres de estas cinco pautas de Dietrich, se diferencian claramente de las propuestas de Habel. Podríamos decir que la pauta tres y la cinco apelan a dos aspectos ya mencionados: (a) reconocer la relación integral y holística entre los seres creados como aspecto fundamental, no sólo de lectura sino de relacionamiento; (b) la necesidad de practicar la justicia en beneficio de la vida en todas sus expresiones. Hablaríamos pues, de cosmovisión primero, y de proyecto de acción en segundo lugar.

Los puntos 1, 2 y 4 del autor son la novedad del aporte hermenéutico, y apelan al uso de herramientas exegéticas y a discusiones teológicas. El punto 1, que alude al quehacer más tradicional de la Hermenéutica Bíblica Latinoamericana, busca priorizar los aspectos materiales, sociales e históricos tanto del texto como de la comunidad lectora. A través de una exégesis que utiliza las herramientas de la sociología y la historiografía entre otras, Dietrich señala que es importante ubicar social e históricamente el mundo de producción de los textos, mundo que alberga distintos grupos sociales en tensión, y por ende, distintas apuestas teológicas. En lo que parecen ser referencias a trabajos clásicos de exégesis sociológica de autores como N. Gottwald¹⁸ y W. Brueggeman¹⁹, se insiste en que colocar los textos en su posible contexto de origen permitirá ver, ideológicamente, si hay fecundidad para una lectura “ecológicamente liberadora”. Dietrich parece partir aquí de una práctica de hermenéutica latinoamericana popular especialmente en los años /80, la cual buscaba indagar en los posibles intereses ideológicos originarios de los diversos textos, y medir hasta qué punto estos correspondían con los proyectos ideo-teológicos de la comunidad lectora. Para Dietrich, este ejercicio permitirá discernir la ruah del texto, esto es, porciones de la Escritura que permiten construir proyectos de vida²⁰.

En su interpretación al texto de Génesis 1,1-2,4, texto utilizado tradicionalmente para fomentar la dominación por parte del ser humano del

¹⁷ Ídem.

¹⁸ Gottwald, Norman, *The Tribes of Yhwh*, 210, 489, y 700.

¹⁹ Brueggemann, Walter, “Trajectories and Trends”, 201-205.

²⁰ Dietrich, *Pautas*, 81.

resto del mundo creado, Dietrich recupera los dos versos en los que se insiste en “subyugar” y “dominar” (Gn1,26). Su primer aporte interpretativo, fiel a su método, es suscitar el vínculo con la monarquía²¹. Esto, nos parece, es una estrategia para deslegitimar la idea de dominación del texto, vinculándolo histórica y sociológicamente a un proyecto que no sería afín ni a sus principios religiosos ni a los que considera vinculados con la *ruah* en el texto. Aunque la importancia de los elementos históricos y sociológicos en la comprensión del contenido teológico del texto es reconocida— inclusive será una herramienta a utilizar en la lectura que se hará aquí de Isaías 14 —, la apropiación del texto ya no dependerá, necesariamente, de que haya consonancia entre el proyecto ideo-teológico o potenciales intensiones “originales” y las de la comunidad lectora actual, como se pretendió en cierto momento.

Otro de los conceptos que sugiere Dietrich en su lectura con conciencia ecológica es el de Palabra de Dios. Siendo que su aproximación al texto recupera las dinámicas coloniales en la historia moderna, el autor insiste en que,

“Cuando las narrativas bíblicas son usadas para condenar tradiciones religiosas o culturales de otros pueblos, o cuando sirven de legitimación para la destrucción de otros pueblos, como aconteció en la confrontación de la civilización blanca con las civilizaciones africanas y americanas, ellas dejan de ser Palabra de Dios”²².

Este aspecto no puede deslindarse de lo discutido anteriormente. Para Dietrich es importante que los horizontes ideo-teológicos del texto, no impliquen la destrucción, la violencia y la dominación “del otro”, como argumentó en su lectura de Gen 1,26. Tal y como se hizo en la hermenéutica latinoamericana, feminista, indígena o afro, cualquier texto que promueva el robo de su dignidad deja de ser reconocido como Palabra divina. Por ende, otro de los presupuestos básicos de la lectura bíblica con conciencia ecológica es el de denunciar textos que deben ser catalogados como antítesis de la Palabra Divina, esto por la ética de violencia y dominación que fomentan para con los seres y elementos de la creación. En este punto el autor es categórico, y sostiene que la Biblia no podrá ser palabra de Dios hoy, si nos hace “callarnos ante la acción de aquellas fuerzas que destinan millares de personas a la muerte por hambre, sed, miseria, dolencia y exclusión, y devoran la vida natural”²³.

Queda claro que el criterio de lectura de Dietrich implica que el ser humano y la naturaleza son uno sólo, y que cualquier sistema que pro-

²¹ *Ibíd.*, 82. J. Rogerson en su trabajo *Genesis 1-11* (p.15-16), desde los 80s este verso se lee con implicaciones ecológicas. En su síntesis, expone como N. Lohfink insiste en que una lectura que sustente la dominación humana; en dicha sección no concuerda con el interés en el texto.

²² *Ibíd.*, 83.

²³ *Ibíd.*, 83-84.

mueva una condición de abuso e instrumentalización e ellos, deberá ser denunciado como algo que no pertenece a la revelación divina. Es interesante aquí el aporte del autor, que recurre a la tradición de hermenéutica latinoamericana para colocar la problemática a niveles estructurales o sistémicos, y cuya visión de conciencia ecológica recupera la naturaleza y al ser humano como víctimas de la crisis.

La antítesis de una lectura que fomenta el hambre, el dolor y la destrucción es la que llama a una interpretación “en función de la vida”²⁴. El autor se mueve y utiliza la figura de Jesús como pauta hermenéutica para este tipo de lectura. Dietrich insiste en que “una hermenéutica ecológica necesita que leamos la Biblia con una perspectiva semejante a aquella con la que Jesús interpretó el sábado (Mc 2,27)”²⁵. Pero ¿qué significa esto? El autor explica su comprensión de las palabras de Jesús al mencionar que “El sábado debe ser observado en función de la Vida. El valor absoluto debe estar en la defensa de la Vida y no en el sábado”. Con este juego de palabras en torno a lo que anota el evangelio de Marcos, Dietrich expone cómo una hermenéutica liberadora y ecológica debe sopesar toda relación social, narrativa, todo discurso y toda práctica, dentro y fuera del texto, y concluir hasta qué punto “están al servicio de la vida, de todas las formas de vida”²⁶. Las palabras de Dietrich son un eco de la tradición de los movimientos hermenéuticos de liberación, y del trabajo de Habel mismo, quien insiste en sospechar del discurso antropocéntrico de dominación, identificarse con quienes sufren, resisten o están excluidos en el texto – lo que se llamó lectura en solidaridad con-, para finalmente *tomar postura*²⁷ leyendo y actuando en sintonía con la lucha por la eco-justicia.

En este ejercicio la persona se comprende como parte de un universo, vinculada por una serie de interrelaciones e interdependencias respecto de las otras partes de la creación²⁸. Para Dietrich “una forma de vida no se separa y no existe sin las otras”²⁹. Esta noción de integralidad o relación holística debe ser parte fundamental como presupuesto de la hermenéutica ecológica, entrando en tensión con una “interpretación bíblica y tradición de las iglesias fundada en la dicotomía”³⁰, que ha dividido, entre otras, la cultura y la naturaleza. Construir e insistir en torno a la consecución de la gran Comunidad de la Tierra será la agenda de la lectura con ciencia ecológica.

²⁴ *Ibíd*, 84.

²⁵ *Ídem*.

²⁶ *Ídem*.

²⁷ Cf. Mosala, *Biblical Hermeneutics*, 27. El “tomar postura” es una de las ideas en que más insiste el biblista sudafricano Mosala al hacer *Hermenéutica Liberadora*, debido a las distintas ideologías que se perciben en los textos.

²⁸ Dietrich, *Pautas*, 86.

²⁹ *Ídem*.

³⁰ *Ibíd*, 87.

3. Ejemplos de lectura bíblica en clave ecológica: Génesis 2,4-3,24 e Isaías 14,3-8

A la luz de los aportes de Habel y Dietrich, haremos una lectura de Génesis 2,4-3,24 e Isaías 14,3-8, ilustrando algunos aspectos que pueden ser fructíferos para una lectura ecológica y liberadora.

3.1. Génesis 2,4-3,24: Un Adam para cultivar la tierra

Utilizaremos los elementos de estructura, personajes y repetición pertenecientes a la exégesis narrativa³¹, para esbozar algunas ideas de interpretación de este texto en clave ecológica. El texto, cuando se lee a partir de los repetidos encuentros entre dos personajes, Adam (ser humano/ hombre) y Adamah (tierra/suelo), puede ilustrar una relación de vinculación íntima entre dos elementos de la creación, rota finalmente, por el avance abusivo de uno por sobre la otra. La secuencia de eventos que se narra en el texto, permite ver la relación entre ambos miembros de la naturaleza:

- A. Un **Adam** tomado de **Adamah**: intimidad y cercanía entre dos seres vivientes (Gen 2,4-14).
- B. Un **Adam** para cuidar y cultivar la tierra: la vida humana para ligada “al otro” (Gen 2,15).
- C. Un **Adam** que tiene todo lo que **necesita**: cada fruto del jardín (Gen 2,16-3,7).
- C'. Un **Adam** que toma más de lo que **necesita**: el fruto del conocimiento (Gen 3,8-13).
- B'. Un **Adam** que maldice la tierra: espinos y cardos... comerá con fatiga (Gen 3,14-19).
- A'. Un **Adam** que pierde la tierra: expulsado del jardín (Gen 3,20-24).

La secuencia de escenas que muestra esta estructura, permite ver como una lectura ecológica de Génesis 2,1-3,24 narra una desvinculación progresiva de los seres de la creación Adam-Adamah, al inicio uno sólo. En un principio, según la sección **A.**, tenemos la elaboración que hace Yahvé del Adam a partir de Adamah (Gen 2,4-14). El vínculo entre los dos elementos que permite ver el vocabulario (Adam “אָדָם” es tomado de Adamah “אֲדָמָה”, es criatura del Adamah), nos muestra lo que podríamos considerar pertenencia: Adam es tomado de esa tierra, y a esta volver; a cuando llegue el día. Ambos seres están juntos y vinculados al inicio del relato.

La intimidad y relacionamiento de la tierra y el ser que brota de ésta, se estrechan en el siguiente evento. En el apartado **B.**, es Adam quien

³¹ Ver por ejemplo S. Bar Efrat, El Arte de la Narrativa en la Biblia, 117-178.

ejerce ahora acción sobre Adamah. Yahvé le asigna la responsabilidad de cuidar y cultivar la Adamah del jardín. ¿Cómo entender las acciones de cuidar y cultivar? Ambas pueden ser vistas como una misma cosa desde una aproximación ecológica. El encuentro de Adam con Adamah al cultivar, debe permitir un encuentro que genere fruto. Dicho fruto será el testigo de la vida de Adamah – que cumple su rol de dar vida desde la tierra – y al mismo momento, con dicho fruto, sustenta la vida de Adam. El verbo guardar “שמר” implica vigilancia (1 Sam 17,20), cuidado (Sal 121,7) y protección (Est 2,3), lo que suscita una situación de responsabilidad-cercanía entre Adam y Adamah. Ambos elementos siguen ligados aún, y mientras que uno brotó de la otra, ahora la otra deberá ser cuidada y atendida por el primero. Dicho equilibrio garantizará, para ambos, la vida.

Con dicha organización de las cosas sigue el tercer momento, C., donde Adam se encuentra poseyendo todo lo que necesita para vivir. Así lo dice Yahvé-Elohim, quien manifiesta que Adam puede disponer de todos los árboles del huerto. La sección 2,16-3,7 narra la vida en plenitud, donde la relación armoniosa entre Adam y Adamah en el jardín garantiza que se disponga de todo para disfrutar la vida. Adam lo tiene todo. Ese mundo de Edén ofrece lo que el ser humano necesita en plenitud, y ¿no es igualmente hoy, cuando la comida del mundo alcanza para toda la población, aunque muchos y muchas mueren de hambre?

Hasta la sección 3, nadie tiene hambre, pues se ha garantizado que haya todo lo que se requiere para vivir. Pero la sección 4 prepara un evento que suscita un giro en las relaciones Adam-Adamah, con consecuencias trágicas. En C', Adam, que tiene todo según C., quiere más, y toma lo que no necesita. Gen 3,8-13 narra la insistente práctica del ser humano de tomar más allá de lo que necesita. Esta práctica de extracción innecesaria, que no busca cubrir necesidades y producir bienestar, sino que se excede en lo que refiere a tomar de la compañera con quien se cohabita, arruinará la relación armoniosa existente. Estamos en el centro del relato, y C. / C'. permiten contraponer la esencia del Adam que tiene todo y vive en armonía con Adamah, con el Adam que toma más de lo que necesita de Adamah, y rompe así su relación con todo lo que le rodea.

B'. nos describe las consecuencias que trae el tomar más allá de lo necesario. Génesis 3,14-19 muestra que, de la relación de cuidado recíproco que permite la vida en B., pasamos ahora a una realidad antagónica. El alimento de la cosecha ya no brotará con alegría, sino con sudor; el fruto no será dulce y abundante, sino espinoso y amargo. Adamah, quien dio todo lo que tuvo, todo lo que Adam quiso, ya no tiene nada que dar. No hay comunión de vida entre Adam y Adamah, agotada la segunda por la insistencia de Adam de tomar todo. Adam es acusado de maldecir la tierra, y la tierra maldita es una maldición para Adam, que vive de ella, con ella, por ella. Lo que era armonía, alegría, y reciprocidad, se ha convertido en sequedad, escasez y ruptura.

Finalmente, el ciclo de este relato cierra con la separación definitiva de quienes en su momento fueron uno. Adam es expulsado del jardín, de Adamah, o más bien expulsado por ésta. No hay forma de que, por la actitud de Adam, Adamah pueda seguir albergándolo. Adam se ve forzado a abandonar el lugar al que pertenece, en que descansa su esencia, de donde brota su vida. Su acto ha tenido grandes consecuencias, separándolo de Yahvé, de su compañera y de la Tierra. La armonía termina con violencia: la tierra expulsará a Adam, forzando una separación dónde ya no se puede sostener la unidad. El relato de la expulsión, a la luz de una lectura ecológica, podría tener una moraleja clara: la tierra no podrá soportar para siempre un Adam que toma lo que no necesita. Tarde o temprano, el fruto dulce se convertirá en espino amargo.

Una lectura con mirada ecológica, siguiendo los elementos esbozados por Habel y Dietrich, además de otras intuiciones, permite colocar la mirada en la integralidad y reciprocidad de la creación, ejemplificadas aquí por el binomio Adam-Adamah. Así como Dietrich y Habel insisten en la necesidad de asumir una perspectiva holística en la experiencia de crisis ecológica, donde ser humano y naturaleza son una sola cosa interdependiente, necesario el uno para la otra y viceversa, el texto deja ver una relación similar, donde Adam y Adamah se necesitan mutuamente para garantizar la vida y el bienestar de ambos.

Por otro lado, una lectura que coloca no sólo al ser humano sino también a otros elementos de la creación, como Adamah en este caso, permite recuperar las voces y experiencias de todos los sujetos importantes dentro de la hermenéutica ecológica. Adamah es parte activa del relato del jardín, y al final se distancia de la criatura a la que ha permitido la vida. Finalmente, el texto permite criticar, en términos sistémicos, toda cultura extractivista y abusiva en la relación ser humano-naturaleza. El abuso de Adam en la toma de los recursos que Adamah ofrece, lleva únicamente a la muerte de la tierra, que ya no puede dar fruto bueno, solo cardo y espino. Adam experimenta consecuencias fuertes por sus actos; le será más difícil y agotador conseguir lo que necesita para seguir viviendo; finalmente, será expulsado de la realidad y el espacio a los que perteneció. El texto, de carácter etiológico y sapiencial, es una advertencia en distintos niveles. En términos ecológicos, indica el cuidado que se debe tener en la forma en la que los seres humanos se relacionan con su entorno. Una relación abusiva no será tolerada por Yahvé, y la consecuencia de una acción de ese tipo será la expulsión final de la vida humana.

3.2. Isaías 14,3-8: ¡Cómo ha acabado el tirano!

El segundo ejemplo de lectura ecológica en este trabajo discute el texto de Isaías 14,3-8. Dicho texto puede ser visto en cuatro momentos principales:

A. Cántico contra el rey de Babilonia: ¡Cómo ha caído el tirano! (Is 14,3-4).

B. El que golpeaba con furia, el que con ira oprimía (14,5-6).

B' ¡La tierra descansa! (14,7).

A'. ¡Cántico contra el rey de Babilonia: ya no sube quien nos hacía caer! (14,8).

La estructura de este texto permite mirar la experiencia de los seres de la creación ante un sistema socio-económico y político imperial. El primer momento, localizado en A (Is 8,4), presenta la voz del narrador haciendo referencia a la condición de vida bajo el régimen del rey de Babilonia. Las palabras utilizadas en el verso 3 (penas, temores, y dura servidumbre), pertenecen a un mismo campo semántico que refleja la situación anti-vida mencionada en los presupuestos esbozados por Dietrich anteriormente. La frase “dura servidumbre” es paradigmática y transporta a la comunidad que escucha, a la experiencia de Egipto (ver Éx 1,4), evocada sin duda en este texto por un nuevo imperio: Babilonia.

Si seguimos uno de los principios interpretativos de Dietrich, que coloca la importancia de la investigación social e histórica del texto para localizarlo en su posible contexto de origen, vemos que el texto tendría una ubicación cronológica tardía, relacionada probablemente con el Exilio (la mención de Babilonia sería el indicador más claro al menos a nivel literario³². La dominación babilónica es importante, tanto a nivel simbólico como concreto, para explorar una lectura ecológica. Croatto explica que el texto de Isaías 14, aunque menciona al rey de Babilonia, podría reflejar una época posterior, como por ejemplo, la vida bajo el rey persa³³. Esta mención revela para este autor un aspecto simbólico poderoso: la referencia de Isaías no sólo aplica a Babilonia o Persia, sino a cualquier otro imperio hasta nuestros días³⁴. Esta perspectiva de Croatto abre un horizonte hermenéutico importante para que este texto siga siendo simbólicamente fértil en nuestro contexto.

La invitación a entonar una sátira contra este rey, se hará real en un momento concreto: cuando *reposes* de penas y temores, de la dura servidumbre que has servido. Así se adelante aquí el canto³⁵, pero ¿cómo se materializa esa dura servidumbre? Veremos en el desarrollo del texto que la dominación imperial tiene mucho que ver con los problemas que nos convocan en términos ecológicos. El contenido del cántico, inicia en A., donde a través de un paralelismo, se insiste en el fin del régimen que trae pena, temor y dura servidumbre:

³² S. Croatto, La vida de la Naturaleza en Perspectiva Bíblica, 49.

³³ Ídem.

³⁴ Ídem.

³⁵ “Adelante” en términos de la forma literaria del texto profético. El texto se ambienta en un momento antes de la caída, pero la composición del texto, como mencionamos, es probablemente posterior.

ha acabado el tirano
ha cesado su agitación

Lo que queda claro en el canto es que el sufrimiento del pueblo ha terminado. Ahora, en dicho canto la celebración tiene un fuerte sentido: recordar los actos del tirano caído. La sección **B**, en Isaías 14,5-6, el actor principal es Yahvé, quien actúa en favor de su pueblo. La acción concreta es contra el tirano, reflejado en la figura de los malvados/dominadores. Con un paralelismo, el profeta insiste en que Yahvé quiebra el símbolo de poder (cetro/vara) de los malvados, esto es, de quienes dominan por sobre otros. El texto, se puede decir, es una crítica al sufrimiento colonial de Israel a manos de imperios extranjeros. El despojo del tirano es también espejo de su actuar: se impone con cetro, es malvado y dominador. En el verso 6 encontramos el tercer paralelismo, que describe con claridad el ejercicio del poderoso:

“al que golpeaba furioso a los pueblos con golpes incesantes
y oprimía iracundo a las naciones con opresión implacable.” (Is 14,6 BP)

El tirano se describe aquí por lo que hace: golpear con furia a los pueblos, oprimir iracundo a las naciones con opresión implacable. El texto es muy gráfico. Los golpes son constantes, la opresión es implacable, no perdona ni discierne. Pero ¿a dónde se dirigen estos golpes? ¿Quiénes sufren esta ira implacable? Ante la furia del dominador, la sección **B'** hace el contraste con la realidad cuando éste haya caído. En 14,7a la tierra descansa, esto por la caída mencionada anteriormente. Cuando cae el sistema de opresión, la Adamah, casa y fuente de vida de Adam, puede descansar y celebrar. El grito de júbilo en 7b atestigua la nueva situación. En la interpretación ecológica es importante identificar aquellos sujetos pertenecientes a la creación que no implican únicamente al ser humano. Aquí tenemos el estado de Adamah, víctima de los golpes duros, irascibles, implacables del opresor imperial y la voz de quienes celebran su caída. Las secciones B. y B'. muestran el cambio en la situación. De la furia y a ira de la opresión, al descanso y júbilo de la tierra.

La última sección, en **A'**. (14,7b-8), hace más evidente el golpe duro del tirano a los seres de la naturaleza. El grito de júbilo de la Adamah es secundado por la voz de *los cipreses* y *los cedros*. Los primeros se alegran de la suerte del tirano, y los segundos hacen en su canto una acusación concreta: desde que yaces tendido, ya no sube cortador contra nosotros. La contraposición de la frase es magistral: ya nadie tiende a los cedros desde que el tirano yace tendido. Las imágenes, y la construcción de espacio, dejan ver la inversión de situación. No es el tirano quien dirige su mirada a los cedros caídos, son los cedros, quienes desde sus copas, ven al rey-opresor tendido. La voz final, donde los árboles celebran la caída

del rey de Babilonia, nos lleva de nuevo a nuestra discusión inicial, donde insistimos en que el tema de la crisis ecológica tiene raíces socio-políticas y económicas. Los proyectos de índole colonial e imperial, son una amenaza para la paz de la tierra toda.

Es importante, desde el contexto del texto, esbozar algunas ideas de las consecuencias de los proyectos coloniales en la vida de la naturaleza. Croatto, en su trabajo sobre Isaías 14, indica que el verso 8 no puede entenderse como "...una frase puramente poética"³⁶. Croatto indica que no es extraño que la voz que se levanta a la caída del tirano es la de los cipreses y cedros, recursos codiciados en el antiguo cercano Oriente por su utilidad en la construcción. Eran recursos cotizados y caros, suficientemente atractivos para llevar a cabo un proyecto militar, como el petróleo hoy, por ejemplo. Croatto sugiere que:

"La alegría expresada por los cipreses y los cedros (8a) deja atrás una experiencia trágica, cual es la destrucción de la flora más apreciada en las regiones montañosas de los montes Líbano y Amanus. Que el poeta, que habla de Judá, aluda a árboles típicos de otras zonas de Canaán, es indicio de que éstos son ejemplos "paradigmáticos", que valen para toda clase de devastación de la flora con intereses económicos desmedidos y extraños".³⁷

La voz de los cedros y cipreses evoca la experiencia de colonización sufrida por muchos pueblos, Judá incluido. Para Croatto, una de las razones importantes para la tala de estos árboles, se debe al interés económico de los príncipes de antaño, unido al deseo de dominación que conlleva el eliminar las fuentes de sustento de pueblos sitiados. D.H. Mayes señala que "Israel compartía con muchos otros la práctica común de destruir los recursos naturales de vida en un país invadido por sus ejércitos"³⁸. El texto de Deut 20,19 es una ventana para mirar esta realidad:

¹⁹ "Si tienes que sitiar largo tiempo una ciudad antes de tomarla al asalto, no destruyas su arbolado a hachazos, porque podrás comer de sus frutos; no los tales, porque los árboles no son hombres para que los trates como a los sitiados". (Deut. 20:19 BP)

Mayes plantea que "La prohibición aquí es una protesta deuteronomística en contra de una práctica considerada innecesariamente destructiva"³⁹. El texto permite corroborar que la información de Isaías sobre la victimización de la naturaleza en los conflictos bélicos y de dominación, era bien conocida. La madera de los árboles era usada igualmente para construir máquinas de asalto⁴⁰, y muchas de las leyes de prohibición esta-

³⁶ Croatto, La vida de la Naturaleza, 50.

³⁷ Ídem.

³⁸ Hasel, The Destruction of Trees, 199.

³⁹ Ídem.

⁴⁰ Ídem.

rían pensando en las tácticas de guerra asirias y babilónicas, reflejando el contexto socio-político entre los siglos VII y V⁴¹, contexto de composición de Isaías 14.

Documentos asirios y babilonios de la época del Antiguo Testamento, están llenos de referencias que vinculan la práctica de la dominación política con la destrucción del entorno natural. Hasel menciona que, según los anales asirios, en el año 18 de Salmanasar éste rey marchó contra Hazael de Aram y cortó sus jardines frutales⁴². Este autor también menciona que en los anales de Suhu, los líderes de ciertas tribus arameas se organizaban para hacer guerra contra la tierra de Suhu⁴³. Los líderes decían: “Iremos y atacaremos las casas de la tierra de Suhu; tomaremos sus ciudades de la estepa, y cortaremos sus árboles frutales”⁴⁴. La tierra de Suhu es mencionada en el Obelisco Negro de Salmanasar III, dónde cinco palmas sirven como escenario de fondo⁴⁵. Finalmente, también Hasel menciona que en su 4ta campaña, Shamshi-Adad V (823-811 a.e.c.), hijo de Salmanasar III, dice sobre las ciudades de Datebir e Izduia: “Sus plantaciones yo corté; sus ciudades yo destruí, devasté y quemé con fuego”⁴⁶. Las razones para esta destrucción son diferentes, la finalidad en este caso era la de destruir el sistema de supervivencia de los habitantes; castigar a los habitantes por rebelión; alimentar los ejércitos invasores; hacer memorable una conquista o la necesidad de construir máquinas de asalto. Todas estas son parte de estrategias de control y dominación, donde la naturaleza en especial gime.

Otro ejemplo, finalmente, lo podemos ver en 1 Re 4-6, donde Salomón contrata a Hiram de Tiro para que corte árboles, los traiga a Jerusalén, y lleve a cabo la construcción del templo-palacio. Aquí vemos por qué razón se cortaban los árboles: el modelo de estado monárquico requiere recursos para construir grandes ciudades y monumentos. Los cedros del Líbano son también, a la luz de estos textos, mercancía preciada para el comercio.

Podemos decir que Isaías 14,3-8 brinda un terreno fértil para hacer un ejercicio en clave ecológica. Su lectura permite ver la voz que se levanta de los cedros y la tierra, que celebran y denuncian la violencia imperial y colonial que les daña y acaba. La caída del tirano representa descanso, paz y júbilo para la tierra. Detrás del texto tenemos violencia imperial, dominación y conversión de la naturaleza en mercancía. El sueño de ver caer al tirano, es un sueño que liberará de esclavitud a toda criatura.

⁴¹ Ibid, 200.

⁴² Ibid, 202.

⁴³ Ídem.

⁴⁴ Ibid, 202-203.

⁴⁵ Ibid, 203.

⁴⁶ Ídem.

4. Conclusiones

El presente artículo ha tenido el interés de discutir algunos aspectos de importancia a considerar al momento de realizar lecturas ecológicas del texto bíblico. Primero, fue importante posicionar, a la luz de algunos aspectos de la vida real en Costa Rica, la complejidad de problemas que pueden ser entendidos como crisis ecológica. La contaminación del ambiente y la explotación de la tierra y las personas, están incluidas en prácticas que lesionan la armonía de la naturaleza. Esto nos lleva a hablar de crisis ecológica desde una crítica al modelo económico, que tiene una relación extractiva y exhaustiva con los elementos de la naturaleza para producir beneficios económicos.

Desde la hermenéutica ecológica, hemos dado un vistazo a algunas propuestas basadas en los trabajos de Habel y Dietrich. La idea de sospechar de las posturas antropocéntricas, tanto dentro del texto como desde la comunidad que lo lee, es una de las primeras sospechas. Es necesario dejar de hablar de ser humano – naturaleza, y construir comprensiones holísticas que permitan ver y buscar soluciones para los problemas de forma integral. La perspectiva de la vida es el criterio hermenéutico central: no podemos apoyar textos bíblicos ni lecturas que fomenten la violencia, a dominación, la extracción y ni la destrucción de los miembros de la naturaleza.

Como dice el profesor Ramírez-Kidd, la Biblia es una ventana para mirar la vida y sus experiencias. La lectura ecológica, por ende, puede permitir ver el texto, ver nuestras propias experiencias y proyectos de vida, llevando a reflexionar y construir mejores sendas para el futuro. Génesis 2,4-3,24, como relato modélico, nos permite ver la situación de abuso entre dos seres *creados y conectados*. La agresión del uno por el otro, del Adam que *toma hasta secar* a su compañera Adamah, nos advierte y nos recuerda el peligro de tomar sin saciedad, hasta que la tierra no pueda dar más y nos expulse definitivamente. El relato, de tinte mitológico, tiene el poder de promover la reflexión de una situación que vuelve una y otra vez a desafiar al ser humano. Isaías, por otro lado, permite denunciar los sistemas injustos, las dinámicas opresivas y coloniales, y soñar con la posibilidad de que estos sistemas caigan. Cuando lo hagan, la tierra entonará un canto de júbilo.

Bibliografía

Boletín Informativo el Picudo. No 5, Noviembre, 2009.

Brueggemann, Walter. "Trajectories in Old Testament Literature and the Sociology of Ancient Israel", en N. Gottwald and Horsley, R., *Hermeneutics of Liberation: Political and Social Hermeneutics*. New York: Orbis Books. 1993, 201-226.

Croatto, José Severino. "La vida de la Naturaleza en Perspectiva Bíblica (Apuntes para una Lectura Ecológica de la Biblia)", en *Ribla*, No 21, 47-56.

De Wit, Hans. *En la Dispersión el Texto es Patria: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y postmoderna*. San José: SEBILA, 2011.

Dietrich Luiz-José. "Pautas para uma Hermenéutica Ecológica: A Solidariedade abarcando todas as formas de vida", *Encuentros Teológicos* No 46, año 22/No 1, p.77-88.

Ellacuría, Ignacio. "Historicidad de la salvación cristiana", en Sobrino, J. / Ellacuría, I., *Misterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, 323-372.

Gottwald, Norman. *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 BCE*. Nueva York: Maryknoll, 1979.

Habel, Norman. "Introducing Ecological Hermeneutics", en N. Habel - Trudinger, P., *Exploring Ecological Hermeneutics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

Hasel, Michael. "The Destruction of Trees in the Moabite Campaign of 2 Kings 3.4-27: A Study in the Laws of Warfare", en *Andrews University Seminary Studies*, Vol 4, No 2, 197-206.

Mosala, Itumeleng. 1989. *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Michigan: William Eerdmans Publishing Company.

Oliveros, Roberto, "Historia de la Teología de la Liberación", en Sobrino, J. Y Ellacuría, I., *Misterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Madrid: Trotta, 1990, 17-50.

Ramírez-Kidd, José Enrique. *Para Comprender el Antiguo Testamento*. San José: SEBILA, 2009.

Rogerson, John. *Genesis 1-11*. New York: T & T Clark, 2004.

Zizek, Slavoj. *Pedir lo Imposible*. Buenos Aires: Akal, 2014.

David Castillo
pandolfocm@yahoo.com

Salud, vida plena, salvación: miradas ecoteológicas

Resumen

El presente trabajo propone una reflexión ecoteológica sobre los conceptos de salud y salvación con el propósito de orientar acciones para el cuidado de la vida en todas sus manifestaciones. Para ello se sigue un análisis bíblico y teológico que va conectando la salud humana con la salud ambiental, mostrando el carácter indisoluble de estos ámbitos de la mano de una hermenéutica bíblica que relaciona la ecología con la soteriología. Una teología de la salvación tendrá que ser necesariamente una ecoteología que permita redescubrir en la fe elementos ecológicos que favorezcan una sana y equilibrada interrelación entre Dios, la humanidad y el resto de la creación.

Palabras-clave: salud, salvación, ecología, Biblia, vida

Abstract

The present work proposes an ecotheological reflection on the concepts of health and salvation with the purpose of guiding actions for the care of life in all its manifestations. This is followed by a biblical and theological analysis that connects human health with environmental health, showing the indiscriminate character of these areas within the scope of a biblical hermeneutic that relates ecology to soteriology. A theology of salvation will necessarily have to be an ecotheology that will allow us to rediscover in the ecological elements that favor a healthy and balanced interrelationship between God, humanity and the rest of creation.

Keywords: health, salvation, ecology, Bible, life

Introducción

La salud y la enfermedad son dos realidades que afectan al ser humano en su totalidad. Ambas están íntimamente relacionadas en las distintas dimensiones que componen la persona y la relación de esta con su entorno. La enfermedad es una experiencia que desestructura, que

¹ Amós López Rubio es pastor de la Fraternidad de Iglesias Bautistas de Cuba y Doctor en Teología por el ISEDET. Es autor de artículos y libros con énfasis en Teología Pastoral, protestantismo en Cuba y ecumenismo.

altera globalmente el sentido mismo de la existencia, pues supone una ruptura fundamental en el flujo de la vida porque conlleva dependencia, aislamiento y sufrimiento. Los seres humanos adquirimos conciencia de la salud a través de la enfermedad, de la alegría a través de la tristeza, de la vida a través de la muerte.

La Organización Mundial de la Salud ha declarado que la salud no es mera biología, sino vida de calidad, entendiendo esto último como capacidad y posibilidad de realización personal. La salud puede ser considerada como un estado de equilibrio no solamente físico, sino también psíquico y espiritual. Es uno de los anhelos y de los derechos más esenciales del ser humano y constituye la condición previa para poder satisfacer cualquier otra necesidad o aspiración de bienestar y felicidad. La buena salud contribuye a la humanización de la vida. Ello implica el desarrollo de las facultades intelectuales, la sensibilidad afectiva y la posibilidad de elegir y afirmar determinados valores (Duarte, 2012).

Por lo cual, la comprensión actual de la salud va más allá de la noción tradicional que la comprende como ausencia de enfermedad. Cada vez gana más terreno una concepción holística de la salud que proporciona una visión integral del ser humano relacionando su cuerpo, su mente y su espíritu. En ese sentido, Roberto Swetsch, pastor y teólogo luterano del Brasil señala que la fragmentación del ser humano permitió un mejor conocimiento de las partes que lo componen pero no proporcionó una visión unificada y abarcadora del sentido de su vida. De ahí que hoy se busque comprender la vida humana desde distintas visiones que interactúan entre sí: antropológica, médica, filosófica y también teológica. En esta perspectiva “la salud significa integridad o integralidad y no apenas ausencia de enfermedad. Tal comprensión apunta hacia las distintas dimensiones de la personalidad como la física, la emocional, la espiritual y la social, como dimensiones que interactúan solidariamente” (Zwetsch, 2003, pp. 45-46).

La salud es la condición de posibilidad que permite la realización del potencial humano de cualquier persona. No basta tener un cuerpo vigoroso o saludable, es preciso vivir a gusto con él. No es suficiente sentirse útil y tener una dedicación o trabajo, es necesario realizar una misión en la vida. Salud es aquella manera de vivir autónoma, solidaria y alegre que se da cuando se va asumiendo la propia realización.

Las crisis económicas, el deterioro del medio ambiente, los desplazamientos de poblaciones, los fenómenos migratorios, la pobreza, el desempleo, la falta de acceso a la educación y otros servicios básicos así como la violencia de género, entre otras situaciones, son factores de riesgo que afectan las condiciones y calidad de vida de las personas. En el cuidado de la salud se hace necesario recrear la espiritualidad desde una perspectiva integral que incluye lo pastoral, social, ambiental desde un enfoque de derecho, donde la salud es un derecho inalienable del ser

humano. La dimensión espiritual de la vida hace referencia a lo esencial de los valores y a la fuerza animadora de los seres humanos. Es una fuerte conexión entre las personas, la naturaleza y el mundo (Duarte, 2012, 101).

En situaciones de enfermedad, se levantan preguntas importantes para la vida, preguntas que nos han acompañado como seres humanos a través de la historia, preguntas que también abren nuevos horizontes a la fe y a la manera de comprender a Dios en medio del dolor y el sufrimiento, preguntas que también demandan respuestas de las iglesias para revisar de qué manera están llevando adelante el ministerio sanador del evangelio.

1. *Algunas visiones bíblico-teológicas sobre salud-enfermedad*

En la Biblia encontramos diferentes maneras de comprender la experiencia de la enfermedad y la salud. En el Antiguo Testamento, la salud es uno de los componentes de la shalom de Dios, un estado de paz, bienestar, justicia y vida plena para la comunidad. La enfermedad, en cambio, es entendida como cansancio, falta de vitalidad. En términos generales, la enfermedad es interpretada como castigo de Dios por el pecado. Estar enfermos es estar en des-gracia, alejado de la gracia y la bondad de Dios, abandonado a su suerte. Recordemos solamente el caso de las personas enfermas de lepra: sufrían una doble exclusión, lejos de Dios y lejos de la comunidad (Lv 13, 45-46). Varios textos proféticos utilizan la imagen de la recuperación de la salud para señalar la restauración del pueblo que se ha alejado de Dios (Is 33, 24; Jr 33, 4-7).

Sin embargo, el libro de Job ofrece una alternativa a esta idea de que las enfermedades son la consecuencia del pecado. Job afirma que los malvados viven una larga vida y los buenos son alcanzados por la enfermedad y el sufrimiento, al tiempo que rechaza el carácter hereditario del pecado: “Se dice que Dios hace pagar a los hijos por las faltas de los padres. Pero es el propio malvado quien debe pagar y escarmentar” (Jb 21, 19).

Por su parte, Jesús nos ofrece otra mirada. Recordamos el relato del ciego de nacimiento y la pregunta de los discípulos: ¿Quién pecó para que este naciera ciego, él o sus padres? Y Jesús respondió: “Ni por su propio pecado ni por el de sus padres; fue más bien para que en él se demuestre lo que Dios puede hacer” (Jn 9). La comprensión que Jesús tiene de la enfermedad no es moralista sino compasiva: la sanidad es un signo de la misericordia de Dios y una manifestación de la llegada de su reino.

Tanto la historia de Job como la práctica sanadora de Jesús nos muestran, por un lado, que el sentido de la enfermedad no puede relacionarse con un esquema de culpa y castigo; y, por el otro, nos presenta a un Dios que es misericordia y que no nos abandona en el momento del sufrimiento. Es un Dios que nos acompaña y sufre con nosotros. Un Dios que tanto en la sanidad como en la no sanidad se revela como amor y

compasión. Jesús tampoco llama la atención sobre sí mismo como sanador sino que remite a Dios, apunta hacia la gloria de Dios. De este modo, la fe cristiana, sin negar la realidad del sufrimiento afirma la presencia solidaria de Dios en medio del dolor.

En la carta de Santiago, se afirma que el sufrimiento nos puede llevar a la perfección y a la madurez, sirve como disciplina y corrección, lo cual no debe confundirse con castigo (St 1, 3-6). En el esquema apocalíptico el sufrimiento es más comunitario. Los sufrimientos surgen como consecuencia de la persecución, por resistir a las fuerzas que se oponen al reino de Dios y su justicia. Por eso es posible el gozo aún en medio de la tribulación (Ap 7, 9-17).

En las cartas de Pablo encontramos otra comprensión: la iglesia participa en los sufrimientos de su Señor. Tiene una perspectiva cristocéntrica y eclesial. La comunidad comparte el destino de Cristo por compartir la misma fe, así también se comparte la misma esperanza y el mismo consuelo: “si padecemos con Cristo, resucitaremos con él” (Ro 8, 17). Sufrir no implica la separación de Dios (Ro 8, 35-39). El sufrimiento no implica ausencia de salvación, ni se transfiere el alivio al futuro. La enfermedad no es deseable ni agradable, pero Dios puede transformar la adversidad en motivo de crecimiento (Ro 8, 28). Compartimos el dolor y la alegría de la vida en el ámbito solidario de la comunidad de fe.

1.1 Recuperemos historias de sanidad y salvación

Después de este breve repaso de algunas concepciones sobre salud y enfermedad, les invito a recuperar algunas historias en la Biblia donde encontramos experiencias sanadoras y salvíficas, buscando en ellas mensajes y llamados a nuestras iglesias de hoy en el camino y el desafío de ser comunidades de sanación, reconciliación y vida.

En el libro segundo de los Reyes encontramos la historia de la sanación de Naamán, el oficial asirio. Esta narración resalta el protagonismo de una niña esclava. Ella habla de Dios e indica el camino para que Naamán sea curado de su lepra por el profeta Eliseo. En una actitud amorosa y diaconal, ella intercede por aquel que la había hecho esclava. El texto nos dice que Dios se preocupa por nuestra salud, provee personas y conocimientos para aliviar y curar la enfermedad, para entender lo que nos sucede, asumirlo y superarlo. El Génesis afirma que toda persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Esta particularidad en el conjunto de la creación es la base de su dignidad teológica. Desde el punto de vista teológico, lo que hace digna a una persona no es su inteligencia, su moral, su naturaleza, su libertad o su capacidad de amar, su posición política o identidad religiosa, sino el hecho de ser imagen de Dios.

En el capítulo 8 del evangelio de Marcos, Jesús sana a un hombre ciego en Betsaida. Este pasaje nos muestra la sensibilidad de Jesús al tomar

a la persona enferma de la mano, la aleja de la multitud curiosa, conversa con ella, la toca, usa recursos de la naturaleza, hace que la persona participe en el proceso de la cura. Jesús acoge, pregunta, oye, cura, valoriza la fe y la confianza. El rescate de la integridad y la dignidad de las personas es algo que Jesús practica en sus relaciones con las personas, sobre todo con las enfermas. Se enfrenta así a un sistema religioso y social que excluye a las personas enfermas, sin reconocer en ellas el valor que proviene de su propia condición humana.

En términos de enfermedad, el sanador en la cultura mediterránea del primer siglo está más preocupado por las relaciones sociales que por el padecimiento físico. El acto de la sanidad se enfoca más en la recuperación del estado de ser de la persona que en sus capacidades para actuar con normalidad. La pérdida de la salud no es tanto una cuestión biomédica como social, se trata de una devaluación del ser cuando la persona pierde al apoyo del entorno social o este deja de tener significado (Manila y Rohrbaugh, 1996).

Esto ayuda a comprender mejor la relación entre pecado y enfermedad una vez que el pecado significa una ruptura en las relaciones interpersonales, un desvío de las normas y los valores culturales. Así, el leproso no es solo alguien que padece una afectación física sino que se vuelve impuro, excluido de la comunidad. Los ciegos, cojos y quienes sufrían malformaciones en su cuerpo no tenían acceso a los espacios sagrados (Lev 21, 16-24). Por todo ello, las curaciones de Jesús están más en sintonía con los sanadores campesinos quienes ayudan a las personas a recuperar el lugar que ocupaban en la comunidad. El proceso de curación está relacionado con la práctica de la solidaridad y la lealtad hacia un sistema de creencias (Lc 13, 10-17).

La práctica sanadora de Jesús es un desafío que sigue vigente para las iglesias. Cuando visitamos casas, asilos y hospitales movidos solamente por el afán de la conversión de las personas no hay respeto por su dignidad y su integridad, no hay diálogo ni reconocimiento del ser de las personas, de sus verdaderas preocupaciones y necesidades. No se puede sacrificar la integridad de la persona por cualquier fin, ni siquiera el más elevado.

Sanar, salvar, humanizar es ponerse al servicio de la persona para que esta pueda realizar sus posibilidades existenciales. Esto pasa por el reconocimiento de la dignidad de la persona, la posibilidad de constituirse, de afirmarse, de construirse, de reconocerse como especie con derechos. La dignidad es la capacidad de afirmarnos como seres valiosos. Es en el ejercicio de la libertad donde el ser humano revela su dignidad. Jesús pregunta al ciego Bartimeo en otro pasaje de Marcos, “¿qué quieres que haga por ti?”. No viene con la solución fabricada de antemano, dialoga y se coloca en el lugar de la persona enferma, intenta ayudarlo a partir de su

necesidad real y no desde algún pre-concepto. Cuando Jesús cura, realiza un acto terapéutico y salvífico.

2. *Salud y vida plena: una mirada ecoteológica*

Hablar de salud y vida plena hoy en día no es posible si no tomamos en cuenta que la salud humana está relacionada con la salud ambiental, con la salud del planeta. Hoy muchos dicen que nuestro planeta es un planeta enfermo y con esta imagen hacen alusión a la realidad trágica de la contaminación y el deterioro que sufre nuestra casa común que es la Tierra. Y ese desequilibrio está siendo causado justamente por la acción irresponsable de la humanidad. Por tanto, un planeta enfermo es imagen de una humanidad enferma. Como bien afirma el Papa Francisco en su encíclica *Laudato si*, no se puede comprender el deterioro ecológico sin el deterioro ético y cultural que lo acompaña (Francisco, 2015).

Un ejemplo de esta interconexión en todo el desequilibrio que vivimos es el cambio climático global. La concentración de gases de efecto invernadero, el uso intensivo de combustibles fósiles y la deforestación para uso de la agricultura son algunas de las principales causas del aumento de la temperatura del planeta en las últimas décadas. Ello intensifica otros fenómenos como las sequías, los huracanes y las inundaciones. Esto, a su vez, tiene un impacto sobre la agricultura afectando el sustento de vida de millones de personas las cuales padecen desempleo, hambre y escasez. Por otro lado, los calores y las nevadas extremos provocan la muerte cada año de miles de personas. Si la temperatura del mar continúa aumentando, continuarán desapareciendo especies marinas y se producirán alteraciones en los ecosistemas.

Richard Acosta, en su libro *Dios, hombre, creación. Hacia una ecoteología bíblica* utiliza una imagen sugerente: el *homo sapiens* se ha vuelto *homo virus*. El ser humano único ser de la creación que puede admirar, escudriñar, estudiar, comprender, alabar la creación del gran Hacedor del universo y extasiarse con tan magnífica obra, muy por el contrario, como hijo inconsciente, en tan poco tiempo, se ha concentrado en aniquilarla y llevarla al límite de su resistencia. Tristemente, el *Homo sapiens* se ha transformado en *Homo virus* (Acosta, 2014, p. 14).

Les propongo entonces un segundo momento en nuestra reflexión para detenernos en esta dimensión ambiental de la salud.

En el griego del Nuevo Testamento, el verbo *sozo* se traduce como “sanar” y como “salvar”, es decir, una persona sanada de alguna enfermedad es también una persona salva. Recuperar la salud es equivalente a obtener la salvación. En varias de las curaciones que Jesús realizó, utilizaba estas palabras: “Tu fe te ha salvado” (Lc 8, 48; 17, 19). Recibir la sanidad física es parte esencial de la experiencia de ser salvado. Por eso, es necesario plantearse nuevamente el significado de la salvación

y sus consecuencias para nuestra vida presente y en medio de la crisis ambiental que vivimos. Ya no es posible seguir afirmando una salvación que solo afecta el espíritu humano, dejando fuera su corporalidad. Tampoco es posible seguir afirmando una salvación que solo sea para el ser humano sino que toda la creación de Dios también forma parte de esa experiencia de salvación.

En este sentido, recuperar la salud, recibir la salvación tiene que ver con la restauración de relaciones perdidas, con la reconstrucción del tejido de la vida, con el rescate de la dimensión ecuménica e inclusiva de la salvación, porque la salvación ocurre aquí y ahora, y afecta a todos los seres vivos. Para cambiar el modo de relacionarnos necesitamos cambiar el modo de comprendernos. Por eso necesitamos una teología de la salvación que nos ayude en este camino de transformación de nuestro entendimiento y de nuestra conducta.

Esta teología de la salvación tendrá que ser necesariamente una ecoteología que permita redescubrir en la fe elementos ecológicos que favorezcan una sana y equilibrada interrelación entre Dios la humanidad y la creación. Esta teología requiere de un fundamento ético que presente la relación Dios-humanidad-creación como una relación de amor, de libertad y responsabilidad expresadas en una acción responsable con todos los seres vivos. Así el mensaje de la salvación puede otorgar el lugar adecuado y liberador a la naturaleza como creación, al ser humano como *imago dei* y a Dios como Creador. Es un mensaje salvífico que denuncia todo lo que esclaviza al ser humano y al resto de la creación (Castellón, 2012).

2.1 La salvación del pueblo está en conexión con la renovación de toda la creación

Desde las primeras páginas de la Biblia, se nos revela esta conexión entre vida, salud y salvación. Y también se revela que la vida es un entramado de relaciones entre todos los seres creados. Por tanto, si hablamos de salvar la vida estamos hablando de salvar la creación. La Biblia es clara en afirmar que el pecado humano produce una ruptura no solo con Dios y con el prójimo sino con todo lo creado. La consecuencia del pecado humano es muerte y destrucción de la vida; así mismo, la salvación-sanidad del ser humano trae consigo la restauración de la vida.

La historia del diluvio, en el libro del Génesis, ilustra esta realidad. Toda la creación es afectada por causa del pecado humano pero al final de la historia emerge, como señal de esperanza y continuidad de la vida, una nueva creación con la cual Dios establece un pacto de vida (Gn 7, 17 al 9, 17). Las plagas que sufren los egipcios, según el relato del libro del Éxodo, son producto de la opresión que mantiene el faraón sobre los esclavos. La opresión desencadena una serie de sufrimientos que afectan a las personas

y a toda la tierra. Cuando el opresor reconozca su pecado y cambie su conducta entonces cesarán las calamidades. Cuando el opresor recuerde al pobre y desvalido, y le conceda la libertad entonces habrá esperanza para los esclavos, las plantas, los animales, la tierra (Ex 7, 8 al 11, 10).

La palabra hebrea traducida por “plaga” en el texto del Éxodo, debe ser traducida más bien como prodigio, señal, maravilla, un hecho asombroso que muestra el poder de Dios. La creación también sufre con las personas y se hace solidaria en esta liberación que Dios realiza. La creación no es solamente la obra de Dios sino que también participa de las obras que Dios realiza a favor de la liberación de los oprimidos.

De ahí que los problemas ambientales no puedan separarse de los problemas sociales. Las mismas políticas que degradan el medio ambiente también fundamental la injusticia social. Ellas presuponen la dominación, tanto de la naturaleza como de la humanidad, siempre obedecen a los intereses de los sectores poderosos y, mediante el control de la política y la economía, representan la imposición de estos intereses como si fuesen de todos (May, 2002).

Las imágenes de restauración del pueblo, tan comunes en los textos proféticos, establecen una clara conexión entre todos los seres vivos. La naturaleza no solo alimenta un lenguaje simbólico para expresar la experiencia de la salvación humana sino que la naturaleza misma experimenta la sanidad y la restauración junto con la humanidad. Del mismo modo en que el pecado humano arrastra consigo a toda la creación así la salvación del ser humano significa la salvación de todo lo creado.

En el exilio, el profeta Ezequiel reconoce a la tierra como sujeto de la salvación. El anuncio de la salvación se hace no solo al pueblo exiliado sino a la creación misma:

Escuchen el mensaje del Señor a las montañas, colinas, ríos y valles; a las ruinas despobladas y a las ciudades desiertas de Israel que han sido saqueadas por los pueblos vecinos ... Por lo tanto yo, el Señor, juro que los pueblos vecinos de ustedes se verán cubiertos de vergüenza. Ustedes, en cambio, montañas de Israel, estarán cubiertas de árboles grandes y con mucho fruto para mi pueblo Israel, que ya está a punto de regresar. Yo las voy a proteger, y haré que sean cultivadas y sembradas. Haré que aumente mucho el pueblo de Israel que vive allí. Las ciudades se llenarán de habitantes, y las ruinas serán reconstruidas (Ez 36, 1-12).

También el Segundo Isaías anuncia los tiempos de liberación para el pueblo desterrado. La creación participa de estas obras de salvación y comparte la alegría del pueblo en su regreso a la tierra deseada.

Así como la lluvia y la nieve bajan del cielo, y no vuelven allá, sino que empapan la tierra, la fecundan y la hacen germinar, y producen la semilla para sembrar y el pan para comer, así también la palabra que sale de mis labios no vuelve a mí sin producir efecto, sino que hace lo que yo quiero y cumple la orden que le doy. Ustedes saldrán de allí con alegría,

volverán a su país con paz. Al verlos, los montes y las colinas estallarán en cantos de alegría y todos los árboles del campo aplaudirán (Is 55, 10-12).

2.2 La creación es fuente de salud para el ser humano

La creación no solamente comunica las obras de Dios sino que ella misma es fuente de salud/salvación para la humanidad. Veamos algunos elementos naturales que más allá del uso cotidiano que hacemos de ellos, se vuelven en sí mismos un mensaje acerca del cuidado de Dios para nuestra vida.

Pan

De la misma manera en que el agua, las codornices y el maná sustentaron al pueblo en su dura travesía por el desierto, así también el pan ha devenido signo de la fe y la esperanza cristiana. En las culturas bíblicas, comer es un gesto capital. En especial, el israelita se interesa más por el aspecto relacional de la comida (Sal 128). En la mesa la célula familiar toma conciencia de sí misma y discute las dificultades internas (Jc 19, 4-8; 1 S 1, 4-8). Alrededor de la mesa se establecen lazos de amistad, se comparten preocupaciones, se expresan los grandes deseos (Gn 18; 2 S 3, 20).

En el ambiente de las comidas Jesús define públicamente su opción por los excluidos y excluidas de su tiempo (Lc 7, 36-50) y compara el reino de Dios a un gran banquete donde todas las personas son aceptadas sin distinciones de ninguna clase (Lc 14, 16-24). Cuando Jesús se sienta a la mesa con los pecadores subvierte el orden social sacralizado, practica el compañerismo y cuestiona las verdades establecidas (Hoornaert, 1995). La mesa de Jesús es una práctica transgresora que busca la igualdad y la comunión entre las personas. Desde allí Jesús desafía la rigidez de las jerarquías, los privilegios y los exclusivismos.

Esta misma preocupación aparece en el apóstol Pablo cuando reprende a los cristianos más acomodados de Corinto por haber convertido la Cena del Señor en una escandalosa glotonería excluyente, donde los hermanos más pobres no alcanzaban a comer nada cuando se reunían a celebrar la eucaristía (1 Co 11). Así, aquellas reuniones, en vez de edificar lo que hacían era dañar la unidad del cuerpo de Cristo. La cena perdía su sentido al no ser una muestra de solidaridad y amor en el espíritu del sacrificio de Jesús por cada ser humano. El menosprecio por los pobres hacía del culto un instrumento del mal (v. 17) (Foulkes, 1996).

En la última cena Jesús recapitula su vida de servicio y se revela (se ofrece) como el que sirve (Jn 13). La mesa común crea entre los comensales una comunidad de existencia y Jesús convoca a los suyos alrededor de la mesa, ofreciendo los frutos del tiempo mesiánico: gozo (Mt 9, 5), perdón (Lc 7, 47), salvación (Lc 19, 5) y abundancia para la multitud hambrienta

(Mt 14, 15-21). Jesús resucitado se hace también presente en la comidas de sus discípulos (Lc 24, 41; Jn 21; Hch 1, 4). La última cena no puede desvincularse de todas las comidas de Jesús donde aparece el conflicto entre aquel que sirve al pueblo y aquellos que se sirven a sí mismos.

El pan compartido es signo de la salvación, es una señal que remite a Cristo, a su cuerpo ofrecido por nuestra salud. Así, el pan que compartimos en memoria de Cristo es el pan que alimenta nuestra lucha por una sociedad donde todos puedan tener acceso al alimento. Sin el alimento necesario nuestro cuerpo se debilita, se enferma. El pan compartido en memoria de Jesús se vuelve señal de ese nuevo mundo donde no habrá injusticia ni hambre. La creación adquiere un valor salvífico porque por medio de ella satisfacemos nuestra necesidad de comer, obtenemos la salud, nuestros cuerpos son renovados y fortalecidos.

Pero el simbolismo del pan alcanza su mayor fuerza en el contexto de la cena pascual, de la eucaristía, del memorial de la vida, muerte y resurrección de Cristo. El pan y el vino simbolizan la vida toda del ser humano y del cosmos, es el fruto de la tierra y del trabajo de hombres y mujeres. Ione Buyst siente que ellos llevan en sí la fuerza, la energía, la creatividad, el gesto de la colaboración y la dedicación de la humanidad entera (Buyst, 1998).

La escasez de pan y vino nos hacen pensar en los males de la acumulación de bienes, la estructura económica que lleva a muchos al desempleo, el hambre y la pobreza (1 S 8, 10-18). El pan es signo de la subsistencia (Lc 11, 3), del alimento esencial, de la fuerza para seguir el camino. El vino provoca la fiesta y la alegría (Sal 104, 15). En las tradiciones semitas es símbolo del conocimiento y de la iniciación, alude también al sacrificio (Ex 29, 40) y la sangre (Dt 23, 14). Pan y vino simbolizan los grandes dones de Dios a la humanidad (Gn 27, 28; Mc 14, 22). Estos elementos están presentes en la comida diaria, calman el hambre y la sed, realzan la fraternidad y el placer de la convivencia (Pr 22, 9; Ct 1, 4). Ellos representan también los dones de los tiempos escatológicos (Pr 9, 1-5; Is 26, 6; Jer 31, 12; Mc 2, 22).

Agua

El agua es imprescindible para la vida. En su travesía por el desierto, el pueblo hebreo pudo calmar su sed bebiendo del agua de la roca. El agua que no escasea es señal de la abundancia en los tiempos mesiánicos. Jesús ofreció a la mujer samaritana el agua de vida, un agua que calma nuestra sed de afecto, de amor y de justicia. Es el agua que corre limpia y cristalina en el cauce del río de la vida que describe el libro del Apocalipsis en su capítulo 22, un río que nace en el trono de Dios y del Cordero. De igual modo, ese río de agua viva siempre está brotando del interior de la vida de quienes acogen la palabra de Jesús y la ponen en práctica.

El agua es también señal de lavamiento y purificación. El agua es un agente purificador, limpia las superficies sucias, arrastra consigo las impurezas. Esta purificación es una experiencia que vivimos cotidianamente cuando tomamos un baño, cuando nos lavamos las manos antes de comer, cuando lavamos los platos o la ropa. Al caer la lluvia, el agua también purifica la tierra, limpia las calles, desintoxica un poco la ciudad de tanto polvo acumulado. Sin el agua es imposible la vida, la necesitamos para mantenernos limpios, para que el ambiente donde se desarrolla nuestra vida sea también un ambiente limpio.

Uno de los grandes males de las ciudades es la acumulación de basura y desechos de todo tipo. El mundo moderno es un mundo contaminado, hay lugares en el planeta donde la acumulación de desechos sobre los ríos apenas permite ver las aguas del propio río. Aquellas aguas que están en el planeta para purificarlo, para mantenerlo limpio de su contaminación están siendo invadidas de la mugre y el desperdicio que la humanidad arroja sobre ellas. Las aguas de la purificación se van convirtiendo en un excusado global, en una fosa pestilente donde las personas arrojamos todo lo que consumimos.

Desde tiempos antiguos, los pueblos y culturas han utilizado ritos de lavamiento y purificación. El pueblo judío practicaba bautismos de lavamiento y purificación. El libro de Levítico indica que todo contacto con algo o con alguien impuro requiere del posterior lavamiento de las vestiduras y del cuerpo de la persona que se ha contaminado con aquella impureza. Juan bautizaba en el río Jordán y su bautismo era un bautismo de purificación para el perdón de los pecados y para preparar el corazón de la gente ante la inminente llegada del mesías. Era un bautismo de conversión y preparación para recibir al mensajero del reino de Dios (Lc 3, 1-18).

Las iglesias mantuvieron este sentido de purificación en su práctica del bautismo. Ahora el bautismo es señal de la purificación de nuestros pecados. En el libro de los Hechos se nos cuenta que al final de su gran predicación en el día de Pentecostés, el apóstol Pedro invitó al pueblo al arrepentimiento y al bautismo en el nombre de Jesucristo para el perdón de sus pecados y así poder recibir el don del Espíritu Santo (Hch 2, 14-47). ¿Y qué es lo que viene después del bautismo? Una vida consagrada y fiel al evangelio, un seguimiento permanente a Jesucristo, asumir como nuestro el proyecto de Dios para este mundo: la salvación, la paz con justicia, el amor solidario. Al igual que las aguas contaminadas, al igual que el mundo contaminado, una vida contaminada no es testimonio de la voluntad de Dios, no refleja lo que Dios quiere para su creación.

Otro de los significados que el bautismo tiene en las Escrituras es el nuevo nacimiento. El acto de sumergirse y de emerger del agua encuentra un paralelo con la muerte y la resurrección. Es entrar en el mundo caótico y desconocido que se oculta bajo las aguas para resurgir como nueva

criatura. De este modo, el bautismo nos identifica con la experiencia de Jesús.

En la Biblia es recurrente el simbolismo de las aguas que sepultan lo viejo para que renazca lo nuevo. El diluvio, en el Génesis, cubrió toda la tierra, toda forma de vida pereció, y al cabo de cuarenta días, emergió un mundo nuevo. El Mar Rojo fue abierto en dos y el pueblo hebreo que escapaba de los egipcios cruzó por tierra seca en medio de las aguas. Cuando el ejército egipcio intentó alcanzar a los hebreos, el mar se volvió nuevamente sobre ellos y murieron. Pero el pueblo hebreo salió del mar, renació ese día a una vida nueva (Ex 14, 15-31).

En el libro de Josué encontramos el relato del cruce del río Jordán. Cruzar el Jordán era necesario para que Israel, después de muchos años de travesía por el desierto, tomara posesión de la tierra de Canaán. Del otro lado del río, Israel encontraría mejores territorios donde cultivar la tierra, desarrollar la cría de ganado y establecerse como pueblo. Para realizar el cruce del Jordán, un grupo de sacerdotes tomaron el arca del pacto del Señor y llegaron a la orilla del río. Cuando sus pies fueron mojados por las aguas, estas se dividieron y así el pueblo atravesó el Jordán en tierra seca. Cuando todo el pueblo hubo atravesado el río, los sacerdotes también lo atravesaron con el arca, y al salir ellos del río, las aguas volvieron a correr como antes. Josué mando tomar doce piedras del río y levantó un monumento en recordación de aquel día (Jos 3 y 4).

El bautismo como purificación y como nuevo nacimiento nos habla de una misma experiencia: la conversión, un nuevo comienzo, el dejar atrás la vida sin Cristo para comenzar a vivir la vida con Cristo. Esta vida nueva significa un giro radical de nuestro modo de ver y comprender la realidad, un cambio en nuestros valores, en nuestras prioridades. Nuestra vida se orienta ahora hacia los propósitos del reino de Dios.

Sin embargo, vivimos en medio de señales de muerte en un mundo contaminado. Atentamos constantemente contra la vida en esta creación buena de Dios. Toda forma de violencia, de maltrato, de indiferencia, de egoísmo, de injusticia, destruye la vida. Y todo proviene del mismo foco de maldad, de la misma fuente contaminante: el corazón humano desprovisto de la capacidad de amar a los demás como se ama a sí mismo. Pero sabemos que toda esta realidad de muerte es evitable, esta realidad se puede revertir. El bautismo es un pasaje del yo al nosotros, del egoísmo a la solidaridad, de una vida dominada por el pecado a una vida que enfrenta el pecado. Vivir consecuentemente nuestro bautismo es una poderosa señal de esperanza ante la actual destrucción de nuestro entorno natural.

Árbol

El tercer y último elemento natural que vamos a destacar es el árbol. Una de las parábolas de Jesús sobre el reino de Dios utiliza la imagen de la

planta de mostaza (Mt 13, 31-32). Parte esencial del mensaje de la parábola es mostrar la conexión entre los personajes del texto. No es posible el árbol sin la tierra y sin que alguien siembre la semilla, no es posible que las aves puedan anidar si no hay un árbol con ramas. Si falta algún elemento el mensaje del reino estaría incompleto, pero no solamente el mensaje sino la manifestación misma del reino estaría incompleta.

Tanto al comienzo como al final de la Biblia encontramos la figura del árbol de la vida, primero en el jardín del Edén (Gn 2, 9), después en la plaza de la nueva Jerusalén en el libro del Apocalipsis (Ap 22, 1-2). En ambos lugares, el árbol de la vida ha sido colocado para alimento y curación de las personas y las naciones. El árbol de la vida está presente en el mundo creado por Dios y se relaciona con los demás seres vivos ofreciendo sus frutos y beneficios. El reino de Dios no solamente incluye en su proyecto de vida a todo ser viviente sino que es un espacio donde aprendemos a relacionarnos, a convivir, a coexistir de tal manera que ya no es posible vivir fuera de la relación con otras formas de vida. El reino de Dios no es el reino de la independencia, el individualismo y la violencia sino el reino de la interdependencia, la vida en comunidad y la paz.

En el libro de Daniel, capítulo 4, encontramos un relato que vamos a comparar con nuestra parábola de la semilla de mostaza. Nabucodonosor, rey de Babilonia, ha tenido un sueño extraño. Un árbol muy grande se levanta en medio de la tierra, su copa llegaba al cielo y se le podía ver desde cualquier lugar. Sus frutos y sus hojas eran tan abundantes que podían alimentar a todos. Las bestias del campo descansaban bajo su sombra, las aves hacían nidos en sus ramas y todo ser viviente dependía de aquel árbol. De repente, un ángel del cielo pronuncia una dura sentencia: el árbol debe ser cortado, sus frutos esparcidos, y quedará solamente el tronco y las raíces, y será sujetado a la tierra con cadenas, se volverá un animal y comerá la hierba del campo. Y todo esto sucederá para que las naciones sepan que el Dios altísimo tiene poder sobre los reinos humanos, que Dios puede convertir a la persona más humilde en gobernante de un pueblo.

Daniel comunica al rey el significado de aquel sueño. El árbol es el propio Nabucodonosor quien ha crecido y se ha hecho poderoso, y su dominio se extiende por toda la tierra. Pero Dios ha dictado sentencia contra el rey, será separado de la gente y vivirá como una bestia comiendo la hierba del campo hasta que reconozca que el Dios altísimo tiene poder sobre todos los reinos humanos. Si aún se preserva el trono del árbol con sus raíces es para dejar abierta la posibilidad de que el rey vuelva a ser lo que era antes si y solo si reconoce que Dios es quien tiene el poder. Por tanto, el rey debería actuar con justicia y no pecar más, deberá poner fin a su maldad y ocuparse de los pobres. Tal vez así el rey pueda seguir viviendo en paz y prosperidad.

Este relato nos ayuda a no equivocarnos el camino que nos conduce al reino de Dios. Hay un árbol que expresa el poder de los reinos humanos, el poder que se construye sobre la base de la prepotencia, la dominación, la injusticia y la violencia. Y hay otro árbol que expresa el poder del reino de Dios cuyos frutos son la humildad, la justicia y la misericordia. Humildad, justicia y misericordia es lo que Dios pide de nosotros, esos son los ingredientes del reino (Mq 6, 8; Lc 18, 14).

De ahí que la señal del crecimiento en la parábola es una alerta contra el triunfalismo del crecimiento. La planta de mostaza ha crecido en verdad pero sigue siendo una hortaliza, un árbol pequeño, solo supera en tamaño a las demás hortalizas del huerto. De manera que el reino de Dios crece pero no para igualarse a los reinos de este mundo. El entorno donde crece la semilla del reino es más bien el entorno de lo pequeño, entre los pequeños se manifiesta el reino. No se trata de concentrar el poder en un árbol único cuya copa llega al cielo, se trata de hacer presente el poder de Dios en pequeñas plantas de mostaza que pueden crecer en todos los rincones del mundo. De modo que la fuerza transformadora del reino de Dios se haga presente en todo lugar pero no buscando grandeza y privilegios sino sirviendo, ofreciendo sus frutos humildemente.

El profeta Isaías anuncia la llegada de los tiempos mesiánicos por medio de una rama, un vástago que sale del tronco de un viejo árbol. Ese retoño se vuelve figura del mesías prometido, figura de los tiempos de salvación donde se hará justicia a los débiles y desamparados, y los malvados pagarán por sus crímenes. Serán tiempos en que habrá perdón, reconciliación y paz. Serán tiempos en que se podrá recuperar la armonía perdida entre todos los seres vivos, armonía ejemplificada en el texto por relaciones cordiales, no agresivas entre las personas y los animales. "Nadie hará daño en el monte santo", concluye el profeta, "porque la tierra será llena del conocimiento de Dios" (Is 11, 1-9).

Al igual que la planta de mostaza, este retoño es imagen de un mundo nuevo que está naciendo y que trae sanidad y salvación a quienes habitan la tierra. El pan que alimenta, las aguas que purifican y el árbol pequeño que se vuelve signo del reino de Dios son imágenes que alientan nuestros esfuerzos por el cuidado de la vida.

Conclusión

A manera de conclusión quisiera colocar algunos mensajes-desafíos:

- La salud y la enfermedad son parte de la realidad humana. Dios nos ayuda a convivir con las dificultades y las dolencias, nos llama a confiar en él. Dios puede transformar la flaqueza humana en poder. A veces la dolencia nos ayuda a ser humildes, la dificultad a veces fortalece el camino de la fe. La enfermedad puede ser tiempo de gracia y salvación.

- Necesitamos comprender la salud en un sentido holístico, global, integrador. La salud implica bienestar físico, mental, social y ambiental. El aspecto religioso no debe ser el único factor de peso. La voluntad de Dios es que su creación tenga una vida digna, abundante en todos los sentidos. La salvación en la Biblia conlleva la necesidad de la salud integral de la persona.
- Ser una comunidad de sanación implica también denunciar aquellas estructuras sociales que distribuyen de manera injusta y desigual los recursos que pueden contribuir a la salud humana y ambiental.
- El evangelio nos llama a trabajar por la sanación del planeta. Tenemos la responsabilidad de cuidar de la vida en todas sus manifestaciones porque la vida es un entramado de relaciones, de interdependencia. Debemos aplicar la imagen paulina de que la iglesia es un cuerpo a la realidad que vivimos como creación: nuestro mundo es un cuerpo y cuando un miembro de ese cuerpo está enfermo, todos somos afectados. Trabajar por la sanidad del planeta es trabajar por nuestra propia salud, por nuestra propia salvación. La creación no es solamente fuente de salud para el ser humano sino que participa junto a la humanidad de aquellos eventos que puedan traer tanto el sufrimiento como la liberación.

Termino recordando uno de los sermones del teólogo Paul Tillich, titulado “También la naturaleza se lamenta por un bien perdido”. Tillich afirma que el ser humano y la naturaleza se pertenecen mutuamente, comparten la gloria de la creación divina, comparten la tragedia de la destrucción pero comparten también la esperanza de la salvación. No hay salvación humana si no hay salvación de la naturaleza. El teólogo alemán nos recuerda que en la visión final del Apocalipsis, tanto la naturaleza como el ser humano se salvan de la esclavitud de la corrupción, el sufrimiento y la muerte dejarán de existir. Este tiempo futuro “es un símbolo que apunta hacia algo misterioso dentro de nuestro mundo actual, es decir, las fuerzas de la salvación” y es precisamente el mundo en su totalidad el que será salvado.

Entonces Tillich nos hace una pregunta: ¿todavía somos capaces de comprender lo que es un sacramento? En la medida que estemos alejados de la naturaleza tendremos más dificultades para responder afirmativamente a esta pregunta. Pero es a través de los sacramentos que la naturaleza participa en el proceso de la salvación.

Pan y vino, agua y luz, así como todos los grandes elementos de la naturaleza se hacen portadores de un sentido espiritual y de un poder salvador. Los poderes naturales y espirituales se unen –se vuelven a unir- en los sacramentos. Si su significación es viva para nosotros, los

sacramentos impregnan tanto nuestro ser inconsciente como el consciente, se adueñan del fondo creador de nuestro ser. Constituyen el símbolo de la naturaleza y del espíritu, unidos en la salvación. ¡Comulgad, pues, con la naturaleza! Reconciliaos con ella ... Escuchadla en la quietud, y encontrareis su corazón. Y entonces el corazón de la naturaleza cantará la gloria de su fondo divino. Se lamentará con nosotros de la esclavitud de la tragedia. ¡Y nos hablará de la indestructible esperanza de salvación! (Tillich, 1968, p. 135).

Referencias bibliográficas

- Acosta, Richard. **Dios, hombre, creación.** Hacia una ecoteología bíblica. Bogotá: Editorial San Pablo, 2014.
- Buyst, Ione. **Símbolos na Liturgia.** Sao Paulo: Paulinas, Colecao Celebrar, 1998.
- Castellón, José Marcos. Ecoteología. De cómo la ecología llega a ser problema teológico. Disponible en <http://pastoralsocialgdl.files.wordpress.com/2012/05/ecoteologc3ada-1.pdf>. Visitado el: 19 de abril. 2019.
- Duarte, Marlin. Cuidado de la Salud Psicosocial y Espiritual en la vida cotidiana. En Santos, Hugo (Ed.). **Dimensiones del cuidado y asesoramiento pastoral**, Buenos Aires: Ediciones Kairos, Tomo II, 2012, pp. 93-101.
- Foulkes, Irene. **Problemas pastorales en Corinto.** Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios. San José: DEI, 1996.
- Hoornaert, Eduardo. **O movimento de Jesús.** Petrópolis: Vozes. Colecao "Uma historia do cristianismo na perspectiva do pobre". Tomo I, 1995.
- Manila, Bruce y Richard L. Rohrbaugh. **Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I.** Comentario desde las ciencias sociales. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.
- May, Roy. **Ética y Medio Ambiente.** Hacia una vida sostenible. San José: DEI, 2002.
- Papa Francisco. **Carta Encíclica Laudato si.** Sobre el cuidado de la casa común, Conferencia del Episcopado Dominicano, 2015.
- Tillich, Paul. **Se conmueven los cimientos de la tierra.** Ediciones Ariel SA, 1968.
- Zwetsch, Roberto. Saúde holística e métodos indígenas de cura em perspectiva teológica. En *Estudios Teológicos*, Vol. 43, No. 2, pp. 44-59, 2003.

Amos López
lopez.amos70@gmail.com

Ecología profunda y Espiritualidad cristiana

Resumen

El artículo busca incorporar la ecología profunda en la reflexión cristiana, la cual se contrapone a una ecología superficial, teórica y científica que se ha desarrollado en las últimas décadas, sin dar una respuesta efectiva a la crisis planetaria. Se trata de una visión holística e integradora del planeta, superando el pensamiento fragmentado, dualista y occidental. Lo nuevo que propone la ecología profunda es que involucra la emoción y la espiritualidad, supera las doctrinas religiosas, el pensamiento académico y se abre una senda en nuestra espiritualidad personal, da lugar a una ética política, concretizada en acciones ciudadanas y comunitarias que nos permitan aportar eficazmente a mejorar la situación integral del *oikos*. Juntando estos dos ejes: espiritualidad y praxis colectiva, alcanzamos a vivir una "espiritualidad política". El cristianismo organizado como está, no armoniza con esta propuesta sobre ecología profunda y espiritualidad política, pues las instituciones religiosas no permiten la dinámica de una espiritualidad libre, que nos religue con la Divinidad y con todo nuestro entorno. La propuesta es volver a una religión articuladora de la vida, una religión cósmica y ecológica que custodie todos los sistemas de vida, una religiosidad con mística, que priorice una ética del cuidado de la casa común.

Summary

The article tries to incorporate deep ecology in the Christian reflection, which is opposed to a superficial, theoretical and scientific ecology that has developed in recent decades, without giving an effective response to the planetary crisis. It is a holistic and integrating vision of the planet, overcoming fragmented, dualistic and Western thinking. The new thing that deep ecology proposes is that it involves emotion and spirituality, overcomes religious doctrines, academic thinking and opens a path in our personal spirituality, gives rise to a political ethic, concretized in citizen and community actions that allow us effectively contribute improving the overall situation of *oikos*. Bringing together these two axes: spirituality and collective praxis, we reach to live a "political spirituality". Christianity organized like now it is, does not harmonize with this proposal on deep ecology and political spirituality, because religious institutions do not allow the dynamics of a free spirituality, that religue us with the Divinity and with all our environment. The proposal is: return to an articulating religion of life, a cosmic and

ecological religion that guards all systems of life, a religiosity with mysticism that prioritizes an ethic of caring for the common home.

Palabras Clave: Ecología profunda, espiritualidad política, holismo, religiones, cosmocentrismo, sistemas de vida.

1. *Introducción*

Parto de la inquietud de ahondar en el paradigma de la “ecología profunda” y al mismo tiempo, problematizar el rol que juegan las religiones en el cuidado de la vida y del cosmos. Pero ubico el centro de reflexión en el cristianismo y sus iglesias, para hacerlo desde nuestra identidad cristiana.

Las religiones juegan un rol importante porque ellas, de algún modo, determinan la forma de vivir y estar en el mundo, son las garantes de una moral acorde a sus principios. De ahí que debemos revisar lo que cada una de ellas afirma respecto a la ecología. Los mitos, ritos, mandatos, leyes que ordenan; cuál la cosmología que las atraviesa, qué de la espiritualidad que subyace en ellas. De ahí la importancia de trascender lo religioso y el estudio bíblico, con la ecología profunda. Llegar a los paradigmas del cuidado de la vida que cada religión guarda dentro de sí misma. Todas las religiones tienen un trasfondo profundamente ecológico, y es necesario, encontrarlos de nuevo.

Varios textos bíblicos, dan cuenta que es Dios el/la creador/a de todo lo viviente (Gn 1-9), quien que organiza el mundo tal como lo encontramos ahora. Varios Salmos (19, 97, 121, 124, 139, 148...), hablan de la creación y alaban a su creador por la sabiduría al crear las cosas y los seres de esa manera. En el Nuevo Testamento encontramos un Jesús campesino muy unido a la tierra y al entorno viviente y en constante comensalidad y banquetes con quienes no cuentan para los sistemas religiosos y económicos oficiales; todo esto, forma parte del seguimiento cristiano que se fue perdiendo en la historia y en la vivencia de las iglesias, por eso urge que el cristianismo emprenda el camino de búsqueda en su propia genealogía del amor universal que nos incite a una nueva praxis y la ética cristiana ecológica.

Vale la pena recordar el aporte de Ribla N° 33(1999), en la cual se hace una profunda reflexión y grito desesperado de liberación en torno al año jubilar, su pertinencia es totalmente vigente para el avance que tiene el siglo 21, el grito de liberación ante un sistema antihumano y capitalista cada vez más dañino a los sistemas de vida.

2. *Ecología profunda*

Ya sabemos que los apellidos le confieren especificidad a las ciencias. Lo “profundo” de la ecología, demarca la espiritualidad que lleva

consigo. Podemos encontrar una realidad física o material, otra realidad interna o psíquica y una realidad profunda, que nos introduce a lo espiritual de esa realidad. De ahí que, la ecología profunda trasciende en los sistemas económicos y las instituciones religiosas y podría ser un nuevo paradigma para reflexionar la crisis ambiental que vivimos hoy, pero dejando de lado lo que es la ecología como ciencia e introduciéndonos en esa realidad espiritual y profunda que nos oriente sobre las posibles soluciones a este gran problema planetario.

El paradigma de un nuevo sistema ecológico que involucra cuenta, necesariamente, con una “economía ecológica” preocupada sobre el efecto de los “terceros”, e intentando crear un sistema abierto, interconectado entre sus subsistemas. Esta forma de entender la economía inaugura una nueva manera de entender la economía desde la ética, desde una reflexión filosófica más holística e integral, interdisciplinaria que responda a los desafíos de una sociedad que debe –desesperadamente- humanizarse y no encuentra los caminos en medio de un “imperialismo capitalista” absurdo. El modo de producción y del libre mercado permean en toda nuestra vida cotidiana y nos hace seres serviles a este sistema –queriéndolo o no- y el mismo, incuba injusticia, desigualdad y hambre, por tanto se lo hace a costa de millares de vidas humanas. Un sistema, por demás anticristiano.

El siguiente cuadro es un resumen de la diferencia entre una “visión del mundo moderno capitalista” y la ecología profunda:

Visión del mundo predominante	Ecología profunda
Dominio sobre la Naturaleza.	Armonía con la Naturaleza.
Entorno natural como fuente de provecho.	Toda forma natural tiene valor intrínseco/igualdad biocéntrica.
Crecimiento económico/material en pos del crecimiento de la población.	Necesidades materiales simples (los objetivos materiales se hallan supeditados a la meta superior de la autorrealización).
Creencia de que los recursos son inagotables	Bienes terrenales finitos
Progreso y soluciones de carácter exclusivamente tecnológico	Tecnología adecuada, ciencia no-dominante
Consumismo	Hacer con lo suficiente, reciclaje

Fuente: Bill Devall y George Sessions, Extraído por Farid Azael de “Trascender el Ego” , Editado por Roger Walsh y Frances Vaughan. Revisado por H. Hieronimi y Marina Ortiz, Noviembre 2008¹

¹ <http://www.tierramor.org/EcologiaProfunda/EcoProfunda.html> (accedido en 20/03/2019)

Según Capra (1996) "...la ecología profunda no separa a los humanos –ni a ninguna otra cosa- del entorno natural. Ve el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos, fundamentalmente interconectados e interdependientes... reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida". Este es un desafío importante para las generaciones que somos el producto del conocimiento positivista y cientificista del siglo XXI, somos parte de un pensamiento y conocimiento fragmentario, que nos inhabilita para la comprensión holística e integral de las cosas. Tenemos un inmenso problema interno, que nos dificulta una reflexión holística en todos los campos de pensamiento y de acción, esto es precisamente lo que es necesario para hacer ecología profunda. Además, sin mencionar el antropocentrismo que heredamos del cristianismo monoteísta, poniendo al ser humano como "corona de la creación". De ahí que repensar el mundo totalmente integrado e interdependiente, resulta des-colonizador y es un mandato a valorar la cosmovisión de nuestros pueblos originarios del Abya Yala, que tienden a mirar el cosmos como sagrado, a respetar sus tiempos y sus espacios.

El objetivo de la ecología profunda es un cambio de paradigma, acompañado, inevitablemente, por un cambio ético y espiritual, que se origina en el pensamiento filosófico y que nos estimula a un activismo medioambiental serio y ubicado que traspase nuestros valores y conductas.

Para que haya un cambio de paradigma siempre es necesario que una minoría creativa, incida en la mayoría poblacional. La ecología tiene un desarrollo de más de 50 años sin mucho éxito en el cambio de estilo de vida, sí se logró sensibilizar a alguna población sobre el tema del antropocentrismo y el consumo responsable, pero es insuficiente para revertir el problema. Este fracaso permanente intensa ser superado, al comprender a la ecología no como una ciencia más, sino como una transversal a la sociedad, a las ciencias y a la religión.

2.1 Teorías de apoyo

Varias son las teorías de diferentes autores/as que intentan profundizar en un nuevo paradigma.

a) *Autopoiesis*

La "*autopoiesis*" propuesta por Maturana y Varela (1979), es un término que hace referencia a la autocreación y a la relación con el medio donde se vive, una propuesta de pensamiento sistémico que suma a nuestra propuesta. El aporte de la *autopoiesis* es de suma importancia para entender los sistemas vivos dentro la ecología profunda y nos permite comprender el cosmos completamente integrado e interdependiente en sí mismo.

b) *Gaia*

Por otra parte, Lovelock, citado por Freijot Capra (1996) con su aporte al pensamiento sistémico con la “teoría de *Gaia*”: “ Considerad la teoría de Gaia como una alternativa a la creencia convencional que ve a la tierra como un planeta muerto, hecho de rocas inanimadas, océanos y atmósfera, meramente habitado por vida. Consideradlo como un sistema real incluyendo toda su vida y todo su entorno, íntimamente acoplados para formar una entidad autorreguladora”. (1996: 122).

La “teoría de la Gaia” (Lovelock, 1969) desmonta la imagen de un planeta muerto, es capaz de desvelar la vida y la infinita organización dentro de la tierra y la autoregulación que la rige desde sus más ínfimas moléculas que la conforman. Con esto se explica también que la evolución es producto de la creación de las condiciones óptimas de temperatura, humedad, radiación, etc., apta para la vida. Este proceso ha llevado siglos y siglos, por lo cual cuenta con una sabiduría infinita de sí mismo y de Alguien más. Como mi reflexión es cristiana, puedo asumir que ese Alguien más, es Dios.

c) *Tao de la liberación*

En el libro de Hathaway y Boff (2009) hablan del “Tao de la liberación”, entendiendo que el objetivo de la liberación, es la realización del potencial de los seres humanos como participantes, creativos, mejoradores de la vida dentro del desarrollo evolutivo de Gaia. Intuyo que sólo fuimos “mejoradores de la vida” sólo hasta cierto punto. En el punto en que el capitalismo se impone, como cultura globalizante, hemos dejado de participar en un proceso sano de evolución hacia la vida plena y digna de todo el sistema vivo planetario. Y, aunque no me considero capitalista o con un capital importante, soy corresponsable de sustentar un modo de vida, propicio para mantener este sistema. Comprendo que existe una clase capitalista capaz de manejar los hilos del mundo y de la historia, pero puedo afirmar que esto es posible, porque existe una población mundial de seres humanos, callada y cómplice (co-rresponsables).

3. *Axiomas antiecológicos*

También la ecología profunda analiza qué axiomas sostienen el paradigma actual y concluye los siguientes puntos:

1. Darwinismo. La frase de que “la naturaleza vive en una competencia constante”, si por supuesto que existe competencia, pero también hay cooperación y sistemas simbióticos que no se visibiliza y que son parte de la Sofía de la naturaleza.
2. Antropocentrismo. Derivado de sistemas religiosos monoteístas, en su mayoría, debe eliminarse de nuestro sistema de pensarnos

en el cosmos. Es urgente un pensamiento y una praxis cosmocéntrica.

3. Racionalista y cartesiana. Estos sistemas de pensamiento heredados del eurocentrismo, debe ser superado con una identidad holista, integradora de las realidades.
4. Mecanicismo. Nuestra vida se ha convertido en una cotidianidad extremadamente mecánica y automática, de ahí que identifiquemos el vitalismo de todos los seres vivos que pueblan el mundo.
5. Cientificismo. Se ha depositado una confianza excesiva al cientificismo académico, por lo tanto nos adeudamos con nuestras propias intuiciones humanas.
6. Usura como un axioma del sistema capitalista. Se podría repensar una economía solidaria con la humanidad y con todo el cosmos.

4. *El aporte de las religiones*

En todas las religiones se tiene al ser humano como el cuidador y custodio de la creación/naturaleza (Ver artículo de N. Míguez, en este número....). Existe una conciencia humana de lo "sagrado" que es donde surge el *Homo religiosus*, que es muy anterior al *homo sapiens sapiens* y al *neandertaliense* (Pinkler 2005). Lo "sagrado" se hacía presente en el hombre más arcaico, que ansiaba conservar esa situación, por eso el ser humano es también, por esencia, tradicional y trata de retornar al principio.

El mundo secular que hoy nos rige ha perdido la capacidad de reconocimiento de los espacios sagrados, las relaciones sagradas y el tiempo sagrado y esto es así, porque en la historia aparece un "ídolo sagrado" que tiene mucha acogida y arrastre, el capital. De ahí que las religiones sigan existiendo claro, pero alineadas y fraguadas, en su mayoría, por este culto al ídolo sagrado, el dinero.

El reto, casi en todos los casos, sería un volver a los orígenes religiosos. Todas las religiones monoteístas en sus orígenes cuentan con un principio sagrado dedicado el universo. En la historia, esta relación de lo humano y el universo ha cambiado, pues emerge en el escenario histórico, un sistema lucrativo y económico de usura, que es el capitalista. En el caso del cristianismo, nos hemos distanciado de nuestro universo cercano, del "aquí y ahora" por pensar en un "paraíso del más allá", en el premio de la "vida eterna". Hoy estamos llamados a un cambio de paradigma de producción, de consumo, de reflexión teológica, de valores, de ética.

Es importante remarcar la importancia del rol que juegan las religiones en la vida política y social de la humanidad. Las religiones son constitutivas a las sociedades, no se puede ignorarlas o pasar por alto su aporte. De ahí que se trata de incorporar las religiones y espiritualidades a la cotidianidad de nuestras vidas para que le devuelva una visión sagrada

al mundo. Por otra parte, cuando las religiones intentan explicar el origen de la vida, la finitud, el sufrimiento, etc., bien lo podrían hacer ahora recreando el lenguaje religioso, sus mitos, sus metáforas para que responda a la situación de crisis planetaria. Por ejemplo ¿hablar hoy de “la vida eterna”, cuando la vida está amenazada y pareciera que el fin es a corto plazo?

Finalmente, si las religiones aportan con una moral a la población y las sociedades, es mejor apuntar a la ética de las personas. Una moral reflexionada o una nueva filosofía de vida en relación con la Otredad bajo condiciones de justicia y equidad; esta ética debe fraguar en una nueva forma de hacer política, con esto podríamos cerrar un círculo de ética y política de justicia con la tierra y el universo.

4.1 La “salvación” en el cristianismo

La salvación (soteriología), es parte importante del quehacer cristiano, de la religión cristiana, así que ahora nos adentraremos en una mirada *ad intra* nuestras iglesias, nuestras doctrinas, nuestras lecturas bíblicas centradas en “la salvación escatológica”. Una frase importante en boca de Juan Bautista afirma: “*Den frutos que prueben su conversión y no piensen que baste decir; somos descendientes de Abrahán. Porque les aseguro que Dios puede sacar piedras descendientes de Abraham*”. La salvación se hará presente por la fe manifestada en conversión y en obras de solidaridad cósmica y no por pertenencia a alguna religión, cultura, etnia con atribuciones de ser “elegid^xs de Dios”.

En mateo 5,48 Jesús hace un llamado a la perfección y a la santidad: “Ustedes sean perfectos como su Padre celestial es perfecto”. Esa perfección humana es posible en la medida en que le brindemos profundidad (espiritualidad) y hondura: a la materialidad de la vida, incidir en nuestro espacio físico y temporal con una ética del cuidado con la creación. Esa perfección constante la debemos buscar, a imitación de un Dios *todoamoroso* y misericordioso con todas sus creaturas.

Nuestra existencia debe estar anclada en nuestro presente: “*A cada día le basta su propio afán*” (Mt 6, 34b), esto significa una espiritualidad política, la consciencia ética que nos compete a cada unx, para aportar en las soluciones de un planeta que grita por nuestra ayuda, y lo debemos hacer en dos dimensiones: personal (espiritualidad) y en la “polis” (comunidad de vida), por eso muchxs filósofxs hablan de una “espiritualidad política”, como de esa urgencia de actuar comunitariamente desde la indignación hasta la propuesta política. Una ética cristiana centrada en la búsqueda de lo esencial y no la acumulación de cosas superfluas a costa del trabajo esclavo y del extractivismo. Pues el/la verdaderx seguidor(a) de Jesús, no necesita bienes y recursos: “*Si quieres ser perfecto, ve a vender lo que tienes y*

² En este artículo se opta por un lenguaje inclusivo representado por la “x” para hablar de cualquier ser humano más allá de su género.

dáselo a los pobres; así tendrás un tesoro en los cielos. Luego ven y sígueme" (Mt 19,21). La misión cristiana, se la hace despojadx de todo cuanto se posee, en la profundidad de sentirse completamente libre, sin que las comodidades del orden actual nos inmovilice. Las iglesias y los (sólo deo en masculino, enfatizando que el liderazgo está centrado sólo en varones) líderes religiosos deben ser los primeros en testimoniar la libertad de tener, solo lo suficiente.

Hoy, ante tanta tragedia humana, muchxs claman al estilo de: "*Señor, sálvanos que nos hundimos*" (Mt 8,25b), pero presiento que la solución está en las palabras de Jesús, cuando interpreta todas las enseñanzas judías en: "*Amarás al Señor, tu Dios con todo tu corazón....Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos mandamientos se basa toda la Ley y los Profetas*" (Mt 22, 37-40). Si esto fuera la respuesta, nos envía a reconocernos semejantes, a vivir con empatía unxs con otrxs, más allá de toda diferencia étnica, cultural, religiosa, de clase o de género. Hoy todas estas categorías son un obstáculo para vivir el Shalom de Dios.

El "amor" al prójimo es un profundo respeto hacia la Otridad, incluso cuando hablamos de otros seres del universo, cuidar del vínculo que nos une y nos re-liga con Dios y con lxs otrxs. Un amor en dos direcciones, incorporando clave ecológica, es decir, una relación armónica con todo el cosmos, custodios de la sacralidad del universo entero. La religión cristiana está obligada releer estos textos con claves ecológicas e incorporando las cosmovisiones de nuestros pueblos. La salvación que anuncia el cristianismo solo puede ser entendida en clave holística, cósmica realizada en comunidades de vida.

¿La salvación es posible fuera de la institucionalidad eclesial? Las iglesias cristianas de hoy, están permeadas por el imperialismo, capitalismo, patriarcado, colonialismo, etc., es decir, por todos los sistemas de muerte que no condicen con el mensaje de Jesús, sobre la comunalidad, comensalidad, gratuidad, inclusión, *samaritanidad* de todos y todas. Por eso, debemos crear espacios alternativos, vinculados a los movimientos sociales, en donde vivamos una espiritualidad política por una nueva humanidad y de la mano con la ecología profunda.

4.2 La reflexión ecológica en las iglesias cristianas

Hasta el momento ninguna de las confesiones e iglesias cristianas ha logrado incidir en un mayor y mejor cuidado de nuestro ambiente, de nuestro espacio vital. Hubo esfuerzos a lo largo de la historia, por citar uno reciente en la iglesia católica, la Encíclica *Laudato Sii* (2015), que tiene un pronunciamiento religioso y político pero que no ha logrado sensibilizar realmente a la comunidad católica respecto a la urgencia de hacer cambios profundos y cotidianos en nuestra forma de vivir y estar en el mundo.

De ahí que es necesario traspasar las confesiones cristianas institucionales y entrar a la esfera espiritual personal para una comprensión holística de este espacio vital. En esta esfera espiritual, sí es posible un crecimiento ilimitado. Para este crecimiento espiritual continuo y cada vez más profundo está la religión y la teología que crean caminos de encuentro con la Otredad, esa divinidad que es de otra dimensión, más allá de los nombres que puedan darle las religiones. Las iglesias cristianas deben fundamentar las bases de una visión re-ligada entre lo humano y el mundo que lo rodea, Las mismas relaciones deberían ser catalogadas como "sagradas" por las iglesias cristianas (ojalá en todas las religiones) para que tengan la autoridad divina de que las comunidades humanas se auto-comprendan parte y extensión del mundo y de lo Divino.

4.3 La agenda urgente para la iglesia cristiana de Latinoamérica y el Caribe

Presiento que nos hace falta recuperar esta genealogía religiosa que nos permita encontrar nuevamente el camino ante la crisis ambiental que vivimos. Devolverle lo sagrado de cada elemento, de cada sistema vivo y de cada relación inmanente al universo y su funcionamiento. Para esto, está el quehacer religioso y ético del cristianismo. Entendiendo las religiones como Boff (1996) nos propone: *"una re-ligación, entre la humanidad y la divinidad, entre la humanidad y su entorno, entre la humanidad misma"*

Pero al mismo tiempo, urge relacionar nuestras religiones y sus eticidades con la situación sociopolítica y ambiental actual que nos oprime. Esto nos brindará la información necesaria de que las sociedades humanas no están organizadas de forma sustentable, no estamos compartiendo el trabajo en forma igualitaria y equitativamente, así como no estamos compartiendo los recursos que se dispone en la actualidad, sin olvidar que debemos ser conscientes de lo finito que resulta nuestro planeta, para la voracidad del sistema capitalista que impera en el mundo.

Conuerdo el aporte de Capra que cito a continuación (2009) identificando la genealogía de la crisis ambiental y apuntando dos alternativas para una práctica ecológica integral y profunda:

Todas las amenazas a las que nos enfrentamos son, síntomas de una enfermedad cultural y espiritual que aflige a la humanidad...existe la búsqueda de la sabiduría necesaria para cambiar la sociedad obsesionada con el crecimiento y el consumo material ilimitados a una civilización sustentadora de la vida, el cual comprende de dos pasos: 1) la comprensión de los obstáculos muy reales que se interponen en la vía de la transformación liberadora y 2) la formulación de una "cosmología de la liberación", una visión de futuro lo suficientemente fascinante como para que nos sostenga en la transformación del proyecto humano que actualmente está en marcha. (Prefacio de Capra en el libro de Hathaway y Boff, 2009:15).

Mucho hablamos de la deshumanización presente, lo cual está intrínsecamente unido a la forma de ser y estar presente en el mundo. Si logramos identificar los obstáculos reales que enfrentamos podremos formular esa cosmología o *tao* de la liberación y desde las religiones trabajar por ello. Me parece que esto es posible si nos encaminamos en una ecología profunda y en una espiritualidad política que se convierta en el eje de nuestra praxis y nuestro quehacer cristiano.

Y, cuando se habla de una “espiritualidad política”, hablo de ese modo de “ser y estar” en el mundo, conscientes de nuestra realidad y de nuestra responsabilidad. No estamos aquí por azar, y no llegamos a este punto por mero tránsito de la historia y la evolución. Encontrar nuestros propios sentidos y motivaciones es parte de nuestras espiritualidades. Hoy en día, esos sentidos de vida deben responder a la urgencia planetaria ¿Qué debo y qué puedo hacer yo para aportar al sistema de vida?

Todas las religiones, pero especialmente la cristiana, deben canalizar nuevamente esas espiritualidades, haciendo un cambio dentro del seno de cada una de ellas desde la problemática ecológica global, Un cambio en el patrón de consumo, en la práctica solidaria, en las doctrinas superfluas, en la de-construcción de paradigmas patriarcales y coloniales. Eso significa ampliar la mirada, levantar la cabeza hacia el mundo y eclosionar de esas “burbujas cristianas”, en las cuales se han convertido nuestras iglesias, aisladas del mundo de hoy y de sus crisis que la acompañan.

Un cristianismo auténtico debe volcar su práctica y su quehacer en el Jesús de la historia. Él propuso nuevas relaciones entre los seres humanos, misericordia, justicia social, jubileo, economía solidaria, solidaridad, gratuidad. Todo esto es parte de una agenda urgente cristiana para nuestro continente.

4.4 Espiritualidad cristiana y ecológica

Puede haber espiritualidad sin religión, pero no puede haber religión sin espiritualidad, sin la experiencia de la divinidad en el mundo. Y, algunas religiones gozan de tanta institucionalidad que han perdido el horizonte de la espiritualidad, lo cual cada una de las religiones está llamada a recuperarla. Escuchándonos atentamente, podemos percibir en nuestra hondura, llamadas de compasión, de armonía, y de identificación con otros y con el gran Otro: Dios. Cobramos conciencia de una Presencia que siempre nos acompaña, de un Centro en torno al cual organizamos nuestra vida interior y del que proceden los grandes sueños y el sentido último de la vida.

Los beneficios de vivir la espiritualidad ecológica, es superar la lógica lineal del mundo, el ansia desmedida de consumir, de poseer, del PODER. La espiritualidad crea espacio para la lógica de la coexistencia, la cordialidad y la veneración ante la realidad única – la Otredad- de cada

ser, y ante la comunión con todas las cosas y con Dios. La integración de la inteligencia espiritual con otras formas de inteligencia de forma tal que de nuevo podemos ser bienvenidxs como compañerxs en la gran aventura planetaria y cósmica.

Pero si la identificación de la espiritualidad es “cristiana”, implica un caminar por sendas de quien fue nuestro inspirador, Jesús y no tanto de las iglesias cristianas que se han institucionalizado y desvinculado de la vivencia evangélica. Las iglesias cristianas, en su mayoría, no son portadoras de buenas noticias para los pobres, las mujeres, la negritud, los niños, los indígenas, la tierra. Su institucionalidad calca modelos de injusticia social dentro de sí, por lo tanto, perdieron la voz profética y su práctica liberadora. Es interesante cómo en muchos países, se van creando movimientos ecuménicos al margen de las iglesias con una espiritualidad política y cristiana renovada. Esto es motivo de esperanza, para una agenda latinoamericana que ensaye nuevos modelos de cristianismo que responda, de alguna manera, al grito del planeta viviendo re-ligaciones con la Otredad y con todo el entorno que les rodea desde una nueva ética del cuidado.

5. Conclusiones

Las políticas internacionales en el cuidado de los sistemas de vida, no están dando resultados óptimos para frenar el gran desastre planetario que afectaría a todo el cosmos. Tampoco están siendo efectivos los documentos religiosos y los llamados a la consciencia ecológica que se dan continuamente en estos espacios y en todas las religiones, muchas veces en forma colectiva y otras de forma aislada, surgen de las bases y de las cabezas de cada una de las religiones pero sin lograr la incidencia que requerimos.

De ahí que la “ecología profunda” promueve una nueva espiritualidad política que nos motive al aporte de todas y todos, desde nuestro quehacer religioso y espiritual. Re-crear nuestras posturas y conductas que nos lleven a cambios más profundos y sostenidos en el tiempo.

Superar el antropocentrismo vigente en nuestra religión cristiana y aprender de nuevo de las enseñanzas bíblicas, que si bien están permeadas por algunas categorías de discriminación como la del género y la de la raza, cultura; están libres de una organización capitalista como la nuestra. Unas relecturas desde la clave ecológica, que incluya recrear el lenguaje religioso cristiana, incluso.

De ahí que podemos rescatar una forma de permanecer en este planeta dando una lucha frontal a un sistema de producción que produce la *dueñidad* de la que habla Rita Segato, el pecado social y estructural en su máxima expresión, vomita seres humanos despojados de toda dignidad (sacralidad). Nuestras comunidades de fe, deben contemplar una línea de

reflexión ecológica de la co-responsabilidad en constante aprendizaje de las espiritualidades y cosmovisiones de los pueblos originarios del Abya Yala que saben de sistemas de vida sustentables en el tiempo.

6. *Bibliografía*

- BOFF, Leonardo. 1996). *Ecología: grito de los pobres, grito de la tierra*. España: Trotta. España.
- CAPRA, F. (1996). *La trama de la vida. Una nueva propuesta de los sistemas vivos*. Trad. David
- HATHAWAY, M y BOFF, L. (2014). *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Ed. Trotta. España.
- LOVELOCK, J. E. (1995). *Las edades de Gaia: Una biografía de nuestro planeta vivo*. Barcelona: Tusquets.
- MATURANA, H. y VARELA, F. (1979). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis*. Ed. Universitaria Lumen. Chile.
- PINKLER, L. (2005) *La religión en la época de la muerte de Dios*. Vox populi. Marea Editorial. Buenos Aires-Argentina.
- SEGATO, R. (2017). La guerra contra las mujeres. <http://www.resumen-latinoamericano.org/2017/03/20/rita-laura-segato-la-guerra-contra-las-mujeres/> accedido en 15 noviembre 2018.

A comunhão divina, modelo de relações-holismo

Resumen

Este artigo desenvolve o tema proposto a partir das experiências cotidianas de relações entre pessoas e com a natureza, tendo bem presentes as visões da Trindade transmitidas pela teologia escolástica, na busca de aproximá-las da vida diária. No intuito de desconstruir imagens patriarcais de Deus que nos impedem de experimentar sua presença em cada ser e nas relações, apresenta metáforas bíblicas relacionais que podem contribuir para a descoberta de que a Presença que nos habita irrompe de todo o cosmos. Na escuta do permanente convite da comunhão divina para que relações amorosas, abertas e solidárias sejam cultivadas, o futuro da vida na Terra torna-se mais provável.

Abstract:

This article develops the proposed theme from the daily experiences of relationships between people and nature, bearing in mind the views of the Trinity transmitted by scholastic theology, seeking to bring them closer to daily life. In order to deconstruct patriarchal images of God that prevent us from experiencing his presence in every being and in relationships, he presents relational biblical metaphors that may contribute to the discovery that the indwelling Presence erupts from the entire cosmos. Listening to the permanent invitation of divine communion to cultivate loving, open and supportive relationships, the future of life on earth becomes more likely.

Introdução

Este tema é, para mim, um desafio e uma atração. Buscarei aprofundá-lo a partir de experiências humanas bem cotidianas e, ao mesmo tempo, das dimensões mais amplas da vida, como as relações com a Terra e o universo, tendo presente o símbolo da Trindade nas igrejas cristãs, tal como o aprendemos e escutamos sem poder apreender seus significados. Recolho também experiências religiosas muito antigas, como a dos povos celtas, para os quais “a imagem feminina de Deus é uma Trindade simbolizada por três mulheres, representando aspectos essenciais de toda a vida

humana”¹. Esta informação ajuda-me a perceber que há também visões de Divindades relacionais nas antigas religiões dos povos originários e de remanescentes africanos do nosso Continente. Esta descoberta desafia-me a buscar entender um pouco mais nossa fala sobre a Trindade Divina:

“Quando falamos de Deus-Trindade entra em ação esta lógica das relações interpessoais e não dos números. Em outras palavras: a natureza íntima de Deus não é solidão, mas comunhão. Se houvesse um só e único Deus reinaria, de fato, a absoluta solidão. Se houvesse dois Únicos, num frente a frente ao outro, vigoraria a distinção e, ao mesmo tempo, a separação e a exclusão (um não é o outro) e uma mútua contemplação. Não seria egoísmo a dois? Com o três o um e o dois se voltam para o três, superam a separação e se encontram no três. Irrompe a comunhão circular e a inclusão de uns nos outros, pelos outros e com os outros, numa palavra: a Trindade”².

Com os escritos de Ivone Gebara e Leonardo Boff, comecei a descobrir sentidos para este símbolo da Trindade. Até então, a Trindade era um ‘mistério’ longínquo, que nada tinha a ver com minhas experiências cotidianas da Divindade e com minhas relações com pessoas e natureza. Foi o enfoque na comunhão divina que me despertou para compreender o mistério da comunhão divina, sem me deter nas referências da lógica racional.

No esforço de aprofundar e trazer para minha vida esta nova perspectiva, passei a buscar um ícone ou metáfora que me levasse a uma identificação com a Trindade e a viver mais conscientemente a imagem e semelhança divina (Gn 1,26), através das relações. Que aspectos da vida humana me ajudariam a encontrar sentidos para um cotidiano em que as relações tornam-se cada dia mais desafiadoras e o poder de cuidar e defender a vida deixa de circular, pelo aumento do medo e da discriminação? E me detive em uma experiência pessoal de fascínio e de medo diante de uma fonte, quando caminhava em uma trilha, no meio da mata. Exuberante e misteriosa em sua biodiversidade, ela estava envolvida por um ecossistema com aparência de desordem total. Mas, nesse espaço onde tudo estava misturado e integrado, formando uma rica, misteriosa e assustadora diversidade, a vida podia subsistir na sua variedade e seguir recriando-se. A água que brotava da fonte cantarolava em meio às árvores, cobras e cipós, sapos e mosquitos, orquídeas e bromélias. Tudo integrado, atraente, com uma incrível força vital e em aparente desordem.

¹ Ivone Gebara, *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas – Uma perspectiva ecofeminista*, São Paulo: Paulinas, 1994, p. 18; Apud Robert Lentz, “The Celtic Trinity”, in *Creation Spirituality*, Jan/Fev, Oakland, CA, USA.

² Leonardo Boff, *No princípio está a comunhão dos Três e não a solidão do Uno*, in <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/10/22/no-principio-esta-a-comunhao-dos-tres-e-nao-a-solidao-do-uno> em 28/04/2017.

1. *Experiências da Comunhão Divina*

E, ajudada por Ivone Gebara, dou um salto da contemplação da natureza para olhar com atenção contemplativa a vida humana, onde “a espantosa multiplicidade, o pluralismo, a impressionante diferença, a atordoante mudança das coisas, a fragilidade, a provisoriedade, a mistura de vida e de morte tornam-se uma experiência básica para apreender a Trindade”...³ Ao mesmo tempo em que vejo, escuto e interiorizo os clamores dos pobres, em vista de compromissos concretos com suas lutas, busco perceber também os sentimentos que me habitam.

Neste momento histórico, vivo uma experiência dolorosa de impotência e indignação diante da prepotência do poder do dinheiro, que está recolonizando a América Latina e o Caribe. Observo como o capitalismo submete-nos aos seus instintos destruidores da vida em todas as suas dimensões, para aumentar seu poderio e prosperidade. Crescem a corrupção e a concentração das riquezas e do poder de um pequeno grupo de privilegiados. Aumenta a violência cotidiana e brutal contra jovens, mulheres, LGBTs, negros, indígenas.

Nesse contexto e com estes sentimentos, escuto o chamado da Comunhão Divina para seguir firme na caminhada libertadora dos empobrecidos. Ela é única e ao mesmo tempo múltipla; é holística e singular, geral e original. Olho à minha volta e constato que há muita diversidade em nós e entre nós. Ela tem sido causa de muitos conflitos e divisões que inviabilizam as lutas pela libertação. Precisamos descobrir que esta diversidade, que às vezes incomoda, pode ajudar-nos a crescer, amadurecer e a perceber nossa existência como parte integrante de um mistério maior, o mistério da comunhão divina. A partir da identificação com este mistério podemos enfrentar o desafio das relações abertas e gratuitas, para fazer uma caminhada conjunta contra a dominação do império do dinheiro e sua ideologia consumista.

Mas, as imagens patriarcais de Deus que aprendemos e guardamos em nosso interior não permitem que experimentemos a Divindade em nossas experiências tão humanas de vulnerabilidade e impotência, empoderamento e força. Descobrir em nós e em nossas relações cotidianas a presença da Divina Comunhão é fascinante e urgente, porém muito difícil. Por isso, resgato metáforas bíblicas cotidianas e holísticas que passaram a sustentar-me neste processo de ser e de tecer história a partir do trabalho em rede com grupos de mulheres, com o movimento bíblico, com diferentes setores que reagem à dominação e à opressão dos privilegiados.

Segundo Ivone Gebara, “é preciso voltar a nossa experiência cotidiana para verificar nela o fundamento da nossa imagem de Deus”⁴.

³ Ivone Gebara, Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas – Uma perspectiva ecofeminista, p. 26.

⁴ Ivone Gebara, Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas – Uma perspectiva ecofeminista, p. 27.

Então, volto às experiências de encontro pessoal com a Divindade e as relaciono com as metáforas que deram sentido à caminhada histórica de comunidades judaicas e cristãs.

2.1. Uma divindade trabalhadora, criadora, próxima

Em nosso itinerário espiritual, cada dia vamos percebendo melhor o mistério que nos envolve. Mesmo inconscientemente, estamos continuamente ligados a este mistério, “pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17,28). Experimentamos de muitas maneiras esta presença do mistério em nós. Muitas vezes nos surpreendemos com o mistério que somos. Um mistério que se esconde e se revela em cada ser. No entanto, nossa fala sobre Deus é limitada. Sempre se usou de comparações tiradas da vida para falar sobre Deus. A teologia cristã, com sua reflexão racional e lógica não consegue comunicar a experiência de encontro surpreendente com a Divindade. Elaborada cuidadosamente a partir de conhecimentos teóricos e da ortodoxia, a teologia cristã não toca os corações, somente gera idéias.

Um dos aspectos da vida humana que fica muito desligado da linguagem teológica é o trabalho. Deus se revela como criador e recriador permanente da vida. Realiza um trabalho contínuo, criativo, restaurador, resgatador, que busca manter o equilíbrio do universo, de todas as Galáxias, de todos os Oceanos e também da vida em suas pequeninas manifestações.

Dentro de toda esta teia de vida está a natureza e também os seres humanos. Por isso, não pode existir dominação do ser humano sobre a natureza, já que toda dominação se apoia na presunção da superioridade de uns sobre outros.

“O medo aos imprevisíveis elementos da natureza esteve presente desde os primórdios da vida dos seres humanos. Pouco a pouco, a ancestral e difícil luta por sobreviver foi se transformando em um desesperado esforço por dominar a natureza. E o ser humanos, com suas forças de organização social antropocêntrica, posicionou-se figurativamente fora dela”.⁵

Um artigo de Teilhard Chardin, intitulado “Vida Cósmica” iluminou minha visão desta relação entre os seres humanos, o trabalho e o universo. Teilhard parte de sua própria experiência. Ele conta que uma vez empreendeu uma viagem para o mais profundo do seu ser, para dentro do mistério do seu próprio corpo, empunhando uma lâmpada. Dentro de si mesmo ele tentou ver e ouvir aquilo de que normalmente não se tem consciência: sua ligação com tudo o que existiu, existe e existirá. Toma consciência de que os átomos, as moléculas e as células o ligam profun-

⁵ Alberto Acosta. *O Bem Viver. Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária. Elefante, 2016, p.101.

damente com todo o universo. Teilhard afirma: “A minha vida não é propriamente minha”. Esta afirmação é consequente com a descoberta de que dentro dele está escondida a imensa multidão dos seres cujo trabalho, infinitamente paciente e longo, veio trazendo o fio da vida até ele.

Nesta descrição da sua experiência, Teilhard nos ajuda a ver duas coisas: 1. O nosso mundo é feito de relações e de interdependências. Se uma delas se rompe, volta-se ao caos, ao desequilíbrio das fragmentações. 2. Somos habitadas pelo Mistério, mas ao mesmo tempo esta Presença que nos habita irrompe de todo o universo. Deus é Deus em nós, em todas as pessoas, em toda a natureza, em todo o universo. Um Deus criador, trabalhador, presente na imensa multidão de seres vivos que mantêm acesa a chama da vida em todo o cosmos.

São milhões e milhões de anos de um trabalho paciente e artístico. Por isso, Jesus disse: “Meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho” (Jo 5,17). Para ajudar a entender esta imagem de Deus trabalhador, Jesus fala do seu poder de dar vida e de ressuscitar da morte (Jo 5,19). A imagem de Deus trabalhador nos remete a outra frase de Jesus: “eu vim para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10b). Este é o objetivo do seu e do nosso incansável trabalho (Mc 3,20-21).

Na sua contínua ação de criar e de resgatar vidas, de ressuscitar corpos, de incluir pessoas, de gerar comunidades como sinais do Reino de Deus, Jesus se coloca por inteiro, apaixonadamente, até o fim. Somente ligados a Jesus e entre nós podemos realizar nossa missão no mundo, em apaixonante trabalho criativo ou não, segundo as circunstâncias de cada situação e pessoa. Mas, como trabalhadoras e trabalhadores, somos sempre parceiros da comunhão divina e não somente criaturas e filhos ou filhas.

2.2. Comunhão divina criadora e prazerosa

O planeta Terra está ligado por um vínculo indestrutível, uma sabedoria que o coloca em um ritmo dinâmico de sustentabilidade e multiplicidade. Há uma íntima relação entre todos os elementos da Terra e do universo. Mas, segundo a tradição cristã, com o pecado, a criação inteira ficou submetida, dominada, corrompida e, por isso, geme e suspira pela libertação (Rm 8,22).

Mas, a dor somente torna-se fecunda quando gera vida. O cuidado é a postura lúcida e responsável de quem se sente parte ativa e consciente desta maravilhosa e artística obra que é a criação, mantendo seus ouvidos bem colados ao ventre da terra, para escutar seus gemidos junto com os gritos de dor das famílias e comunidades de camponeses, indígenas, ribeirinhos, de todas as pessoas e da natureza que estão com a vida ameaçada pela ganância do sistema global do dinheiro.

A comunhão divina mostra-se de maneira surpreendente nas lutas de pessoas e comunidades contra os poderes que pisoteiam os direitos dos pobres e da natureza. A sabedoria criadora e cuidadora do universo é relacional, criativa e dançante. Em Provérbios 8,30-31 a escutamos afirmar que ela é artista e parceira de YHWH na obra da criação. Há comunhão e prazer neste poema cósmico em que a *hokmah* apresenta-se ao lado de Yahweh, antes e durante a criação do mundo.

E era a seu lado artista⁶
E era suas delícias dia a dia.
Dançava em sua presença todo o tempo,
dançava⁷ no vazio da terra
e me deliciava com a humanidade (Provérbios 8,30-31).

Entre estas palavras repetidas e aproximadas com cuidado e arte, encontra-se um sentido escondido. Podemos observar que no texto citado (Pr 8,30-31) não aparecem os nomes de Javé e da *Sabedoria*. No entanto, o texto apresenta uma visão da espiritualidade das famílias judaítas, no pós-exílio. Uma espiritualidade marcada pela experiência do prazer, da integração com a natureza, das relações interpessoais que se expressam nas casas, nas liturgias domésticas. Porque dançar diante de Javé é liturgia.

A espiritualidade que transparece no texto de Pr 8, 22-31 não tem uma visão solitária da divindade. Javé, que está subtendido no texto, tem a *Sabedoria* ao seu lado, em prazerosa e criativa relação, enchendo de alegria o universo. Esta é uma visão surpreendente para a época do texto, que somente a poesia bíblica teve condições de expressar. Aqui vejo uma implicação poética e surpreendente com o tema deste artigo: “comunhão divina como modelo de relações-holismo”.

No contexto bíblico do pós-exílio, quando as guerras entre os impérios persa e grego aumentam a exploração e empobrecimento do povo, a sabedoria convida a todos para um encontro com ela, a fim de viver na doçura e leveza da sua presença: “Pensar em mim é mais doce que o mel, e possuir-me é mais doce do que o favo de mel” (Eclo 24,19).

Oferecer doçura a um povo desorientado, perdido e cansado sob a opressão violenta dos exércitos inimigos afaga o coração. E, para fortalecê-los na sua caminhada histórica, a Divina Sabedoria afirma: “Meus caminhos são deliciosos e minhas trilhas conduzem ao bem estar” (Pr 3,17). E, ela mesma afirma que “caminha pelas sendas da justiça e pelos caminhos do direito” (Pr 8,20).

⁶ O termo hebraico *amon* tem o sentido “artista” ou “artífice” e dá à sabedoria um status de parceira de Javé na criação.

⁷ Algumas traduções trazem *brincava*. O tronco do verbo está em *piel* participio e me permite a tradução por *dançava*, um termo mais coerente com todo o discurso poético da sabedoria. Ao mesmo tempo em que mantém o ambiente de alegria e gozo relacional, que perpassa o texto.

2.3 Eu e o Pai somos um

Jesus como Sabedoria é uma imagem e uma experiência com que as mulheres mais se identificam, no período pós-exílico. Esta espiritualidade bíblica das mulheres que se rebelaram contras as reformas de Neemias e Esdras tem registros tanto no Antigo Testamento como na tradição dos judeus. A Sabedoria convida a todos para uma festa litúrgica, celebrando a volta do exílio da Babilônia. Nesta festa sagrada, ela se dá a si mesma como alimento. Quem a come fica com mais desejo de se impregnar e se saciar dela. “Os que se alimentam de mim terão ainda mais fome, e os que bebem de mim terão ainda mais sede” (Eclo 24,20).

A comunidade joanina conhece essa tradição e a relê a partir de sua fé em Jesus, buscando dar-lhe um novo significado teológico. Jesus é a encarnação da Sabedoria divina que se dá em alimento. Quem come e bebe esta comida jamais voltará a ter fome ou sede, pois ficará plenamente saciado. “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim não terá mais fome, e quem acredita em mim nunca mais terá sede” (Jo 6,35).⁸

O jeito novo, inédito, de Jesus se relacionar com as pessoas e a força provocadora da sua profecia têm sua origem na relação de intimidade que ele mantém com o seu *Abbá*. Essa expressão brota do mais profundo do seu ser. Lembra a relação de carinho, de intimidade e de confiança das crianças com seus pais. Mostra que Jesus experimenta Deus como alguém muito próximo, bom, compassivo, querido, dialogável. Jesus nutre essas relações novas e cheias de ternura, assim como sua audaciosa profecia, através dos momentos de intimidade com o seu *Abbá*. Depois de longas caminhadas e dias cheios de encontros, curas e ensinamentos às multidões excluídas do sistema religioso do seu tempo, Jesus refaz as suas forças em silêncio, nas madrugadas, nas montanhas ou desertos (Mc 1,35; Lc 5,16; 9,18). alusão

As comunidades Joaninas conseguem captar estas relações de Jesus, a partir de sua própria experiência. Por isso, no evangelho de João não encontramos a narrativa da agonia solitária de Jesus no Horto das Oliveiras (Mateus 26,36-46; Marcos 14,32-42; Lucas 22, 39-44) e sim a sua confiante e amorosa entrega para que o amor, que ele mesmo experimenta, seja a experiência básica que una e sustente as comunidades. Em sua oração final, do capítulo de João 17, Jesus justifica seu pedido pela união das comunidades: “Pai, aqueles que tu me deste, eu quero que estejam comigo onde eu estiver,... a fim de que o amor com que me amaste esteja neles” (Jo 17,26b). É a comunhão com seu *Abbá* que fortalece Jesus diante da iminente prisão, tortura e morte na cruz:

⁸ Aqui, podemos encontrar tanto uma alusão à identificação de Jesus com a sabedoria, como uma menção à eucaristia, tema especial de todo o capítulo 6 de João.

“Eis que chega a hora – e ela chegou –
em que vos dispersareis, cada um para o seu lado,
e me deixareis sozinhos, mas **eu não estou só**,
porque o Pai está comigo” (Jo 16,31-33).

Em comunhão aberta a toda criação, Jesus entrega-se. Busca manter uma relação identitária com o Pai, “para reconciliar todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz” (Cl 1,20b). As comunidades de João repetem, de diferentes formas, a afirmação de que entre Jesus e seu Deus há uma total identidade: “Eu e o Pai somos um” (Jo 10,30); “o meu julgamento é verdadeiro, porque eu não estou só, mas comigo está o Pai que me enviou” (Jo 8, 16b); “mesmo que não acrediteis em mim, crede nas minhas obras, a fim de conhecerdes sempre mais que o Pai está em mim e eu no Pai” (Jo 8 19); “crede-me, eu estou no pai e o Pai está em mim. Crede-o, ao menos, por causa dessas obras” (Jo 14,11). A prática e os ensinamentos de Jesus, junto à multidão de pobres do seu tempo, estão marcados por relações de comunhão e presença solidária, misericordiosa, próxima, cuidadora, gratuita, revitalizadora.

Jesus ora para que o Espírito ilumine as comunidades e realize a comunhão no amor, na abertura, na solidariedade, na superação dos preconceitos que a impedem de ser testemunhas de sua contínua presença no mundo: “Mas o Paráclito, o Espírito Santo que Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse” (Jo 14,26). E seu desejo mais profundo está expresso a longa oração do capítulo 17 de João:

“Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti,
que eles estejam em nós,
para que o mundo creia que me enviaste” (Jo 17,21b).

3. *Voltando ao começo para seguir adiante*

Na busca de superação das imagens patriarcais de Deus, que nos aprisionam nas imagens da Divindade fora e distantes de nós, vimos a comunhão divina realizando um trabalho contínuo, criativo, restaurador, resgatador, que busca manter o equilíbrio do universo, de todas as Galáxias, de todos os Oceanos e também da vida, em suas pequeninas e desconhecidas expressões. Uma Divindade trabalhadora, presente na imensa multidão de seres vivos que mantêm acesa a chama da vida em todo o cosmos.

Na sua contínua ação de resgatar vidas, de incluir e curar pessoas, de gerar comunidades como sinais do Reino de Deus, Jesus coloca-se por inteiro na realização desse trabalho, com um objetivo muito claro: “para que todos tenham vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10b).

Vimos a Sabedoria criadora e cuidadora do universo como Divindade relacional, criadora e artista. Ela se apresenta junto de Yhweh antes

e durante a criação do mundo, em prazerosa relação (Provérbios 8,22-31). Esta metáfora é surpreendente para a época do texto, e somente a linguagem poética possibilitou tal confissão de fé.

Olhamos para Jesus como encarnação da Sabedoria Divina que se dá em alimento. Ela dizia: “Quem me come terá ainda mais fome...” (Eclo 24,20). Jesus afirma: “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim não terá mais fome...” (Jo 6,35). Metáfora surpreendente, relacionada à oferta do alimento. Celebrar a eucaristia pede compromisso de partilhar o pão cotidiano. Algo que se choca tremendamente com a concentração de terras e de riquezas, deixando mais de 108 milhões de pessoas passando fome no mundo.

4. *Convites da Gratuidade*

Acolho todos os nomes de Deus que as diferentes culturas e religiões encontram para expressar seu assombro diante do mistério. Mas, há nomes, como este da Gratuidade, que têm muito a ver com meu processo de ser. Gosto de observar que a profecia de Isaías 55,1-3 ousa animar-nos a saciar nossa sede de comunhão com a Divindade aproximando-nos dela gratuitamente, sem pagar nada, sem mérito nenhum.

A abundante gratuidade deste convite acaricia o coração dos exilados que voltaram a Judá e também dos ‘pobres da terra’ que ali ficaram. É uma figura de consolo que nutre a teimosa esperança de um povo que não vê mais um horizonte, porque perdeu a perspectiva de futuro e sente-se desprovido de mérito. Pior ainda, sente-se culpado pelo desastre que aconteceu com a destruição de Jerusalém, pela Babilônia. Acolhendo o convite gratuito, livres de culpa e reencontrando-se com a misteriosa e gratuita presença libertadora de Deus em sua caminhada, o povo bíblico ousa reconstruir sua identidade e fazer história.

Somente quando conseguimos saborear sem culpa e sem medo a presença gratuita e amorosa da Comunhão Divina podemos abrir-nos às relações gratuitas e prazerosas, cuidadoras e ternas com pessoas e natureza, para continuar fazendo história de libertação pessoal e coletiva: “Todos vocês que estão com sede, venham buscar água! Ouçam-me com atenção e comerão bem e saborearão pratos suculentos. Venham também os que não têm dinheiro: comprem e comam sem dinheiro e bebam vinho e leite sem pagar” (Isaías 55,1-3).

Nos encontros entre pessoas amigas, entre comunidade, família, através de comidas partilhadas música e dança, podemos experimentar este prazer e interpretar esses encontros como experiências profundas da Comunhão Divina em nós e entre nós. Na partilha solidária, no cuidado com a terra, na compaixão com os seres vivos mais fragilizados, na caminhada conjunta da libertação encontramos a comunhão divina em nós, nas pessoas, na história. Descobrimos, então, que viver é pura gratuidade.

Nunca pedimos para existir. Mas, estar viva e tomar consciência de tudo quanto temos recebido cotidianamente da vida alarga o coração, ampliar o ser interior. Encontros com pessoas, experiências de superação, ajudam-nos a experimentar a comunhão divina nas relações.

A ternura e o acolhimento consolam e revitalizam, porque possibilitam a experiência de ser amadas. Nós podemos experimentar e oferecer este abrigo nas relações de acolhida, perdão, amizade, gratuidade ao mesmo tempo em que experimentamos também nossa fragilidade, limitações e dificuldades nas relações. A fé na presença da comunhão divina no cotidiano de nossas vidas e em cada pessoa é motivo de profunda alegria, de um transformante dinamismo, de uma energia que vem de dentro, do mais profundo do ser.

Conclusão aberta

Vivemos em tempo de crise perigosa, em ocasião de grandes mudanças. Esta “época de mudança” pede muito discernimento para assumir novas posturas diante da vida. Ou assumimos que somos parte e participantes de uma complexa e diversificada teia de vida, que nossas atitudes têm influência sobre a qualidade dessa vida no presente e no futuro, ou seguiremos inconscientemente reproduzindo o modo consumista de viver, que está comprometendo a continuidade do planeta Terra.

“Nossa herança genética natural apresenta-nos a possibilidade de formar relacionamentos profundamente vinculados aos mais de dez milhões de espécies vivas, bem como a todos os componentes inanimados do universo. É impossível qualquer separação fundamental dessa comunidade mais ampla que nos envolve, e qualquer ideologia que nos proponha que o universo não é nada além de uma coleção de itens de consumo será mantida somente por meio de um custo terrível”.⁹

A alegria de viver, de ver as crianças crescerem com saúde, relacionando-se na liberdade cuidadosa com todos os seres e inventando sempre novos jeitos de ser e de conviver, sem romper a comunhão vital que está na raiz da existência é uma opção. Não é algo que acontece automaticamente. Supõe descobertas, reflexões conjuntas, tomada de decisão pessoal e também compartilhada.

“Estamos sendo insistentemente convidadas(os) a retomar nossas raízes de comunhão com a Terra, com todos os povos, com todos os seres vivos, a captar a transcendência não como uma realidade para além, isolada em si mesma, mas a transcendência em nós, conosco, na Terra, no cosmos, em toda parte”.¹⁰

⁹ Brian Swimme. O coração oculto do cosmos A humanidade e a nova história. São Paulo: Cultrix, 9ª edição, 2004, p 50.

¹⁰ Ivone Gebara, Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas – Uma perspectiva ecofeminista, p.61.

Em vez de cair na depressão ou no desânimo pelos fracassos, retrocessos políticos e religiosos, pela perversa concentração dos bens que garantem a vida, podemos retomar o caminho de volta ao sentido da vida, através das relações abertas e solidárias, assumidas em grupos, cuidadosas e ternas. E, este sentido da vida é aberto ao futuro, com um permanente convite da comunhão divina. Uma proposta que se torna possível quando se vive em comunidades de fé, mas não somente de fé cristã. Ela é vivida entre pessoas que acreditam na vida, trabalham e amam sem medo!

Mercedes Lopes MJC – Brasil
lopesmercedes@live.com



Creación, Redención y Sustentación

Resumen

Este artículo se acerca al tema de la ecología desde la doble perspectiva de la creación y la redención envuelto en el “gran manto” de la sustentación, en un ambiente lúdico; espacio central y prioritario de la infancia. En esa gran tarea de constante creación y redención, tanto Dios como el ser humano son parte y sujeto responsables. Y en esa tarea—en la que ambos son presentados en varios textos bíblicos como “gobernantes”—las acciones se definen como responsabilidades de justicia, liberación, armonía y belleza. Para ello, se usa la metáfora de la “infancia” (niño y niña) como sujetos más adecuados para tal tarea que el “adulto” que ha demostrado no entender los principios y demandas del “reino-creación” de Dios. De allí el sesgo hacia la nueva creación y la escatología.

Abstract

This essay tackles the ecological topic from the double perspective of creation and redemption wrapped in the lifeblood “big blanket”, in a ludic environment; vital and central spot for children. God and humans are part and actors in the enormous task of constant creation and redemption. And as such, both are presented as rulers, and as such, responsible for maintaining justice, freedom, harmony and beauty. Since the “adult” (as metaphor for the *status quo*) has been unfit for that job, the child (as metaphor for a principal citizen of God’s kingdom) as suitable player in the job of creation, redemption and co-creator as several Scripture texts affirm.

1. La creación como redención

En su ensayo “El magisterio del universo”, Leonardo Boff señala que el caos y el desorden—definido como “el mal”—son la condición originaria que generan diversidades y formas armónicas diferentes: “Todas las fuerzas conspiran para que emerjan seres más y más relacionados entre sí y con sus ambientes adecuados”.¹

Esta afirmación se ajusta muy bien con el primer capítulo de Génesis, donde la creación se presenta como una dinámica que surge

¹ Leonardo Boff, “El magisterio del universo: Un nuevo orden ecológico mundial” (Artículos sobre ecología—*Revista Alter Natura*): 2.

del *tohu vabohu* (“abismo omninutridor”), que no tiene forma definida y parece un abismo caótico y confuso (Gn 1.2). De acuerdo con el mensaje de Génesis uno, Dios al crear salva y al salvar crea (véase el tema sobre nueva creación en Isaías 40-55).² Es decir, la creación entera, desde la perspectiva bíblica existe no por un acto primigenio de creación de la nada, sino por una tarea continua de salvación; de dar orden, coherencia y vida en constante confrontación con fuerzas del mal, caos y vaciedad.

Si en Génesis uno, Dios al crear al universo lo redime del desorden y del caos, en Génesis dos, la “salvación-creación” se da a partir de la aridez y de la esterilidad. En la creación, Dios convierte el caos en armonía y orden, y la esterilidad en verdor y vida radiante: ¡Es una obra liberadora! En Génesis uno, a cada paso de la creación se corona la obra de un día afirmando “y vio Dios que era bueno”; y cuando llega al final del pasaje, después de la creación del ser humano, se da la afirmación climáctica de lo mismo: “vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era **bueno en gran manera**” (v.31, RV60). En Génesis 2, el movimiento ascendente se da a partir de un “jardín” sin agua y sin “jardinero”, y termina con la presencia de animales con “nombre” y la creación de la mujer, la “ayuda idónea”. Tanto el jardín como el varón empiezan incompletos y, por cierto, improductivos, y terminan completos y altamente productivos.

En ambos textos, la participación tanto de Dios como del ser humano queda marcada por esa constante preocupación de crear algo bueno y bello y de unir esfuerzos constantes para superar las fuerzas del mal y del caos. Así, es más fácil y adecuado entender mucho mejor el uso de los verbos “reinar”, “enseñorear”, “gobernar”. En este contexto, esos verbos jamás tienen la connotación semántica de “hegemonía”, “tiranía”, “opresión”. Su sentido es el de prestar un servicio en pro de la vida, de la justicia y del orden. De igual modo lo deja entender Génesis 2: Ante la aridez y la falta de fertilidad, y ante la ausencia de ayuda y compañía, tanto Dios como el ser humano realizan labores que restauran o producen espacios de vida, fertilidad y una vida comunitaria de ayuda mutua y armonía.

Varios asuntos surgen del mensaje de estos dos primeros capítulos del Génesis. En primer lugar, que Dios es el rey y soberano sobre todo y sobre todos. Esta afirmación ofrece a cada criatura que puebla este nuestro planeta la certeza que el gobernante principal, Dios, tiene como propósito la vida, el orden y la justicia. Y al crear a sus “compañeros y compañeras” con los que compartiría su “señorío”, los invita a actuar en el mismo espíritu de su programa de reinado. Llama la atención que la estructura de Génesis uno, siga una secuencia—manifiesta en los siete días de la sem-

² Gerhard von Rad, en su trabajo “El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento” (Estudios sobre el Antiguo Testamento, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976): 129-139, parece ser el punto de arranque de una larga discusión entre sus seguidores y detractores. Considero que buena parte de su argumentación puede sustentarse en la discusión y elaboración de una teología del Antiguo Testamento.

ana—en la que se muestran primeramente los “reinados” y después los “reyes” o “señores”. Así, cada “señor” cumple su tarea tal como Dios se la encomendó: Los astros y las estrellas, “gobiernan” fielmente, día tras día, noche tras noche y estación tras estación sin producir caos alguno ni desorden aniquilador. Las aves del cielo “dominan” el espacio celestial sin contaminar ni producir destrucciones masivas entre ellas y otros seres que pueblan la tierra. Los peces del mar y otros seres marinos se conducen de tal modo que su vida y su actuar mantienen un equilibrio y orden tal que, si no fuera por la intervención escandalosa del ser humano, los mares, ríos y lagos pulularían de una maravillosa variedad de vida. Lo mismo puede decirse de los seres que habitan la tierra seca. Al ser humano también se le da la orden de “dominar” creativa y ordenadamente. Y nosotros, más que ninguna otra criatura, tenemos el privilegio de ser creados a imagen y semejanza de Dios (Gn 1.26-27). Por ello, más que ninguna otra criatura, recibimos la orden de proteger la creación total, velar por su reproducción y permanencia, y luchar contra toda fuerza destructora que atente contra la integridad de los seres vivos vulnerables a ella.

Para lograr eso, varios textos de la Biblia optan por ofrecer un camino en el que el protagonismo no esté en manos de quienes han decidido dominar el mundo desde el poder y la fuerza hegemónica; es decir, a lo “adulto”.³ El Salmo ocho es uno de ellos. Por eso, antes de hablar del “ser humano” (*enosh*, v.4/5) como representante de Dios aquí en la tierra y de definir su tarea “dominadora”, ofrece una clave o pista para entender desde qué ángulo se debe de entender al hombre y a la mujer que se tiene en mente (Sal 8,2/3, TLA):

Con las primeras palabras
de los niños más pequeños,
y con los cantos
de los niños mayores
has construido una fortaleza
por causa de tus enemigos.
¡Así has hecho callar
a tus enemigos que buscan venganza!

No, no es el “adulto” a quien se tiene en mente como modelo de ser humano, el mejor modelo de imagen de Dios es el bebé (*olel*), el infante de pecho (*yoneq*). ¡No es el varón adulto, grande y poderoso, quien tiene el liderazgo para afrontar la maldad y vencer al enemigo! ¡Es el niño pequeño! En esa misma línea aparece Isaías 11.3-9 (TLA):

³ Ser adulto, en el contexto de nuestra reflexión, es querer usar los medios de poder y la riqueza para alcanzar la victoria y el éxito. Es querer resolver los errores del mundo construido por adultos con sus propios medios de gente adulta, seria, calculadora, tecnificada y científica.

No juzgará por las apariencias,
ni se guiará por los rumores,
pues su alegría será obedecer a Dios.
Defenderá a los pobres
y hará justicia a los indefensos.
Castigará a los violentos,
y hará morir a los malvados.
Su palabra se convertirá en ley.
Siempre hará triunfar la justicia y la verdad.

Cuando llegue ese día,
el lobo y el cordero se llevarán bien,
el tigre y el cabrito descansarán juntos,
el ternero y el león crecerán uno junto al otro
y se dejarán guiar por un niño pequeño.

La vaca y la osa serán amigas,
sus crías descansarán juntas,
y el león y el buey comerán pasto juntos.
El niño jugará con la serpiente
y meterá la mano en su nido.
En la Jerusalén de aquel día
no habrá nadie que haga daño,
porque todos conocerán a Dios,
y ese conocimiento llenará toda la tierra,
así como el agua llena el mar.

La creación se describe desde un proyecto donde el liderazgo o gobierno, en la figura del niño, queda marcado por la ausencia de la hegemonía y la desaparición del poder violento para garantizar el orden y la continuidad de toda la vida y del entorno que la asegura y cobija.

Por su parte, el Segundo Isaías (41.17-20; 42.1-9; 43.1-21; 44.1-4, 24; 45.8-13, 18-19; 51.39; 65.17-25), en el contexto del exilio babilónico, anuncia, en nombre de Dios, la liberación del pueblo exiliado y oprimido, uniendo el tema de la redención con el de la creación. Para describir el poder liberador de YHVH, se apela al concepto de Dios como creador, como Señor de la creación.⁴ Al igual que en el caso de Génesis 1–2, el acto de creación incluye una realidad previa definida como caótica, abismal y oscura o seca, estéril e incompleta y sin actores que la revitalicen y la completen. Incluye, también, el acto creador en el que YHVH ordena, separa

⁴ Richard J. Clifford, "The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation" (Theological Studies, vol. 46, 1985): 507-523) encuentra importantes paralelos entre estos textos bíblicos y otros (Gn 1–2; Sal 74, 77, 89) con varios mitos del Antiguo Cercano Oriente: La creación como lucha entre dioses en la cual el triunfador recrea un mundo nuevo en el que gobierna sobre una nueva humanidad, etc.

y produce vida. De manera especial al ser humano a quien le da la tarea de actuar en su nombre para “completar” y mantener en proceso el acto creador. El profeta se apropia del concepto propuesto por el Génesis para proclamar la futura salvación o liberación del pueblo oprimido. El *tohu vabohu*, es decir, la experiencia del exilio se define como un lugar “desierto, solitario áspero, torcido, caótico, anegado” (Is 40.3-4; 43.16-20; 44.3-4; 45.18-19, este texto cita la palabra hebrea *tohu*; véase también Is 40.17 y 23). El acto creador no es otra cosa que la liberación del exilio descrito con un vocabulario y lenguaje superlativo tomado de los textos que hablan de la creación del universo: *bará*, que solo tiene a Dios como sujeto, se usa al igual que en Génesis uno para hablar de la “creación” o “recreación” de Israel. Y esa creación o nueva creación de Israel no es otra cosa que la redención o liberación del pueblo en exilio (Is 43.1-14). Isaías 51.9-10 se refiere al acto redentor como el triunfo del creador sobre los monstruos del caos primigenio (“Rahab” y “el dragón”), y como quien secó “el mar y las aguas del gran abismo”. YHVH es también “el que crea los cielos y los extiende, el que hace firme la tierra y lo que en ella brota, el que da aliento al pueblo que hay en ella, y espíritu a los que por ella andan. Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé, y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes, para abrir los ojos ciegos, para sacar del calabozo al preso, de la cárcel a los que viven en tinieblas” (Is 42.5-7, BJ; cf. 44.24; 45.6-8, 12; 48.13; 51.13-15). Finalmente, Isaías habla de la restauración del pueblo exiliado a través de la imagen del florecimiento primaveral de la creación:

Aunque Jerusalén está en ruinas,
yo la consolaré
y la convertiré en un hermoso jardín.
Será como el jardín que planté en Edén.
Entonces Jerusalén celebrará
y cantará canciones de alegría
y de acción de gracias (51.3, TLA; cf. 55.13; 41.18-20; 45.8; 55.10-11)

Tal como dice William P. Brown. “Para el poeta del exilio, el reino botánico es una ventana al ámbito social y, como corolario, una mirada a lo divino”.⁵

La obra redentora de YHVH, en Isaías 40—55, se ve como la práctica de la justicia; es decir, la creación-redención entran al campo de la ética social: Para liberar a su pueblo, YHVH, de acuerdo con la poesía profética, hace uso de las imágenes y metáforas del ámbito de la creación, y abre el camino para mirar otros textos proféticos que incursionan el campo ecológico desde la ética social.

⁵ William P. Brown, *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder* (Oxford: Oxford University Press, 2010): 209. El párrafo anterior contiene ideas tomadas del capítulo 9 de su libro.

Eso es lo que hace el profeta Oseas. En una conjugación de textos que relacionan Dios, pueblo y animales, Oseas presenta el tema ecológico en el contexto de la ética, de la indisoluble unión de conducta y estilo de vida humano con su *hábitat*. 2.18-23/20-25 (DHH) dice lo siguiente:

En aquel tiempo haré en favor de Israel
una alianza con los animales salvajes,
y con las aves y las serpientes;
romperé y quitaré de este país
el arco, la espada y la guerra,
para que mi pueblo descansa tranquilo.
Israel, yo te haré mi esposa para siempre,
mi esposa legítima, conforme a la ley,
porque te amo entrañablemente.
Yo te haré mi esposa y te seré fiel,
y tú entonces me conocerás como el Señor.
Yo, el Señor, lo afirmo:
En aquel tiempo yo responderé al cielo,
y el cielo responderá a la tierra;
la tierra responderá al trigo,
al vino y al aceite,
y ellos responderán a Jezreel.
Plantaré a mi pueblo en la tierra
exclusivamente para mí;
tendré compasión de Lo-ruhama,
y a Lo-amí le diré: "Tú eres mi pueblo",
y él me dirá: "¡Tú eres mi Dios!"

En este texto, el profeta vislumbra una época de verdadero *shalom*, de vida plena para todos. Lo que más llama la atención es que en el versículo 18/20 la dádiva de esa vida plena para Israel no es otra cosa que el resultado de una alianza o pacto "con los animales salvajes, con las aves y las serpientes". Y que, como resultado de esa alianza, tanto el cielo como la tierra responden donándoles a todos, seres humanos y animales, «trigo, vino y aceite» (v. 22/24; cf. Sal 104.10-23). El *shalom* del que habla Oseas 2.18/20 no es otra cosa que la desaparición de la violencia y la destrucción. Y el texto finaliza señalando que este es precisamente el requisito para que el Israel bíblico sea el verdadero pueblo de Dios y que YHVH sea el único Dios de Israel.

En otras palabras, la pertenencia mutua entre Dios y el pueblo—la permanencia de la relación de alianza—solo se puede dar cuando cada una de las partes cumple su porción de responsabilidad. Ahora bien, ¿cuál es, al menos en lo que al ser humano respecta, su responsabilidad? Y es precisamente aquí donde encontramos, en la proclamación profética, la indisoluble unidad de la ética social y la integridad del medio ambiente,

del sistema ecológico. Oseas 4.1-3 (BJ) presenta este tema, pero por la vía negativa. El texto es por demás elocuente:

Escuchad la palabra de Yahveh, hijos de Israel, que tiene pleito Yahveh con los habitantes de esta tierra, pues no hay ya fidelidad ni amor, ni conocimiento de Dios en esta tierra; sino perjurio y mentira, asesinato y robo, adulterio y violencia, sangre que sucede a sangre. Por eso, la tierra está en duelo, y se marchita cuanto en ella habita, con las bestias del campo y las aves del cielo; y hasta los peces del mar desaparecen.

El elemento soteriológico del que nos hablan Génesis uno y dos—especialmente a través de los temas de “señorear” y “gobernar”, “regar” y “poner nombre”—se muestra en este texto profético a través del mantener un espacio de armonía entre el ser humano y la naturaleza, y en la comunidad humana.

Si shalom es lo que señala Oseas 2.18-23, destrucción total, incluyendo del ecosistema, es de lo que habla 4.1-3. Lo primero que está ausente es *josed*, es decir, “solidaridad”, y junto con ella, “el desconocimiento o falta de reconocimiento de Dios”. En ambos casos, la ausencia de la solidaridad y del conocimiento de Dios se manifiesta no en un anuncio de “ateísmo” o de ausencia del culto y de la piedad religiosa, sino de acciones concretas de ética social. Dios no se queja de que lo abandonen, sino de que la gente actué con maldad, violencia y destrucción contra su prójimo. Pero lo más aterrador que anuncia el profeta es que la maldad contra el prójimo, la destrucción del hombre y de la mujer que debe ser objeto de amor y cuidado, se manifiesta en la destrucción de la naturaleza. La violencia contra el ser humano se manifiesta en violencia contra y destrucción contra la naturaleza. Así lo dice con toda claridad el profeta: «...también con los animales, las aves y los peces del mar». Oseas nos recuerda que el asunto ecológico está profundamente ligado a la responsabilidad ética del ser humano. A eso apunta el “por eso” del versículo tres: Por culpa de la maldad del ser humano, “por eso, la tierra está en duelo y se marchita cuanto en ella habita”.

Para el profeta Oseas, la protección del medio ambiente no se reduce a acciones aisladas en pro del medio ambiente—sembrar árboles, cuidar las fuentes de agua fresca, evitar comerciar con especies en peligro de extinción, etc.—que son encomiables por sí mismas. El punto que se argumenta aquí es exactamente lo que Génesis uno y dos enseñan: la conducta humana hacia cada una de las criaturas de este nuestro hábitat afecta directamente a las otras. Bien dice en uno de sus escritos Eduardo Galeano, que las grandes multinacionales que más “abogan por el medio ambiente” son las que están causando más muerte, destrucción, marginación y opresión entre la población de los países más pobres.⁶

⁶ Eduardo Galeano, *Patatas arriba: La escuela del mundo al revés* (Koyhaique (Chile): Sombraysen

No en balde, el apóstol Pablo dice en Romanos 8.21-23 que tanto la creación entera como los seres humanos anhelan su redención total. No cabe duda de que hoy por hoy destrucción del medio ambiente y violencia contra el ser humano ambas son protagonizadas por las mismas fuerzas malvadas en las que se conjugan gobiernos nacionales y empresas multinacionales ávidas de poder y riqueza.

Ante la presencia del mal y la maldad, la esperanza profética, el sueño de Dios, es el del nuevo mundo y nueva creación tal como lo pinta Isaías 11.1-6. Al protagonista de los versículos tres al cinco lo presente el versículo seis como “un niño”: la justicia y el derecho, y el castigo a los malvados y violentos serán obra de “este niño” que también es convocado como «pastor» de una nueva creación, en la que lobo y cordero, tigre y cabrito, ternero y león jugarán y se alimentarán juntos sin hacerse daño, y todo, todo el mundo estará lleno del «conocimiento de Dios» (v. 9). Esta es, en efecto, la redención total de la que habla Pablo. Este es, sin duda alguna, la esperanza de quienes somos hijos e hijas de Dios. De allí que seamos llamados a la solidaridad con nuestros prójimos y con las otras creaturas con las que compartimos nuestro hábitat.

2. *Creación redimida, creación sustentada, siempre recreándose*

En el mismo ensayo citado a principio de este trabajo, Leonardo Boff dice lo siguiente:

El universo es cooperativo porque todos los seres son interdependientes entre sí. La ley orientadora en la evolución de los seres vivos no es la sobrevivencia del más fuerte... sino la sinergia, la capacidad de ser simbiótico, es decir, la capacidad de relacionarse con todos en vista del equilibrio dinámico que crea espacio para todos... Todos los seres tienen derecho a existir porque todo lo que existe y vive merece continuar existiendo y viviendo... Si los tratamos como objetos, como lo hace nuestra cultura industrialista, los desrespetamos y rompemos con ellos la ley más universal que es de la solidaridad de todos con todos.⁷

Cuando en la Biblia se habla de Dios como sustentador, es imposible dejar de fuera al ser humano—en toda su dimensión relacional—, y tampoco a la naturaleza, no solo como receptora de sustentación, sino también como ente relacionante y dialogante y protector.⁸ Obviamente, se debe de considerar el papel especial que juega el ser humano como imagen de Dios y, a quien de acuerdo con Génesis 1—2 y otros textos tiene

Editores, 2009: 19.

⁷ Boff, “Magisterio del Universo”: 3. Véase también la obra de Jürgen Moltmann, Dios en la creación (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987): 15-32, 46-53.

⁸ Javier Arellano Yanguas, Ecología en perspectiva salvífica (Bilbao: Universidad de Deusto, 2000): 67-68.

la tarea de “gobernar-sustentar” y de continuar la creación. Hay varios textos o pasajes que nos invitan a ponderar sobre el asunto del sustento y respeto por la creación o “nuestro hábitat” o *oikumene*. Citaré algunos que vienen a la mente.

Deuteronomio 20.19-20 y 22.6-7. El primer texto se centra en el asunto forestal mientras que el segundo, en el animal (cf. Dt 22.1-4; 25.4). En ambos casos, la preocupación final es la de proteger las especies que le sirven de alimento y sustentación al ser humano. De ese modo, se asegura la sobrevivencia de cada especie, a la vez que la del mismo ser humano. Ambos textos se colocan en el espíritu de Génesis 1.29-30 (cf. Gn 9.3).

El descanso sabático y el año jubilar: La teología bíblica del “sábado” (integrado en el concepto del número siete, tema propio del texto de la creación, Gn 1.1—2.4) afirma que el descanso tanto de la tierra como de los esclavos y de los animales de labranza es un acto redentor y liberador. Así lo expresa de manera enfática el Decálogo en su versión deuteronomíca y textos relacionados (Dt 5.12-15; Ex 23.10-12; Lv 25.4-7). De hecho, tanto el texto de Éxodo como el de Levítico afirman que la tierra, en su año de descanso, es pródiga, ya que los frutos que produce por cuenta propia se convierten en sustento y vida para personas y animales. Es decir, en el tema del sustento, la misma creación es fuente de sostén y de vida, tal como lo señala Dios en Génesis 9.3. Jürgen Moltmann resume este pensamiento así: “En la *quietud del sábado*, los hombres (*sic*) no intervienen en su entorno con el trabajo, sino que permiten que su medio ambiente sea por completo creación de Dios.” En otras palabras, “el sábado es el que da a conocer, santifica y bendice al *mundo como creación*”.⁹

Ese “sábado” o descanso de Dios no es otra cosa que el establecimiento del *shalom*; es decir, la redención total como estilo de vida universal. La expresión con la que termina la tarea de creación es muy dicente, es climáctica:

Mientras Dios admiraba
la gran belleza (*tôb meod*) de su creación,
cayó la noche,
y llegó la mañana.
Ése fue el sexto día. (Gn 1.31, TLA)

Salmos de la creación (Sal 104 y 8). El salmo 104 es un poema que “narra”, poéticamente, el sustento divino de la creación. El “qué se dice” y el “cómo se dice” se unen para afirmar que todo el salmo presenta a Dios como sustentador de todo.

El marco estructural (principio, centro y final) queda compuesto por tres momentos doxológicos. En el primer momento se afirma la grandeza, el esplendor y la majestad de YHVH (v. 1). En el segundo momento (v.

⁹ Moltmann, *Creación*: 288, 287.

24) se acentúa la sabiduría divina con la que fue creada la innumerable cantidad de las obras de Dios. Y en el tercer momento (vv. 31-34) se unen la gloria y las obras de Dios en un ambiente de alegre celebración litúrgica.

Continuando con el asunto estructural, es decir, con el “cómo se dice”, el poema de la creación coloca primera la triada del componente cosmológico de las culturas del Antiguo Cercano Oriente: los cielos (vv. 2-4), la tierra (vv. 5-9) y las aguas (vv. 10-13). El sujeto de todos los verbos principales es el “tú” divino. Lo que sigue (vv. 14-23), antes de llegar a la doxología central, se concentra en recalcar el compromiso de vida del creador como sustentador de la creación: seres humanos, animales y plantas. ¡Todo funciona a la perfección! Y la parte que se encuentra entre la doxología central y la final (vv. 25-30) expresa la tensión—presente de manera constante en la dinámica de la creación—entre el caos y el orden, entre la muerte y la vida; tema con el que iniciamos este ensayo en una cita de Leonardo Boff.

En la perspectiva temática, o el “qué se dice”, se afirma el orden (cosmos) y el *shalom*. Hay un equilibrio total de cada componente de la creación. El ser humano no ocupa un papel especial o de privilegio respecto del resto de las criaturas. De hecho, el uso de las palabras hebreas *'enosh* y *'adam* marca la inserción del ser humano en la creación, como criatura: la fragilidad (v. 15) y la “tierricidad” o “polvicidad” (vv. 14 y 23). Lo mismo se muestra en la parte del poema que coloca la tensión entre caos y creación (vv. 25-30). El caos o disrupción de la vida se muestra tanto con la presencia del “grande y anchuroso mar”—en la literatura del entorno de la época bíblica, el “océano” (v. 6), también llamado “abismo acuoso” causa terror o, al menos, recelo, para el ser humano—como también con el temor y horror del “dejar de ser” (v. 28, RV60), del “retornar al polvo” cuando Dios “esconde su rostro”. La creación o vida se muestra con la manifestación del Dios espléndido que todo lo da a su tiempo (vv. 27-28; véase Sal 65.10-14), con el envío de su espíritu (*ruaj*) que “renueva la faz de la tierra” (v. 30) y con la presencia de un Dios alegre y juguetón que aleja terrores (v. 26) y participa alegre y feliz en la celebración de su creación (vv. 31-34), como lo afirman Génesis 1.4, 10, 12, 18, 21, 25 y Proverbios 8.27-28).

El salmo 8 presenta la participación humana en la tarea del sustento de la creación como “señor” (vv. 7-9; cf. Gn 1.28), pero desde un liderazgo matizado por la realidad humana a partir de la metáfora infantil (v. 3). De acuerdo con este Salmo, al igual que Isaías 11.6, el niño y la niña sirven como desafío a todo adulto para reconocer y aceptar un liderazgo en la creación libre de todo poder hegemónico y violentos. Junto con la perspectiva de la sustentación, ambos textos (Sal 8 e Isaías 11) se orientan a la redención de la creación; y así también Mateo 21.12-16. Isaías y Salmo 8 lo hacen desde el sesgo de la violencia hacia una creación libre de violencia, y del lado de Mateo 21, de la corrupción y violencia mercantilista. Lo que

llama la atención del texto de Mateo es que los escribas y sumos sacerdotes, quienes se enojan por la presencia y bulla de discapacitados y niños en el templo, no lo hacen con los que comercializan en el ese mismo lugar.

Conclusión

Tal como se ha visto en las dos secciones del ensayo, en ambas perspectivas de la creación, redención y sustentación, el asunto ético es esencial e ineludible. La razón es clara: el tema de la ecología o respeto y protección del medio ambiente es un asunto bajo la responsabilidad del ser humano, en todos los momentos de la historia como del ecosistema donde se encuentre. De principio a fin, la Biblia no deja de considerar este punto central. Así que cuando en las Sagradas Escrituras se habla de los temas de redención y sostenimiento de la vida en el planeta, la responsabilidad no está inclinada de manera total o parcial solo a la divinidad, sino de manera pareja y balanceada, al ser humano.

Bibliografía

- BJ09 *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer, S.A., 2009.
- DHH-EE *Dios Habla Hoy: Edición de Estudio*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1996.
- LPD *La Biblia: Libro del Pueblo de Dios*. Stella: Editorial Verbo Divino, 2015.
- RV60 *La Santa Biblia: Versión Reina-Valera*. Nueva York: Sociedad Bíblica Americana, 1960.
- TLA *Traducción en Lenguaje Actual: Eco Biblia*. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 2011.
- Arellano Yanguas, Javier. *Ecología en perspectiva salvífica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
- Boff, Leonardo "El magisterio del universo: Un nuevo orden ecológico mundial". Artículos sobre ecología—*Revista Alter Natura*".
- Brown, William P. *The Seven Pillars of Creation: The Bible, Science, and the Ecology of Wonder*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Galeano, Eduardo. *Patatas arriba: La escuela del mundo al revés*. Koyhaique (Chile): Sombraysen Editores, 2009.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- Rad, Gerhard von. "El problema teológico de la fe en la creación en el Antiguo Testamento". *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976): 129-139.
- Richard J. Clifford, "The Hebrew Scriptures and the Theology of Creation" *Theological Studies*, vol. 46, 1985: 507-523.

Justicia y Nueva creación *Una lectura de Isaías 11, 1-10*

Resumen

Se viven tiempos de crisis muy grave, pero también de resistencias que además tienen una característica nueva. El estudio propone, a partir de una mirada atenta a Is 11,1-9 reflexionar desde realidades de crisis actuales. Para esto, se plantea que el texto contiene una propuesta de justicia y nueva creación, como parte de un programa de resistencia, donde el espíritu de Dios, la *ruah*, en sus múltiples manifestaciones, provoca la transformación de las relaciones humanas, basadas en engaño, escasez provocada, con las cuales se legitiman acciones injustas contra las personas pobres y, por lo tanto, también contra la naturaleza. La invitación es a abrir la posibilidad para un vivir en la fidelidad a Dios, expresada en el cuidado y en la atención a los pobres y la alianza. dicho de otra manera, el texto propone pensar en justicia en relación a una nueva creación, como propuesta para el vivir bien. Pero, sin pretender olvidar que siempre va a ser un reto practicar la justicia en un mundo no justo. A pesar de esto, la justicia emerge no como opuesta a injusticia sino como propuesta de nueva creación.

Palabras clave: Pobres, Justicia, Nueva Creación, Espíritu De Dios, Rúa

Abstract

We live a time of very grave crisis, but also of resistances also have a new feature. The study proposes, from a close look at Is 11,1-9 to reflect from the realities of current crises. For this, it proposes that the text contains a proposal for justice and new creation, as part of a program of resistance, where the spirit of God, the *ruah*, in its multiple manifestations, causes the transformation of human relationships, based on deception, scarcity caused, with which to legitimize unjust actions against the poor and, therefore, also against the nature. The invitation is to open up the possibility for us to live in faithfulness to God, expressed in the care and in the care of the poor and the alliance. put another way, the text proposes to think of justice in relation to a new creation, as a proposal for living well. But, without pretending to forget that there's always going to be a challenge to do justice in

^{1*} Dra. En Ciencias de la Religión, con énfasis en Antiguo Testamento. Docente-Investigadora, Universidad De La Salle, Cota Rica. Email: luitir73@gmail.com

a world that is not fair. Despite this, the justice emerges not as the opposite of injustice, but as a proposal of new creation.

Key Words: Poor, Justice, New Creation, Spirit Of God, Ruah

Abordar el tema justicia no es una tarea fácil, aunque en la Biblia y en el judeo-cristianismo se trata de un tema central. Me doy cuenta que como algunas otras personas que lo han experimentado, al organizar mis ideas lo que me llegan son imágenes de injusticia. Y mi pregunta es, ¿cómo hablar de justicia de forma fluida, sin que haya que quedarse atrapada en las realidades de injusticias? Al formular esta cuestión, viene a mi memoria Edgar Morin (2015, p.22) cuando afirma “la comprensión humana no se enseña en ninguna parte. Pero el mal de las incomprendiones roe nuestras vidas, determina comportamientos aberrantes, rupturas, insultos, congostas”. De ahí, que encuentro pertinente pensar en justicia en relación a una nueva creación, como propuesta para el vivir bien. Todo eso, sin pretender olvidar que siempre va a ser un reto practicar la justicia en un mundo no justo.

En los últimos tiempos, cuando estoy motivada a pensar en esto, me atrevo a afirmar que la dificultad radica, primero, en que para hablar de este u otro tema se hace necesario pensarlo desde la experiencia habitada, sea la mía o la de otras personas. En segundo lugar, y que está necesariamente vinculado con lo primero, es que, para hablar de y hacer justicia es necesario hacerlo desde otros lados que no sean los lugares comunes de pensamiento y acciones.

Por eso, propongo abordar el tema de justicia desde otros modos de pensamiento que permitan transitar por paisajes diferentes a la hora de leer el texto bíblico. Se trata de estudiar el texto, a partir de sus relaciones y vínculos entre sujetos y de estos con la propia naturaleza, de la cual hacen parte. Pero también, es una invitación a enfocar este tema desde una forma de experimentar el mundo, de co-construirlo en las interacciones, de producir y validar el conocimiento. Por lo tanto, “se trata de andar por caminos alejados de la disyunción y la reducción, pues ambas suelen convertirse en mutilantes y sí, nuestro interés es a partir de los principios de la distinción, conjunción e implicación” (Edgar Morin, 2009, 70). El reto es romper con lo común de las ideas y entrar por otras ventanas, por otros trillos, que permitan una aproximación al tema más allá de lo abstracto, en lo cual se ha convertido esta llamada virtud que es la justicia.

Después de lo anterior, es necesario señalar la profunda voluntad que tengo por mirar de manera compleja y salir de lo unívoco, con lo cual frecuentemente se piensa justicia. Y, parafraseando el pensamiento de Denise Najmanovich (2001) sobre complejidad, me atrevo invitarles a leer el texto bíblico con un propósito,

para que la potencia del texto se extienda y la metáfora que implica se encarne en múltiples figuras del pensamiento, para que insemine distintas áreas y cruce las fronteras disciplinarias, en suma, para hacer honor a la complejidad, es preciso tomar en serio la advertencia de Deleuze: *No hay método, no hay receta, sólo una larga preparación.*

Para eso, propongo dialogar con Is 11, 1-9 y generar nuevos sentidos, para lo cual la pregunta orientadora es: ¿De qué manera están presentes en el texto elementos reveladores de una nueva creación, reflejo de un paradigma relacional centrado en la justicia? Es justamente, la pregunta que quiere dar cuenta del título de este ensayo. La una no puede estar desvinculada de la otra. Nueva creación y justicia andan juntas, para justamente poder afirmar la vida.

Dentro de la reflexión anterior, debe ser señalado que seres humanos, de todos los tiempos, han rendido un sincero homenaje a la Madre Naturaleza a través de símbolos, relatos, mitos y tradiciones que han intentado apresar una parte de ese gran misterio, donde participan seres humanos y animales. Así mismo, existen ciertas manifestaciones de la Naturaleza que se han convertido en símbolos. Todos los pueblos, culturas y civilizaciones, han expresado de forma variada su comprensión del Sol, la Luna, las Estrellas, la Aurora, el Arco Iris, el Mar, e infinidad de aspectos de la Naturaleza que han asumido especial interés para los seres humanos de todos los tiempos y lugares de la Tierra.

Is 1-39, dentro del cual se ubica el texto que es nuestro objeto, pertenece al octavo siglo a.ec. Narra situaciones de un contexto de dominación imperial y local, que impiden el relacionar armónico entre las personas y con la naturaleza. La metáfora se desarrolla con la presencia de seres animales y humanos que bajo las miradas de un mundo amenazante se contraponen. Es decir, están en relaciones de contraste, hasta llegar al niño que participa, sin darse cuenta, del quiebre de esas relaciones y así, dar paso a la dinámica de armonía y vínculo. A través de esto, se descubre una imagen integral de Dios, al estilo que lo plantea Teilhard de Chardin² cuando lo considera como la dinámica universal de la autoorganización, que es el origen de todo bienestar, y en particular de la fuerza de la evolución. Considero que el texto que es nuestro objeto nos lleva por esos escenarios en los cuales no se puede pensar la vida sin sus historias de formas múltiples. Con esto, da muestra de la multiplicidad de la evolución.

En contacto con Is 11, 1-9

El primer Isaías está repleto de imágenes y de contrastes que desde sus inicios llaman a la atención. El texto que es nuestro objeto no es diferente. Isaías 11, es la primera parte del primer libro del profeta (Cap.1-39).

² Citado por Fritjof Capra (1992, 1º edición, 2008 1º reimpresión), p 355.

Corresponde con el tiempo del Isaías histórico, cuyo tema principal es el de la justicia y la fidelidad. El contexto que narra es el de la invasión asiria, la cual ha causado entre otras cosas vasta destrucción de la naturaleza. Para Severino Croatto, “el libro de Isaías ha recogido la experiencia del sufrimiento por la destrucción de la naturaleza, causada por la violencia imperialista” (p.48). En los capítulos 1-12 la presencia Asiria se presenta como el castigo precedido por la ira de Yahvéh.

En el texto que es nuestro objeto, se expresa la esperanza de un rey portador de *mishpat* y *sedaqá* (11, 1-5). Un rey que venga a preservar lo restaurado por el mismo Yahveh en Is 10, 13-14 y el plan de liberación expuesto en Is 14,24-27. Todo esto está en relación directa con el episodio narrado en 10,33-34. Por lo tanto, el rey debe tener la actitud y actuar para que se recupere el orden de Yahveh.³

Una mirada atenta al texto

- 1 “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará.”
2. “Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh.
3. Y le inspirará en el temor de Yahveh. No juzgará por las apariencias, ni sentenciará de oídas.
4. Juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado.
5. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos.
6. Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá.
7. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja.
8. Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid, y en la hura de la víbora el recién destetado meterá la mano.
9. Nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar.”

El texto muestra dos partes, las cuales están intrínsecamente vinculadas: vv.1-5 que se dirige al rey y vv. 6-9. Los vv.1-5 se refieren a la nueva etapa después de la actuación del espíritu. en la primera parte, se destacan

³ A pesar de esta propuesta, de mirar en forma conectada los alrededores del cap. 11, autores como Jesús M. Asurmendi (1985, p.45), afirman que este capítulo se aleja de sus vecinos. Inclusive cuestiona que sea de Isaías. De todas maneras, no es nuestro interés abordarlo desde esas problemáticas.

varios temas, relacionados con la identidad y también con la actitud de ese rey.

V. 1 “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará”

Se trata de un personaje que trae memoria de la familia de David, en este caso concreto, por parte del padre Jesé (*Isay*), específicamente del *guezay* “tronco del árbol de Jesé”. Llama a la atención que no sea directamente de David. Se trata de un texto que apunta a lo mesiánico. Sin embargo, me pregunto, ¿es otro mesianismo? ¿por qué no se menciona directamente a David?⁴. Severino Croatto (2000) señala que “el evangelio de Mateo lo retoma como que este retoño se concretiza en Jesús, el *nazoraio*s (Mt 2,23)”. De cualquier forma, lo que sí es cierto es que en los tiempos del profese, se necesita alguien que renueve la esperanza. El término *hoter* “brote, rama, vástago”, de cualquier manera, es símbolo de la dinastía santa (como en Is 6,13), por lo tanto, símbolo de esperanza y, justamente, dicho en un contexto de desesperanza, causado por esa realidad de dominación asiria, con Tiglat Pilésér III a.e.c. y los tiempos de Acáz (732-715) y Ezequías (715-687) reyes de Judá.

El v.2 “Reposará sobre él el espíritu de Yahveh: espíritu de sabiduría e inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor de Yahveh”. Trae la confirmación que se trata de un personaje real. Se dice de sus características, pues, aunque rey, debe tener actitudes de Dios. Por eso, “reposará sobre él el espíritu de Yahveh”:

“espíritu de sabiduría y entendimiento

“espíritu de consejo y fortalece”

“espíritu de ciencia y temor de Yahveh”

Por lo visto, estamos frente a un rey muy diferente a los reyes del momento, contra los cuales Isaías profetiza por la falta de esos atributos. En Is 9, 1-6, ya el profeta afirma que el pueblo anda a oscuras y anuncia la llegada de un mesías que traerá paz, equidad y justicia, por siempre. Este v. 2, parece ser una confirmación de ese rey-mesías que, justamente, tiene los atributos de Yahveh.

⁴ Jesús M. Asurmendi considera que “no hay nada que permita ver en el rey del que se habla, un “nuevo David”. En los rituales egipcios se menciona la estela de Osiris, que tenía la forma de un árbol cortado y que representaba la permanencia de la dinastía con el cambio del rey. Para este autor, Isaías utiliza una imagen semejante para significar precisamente un cambio en la dinastía. “De la raíz de la serpiente saldrá una víbora, y su fruto será un áspid volador” (Is 14,29); se trata del cambio de rey en Asiria o en Judá” (p.46). Mientras que, autores como Santiago Ausín (1998) señala que «la raíz de Jesé», modifica el sentido de la metáfora que el profeta viene trabajando, sino que ya no se refiere a un individuo, al rey, sino a una comunidad (la raíz davídica), probablemente postexílica. De todas maneras, el oráculo se remonta al núcleo originario del árbol genealógico, a Jesé, parece indicar no tanto que el nuevo rey descendiente de David, cuanto que es el mismo David, como ocurre en Mi 1,1-5. (Ver: p.269).

Llama mi atención el verbo *nahah* “conducir”, “guiar”, “dirigir”, está acompañado de la preposición “sobre” y por eso, entiendo que se traduce como “reposará, tomará posesión”. Sin embargo, para la propuesta de lectura aquí presentada, sugiero dejar el verbo en su modo original. Entonces, no se trata tanto de una acción que tiene un carácter fijo, de permanencia, sino que retoma la idea de movimiento. Es el espíritu de Yahveh que le hará actuar, por lo tanto, es algo dinámico que impulsa a alguien, en este caso al rey a actuar. Con esto no quiero afirmar que se trata de un impulso provisional, sino más bien en el sentido de algo que tiene un *fluir* permanente.

Dentro de esa fluidez permanente, tiene destaque la clasificación de ese espíritu. Se trata de la *ruah* “espíritu”, “disposición”, “viento” “mente”, inspiración”, “aliento”, “sentido”. Es el mismo espíritu de la creación y esto es muy importante para nuestra reflexión. Se trata de un término femenino, que como puede observarse tiene una amplia posibilidad de traducción. El rey debe tener el espíritu de la creación, que es el espíritu de Dios. Un espíritu que hace cambiar actitudes, por eso, abarca lo mental, pero también lo físico y lo espiritual. Se trata de una actitud que debe ser permanente. Por eso, desde mi punto de vista, fluye, se renueva, dejando transparecer la fuerza de lo vincular. Un cuerpo con múltiples posibilidades. Dicho de otra manera, la presencia del espíritu creador de Dios, permitirá que el rey pueda revelar una multiplicidad de identidades, una multiplicidad de personalidades. Todo para poder más tarde actuar con justicia.

Resulta interesante que las características de ese espíritu puedan ser relacionadas con lo vincular: “sabiduría e inteligencia”, “consejo y fortalece”, “ciencia y temor de Yahveh”. Y con esto, vuelvo a la idea de romper con una lectura lineal del texto. De esta manera, seguir la propuesta del profeta que parece invitarnos a una renovación de las propias leyes de la naturaleza. Sobre esto volveremos más adelante. Antes, es importante que veamos brevemente el sentido del término *ireah* “temor” que sugiero, pues, cuando se trata de restablecer relaciones, tiene que ver con la confianza en Dios, que es lo mismo que confiar en un nuevo orden como, por ejemplo, Ex 1,8-20. Un temor que posibilita habitar la experiencia y aprender en cada situación qué nos hace bien y qué nos hace mal, no en un sentido egoísta, sino sabiendo que la existencia singular sólo fructifica cuando lo común también se potencia. Por eso, van juntos “ciencia y temor”, ya que se trata de un saber situado que tiene en cuenta el contexto y la dinámica del vivir.

Los vv. 3-5 vienen a explicar las razones del tema iniciado en los dos versículos anteriores, pero, al mismo tiempo, a dar paso a la segunda parte del texto. En este sentido, el v. 3 es una ampliación que viene a explicar la función de la *ruah*. La misma no sólo transformará el cuerpo del rey, sino que esta transformación surtirá su efecto para más allá de él mismo,

pues, al provocar un cambio de mirada otras personas se beneficiarán: “no juzgará por las apariencias”, o como sería la traducción más literal: *no de ver por sus ojos juzgará*. En otras palabras, se puede afirmar que el rey se alejará de la pretensión de pensarse una superficie reflectante, capaz de formarse una imagen de la naturaleza externa, anterior e independiente de él. Para juzgar hace falta que se sienta parte del otro.

La *ruah* le posibilita participar de la dinámica creativa de Dios, que es también la de él, y la del mundo con la que está en permanente intercambio. No se trata sólo de lo que él ve, sino de lo que ve el otro. Eso le permitirá no juzgar por las apariencias, pero tener también presente los ojos de los otros. Con esto evitará caer en la trampa de una práctica común en los tiempos en los cuales habla el profeta, de “juzgar por las apariencias”. Sólo alejándose de esa práctica podrá realizar su ministerio: juzgar y sentenciar. Es decir, hacer justicia.

De igual forma, el v.4, “juzgará con justicia a los débiles, y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado”. Identifica a los sujetos involucrados en el proceso de juicio. No sólo se dice quién es ese otro, sobre el cual no se debe juzgar por las apariencias, “los débiles”, “los pobres de la tierra”, una forma de hablar de uno de los sujetos principales del proyecto de justicia de Dios en la Biblia (Ex 22,20-22), a las cuales se debe socorrer siempre (Sl 22,25). Pero también el texto nombra a los malvados. Con esto, deja en evidencia que si hay un llamado a obrar “con justicia” es algo que envuelve heterogeneidad, si hay débiles hay también malvados. Y ambas categorías elevan tramas de distintos matices: no sólo hay mentiras, sino también sufrimiento, dominación, despojo.

Lo narrado en este versículo, nos devuelve al v.2 para retomar la importancia que tienen las cualidades allí señaladas y que no deben faltar en el rey, quien debe obrar con justicia. El “espíritu de consejo y fortaleza”, nos lleva por los mundos sapienciales. “Consejo” tiene que ver con discernimiento y esto junto a la fortaleza deja transparecer al Dios guerrero, príncipe de la paz al estilo de (Is 9, 1-6), esto así, porque tiene que ser un rey que discierne para que su lucha sea por el pueblo y, justamente es el espíritu de Dios el que le da la fuerza necesaria para ello. Igualmente, para poder actuar necesita *hokmah* “sabiduría y *binah* “entendimiento”, lo cual le permitirá aproximarse del débil, conocer de su realidad, pero, al mismo tiempo, entender, su situación. En otras palabras, con espíritu de sabiduría podrá ver a Dios en el débil, o más bien, podrá conocer al débil y trabajar por su justicia. Si no tiene el ‘conocer’ de Dios, entonces, aceptará las mentiras contra los débiles.

El rey que tiene las cualidades dadas por Dios, que actúa por medio de la *ruah*, tiene la capacidad de conocer y entender, pero también de discernir, para poder actuar con fortaleza, con la reverencia permanente en Dios, lo que se puede entender como confianza permanente en su presen-

cia, su reconocimiento. Es con esa relación de diversidad de espíritu, que conseguirá desmentir al malvado: “herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado” (v.4d). En otras palabras, el espíritu en el rey, hace lugar a la potencia de pensar y de actuar en lugar de quedarse en la comodidad de la indiferencia delante de la persona débil. En conclusión, podrá impedir la violencia, la falta de justicia.

Ahora bien, es necesario que no sólo sea el intelecto del rey que se active por medio del espíritu de Dios, que se despliega de una forma relacional que trasciende, sino que también la justicia estará pactada con su propio cuerpo. Éste será muestra del pacto de alianza, de vínculo: “Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos”. Ceñir el cinturón es muestra de entrega y fidelidad. En los Salmos, por ejemplo, se recoge como un símbolo de unión estrecha, de atadura constante, tanto en la bendición como en la maldición, como, por ejemplo: (Sl 76,11 y Sl 109, 18-19). Así mismo, en la celebración de la Pascua, se ceñía la cintura, ejemplo de esto puede verse en (Ex 12,11).

Vale destacar también que el pseudo Dionisio Areopagita, teólogo y filósofo del siglo V, explica así el simbolismo del cinturón:

“las inteligencias celestiales, visten túnica y cinturón, los cuales conviene entender simbólicamente: los cinturones significan el esmero con el cual aquéllas conservan sus potencias genésicas; el poder que tienen de recogerse, de unificar sus potencias mentales adentrándose en sí mismas, replegándose armoniosamente sobre sí en el indefectible círculo de su propia identidad”. (Cinturón, faja 1999, p.296)

En nuestro caso, para el profeta Isaías, el rey sobre quien reposa la sabiduría divina, unifica sus potencias mentales para actuar con justicia y pueda no sólo defender al débil, sino también revelar al malvado. Actuando de esa manera, puede proteger su identidad como rey. Así, el v. 5 representa un cierre espectacular, pues con el “cinturón”, sella en su propio cuerpo lo tratado en los versículos anteriores. De tal forma que, con el poder que tiene, el cual le he dado por el espíritu de Dios, muestra su identidad al juzgar con justicia, restableciendo con esto la armonía, posibilitando que fluyan nuevas relaciones. La justicia, entonces, es una acción mediadora.

La justicia como mediación para algo nuevo

Los versículos 4 y 5, posibilitan recordar que las palabras hebreas *mishpát*, *sedeqat*, suelen traducirse como “justicia” y “juicio”. Pero también pueden transmitir la idea de un plan (Ex 26,30), costumbre (Gn 40,13), regla (2Cr 4,20) o procedimiento (Lv 5,10). Así mismo, muchas veces se usan como sinónimos “justicia” y “derecho” como es el caso de (Amós 5, 24). Por su parte, el salmista (Sl 35,24; 72,1b-2) nos recuerda el uso del término

“justicia” en un contexto legal, donde Dios es juez. Mientras que el profeta Ezequiel (18,5-9) señala que “el hombre recto es el que hace lo que es justo y recto, el que cumple con los preceptos de Dios. De forma tal, que no sólo se trata de obrar bien, sino de accionar con justicia.

La justicia en la Biblia es también presentada como un don de Dios, y como un proyecto de Dios para el mundo. Un proyecto que el pueblo de Israel va a ir descubriendo como liberación y promesa, pero sobre todo como compromiso de generar nuevas relaciones, nuevas acciones. Si es así, se trata de una tarea humana de relaciones sociales complejas, en la que la clara dimensión religiosa, hace aparecer también lo paradójico. En el texto que estamos centrando el estudio, se confirma que la justicia aparece con un sentido global para la persona, quien es justo es aquél que está de acuerdo con los planes de Dios.

Por consiguiente, se puede señalar que la justicia bíblica tiene que ver con dos dimensiones, por una parte, la fidelidad a Dios expresada en el cuidado. Y cuidado lo estamos entendiendo desde la propia etimología de la palabra, la cual tiene que ver con *cogitus* ‘conocimiento’. Pero también, se relaciona con la atención a los pobres y la alianza que Dios hizo con su pueblo, principalmente, en el Antiguo Testamento, donde la justicia es comprendida bajo el peso de la ley, del contrato. En tanto, que Jesús la sitúa más allá de la ley. De esta forma, encontramos que el amor al prójimo y la justicia son indisolubles, pues la experiencia amorosa hacia el otro implica necesariamente ser justo con él reconociendo su dignidad y sus derechos y de esta manera, la justicia alcanza su plenitud con la presencia amorosa que invita a salir fuera de uno mismo para reconocer en el otro al mismo Dios.

De cualquier manera, así como hemos analizado en párrafos anteriores, se puede afirmar que en Is 11 la justicia tiene esos dos sentidos, claramente el de la alianza, pero también con el reconocimiento de la dignidad del otro. Sólo así es que puede surgir algo nuevo.

Una nueva creación se genera

La segunda parte del texto, corresponde a los versículos 6-9. El profeta aprovecha la potencia del rey para gestar encuentros singulares e insólitos, a través de la figura de un niño y de animales. Y a través de estos, habilitar el cuidado del débil y los pobres de la tierra, por medio de encuentros en lugar de permitir que sean aplastarlos con mentiras. Así el cierre con el v.9 “nadie hará daño, nadie hará mal en todo mi santo Monte, porque la tierra estará llena de conocimiento de Yahveh, como cubren las aguas el mar.” Se trata de una nueva creación generada por el juzgar con justicia. En esta parte del texto ya no aparece mencionado el rey. Y se puede entender que ya no es necesario, pues después de lo tratado en la

primera parte, lo que hace falta es ver los resultados del accionar de ese rey sobre el cual el espíritu actúa.

En el v. 6 el profeta abre nuevamente con binomios, ahora de animales opuestos, que se encuentran en una total armonía. Y junto a ellos un niño será quien los guíe: “serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá”. Se puede afirmar que el pacto sellado en el v.5, posibilita también un pacto con toda la creación, en este caso, los animales también participan.⁵ Esto recuerda a (Os 2,20), donde queda claro que al restaurarse las relaciones entre los seres humanos, también se restaura toda la creación. Dicho de otra manera, apunta a un nuevo origen de todas las cosas.

Al existir una práctica de justicia, al haber un cambio de pensamiento en quien bajo responsabilidad dejaba en escasez, en sufrimiento a los débiles y pobres de la tierra, entonces, ya no existe más serpiente ni lobo ni cachorro y ni león que ataque. Por lo tanto, niños, cabrito, y cordero pueden estar con tranquilidad. Es como si se retomara, el vínculo entre todas las cosas y germinara la vida de medio de la muerte. Con palabras de Teilhard de Chardin “el cosmos divino germina sobre las ruinas de la tierra vieja puesto que toda vida nace de toda muerte, a través de una dolorosa metamorfosis (La vida cósmica, p.106).

El profeta, entonces, nos da la oportunidad de hablar de justicia no desde las escenas de injusticias que cotidianamente invaden nuestras miradas y cuerpos de forma integral. Como afirma Miguel A. Millán (2006) “entre los miles de imágenes que cada día invaden nuestros hogares a través de los medios de comunicación social, rara es la ocasión en la que no encontramos una manifestación de sufrimiento que venga precedida por una notoria injusticia”. Sino que más bien, inicia por los caminos que proponen el espíritu renovador, así como vimos en v.2, el espíritu que transforma, hasta llegar a una nueva creación. Entonces, la justicia emerge no como opuesta a injusticia sino como propuesta de nueva creación.

La nueva creación se revela en las nuevas relaciones donde el débil y el pobre de la tierra no son juzgados por apariencia. Pero también se deja reconocer en lo insólito “un niño colocando las manos en la cueva de la víbora” y no le pasa nada. Ya no hay más amenaza, porque se vive en el temor, es decir, en la reverencia a Dios. Dicho de otra manera, se trata de

⁵ Santiago Ausín (1998), señala que en el Antiguo Testamento “la armonía entre los hombres está descrita bajo la metáfora del reino animal en el paraíso (Gn 3), donde los depredadores (lobo, pantera, león, oso) habitaban sin problemas con los domésticos (cordero, cabrito, vaca, buey)...” (p.270). Este mismo autor señala que J. VERMEYLEN, relaciona este relato con el mito de Enki y Ninhursag (nota 21). Este mito consiste en una antigua composición sumeria, que relata el enfrentamiento de dos divinidades mayores, Enki y Ninhursanga, enfrentamiento que termina desembocando en una reconciliación que prefigura la armonía del universo.

Ver: Rafael Jiménez Zamudio (2013, p. 13-38).

un vivir en la fidelidad a Dios expresada en el cuidado y en la atención a los pobres y la alianza.

La justicia tiene que ver con dimensiones de la existencia que se van desplegando en el vivir. En este sentido, justicia está vinculada con ética, Como hace bastante tiempo señaló Marciano Vidal, «la ética social occidental ha girado en torno a la categoría de justicia» (p.103). Así mismo, Denise Najmanovich (2019) nos ayuda en la comprensión de ética, cuando cita a Spinoza y luego retomada por Deleuze: “ética no es sólo un comportamiento en base a unas normas o costumbres, sino que tiene que ver con el modo en que se vive”.

Es así que tiene sentido, uno de los principales proyectos del pueblo que está en el desierto, a punto de entrar a una nueva vida. Una nueva vida que es también una nueva mirada y nuevas relaciones con la diferencia y, principalmente, con las personas vulnerables. La justicia, por consiguiente, así como la ética tiene que ver con los modos de existencia.

A través de los vv. 6-7, se presenta el encuentro simbólico que acaba con la oposición entre animales salvajes y domésticos. El texto regresa al mismo recurso literario de binomios, del v.2, ahora presentados como potencias opuestas o paradojas⁶.

Serán vecinos el lobo y el cordero
el leopardo se echará con el cabrito,
el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá
La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías,
el león, como los bueyes, comerá paja.

Estas paradojas nos obligan a ir por otro sistema conceptual. En otras palabras, nos obligan a salir de las trampas en las que nuestros esquemas epistémicos nos han llevado. El único camino es flexibilizar nuestros saberes y conocimientos. Con palabras de Denise Najmanovich (2005) sólo nos queda “repensar el espacio cognitivo del que partimos y salirnos por la tangente” (p.39).

El lobo, por ejemplo, es un animal silvestre feroz, así como mencionado en (Hab 1,8) que permanece entre las rocas o en el desierto durante el día (Jer. 5:6) y ataca los rebaños de noche (Sof 3,3). Esta posibilidad de ver en la noche, se le considera también un símbolo de luz, en culturas como la nórdica y la griega, mientras que en otras lo evocan como protector. La idea de fuerza mal contenida, sin discernimiento que representa el lobo, parece desvanecerse frente al “consejo y la fuerza” (v.2) que le proporciona el espíritu de Yahveh al rey, abre la posibilidad de mostrar la parte benéfica que tiene el lobo, y ahora aparece vecino del cordero (v.6).

⁶ Denise Najmanovich (2005), señala que “las paradojas son siempre sistemas de autoreferencia... Cualquier sistema de autoreferencia directa o cruzada desemboca en una paradoja. Desde la lógica clásica son ofuscaciones de la razón, porque violan los axiomas de la lógica clásica” (p.39).

En ese mismo sentido, se debe destacar que el mundo judeo-cristiano edificó la rivalidad entre hombre-serpiente, a pesar de que, en otras diferentes culturas, mucho más antiguas, como la babilónica, se tiene miradas diferentes. En la misma Biblia, la serpiente carga con todos los pecados. Arquetipo fundamental ligado a las fuentes de la vida y de la imaginación, conserva sus valencias simbólicas más contradictorias. Como afirma el Papa Francisco (2016)

“La historia de la salvación relatada en la Biblia está relacionada con un animal, el primero nombrado en el Génesis y el último mencionado en el Apocalipsis: la serpiente. Un animal que, en la Escritura, es símbolo poderoso de daño, y misteriosamente, de redención”.

Es importante mencionar que la característica de la serpiente de re-dentora no es sólo reconocida por el Papa Francisco, sino que, en muchas culturas antiguas, la serpiente es considerada en su función como ejecutora de la justicia divina, o como dadora de vida (Nm 21,6-9). En la cultura China, la serpiente representada en el dragón, tiene el poder de fecundar a las mujeres, por medio de la baba. O como en el África la serpiente simboliza a veces la masa humana, el pueblo que combate con el jefe victorioso. Además, encontramos que en culturas como la tupi-guaraní, las serpientes guardan los espíritus de los niños, que distribuyen entre la humanidad en la medida de sus necesidades.⁷

A modo de conclusión

Después del estudio realizado, se puede afirmar que en Is 11,1-9, primero, que el niño pueda entrar las manos en la cueva de la serpiente y no ser atacado, es muestra de que se ha recuperado el equilibrio, de tal forma que este sujeto no está invadido de miedo, sino que prevalece en él la confianza. Vale destacar que se recupera la relación de confianza que hubo entre la serpiente y la mujer (Gn 3), la cual había sido interpretada de forma negativa. Y que, en este momento, es el niño quien se relaciona de forma natural, sin miedo de la serpiente. Sin que esto signifique que no permanezcan las oposiciones.

En segundo lugar, se puede explicar que al haber justicia, por causa de la nueva actuación del rey, se ha recuperado el equilibrio tanto en el mundo como entre las personas. Y esto sólo se logra con *ruah* en su dinámica diversa, afectando las mentes y los cuerpos de quienes tienen el poder para decidir, de tal manera que puedan actuar en función de las personas más vulnerables.

El profeta Isaías, nos permite con este texto aproximarnos a una memoria antigua que tiene historias que critican la injusticia e iluminan para

⁷ Ver: “Serpiente” en *Diccionario de los símbolos*, p.925 -938.

la posibilidad de restablecer o recrear las relaciones, y con esto la justicia. Con el texto se pudo conocer cómo funcionaban estructuras injustas y, a través de esto, ver el hoy. Al mismo tiempo, darnos cuenta que no es suficiente con conocerlas. Hay que desmontarlas. Para lograrlo es necesario una transformación afectiva, sensible y activa de nuestro modo de vivir, ser conscientes que sólo se puede conseguir con un profundo trabajo personal y colectivo. Este trabajo no es abstracto, no lo conseguiremos solamente escribiendo artículos, se trata de una labor cotidiana, porque en cada institución, en cada relación, la injusticia se expresa de forma diferente. Y por esta razón encontramos paradojas diferentes que hay que develar.

Finalmente, se puede afirmar que la nueva creación tiene espacio en la dinámica de nuevas relaciones que se revelan a partir de las interacciones entre los animales y del niño con los animales. En otras palabras, estamos frente a una nueva creación surgida de las interacciones con el medio ambiente natural y social, mediada por la justicia.

Bibliografía de referencia

- Denise Najmanovich (2019). "La violencia: complejidad y Banalidad" en *Curso virtual: La Banalidad del mal*, Clase 7. <http://denisenajmanovich.com.ar/esp/?s=banalidad+del+mal>
- _____ (2005). *El juego de los vínculos - Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Buenos Aires: Biblos.
- _____ (2001). "La complejidad: De los paradigmas a las figuras del pensar" en *Revista Emergence*, <https://disi.unal.edu.co/~lctorress/PSist/PenSis51.pdf>
- Egdar Morin (2009). *Introducción al pensamiento complejo*. http://cursoenlineasincostoedgarmorin.org/images/descargables/Morin_Introduccion_al_pensamiento_complejo.pdf
- Fritjof Capra (1992, 1ª edición, 2008 1ª reimpresión). *El punto crucial - ciencia, sociedad y cultura nascente*. Buenos Aires: Troquel, p.355.
- Jean Chevalier y A. Gheerbrant (1986). *Diccionario de los Símbolos*. Sexta edición 1999, (Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, trad.). Barcelona: Editorial Herder.
- Jesús M. Asurmendi (1981). *Isaías 1-39*, 2ª edición. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- M. Vidal (1991). *Moral de actitudes III. Moral social*. Madrid: Editorial PS.
- Miguel Ángel Millán Atenciano (2006), "La justicia: ser de Dios y proyecto humano" en *Foro de Educación*, n.os 7 y 8, mayo de, pp. 39-46.
- Morin, Edgar (2015). *Enseñar a vivir. Manifiesto para cambiar la educación*. Ricardo R. Figueira (trad.), 1era edición. Buenos Aires: Nueva Visión,
- Papa Francisco (2016). "Papa Francisco explica el doble significado de la serpiente en la Biblia" en *Aleteia*.

- <https://es.aleteia.org/2016/03/15/papa-francisco-explica-el-doble-significado-de-la-serpiente-en-la-biblia/>
- Pierre Teilhard de Chardin (1916). *La vida cósmica*. Edición de Leandro Sequeiros (2016)
- <http://teillard.net/wp-content/uploads/2016/09/La-Vida-cosmica.pdf>
- Rafael Jiménez Zamudio (2013). "Enki y Ninhursanga" en *Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad (Isimu)*, no.16. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Santiago Ausín (1998). *Exégesis y teología de un poema mesiánico (Is 11, 1-9)*. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5708/1/SANTIAGO%20AUSIN.pdf>
- Santiago Ausín (1998). *Exégesis y teología de un poema mesiánico (Is 11, 1-9)*, <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5708/1/SANTIAGO%20AUSIN.pdf>
- Severino Croatto (2000). "Composición y Querigma del libro de Isaías" en *Ribla 35/36*. Quito (Ecuador): RECU
- _____ (1995). "La vida de la naturaleza en perspectiva bíblica – apuntes para una lectura ecológica de la Biblia" en *Ribla 21*. Quito (Ecuador): RECU.
- Smith, Gary V (2007). *The New American Commentary: Isaiah 1-39*. Nashville: B&H Publishing Group.

Conhecer os desejos da terra profecias de Gomer no livro de Oséias

Resumo

Releitura do livro de Oseias na perspectiva dos processos de intensificação da agricultura no século VIII no reino do norte e a resistência camponesa em especial na recuperação e reimaginação das práticas e vivência de mulheres com a terra em diálogo com as lutas da agroecologia feminista hoje

Abstract

Rereading the book of Hosea in the perspective of the processes of intensification of agriculture in the eighth century in the northern kingdom and the peasant resistance, especially in the recovery and reimagination of practices and experience of women with the land in dialogue with the struggles of the feminist agroecology today

Resumen

Releyendo el libro de Oseas en la perspectiva de los procesos de intensificación de la agricultura en el siglo VIII en el reino del norte y la resistencia campesina, especialmente en la recuperación y reinención de prácticas y experiencias de mujeres con tierra y tierra en diálogo con las luchas de agroecología feminista hoy

*Debulhar o trigo Recolher cada bago do trigo
Forjar no trigo o milagre do pão
E se fartar de pão
Decepar a cana Recolher a garapa da cana
Roubar da cana a doçura do mel
Se lambuzar de mel
Afaçar a terra Conhecer os desejos da terra
Cio da terra, propícia estação
E fecundar o chão
Milton Nascimento¹*

¹ Milton Nascimento, O Cio da Terra, in: <http://www.miltonnascimento.com.br/letras.php?nome=Cio>

Esta é uma canção latino-americana que expressa a centralidade da questão da terra entre nós. O poema entende a relação entre o desejo, a necessidade e a vontade para além de um uso instrumental ou uma redução utilitarista da terra. Os verbos “debulhar”, “recolher”, “forjar”, “cortar”, “coletar”, “roubar” listam os modos de trabalho na relação com a terra/natureza. É trabalho e relação. Trigo – Pão. Cana- Mel. Terra – Chão.

A canção explicita uma relação de reciprocidade com a terra: de receber e de dar. No final do verso - que anuncia a terra em cio - se estabelece o desejo de “fecundar”, de estabelecer uma relação de reciprocidade, de criação: “adubar” a terra (to manure), “recriar” a terra, como recolocação e devolução do que foi tomado da terra e é devolvido na forma do trabalho e do desejo. O poema supera a relação utilitária com a terra e abre para a possibilidade de uma relação erótica, criativa, prazerosa sem ter que escolher entre a fome e a vontade de comer, o que se come e o que se gosta. Eu tiro da terra e eu devolvo para ela. A terra é tocada, lambida, comida numa simultaneidade de trabalho e prazer de dar e receber como parte fundante da cultura pertencida à natureza. Nosso desejo de “fecundar” se aproxima da expressão vital das práticas agroecológicas de manter o princípio de pertença na terra com a terra: o milagre do pão!

“onde tudo é vida, onde todos somos uywas, criados da natureza e do cosmos (...) todos somos parte da natureza e não há nada separado. São nossos irmãos tanto as plantas como as montanhas”.² Choquehuanca, 2010

E aí... toda teologia precisa se explicar. A cisão do imaginário deus/natureza como um binário marcado pela hierarquia do criador/criação (Gênesis) só pode se manter como possibilidade metafórica se continuar atado às formas vivas, orgânicas e provisórias de vida. Projetado como modelo universal e afirmado como narrativa originária/original da civilização, a teologia cristã se prestou (e se presta!) aos projeto de dominação e colonização e vai alimentando as teologia neo-coloniais, imperialistas e hiper extrativistas.

Hoje, o modelo capitalista de financeirização da agricultura e da natureza, opera a partir de três lugares teológicos:

- a sacralização do mercado,
- a sacralização da tecnologia e
- a sacralização do desenvolvimento.

Operando na base da separação natureza/cultura os usos limitados do texto bíblico fecundou uma fé e um credo que afirma:

² CHOQUEHUANCA C., D. 2010. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento, ALAI, no.456: 6-13, in: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1837823> (acesso 2/9/2019)

- a natureza a serviço/à disposição da humanidade,
- a pretensão supremacista da espécie humana de que nada pode deter seu modo de vida e sua ciência,
- o mercado, o dinheiro e o lucro como as três pessoas da trindade de um mundo cindido entre os 5% que se beneficiam desse culto exclusivo e as maiorias que vivem à margem da natureza, da riqueza produzida e das técnicas e ciência.

O modelo econômico é “deus” e se expressa na história como ex-machina extrativista. O progresso do capitalismo se confunde com a revelação de deus na história... numa relação extratora das matérias de tudo que vive para gerar a substância artificial do lucro que se afirma para além da história, da natureza e da cultura.

No fim das contas o lucro cria o mundo e o sustenta. As narrativas tradicionais de povos originários de divindades que criam a partir da matéria seja ela o milho, o rio, a terra, é substituída violentamente pela imagem do progresso que... extrai a matéria, se apodera dela e a destrói para engendrar um mundo novo. A tecnologia de ponta de extração intensiva de minérios, extraídos com devastação ambiental e a exaustão do trabalho humano escravizado engendra – fiat lux – a divindade dos aparatos de mídia, das tecnologias de ponta e seu exclusivo grupo de sacerdotes.

A América Latina sempre foi marcada pelas aventuras extrativistas predatórias desde a invasão, passando pelo período colonial e se mantém agora. Na América Latina, defensoras/es de direitos humanos e da natureza são criminalizadas/os porque desafiam o credo extrativista. Mesmo os governos populares que marcaram a década e meia de 2000 a 2015 não conseguiram sair fora da imposição extrativista (grãos, água, minério, energia...).

Y han sido los extractivismos precisamente uno de los factores que más golpearon a los gobiernos que se identifican ahora como progresistas, ya que si bien se esperaba de ellos otro tipo de relacionamiento con la naturaleza y las comunidades locales, igualmente terminaron siendo extractivistas y repitieron los enfrentamientos con organizaciones ciudadanas.³

Os setores extrativistas do capitalismo neo-colonial reescrevem a linguagem religiosa, retiram qualquer validade dos discursos das igrejas e teologias e con atributos que se sustentan en la fe en la ciencia y la tecnología, en el crecimiento económico, en la omnipresencia humana, etc. (Gudynas). Por isso as críticas e as resistências populares aos projetos extrativistas são tratadas como heresia contra o coração mesmo do projeto da modernidade e sua racionalidade. As três dimensões da religião do capitalismo - e sua

³GUDYNAS, E., Teología de los extractivismos. Introducción a Tabula Rasa Nº 24, in: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39646776001.pdf> (acesso 5/9/19)

liturgia diária, o extrativismo – não admitem que se organize a vida fora da adoração do mercado, da tecnologia e do assim chamado desenvolvimento econômico.

Quatro tarefas teológicas se impõem: denunciar e anunciar.

1. Denunciar as pretensões teológicas do extrativismo capitalista: *Se trata del saqueo, despojo, robo, y apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) para el beneficio de unas minorías demográficas del planeta consideradas racialmente superiores, que componen el norte global (el norte del sur y el norte dentro del sur) y que constituyen las elites capitalistas del sistema-mundo . Peor aún, el extractivismo es central a la destrucción de la vida en todas sus formas.*⁴
2. Anunciar uma eco-teologia de relação erótica e de adubagem com a natureza, o que exige rever os modos de vida, de saber, de fazer e de viver das sociedades que se atrevem a pensar a vida contra o capitalismo, traçando um programa de transição agro/hídrica/energética/florestal/fármaco, etc. Reinventar espaços de criação erótica não extrativistas. Aqui no âmbito dos extrativismos epistemológicos é importantes afirmar a criação recriadora de *saberes sabidos*, que desde as práticas tradicionais não-capitalista dos pobres da terra podem ser semente de um “milagre vegetal”, de saberes eco-queer que dialogam com as lutas populares e pelos direitos da terra.
3. Anunciar uma espiritualidade de pertença na/com a terra. Viver é buscar energia! gastar energia! trazer o mundo pra perto como água, comida, coberta, remédio, lazer... organizar esta proximidade é a tarefa de organizar a sociedade, pelo trabalho, pela tecnologia e pelas relações sociais de produção, reprodução, distribuição e consumo... e Deus é o nome do meu desejo, do desejo da terra. Deus é cio.
4. Aprofundar uma releitura crítica e recriadora de textos bíblicos que são usados para reforçar as agendas extrativistas e predatórias. O texto bíblico não se presta para legitimar este o aquele projeto político-econômico. Como antigo texto de antigos projetos a Bíblia pode ser exercício importante de desvendar os modos ideológicos da religião e suas interações com projetos de poder. A partir da crítica podemos recriar o que significaria existir como “unidade biótica” (presença de seres vivos e suas relações) com de Deus.

⁴ Ibid.,

1. Intensificação agrária e a resistência camponesa na profecia de Oséias... e Gomer⁵

Já temos um debate consolidado sobre Oséias na América Latina e Caribe com grandes contribuições de teólogos e teólogas.⁶ Sobre a datação, autoria e contexto fico com uma síntese:

A data provável da profecia de Oseias é 755 a 721 a.E.C. Trata-se do final do reino do Norte, últimos anos do reinado de Jeroboão II até o reinado de Oseias, filho de Ela. No primeiro capítulo de Oseias está uma forte crítica contra a dinastia de Jeú. Os capítulos 2 e 3 refletem certa prosperidade de produção e tranqüilidade política, marcas do reinado de Jeroboão II. Do capítulo 5 em diante, estão reflexos da crise que se instaura em Israel, devido a pressões externas vindas do Império Assírio. Com a chamada guerra siro-efraimita e a subjugação de parte do território por Teglát-Falasar III (rei da Assíria), por volta de 733 a.E.C., aumentam significativamente na palestina o clima de violência e insegurança interna. Os capítulos finais de Oseias testemunham os acontecimentos em torno do ano 724 a.E.C., data do cerco à cidade de Samaria e da destruição do reino do Norte, com o conseqüente exílio do povo para a Assíria, potência imperialista da época.⁷

Não nos faltam ferramentas históricas, sociológicas e literárias, mas... nos falta o chão do lugar do texto quase sempre centrado na discussão do Estado e do Templo, da política e religião desprezando a insistência da profecia de Oséias em falar de agricultura!

Reconhecendo as diversas pesquisas disponíveis, boa parte da interpretação de Oséias centra a discussão na dicotomia entre religião da fertilidade e javismo ético⁸ deixando de fora as profundas interações da profecia com as questões de terra, agricultura e sistema de abastecimento da vida material. Esta dicotomia não expressa – a meu modo de ver – a insistência do texto em manter o debate político e teológico atado às questões agrárias. Colocar como conflito central a disputa entre as divindades agrárias e seus rituais contra a religião ética de Javé - centrada em valores - destrói no texto sua organicidade vital: conhecer Deus é conhecer a terra!

⁵ A partir da participação no Seminário de Ecoteologia do Centro Emmanuel, Colônia Valdense, Uruguai (abril 20019)

⁶ Textos publicados em RIBLA:

JÚNIOR, João Luiz Correia / LEAL, Jônatas De Mattos, "La relación entre 'conocimiento de Dios', comportamiento ético y ecología. Una interpretación a partir de Os 4,1-3": 65 (2010:1) 77-87

PIXLEY, Jorge, Oseas, "Una nueva propuesta de lectura desde América Latina": 1 (1988:1) 67-86

⁷ MOREIRA, Gilvander, Oseias, o profeta das relações de amor e da anti-idolatria religiosa, in: <https://www.ecodebate.com.br/2012/12/04/oseias-o-profeta-das-relacoes-de-amor-e-da-anti-idolatria-religiosa-a-biblia-respira-profecia-parte-4-por-gilvander-luis-moreira/> (acesso 5/9/2019)

⁸ WITTENBERG, Gunther, Knowledge of God: The Relevance of Hosea 4:1-3 for a Theological Response to Climate Change, OTE 22/2 (2009), 488-509, in: <http://www.scielo.org.za/pdf/ote/v22n2/14.pdf> (acesso 5/9/2019)

Para recolocar o texto nessa perspectiva biótica o melhor caminho parece ser seguir a intuição de algumas biblistas feministas (Tânia Mara Vieira Sampaio, Helgard Balz-Cochois, T. Drorah Setel, Alice A. Keefe).

Para Alice Keefe o problema está na visão predominante do conceito de Deus de Oséias como uma divindade totalmente diferente e oposta às divindades de fertilidade de Canaã. Essa visão depende da leitura dominante das metáforas sexuais e de natureza de Oséias, nas quais o “adulterio” com os baalim é entendido como uma crítica das práticas religiosas da fertilidade popular.

Se tomamos a questão agrária e agrícola como lugar privilegiado da narrativa e do conflito teológico na profecia de Oséias aborda seria importante evitar o binário “religião da fertilidade versus fé no “Deus da História”; a profecia de Oséias reage teologicamente contra um modo opressivo de produção incorporado no culto a Israel do século VIII que se expressava:

- 1) na intensificação da produção de grãos, vinho e azeite para exportação pelas classes de elite;
- 2) uma situação política volátil, associada a uma política externa imprudente;
- 3) um entrelaçamento de culto, realeza, sacerdócio e política externa; e
- 4) uma monolatria não polêmica cuja veneração masculina por Baal legitimava os interesses da elite.⁹

A monarquia (norte de Israel, século VIII) intensificou a agricultura e, de certo modo concentrou a propriedade concedendo terra para líderes militares- em especial as planícies férteis - que apoiavam as conflituosas instâncias de poder local e regional

Um aumento na produção das três commodities agrícolas preferidas [trigo, azeite e vinho] foi causado pela especialização regional em agricultura, incluindo o aumento da pastagem (sob a guarda do exército real) e da agricultura, e a consolidação de “terras aráveis em cada vez menos mãos.”¹⁰

O modo de produção familiar-camponês vai sofrer drásticas consequências com estes processos: os agricultores e agricultoras das terras altas praticavam uma agricultura mista, baseada na aldeia, organizada

⁹ YEE, Gale, “She is not my wife and i am not her husband”: a materialist analysis of Hosea 1-2, Biblical Interpretation, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2001, in: https://www.academia.edu/25404727/She_is_Not_My_Wife_and_I_Am_Not_Her_Husband_A_Materialist_Analysis_of_Hosea_1_2 (acesso 6/9/2019)

¹⁰ WEST, G., Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state, Old testam. essays, Pretoria, v. 24, n. 2, p. 511-532, 2011, in: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192011000200011&Ing=en&nrm=iso; DAVIS, Ellen, Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible, Cambridge University Press. June 2012, (acesso 9/9/2019)

como pluriatividade (combinando diversas tarefas produtivas) – que respondia aos riscos de falha de colheita. O trabalho familiar na terra em sua diversidade garantia a distribuição e as formas locais de consumo.

Com o fortalecimento do modo tributário de produção, as concessões de terras nas regiões “celeiro” de Israel (Jezreel) se tornaram latifúndios nas mãos de algumas elites ricas ligadas ao palácio e o templo. Para obter acesso à terra, os camponeses pagavam enormes rendas e / ou impostos, transferindo seus “excedente” para os proprietários. A pressão recaía tanto nas atividades produtivas mas também nas atividades reprodutivas pressionando homens e mulheres de modos diferente e desigual.

Em síntese: a dinâmica reprodutiva foi perdendo gradualmente, o caráter genérico que lhes era peculiar na sociedade primitiva e diferenciada pelas classes sociais, na medida em que foram estruturadas.

1. O excedente e o controle do excedente (mão-de-obra e produto) pressionam na direção da criação de uma classe separada, responsável pelo controle;
2. Esse tipo de controle das formas excedentes é colocado como um mecanismo superior de “exploração” de unidades familiares;
3. A forma de poder estabelecida está no mecanismo da tributo, que estimula e influencia, o excedente de força de trabalho e produto;
4. Maior controle do território requer maior densidade populacional, pressionando a dinâmica da fertilização / concepção; criar filhos responde às necessidades de ocupação territorial e suas demandas pela manutenção de uma força de segurança especializada e cria as condições para o comércio sistemático;
5. Os segmentos especializados da sociedade (soldados, comerciantes, governantes etc.) não estão mais ligados ao trabalho produtivo e precisam ser sustentados pelo excedente de produção e reprodução dos camponeses;
6. A organização das cidades estabelece a contradição especial deste período: a oposição entre a manutenção das comunidades e a manutenção do Estado / Cidade na forma de tributo (controle do excedente de produção) e de imposto (controle do excedente de reprodução) ;
7. A religião também passa por essa contradição, representações religiosas emergentes ligadas à cidade, em conflito com as representações religiosas dos povos camponeses;
8. O poder central institui gradualmente uma regulamentação da posse dos meios de produção (terra) e reprodução (trabalhadores); A religião tem um papel importante na legitimidade das formas de apropriação de produtos e pessoas.
9. O surgimento de poderes centrais não elimina os poderes periféricos das aldeias, mas estabelece um conflito de interes-

ses que são expressos na revolução dos camponeses e também em termos religiosos, como no caso da profecia bíblica.¹¹

Carol Meyers usou ferramentas da história, sociologia, antropologia e arqueologia para reconstruir modelos da vida social das sociedades registradas nos textos bíblicos e o lugar das mulheres

Ela argumenta que, quando o trabalho agrícola e a gravidez, duas esferas nas quais as mulheres desempenhavam um papel ativo, eram centrais na sociedade bíblica, a vida social e religiosa no Israel antigo era relativamente igualitária. Quando o estado político e a monarquia emergiram, e a vida religiosa foi institucionalizada no culto ao templo e na burocracia sacerdotal (a partir do século X aEC), no entanto, as mulheres foram cada vez mais excluídas da arena pública e perderam o acesso à autoridade comunitária.¹²

A resistência do trabalho camponês na terra e da vida camponesa na terra vai ser o chão de boa parte da profecia bíblica no VIIIo. século aec¹³ e também vai ser presente de modo significativo nas festas e celebrações religiosas.¹⁴ No livro da profecia de Oséias este é o chão dos conflitos: o avanço das elites econômicas e militares no controle da terra e na intensificação da agricultura para exportação, as estratégias das elites religiosas e culturais de legitimação do tributo da produção agrícola mediado pelo culto/religião e a resistência camponesa.

O livro de Oséias apresenta não somente um modo unificado e coeso de resistência; as muitas formas de relação de poder vão ser expressas de modo diverso o que poderia permitir uma leitura conflitual também dos modos de resistência em que segmentos diversos respondiam de modo diverso, em especial se consideramos as relações sociais de poder e gênero.

A profecia de Oséias tem como conteúdo, estrutura, léxico e imaginário o corpo das mulheres camponesas. É no corpo delas e seus filhos que a teologia e apolítica vão exercitar suas garras, os deuses e deusas vão disputar seu lugar e as experiências de Deus vão se atritar. As pesquisas disponíveis são suficientes para abordar todos estes pontos de conflito e revelar a profecia do livro de Oséias como um campo vivo de debate, de estratégias e de resistências.

¹¹ CARDOSO, Nancy, "...sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra..." (Génesis 1,28) Producción y reproducción en la Biblia Hebrea, RIBLA 57, 2007, QUITO, in: <http://www.centrobibliocoquito.org/ribla/> (acesso 8/9/2019)

¹² BASKIN, J., Women in the Bible - An Early Example of Divergent Views, in: <https://www.my-jewish-learning.com/article/women-in-the-bible/> (acesso 8/9/2019)

¹³ GALLAZZI, A. . Êxodo 3 e o profetismo camponês. Estudos Bíblicos, Petrópolis, v. 16, p. 69-75, 1988

¹⁴ SASSI, Katia, Desenrollando los cinco Megillot festivos, Meguilot Enfoque feminista, RIBLA 57, 2010, in: <http://www.centrobibliocoquito.org/ribla/> (acesso 9/9/2019); NAKANOSE, S., Uma história para contar: A Páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22, 1-23,30. São Paulo, Paulinas, 2000

Sem a pretensão de apresentar um quadro ordenado sobre os debates internos na profecia de Oséias e tampouco os debates externos no campo da pesquisa exegética e hermenêutica, quero me dedicar a reconstruir pelo avesso dos textos as relações das mulheres camponesas com a terra e na terra. Conhecer os desejos da terra... e os das mulheres.

2. *Na roça com Gomer e suas amigas: autonomia na terra e soberania alimentar*

Gomer era uma mulher israelita normal, que participou do culto sincrético da sociedade agrária de seus dias... ela não era adúltera, muito menos uma prostituta. Ela e elas viviam no imaginário encantado do corpo/território delas mesmas e das deusas. Esta extensividade entre mulher/terra pode ser entendida no capítulo 2:

[No início do] v.5, Israel é a mulher, mas, na segunda parte, ela é a terra que será transformada em terra seca, até morrer de sede. A mulher é colocada no mesmo plano da terra, e ambas são propriedades do marido. O homem é o marido, o proprietário da mulher, inclusive aquele que se apropria do seu corpo e transforma a terra em um deserto.¹⁵

Há diversas maneiras de entender os usos que a narrativa de Oséias faz sobre o corpo e a sexualidade das mulheres: metáfora da relação Deus (homem) – povo (mulher); feminização das elites políticas e religiosas com intuito de humilhar; combater os cultos de fertilidade e os possíveis usos rituais da sexualidade/fertilidade; manter o controle ético/disciplinar dos núcleos de produção e reprodução; deslocar as religiosidades associadas às deusas e à agricultura transferindo o lugar do sagrado da terra para a lei e o culto (via profecia).

Para cumprir alguns ou todos estes objetivos o texto bíblico facilmente recorre a uma descrição sobre os comportamentos e atitudes de mulheres usando uma linguagem abertamente sexuada (oscilando entre o erótico e o pornográfico).

As características distintivas da pornografia podem ser caracterizadas da seguinte forma: (i) A sexualidade feminina é retratada como negativa em relação a um padrão masculino positivo e neutro; (ii) as mulheres são degradadas e humilhadas publicamente; e (iii) a sexualidade feminina é retratada como um objeto de posse e controle masculino, que inclui a representação de mulheres como análogas à natureza em geral e à terra em particular, especialmente no que diz respeito às imagens de conquista e dominação.¹⁶

¹⁵ SECRETTI, P.G., Deus Ciumento: Análise Exegética de Oséias 2,4-15, dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC Goiás, 2006, in: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/968>. (acesso 9/9/2019)

¹⁶ SETEL, Drorah, Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea, Feminist Interpretation of the Bible, Edited by Letty M. Russell, Westminster Press, Philadelphia, 1985, in: <http://www.womenpriests.org/prophets-and-pornography-female-sexual-imagery-in-hosea-by-t-drorah-setel-from-feminist-interpretation-of-the-bible/> (acesso 9/11/2019)

A força do imaginário sexual a serviço dos interesses teológicos da profecia javista no entanto não encobre totalmente certo protagonismo das mulheres. Gomer (Oséias 1, 2) vai ser apresentada como *mulher de prostituições*. O estudo cuidadoso e detalhado do texto e do campo semântico de זָנָה indica As palavras traduzidas aqui como “prostituição” (que aparece três vezes num mesmo versículo) são todas da mesma raiz que as palavras *zenut* e *zonah*. Um aspecto implícito no termo hebraico e no uso que faz Oséias é “prostituição” no sentido específico de “*não sujeito a controle*”.¹⁷ O texto não usa o termo descritivo *zonah* (isto é, “prostituta”), mas usa, em vez disso, o termo *zenunim* e o verbo *zanah*, que eles traduzem como “promiscuidade” e “ser promíscuo”, respectivamente.

Gomer e as mulheres estão *fora de controle*, elas tem autonomia o que não vai ser condenada pelo texto:

Eu não castigarei vossas filhas, quando se prostituem, nem vossas noras, quando adulteram - Oséias 4:14

Neste sentido seria possível defender que a mulher **zonah** era “*uma mulher livre, economicamente autônoma e, por isso, independente... a mudança, o significado negativo que a palavra **zonah** assumiu foi fruto do patriarcalismo.*”¹⁸

Esta autonomia de Gomer e das mulheres tem uma profunda relação entre corpo, comida, desejo e religião e aparece no texto como por exemplo:

- *Irei atrás de meus amantes, que me dão o meu pão e a minha água, a minha lã e o meu linho, o meu óleo e as minhas bebidas. Oséias 2, 5*
- *E farei cessar todo o seu gozo, as suas festas, as suas luas novas, e os seus sábados, e todas as suas festividades. Oséias 2, 11*
- *olhem para outros deuses, e amem os bolos de uvas. Oséias 3, 1*
- *Sacrificam sobre os cumes dos montes, e queimam incenso sobre os outeiros, debaixo do carvalho, e do álamo, e do olmeiro, porque é boa a sua sombra; por isso vossas filhas se prostituem (são autônomas), e as vossas noras adulteram (são independentes). Oséias 4,13*
- *amaste a paga de meretriz sobre todas as eiras de trigo. Oséias 9, 1*

As expressões utilizadas dão conta do protagonismo das mulheres em direcionar sua relação com a terra e seus rituais, de criar vínculos amorosos e desejosos com a terra e seus frutos, de vivenciar prazerosamente a lida com as árvores e suas expressões religiosas, de manter um calendário

¹⁷ SILVA, Célio. Sobre os cumes dos montes sacrificam. tese de doutorado, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2012, in: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/225/1/Celio%20Silva.pdf> (acesso 9/11/2019)

¹⁸ Segundo BUDALLÉS DIEZ, Mercedes, Raab – Mulher da Vida. Uma proposta de leitura feminista da mulher *zonah* no Antigo Testamento a partir da história de Raab (Josué 2), dissertações de mestrado, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2002, apud. SILVA, Célio, *ibid.*,

festivo na relação do corpo com a terra e as divindades, de gozar com o sagrado de bolos, pão e água. A sombra é boa, a eira é lugar pleno, não falta nada! A autonomia das mulheres é a autonomia da terra. *Nenhuma culpa!nenhum castigo!* - diz o texto:

Eu não castigarei vossas filhas, quando se prostituem, nem vossas noras, quando adulteram - Oséias 4:14

Esta autonomia das mulheres não é problema para Deus e o profeta porque expressam de certo modo a resistência dos modos comunitários e familiares de trabalho e produção na terra e com a terra. O problema está na intensificação da agricultura e a na superexploração das aldeias – produção e reprodução da vida – que traz sofrimento para todo o povo e a terra:

Só permanecem o perjurar, o mentir, o matar, o furtar e o adulterar; fazem violência, um ato sanguinário segue imediatamente a outro.

Por isso a terra se lamentará, e qualquer que morar nela desfalecerá, com os animais do campo e com as aves do céu; e até os peixes do mar serão tirados. Oséias 4, 2 e 3

A profecia não julga nem condena as mulheres porque tem como alvo as elites responsáveis pelo processo acelerado de intensificação da agricultura, diminuição da diversidade da produção das aldeias e a consequente precarização da vida:

Ouvi isto, ó sacerdotes, e escutai, ó casa de Israel, e dai ouvidos, ó casa do rei, porque contra vós se dirige este juízo, visto que fostes um laço para Mizpá, e rede estendida sobre o Tabor. Oséias 5,1

e:

Eles fizeram reis, mas não por mim; constituíram príncipes, mas eu não o soube; da sua prata e do seu ouro fizeram ídolos para si, para serem destruídos. Oséias 8, 4

Todo o livro de Oséias precisa e depende dessa linguagem sobre a terra e com a terra – entendida como lugar de vida, trabalho, prazer e conflito. O conhecimento de Deus está na terra e depende do tipo de relação que se estabelece no engendramento da agricultura e suas atividades, na qualidade e na quantidade de vida que se experimenta.

Israel é uma vide estéril que dá fruto para si mesmo; conforme a abundância do seu fruto, multiplicou também os altares; conforme a bondade da sua terra, assim, fizeram boas as estátuas.

O seu coração está dividido, por isso serão culpados; o Senhor demolirá os seus altares, e destruirá as suas estátuas. Oséias 10, 1 e 2

O projeto de agricultura da monarquia associada ao templo é uma vide que dá fruto para si mesma, que transforma a fartura e abundância da terra em fetiches de altares e estátuas a serviço dos interesses de reis, comerciantes, sacerdotes e militares.

A profecia de Oséias vai fazer o enfrentamento do processo de superexploração da terra e vai afirmar a experiência de Deus a partir das trocas vitais e libertárias dos modos camponeses, em especial de camponesas, de dar e receber da terra como projeto agrário e agrícola.

E lhe darei as suas vinhas dali, e o vale de Acor, por porta de esperança; e ali cantará, como nos dias de sua mocidade, e como no dia em que subiu da terra do Egito. E naquele dia, diz o SENHOR, tu me chamarás: Meu marido; e não mais me chamarás: Meu senhor. Oséias 2, 15 e 16

3. *Deus na roça com Gomer e as mulheres*

Quando Deus se desvencilha do enfrentamento com as elites e seus projetos de morte na agricultura é quando vai ao encontro de Gomer e da mulheres na roça. Os mesmos termos usados para descrever a relação de sensualidade e de pertença das mulheres com a terra e seus rituais vão ser usados para Deus:

Portanto, eis que eu a atrairei, e a levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração. Oséias 2:14

A referência ao deserto é claramente um vínculo com a experiência de libertação do Egito e de retomada do projeto de ocupação da terra que *mana leite e mel*:

Portanto desci para livrá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir daquela terra, a uma terra boa e larga, a uma terra que mana leite e mel. Êxodo 3, 8

Deus vai se apresentar como parte da relação de vida, com um movimento de entradas e saídas, um diálogo de perguntas e respostas que é a agricultura, que é o pertencimento de tudo na terra.

E acontecerá naquele dia que eu responderei, diz o Senhor; eu responderei aos céus, e estes responderão à terra. E a terra responderá ao trigo, e ao mosto, e ao azeite, e estes responderão a Jizreel. Oséias 2, 21

É importante observa que o termo hebraico אָנַח que algumas traduções trazem como “atender” tem mesmo o significado de responder; o termo atender indica um movimento de uma única direção não traduzindo o sentido de dar-e-receber que é importante aqui. Talvez alguns tradutores queiram escapar da proximidade com o nome da deusa Anat¹⁹ que

¹⁹ LIMA, Maria de Lourdes Corrêa, Culto no Israel do Norte, no século VIII a.C.: a concepção

compartilha da mesma raiz da palavra תָּנַע também com o significado de *resposta*:

תָּנַע significado: Resposta

Etimologia: do verbo תָּנַע ('ana), para responder; do substantivo אֵינַע ('ayin), que significa olho e fonte.

a etimologia do nome da deusa Anat **não é clara. Alguns dizem que isso pode ter a ver com o substantivo אֵינַע ('ayin), que significa olho, primavera ou fonte**

No capítulo 9 verso 14 Deus assume esse lugar de `anah e... asherá confirmando que não havia contradição entre o culto de Javé e das deusas da fertilidade mas, ao contrário, havia uma expressão de simultaneidade das divindades que se espessavam na relação com a terra, como presença exuberante:

eu aconteço como לֹט orvalho
רוֹשׁ תָּנַע וְנִרְשָׁא תִינַע יָנָא eu *escuto* תָּנַע e *cuido* רוֹשׁ
Oséias 14, 8 a
אֶצְמַח הַיָּרֵק אֶמְמַן וְנִעַר שׁוֹרֵבֵב יָנָא
eu sou uma árvore verde e linda
eu cresço luxuriante árvore frutífera.
Oséias 14, 8 b

A história das deusas percorre um longo e difícil caminho na literatura bíblica, principalmente se considerarmos o processo complexo de consolidação do monoteísmo. Este processo já vem sendo estudado e pode ser resumido

*os/as repatriados/as da Babilônia tinham integrado a questão da culpa de tal maneira que consideravam sobretudo o culto às deusas como motivo da ruína de Israel. Os expoentes deste grupo conseguiram banir de Judá quase completamente o culto às deusas dentro de um século e de apagar, o máximo possível, as memórias dele. Não é por acaso que o culto clandestino à deusa acontece no contexto de proibições misóginas e xenófobas de casamentos mistos. Todas as tentativas que seguem, de integrar a deusa pelo menos na linguagem teológica, são tentativas assentadas dentro do sistema monoteísta.*²⁰

do livro de Oseias, Revista de Cultura Teológica, in: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/rct.i93.40694> (acesso 10/9/2019)

²⁰ Segundo Silvia Schroer, apud., CORDEIRO, Ana Luisa, ASHERAH: A Deusa Proibida, Revista Aulas, Dossiê Religião N.4 – abril 2007/julho 2007, in: https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_1.pdf (acesso 12/9/2019)

Neste processo também a agricultura e as experiências bióticas de Deus(as) desaparecem e precisam ser reimaginadas. Fazer a leitura da Bíblia numa perspectiva agroecológica e feminista precisa criar nexos do imaginário bíblico com as práticas e significados das lutas das mulheres hoje:

A falta de autonomia e igualdade se expressa nas várias e cotidianas formas de discriminação e violência vivenciadas pelas mulheres; na sub-representação nos espaços de poder e decisão; no baixo controle e acesso à terra e à produção, gerida quase sempre pelos homens, pelos patrões, pelos bancos e pelos governos. Essa realidade que não considera as mulheres como sujeitos é resultado de uma conjunção de fatores econômicos e sociais relacionados às questões de gênero e raciais, que expressam um modelo de desenvolvimento capitalista e patriarcal.²¹

4. Agroecologia – uma camponesa me disse – é chamar a terra de “meu bem”

Colocar Gomer em contato com as mulheres hoje abre possibilidades de releituras orgânicas, vivas eróticas.

Não há necessidade de idealizar agroecologia: as formas e meios de relações agro-ecológicas são exigentes, são lentas, elas são pacientes e cheias de preliminares. É uma relação com a terra, na terra que exige conhecimento científico e encantamento, conhecer e contemplar; matar a urgência da fome e o desejo de comer com a fruta na boca, sem sacrificar a árvore.

A agricultura é parte de um conjunto de conhecimentos estabelecidos e metabolizado por grupos sociais na relação com a natureza. Este corpo de conhecimento é constituído pelas formas de trabalho, de lazer, de valor e de encantamento que são muito mais complexas que somente os processos de produção, distribuição e consumo.

Sob o ponto de vista da pesquisa Agroecológica, os primeiros objetivos não são a maximização da produção de uma atividade particular, mas sim a otimização do equilíbrio do agroecossistema como um todo, o que significa a necessidade de uma maior ênfase no conhecimento, na análise e na interpretação das complexas relações existentes entre as pessoas, os cultivos, o solo, a água e os animais. Por esta razão, as pesquisas em laboratório ou em estações experimentais, ainda que necessárias, não são suficientes pois, sem uma maior aproximação aos diferentes agroecossistemas, elas não correspondem à realidade objetiva onde seus achados serão aplicados e, tampouco, resguardam o enfoque ecossistêmico desejado.²²

²¹ SAID, Magnólia, MOREIRA, Sarah, Mulheres e Agroecologia: Multiplicadoras Agroecológicas transformando o semiárido, in: https://esplar.com.br/publicacoes/cartilhas/item/download/10_b675e33f67216942810d3a5371c88c67 (acesso 12/9/2019)

²² CAPORAL, COSTABEBER, Agroecologia. Enfoque científico e estratégico, in: http://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/2015/05/Enfoque_Cientifico_e_Estrategido_ADRS.pdf

A agroecologia é a aplicação/vivência dos princípios e conceitos da Ecologia no manejo e desenho de agroecossistemas sustentáveis considerando as relações e valores do tempo e do lugar, integrando o conhecimento científico, saberes socioambientais... por isso mesmo é “cultura”. O “corpo” do lugar é conhecido, seus lugares de vulnerabilidade são respeitados, sua capacidade de dar e receber prazer é reconhecida e estimulada... mas sem nenhuma pretensão de conhecer e dominar todos os processos, todas as possibilidades.

Na agroecologia a ciência não tem a pretensão de conhecer como processo de exaustão: a terra e seus seres continuam vivas em todo o processo de produção e reprodução da vida. Neste sentido as formas de relação e de manejo não precisam ser sempre na busca da produção, de fazer a terra “parir”. A agroecologia tem manejos de cuidado, manejos de deixar de fazer, manejos de envelhecer, de esperar e de aguardar como modos vitais de existir, acontecer.

A agroecologia é erótica: o erótico é um deslocamento da ordem mono-cultivada da sexualidade para além da objetivação da reprodução ou da realização de um desejo. Uma agricultura que não tem como objetivo a produção intensiva de alimentos mas, a vivência no território como capacidade de vida, de cultivar alimentos e sedução:

... a sedução é sempre mais singular e sublime que o sexo', pois a sexualidade se caracteriza como função, ao passo que seduzir (cuja raiz etimológica se-ducere equivale a afastar ou desviar do caminho) é jogo, como em um ritual, e será conduzida pela incerteza, pela flexibilidade e pelo imprevisto.²³

Pensar a agricultura como um ritual conduzido pela incerteza, a flexibilidade e o imprevisto não parece ser sério suficiente para se pensar o enfrentamento da crise alimentaria e a fome no mundo. Entretanto são essas qualidades de um projeto eco-erótico que podem viabilizar uma relação do corpo social com o corpo do mundo que não seja suicida como o é o atual modelo capitalista no trato com a terra e a natureza.

O desafio está em abandonar a relação mercantilizada com a terra e reestabelecer a relação da cultura aonde incerteza, flexibilidade e imprevisto são valores fundamentais para reorganizar a relação com a natureza para além das pretensões controladoras da cultura do mercado e da economia do capital.

Na verdade estas formas de convivência com a terra e seus seres não são saudades de um passado remoto nem utopias futuristas, mas se encontram presentes e resistentes nos modos de relação e vida com a natureza por parte das comunidades tradicionais pelo mundo a fora.

“La semilla nativa es el resultado de un proceso de crianza, incrustado dentro de

(acesso 12/9/2019)

²³ BAUDRILLARD, Jean. Da Sedução. Campinas: Papirus: 1991

*cosmologías no occidentales, entre los pueblos indígenas, la semilla, y todos los otros seres vivos. El concepto de las Culturas de la semilla es una herramienta de análisis que pone de relieve el hecho de que la semilla no es ni una simple mercancía que los fitomejoradores pueden manipular en un laboratorio, ni algo que comprar en un almacén de semillas, ni la semilla de evolucionar en un culturales o biológicos vacío. Las culturas de las semillas implica específicos puntos de vista cosmológico y modelos cognitivos, diversas estrategias tecnológicas y de los ecosistemas, así como tipos muy diferentes de las organizaciones sociales, religiosas y productivas “.*²⁴

O protagonismo das mulheres na agroecologia também não pode se basear em idealizações: não! as mulheres não são seres mais sensíveis e mais afeitas ao sexo e ao erótico. Este é um papel e um imaginário construído socialmente; não! as mulheres não estão mais próximas da natureza... porque estão historicamente associadas às formas de reprodução do grupo familiar e suas comunidades lidam e conhecem os lugares para além dos modelos do patriarcado. As mulheres camponesas e das comunidades tradicionais desenvolveram um vasto saber sobre os agrossistemas e por isso mesmo entendem da biodiversidade, da domesticação de plantas, do manejo das sementes e por isso mesmo têm um papel fundamental da luta pela defesa da biodiversidade e da soberania alimentar.

Por isso e por outras são as mulheres camponesas no Brasil e no mundo que articulam e protagonizam a defesa e a luta pela terra, e contribuem de modo decisivo para a transição para uma agricultura de base ecológica... a superação da violência do patriarcado e do agronegócio.

Por esta e outras razões, as mulheres camponesas são protagonistas na defesa e na luta pela terra, e contribuir decisivamente para a transição para uma agricultura de base ecológica, a superação da violência, o patriarcado, e agronegócio. Eles representam uma economia da vida. Um que articula o quintal, a cozinha, a floresta, os animais, as festas de estar vivo, as diversas necessidades da família e da terra. As mulheres camponesas têm um caso de amor com a terra.

E a terra pode ser mãe, mas uma mulher erotizada, ou uma amiga, uma professora, uma irmã: erotizada a terra pode ser o que se quiser como expressão de uma relação para além da mercadoria, para além da produção e da burocracia tecnológica.

Neste sentido reconhecemos os povos indígenas, pequenos agricultores e comunidades agro-ecológicas como seus intérpretes mais atentos, e acreditamos que estas comunidades preparam já os processos de transição agroecológica e podem nos orientar em nosso caminho para a pós-capitalismo.

... e Deus é cio!

²⁴ GONZALEZ, Tirso, The Cultures of the Seed in the Peruvian Andes, in: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/28149/IDL-28149.pdf?sequence=1> (acesso 12/9/2019)

Bibliografia:

- BASKIN, J., Women in the Bible - An Early Example of Divergent Views, in: <https://www.myjewishlearning.com/article/women-in-the-bible/>
- BAUDRILLARD, Jean. Da Sedução. Campinas: Papirus: 1991
- CARDOSO, Silas Klein. A força da religiosidade feminina no Israel Antigo: metáfora e (des)construção da realidade em Oseias 9,10-17. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.416-435, 2015.
- CAPORAL, COSTABEBER, Agroecologia. Enfoque científico e estratégico, in: http://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/2015/05/Enfoque_Cientifico_e_Estrategido_ADRS.pdf
- CARDOSO, Nancy, “...sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra...” (Gênesis 1,28) Producción y reproducción en la Biblia Hebra, *RI-BLA* 57, 2007, QUITO, in: <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- CHOQUEHUANCA C. , D. 2010. Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. América Latina en Movimiento, ALAI, no.456: 6-13, in: <https://disciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=1837823>
- CORREIA JÚNIOR, João Luiz; CORDEIRO, Ana Luisa, ASHERAH: A Deusa Proibida, *Revista Aulas, Dossiê Religião N.4 – abril 2007/ julho 2007*, in: https://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20I/4_1.pdf
- MATTOS LEAL, Jônatas de. A relação entre conhecimento de Deus, comportamento ético e ecologia: uma interpretação de Oseias 4,1-3. *Ribla*, 65, São Paulo: Metodista, p.115-130, 2016.
- DAIBER, João. O amor humano de Deus em Oséias. *Estudos Bíblicos*, 63, Petrópolis: Vozes, p.26-37, 1999.
- FREIRE, Anízio. Um cidadão do amor e da esperança no Reino do Norte (Oséias). *Estudos Bíblicos*, 79, Petrópolis: Vozes, p.24-44, 2003.
- GALLAZZI, A. . Êxodo 3 e o profetismo camponês. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 16, p. 69-75, 1988
- GONZALEZ, Tirso, The Cultures of the Seed in the Peruvian Andes, in: <https://idl-bnc-idrc.dspacedirect.org/bitstream/handle/10625/28149/IDL-28149.pdf?sequence=1>
- GUDYNAS, E., Teología de los extractivismos. Introducción a Tabula Rasa N° 24, in: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39646776001.pdf>
- LAGE, Jovanir. Javé é um Leão devorador: denúncia e ameaça contra a guerra entre Efraim e Judá em Oséias 5,8-15. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.385-394, 2015.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa, Culto no Israel do Norte, no século VIII a.C.: a concepção do livro de Oseias, *Revista de Cultura Teológica*, in: <https://revistas.pucsp.br/culturateo/article/view/rct.193.40694>
- LISBÔA, Célia Maria Patriarca. Intolerância religiosa em Oseias 1-3. *Estudos Bíblicos*, 109, Petrópolis: Vozes, p.19-28, 2011.

- LOPES, Mercedes. A terra está de luto e seus habitantes murcham (Oséias 4,1-3) – *Uma profecia que mostra a relação entre humanidade e natureza. Estudos Bíblicos*, 100, Petrópolis: Vozes, p.42-50, 2008.
- LUCKNER, Rita de Cássia Scocca. Entre *logos, mythos e kerygma*: uma releitura do livro de Oseias à luz da crítica literária de Northrop Frye. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.484-495, 2015.
- MENDONÇA, Érico Valmiro Sales de. Exílio de Samaria e do Touro-Jovem em Oseias 10,1-8. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.436-444, 2015.
- MOREIRA, Gilvander, Oseias, o profeta das relações de amor e da anti-idolatria religiosa, in: <https://www.ecodebate.com.br/2012/12/04/oseias-o-profeta-das-relacoes-de-amor-e-da-anti-idolatria-religiosa-a-biblia-respira-profecia-parte-4-por-gilvander-luis-moreira/>
- NAKANOSE, S., Uma história para contar: A Páscoa de Josias - Metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22, 1-23,30. São Paulo, Paulinas, 2000
- PEREIRA, Ney Brasil. O manifesto ecológico de Oseias (Os 4,1-3). *Reb* 76, fasc. 301, Petrópolis: Vozes, p.184-191, 2016.
- PEREIRA, Ney Brasil. Misericórdia, amor, bondade. A misericórdia que Deus quer. *Reb* 76, fasc. 301, Petrópolis: Vozes, p.199-210, 2016.
- PIXLEY, Jorge. Oséias: nova proposta de leitura a partir da América Latina. *Ribla*, 1, 2.ed, Petrópolis: Vozes, p.44-63, 1990.
- PORTELLADA, Paulo. Oséias 8,1-14. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.395-407, 2015.
- REIMER, Haroldo. Sair da crise – Anotações a partir do imaginário dos profetas menores do século VIII a. C. *Estudos Bíblicos*, 42, Petrópolis: Vozes, p.28-36, 1994.
- SAID, Magnólia, MOREIRA, Sarah, Mulheres e Agroecologia: Multiplicadoras Agroecológicas transformando o semiárido, in: https://esplar.com.br/publicacoes/cartilhas/item/download/10_b675e33f-67216942810d3a5371c88c67
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. A desmilitarização e o resgate da dignidade da vida em Oséias. *Ribla*, 8, Petrópolis: Vozes, p.70-81, 1991.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. O corpo excluído de sua dignidade – Uma proposta de leitura feminista de Oséias 4. *Ribla*, 15, Petrópolis: Vozes, p.28-36, 1993.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Oséias: uma outra profecia. *Ribla*, 35/36, Petrópolis: Vozes, p.153-164, 2000.
- SASSI, Katia, Desenrollando los cinco Megillot festivos, Megillot Enfoque feminista, *RIBLA* 57, 2010, in: <http://www.centrobiblicoquito.org/ribla/>
- SCHWANTES, Milton. “A lua nova devorará suas heranças”. *Estudos Bíblicos*, 73, Petrópolis: Vozes, p.8-19, 2002. [Os 5,1-7]

- SCHWANTES, Milton. "Era um menino" – Anotações sobre Oséias 11. *Ribla*, 14, Petrópolis: Vozes, p.33-43, 1993.
- SCHWANTES, Milton. Solidariedade e conhecimento de Deus – Enfoques proféticos em Oséias 6,1-11. *Estudos Bíblicos*, 100, Petrópolis: Vozes, p.51-59, 2008.
- SECRETI, P.G., Deus Ciumento: Análise Exegética de Oséias 2,4-15, dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC Goiás, 2006, in: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/968>
- SETEL, Drorah, Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea, *Feminist Interpretation of the Bible*, Edited by Letty M. Russell, Westminster Press. Philadelphia, 1985, in: <http://www.womenpriests.org/prophets-and-pornography-female-sexual-imagery-in-hosea-by-t-drorah-setel-from-feminist-interpretation-of-the-bible/>
- SILVA, Roberto de Jesus. Análise exegética de Oseias 14,2-9. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.474-483, 2015.
- SILVA, Célio. Sobre os cumes dos montes sacrificam. tese de doutorado, São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo, 2012, in: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/225/1/Celio%20Silva.pdf>
- SIQUEIRA, Tércio Machado. O "novo" começa no deserto (Os 2,4-25). *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.371-384, 2015.
- SOUZA, Bruno Cavalcante de. O que fareis vós para o dia da festa de Javé? Uma análise da perícopes de Oséias 9,1-9. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.408-415, 2015.
- SOUZA, Neuza Silveira de; AUGUSTA, Maria de Lourdes. "Eu quero misericórdia e não sacrifício" (Os 6,6). *Estudos Bíblicos*, v. 33, n. 129, Petrópolis: Vozes, p.97-110, 2016.
- TOSELI, Cecília. Oseias 13 e a condenação dos "touro jovens". *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.458-473, 2015.
- WEST, G., Tracking an ancient Near Eastern economic system: The tributary mode of production and the temple-state, *Old testam. essays*, Pretoria, v. 24, n. 2, p. 511-532, 2011, in: http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192011000200011&lng=en&nrm=iso
- WITTENBERG, Gunther, Knowledge of God: The Relevance of Hosea 4:1-3 for a Theological Response to Climate Change, *OTE* 22/2 (2009), 488-509, in: <http://www.scielo.org.za/pdf/ote/v22n2/14.pdf>
- XAVIER, Suely. Sobre opressão e violência *versus* solidariedade e direito! Uma leitura de Os 12,2-11. *Estudos Bíblicos*, v. 32, n. 128, Petrópolis: Vozes, p.445-457, 2015.
- YEE, Gale, "She is not my wife and i am not her husband": a materialist analysis of Hosea 1-2, *Biblical Interpretation*, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2001, in: https://www.academia.edu/25404727/She_is_Not

My_Wife_and_I_Am_Not_Her_Husband_A_Materialist_Analysis_of_Hosea_1_2

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. O Estado e o empobrecimento do povo – Reflexões a partir dos profetas do VIII século a.C. *Estudos Bíblicos*, 21, Petrópolis: Vozes, p.23-32, 1989. [Am; Os; Mq]

Nancy Cardoso
nancycptro@gmail.com

La ecología que anida y palpita en las parábolas de Jesús

The ecology that nests and throbs in the parables of Jesus

Resumen

Acercarse a las parábolas de Jesús en la óptica de la ecología representa una fascinante experiencia en estos tiempos en que la humanidad ha alcanzado niveles insospechados de inconciencia, indolencia e insensibilidad ante la vida de la Madre Tierra, la devastación de la selva amazónica, la crisis ambiental y la extinción de la vida en todas sus manifestaciones. Ellas nos evocan los imaginarios simbólicos y campesinos de Jesús de Nazaret, portadores de la esencia divina de la sabiduría y del Espíritu que palpita y anida en toda la Creación. Por tanto, hemos optado por el encuentro con cuatro parábolas que interrelacionan economía y ecología, Tierra y agricultura, riqueza y pobreza, usura y explotación, violencia y muerte. En cada una de ellas se perfilan los referentes centrales de la actual crisis ecológica que vivimos. Un sembrador y tres señores poderosos en la economía imperial romana del siglo I, a quienes la interpretación alegórica ha identificado con el Dios de Jesús, nos sacuden y remueven nuestros esquemas mentales para hallar otras vetas de interpretación crítica, alternativa y ecológica que sintonicen con el querer de Dios, el actuar de Jesús y los valores del Reino de Dios.

Palabras-clave: Tierra; economía; crisis ambiental; parábolas; Amazonía.

Abstract

Approaching the parables of Jesus in the perspective of ecology represents a fascinating experience. Nowadays, when humanity has reached unsuspected levels of unconsciousness, indolence and insensitivity to the life of Mother Earth: the devastation of the Amazon rainforest, the environmental crisis, and the extinction of life in all its manifestations; the parables evoke the symbolic and imaginary of Jesus of Nazareth, the peasant; bearer of the divine essence of wisdom and of the Spirit that throbs and nests throughout the Creation. So, we have opted for the encounter with four parables that interrelate economy and ecology, Earth and agriculture, wealth and

¹ Magister en Ciencias Bíblicas por la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica. Profesor e investigador de Nuevo Testamento y tutor de trabajos de grado de la Especialización en Estudios Bíblicos de la Fundación Universitaria Claretiana de Colombia. Miembro fundador del Colectivo Ecueménico de Biblistas – CEDEBI de Colombia. balveralozco@gmail.com.

poverty, usury and exploitation, violence and death. In each of them, the central referents of the current ecological crisis that we live in, are outlined. A sower and three powerful lords in the Roman imperial economy of the 1st century, who have been identified with the God of Jesus by the allegorical interpretation, shake and remove our mental schemes to find other streaks of critical, alternative and ecological interpretation, that tune into the wanting of God, the act of Jesus, and the values of God's Kingdom.

Key-words: Earth; economy; environmental crisis; parables; Amazonia.

1. *Introducción*

Las parábolas de Jesús han gozado de una aceptación y admiración muy grandes por parte del pueblo católico, protestante y cristiano. Sus narraciones nos han cautivado desde diversas ópticas y sus interpretaciones se nos han arraigado de manera tan profunda, tanto como las mismas parábolas, que no advertimos las tramas de conflictividad social, política, económica e ideológica que laten a su interior. Las interpretaciones alegóricas nos zambullen en las dimensiones moralistas, religiosas, intimistas e individualistas, que derivan incluso de las mismas versiones canónicas de los textos bíblicos y de la prédica de sacerdotes, religiosos y pastores de las iglesias.

Por tanto, se torna muy difícil, superar los imaginarios contruidos sobre las interpretaciones alegóricas y proponer caminos nuevos y diferentes, que nos lleven a leer de manera histórica, crítica, liberadora, alternativa y ecológica el auténtico mensaje de las parábolas de Jesús. Uno de estos caminos es el que propone este número de RIBLA sobre ECOLOGÍA, el cual tropieza con ausencias manifiestas en las parábolas de los términos de uso corriente en nuestros contextos actuales como naturaleza, medio ambiente, cambio climático y ecología. En las parábolas encontramos un simbolismo del campo, del mundo rural en el que vivió Jesús de Nazaret, lo cual nos lleva a identificarlas como parábolas campesinas, pero también hay símbolos del mundo de la ciudad, lo cual hace posible las conexiones existenciales con nuestras vidas, independientemente de que exista una impronta ecológica. También, simultáneamente, encontramos otro simbolismo, proveniente de las alegorías que nos conecta con otras dimensiones existenciales, ya no vinculadas con el mensaje original de las parábolas, sino con las interpretaciones alegóricas.

Hemos de ser conscientes de las murallas que se interponen para poder hacer una relectura en perspectiva ecológica de las parábolas de Jesús. Por eso, este artículo pretende el abordaje a un grupo emblemático de parábolas de los evangelios sinópticos que proyectan diferentes tópicos acerca de la ecología y de la crisis ambiental, teniendo en cuenta que el

término es de una acuñación reciente (Boff, 1993, p. 17²) y que no hay que buscar en las parábolas una forma explícita del mismo, pero sí los sentidos y horizontes hermenéuticos que nos iluminan nuevas interpretaciones de las parábolas en los tiempos actuales, enmarcados en la perspectiva del cuidado y la defensa de la Amazonía.

Se trata de un succulento aperitivo hermenéutico para quien se acerque con sentido crítico a la Sagrada Escritura; para quien se acerque con “*imaginación sociológica*” a escarbar en las profundidades de ese mundo simbólico de las parábolas; para quien se aproxime con sospecha, rebeldía y decisión de problematizar muros dogmáticos que han perdurado siglos y siglos en la interpretación de las parábolas de Jesús; para quien se aprovisione de sensibilidad y compasión con el cuidado y respecto de la Casa Común. Para los acercamientos no críticos e insensibles con la Madre Tierra, la naturaleza, el ambiente sano y el “*Buen Vivir*”, podrá ser un desabrido aperitivo para abandonar en la mesa y desear un rápido traslado al recipiente de los residuos que van rumbo a los basureros de nuestros entornos bíblicos familiares, comunitarios, teológicos, académicos, religiosos, eclesiales y pastorales.

2. *La causa ecológica: un asunto de vida y muerte*

Estas líneas irrumpen desde el contexto de un país latinoamericano que ocupa el segundo lugar entre 22 países del mundo en asesinatos de líderes ambientales y defensores de la Tierra. Estos datos provienen de un reciente informe de una ONG inglesa, Global Witness, que lleva el registro del número de homicidios contra líderes ambientales y defensores de la Tierra (Calle, 2019, prr. 1). Las cifras son alarmantes para Colombia, que incluso supera las de Brasil. “*En 2016, 37 de ellos fueron asesinados en Colombia, lo que nos puso en segundo lugar. Para 2017, con 24 muertes, quedamos en el tercer lugar y este año, la vergonzosa cifra se repite*” (prr. 2). Claramente se observa un panorama muy difícil en el país para los liderazgos sociales y ecológicos, por lo que el tema ecológico y ambiental constituye un acierto muy significativo para RIBLA.

La periodista e investigadora peruana, Yvette Sierra Praeli, hizo público el artículo *América Latina: la región con más asesinatos de defensores ambientales en el 2018*, el pasado 30 de julio de 2019. Las cifras que nos proporciona sobre el panorama de la ecología en América Latina, fundamentadas en el informe de Global Witness, deben llevarnos a una reflexión profunda a lectores y lectoras de este No. de RIBLA sobre la Ecología, a teólogos,

² El término ecología fue acuñado en 1866 por el biólogo alemán Ernst Haeckel (1834-1919). Está compuesto de dos palabras griegas: *oikos*, que significa “*casa*”, y *logos*, que quiere decir “*reflexión o estudio*”. Así que, ecología quiere decir el estudio que se hace acerca de las condiciones y relaciones que forman el hábitat (casa) en su conjunto, así como de cada uno de los seres de la naturaleza (Boff, 1993) (Traducción del portugués por Amílcar Ulloa A.).

teólogas y biblistas de todo el continente³. Las cifras corresponden a 2018 y dan cuenta de Colombia con 24 asesinatos, Brasil con 20, Guatemala con 16, México con 14, Honduras con 4, Venezuela con 3 y Chile con 2. Mientras hemos venido escribiendo este No. de RIBLA, perdieron la vida en América Latina 83 líderes ambientales⁴.

La reciente encíclica del Papa Francisco, *Laudato SI*, denuncia las diversas formas en que se está asesinando a la humanidad. “*Existen formas de contaminación que afectan cotidianamente a las personas. La exposición a los contaminantes atmosféricos produce un amplio espectro de efectos sobre la salud, especialmente de los más pobres, provocando millones de muertes prematuras*” (Francisco, 2019, p. 23). Y el listado de formas prosigue:

Se enferman, por ejemplo, a causa de la inhalación de elevados niveles de humo que procede de los combustibles que utilizan para cocinar o para calentarse. A ello se suma la contaminación que afecta a todos, debida al transporte, al humo de la industria, a los depósitos de sustancias que contribuyen a la acidificación del suelo y del agua, a los fertilizantes, insecticidas, fungicidas, controladores de malezas y agrotóxicos en general (Francisco, 2019, p. 23).

En este contexto irrumpe la realización del Sínodo Amazónico del 6 al 27 de octubre en Roma, cuyo título es: *Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral*. El documento preparatorio *Instrumentum Laboris* describe el mapa geográfico que comprende la Amazonía (parte de Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guayana, Surinam y Guayana Francesa), cuya extensión es “de 7,8 millones de kilómetros cuadrados, en el corazón de América del Sur” (Asamblea Especial del Sínodo..., 2019, p. 12). El diagnóstico, según las comunidades consultadas en la Amazonía deja al descubierto la siguiente amenaza:

(a) la criminalización y asesinato de líderes y defensores del territorio; (b) apropiación y privatización de bienes de la naturaleza, como la misma agua; (c) concesiones madereras legales e ingreso de madereras ilegales; (d) caza y pesca predatorias, principalmente en ríos; (e) mega-proyectos: hidroeléctricas, concesiones forestales, tala para producir monocultivos, carreteras, ferrovías, proyectos mineros y petroleros; (f) contaminación ocasionada por toda la industria extractiva que produce problemas y enfermedades, sobre todo a los niños/as y jóvenes; (g) narcotráfico; (h) los

³ “Quienes defienden la tierra son amenazados y su compromiso por proteger ríos, bosques y otros recursos naturales se ha convertido en un peligro latente para sus vidas. Los asesinatos y amenazas se dan en todo el mundo, aunque en Latinoamérica se han presentado más de la mitad de los crímenes registrados durante 2018, según el último informe de Global Witness” (Sierra Praeli, prr. 1).

⁴ “En cuanto a las causas detrás de estos asesinatos, los conflictos asociados a la minería siguen ocupando el primer lugar. La agroindustria es la siguiente en la lista, mientras que la defensa de las fuentes de agua se ubica en el tercer lugar con 17 víctimas, 13 más de las registradas en el 2017” (prr. 5).

consecuentes problemas sociales asociados a estas amenazas como alcoholismo, violencia contra la mujer, trabajo sexual, tráfico de personas, pérdida de su cultura originaria y de su identidad (idioma, prácticas espirituales y costumbres), y toda condición de pobreza a las que están condenados los pueblos de la Amazonía. (Asamblea Especial del Sínodo..., 2019, p. 16).

En consecuencia, vivimos en América Latina y el Caribe una devastación ecológica sin precedentes, contra la que advierte el Papa Francisco al manifestar que estas “*situaciones provocan el gemido de la hermana tierra, que se une al gemido de los abandonados del mundo, con un clamor que nos reclama otro rumbo. Nunca hemos maltratado y lastimado nuestra casa común como en los últimos dos siglos*” (Francisco, 2015, p. 51). Y este artículo busca llamar la atención sobre la toma de conciencia y la urgencia de una sensibilidad profunda sobre la Creación desde el acercamiento a algunas de las parábolas de Jesús en los evangelios sinópticos. También allí están presentes realidades de vida y muerte en torno a lo que acontecía en la vida cotidiana del pueblo.

3. *En el umbral de cuatro parábolas emblemáticas en los evangelios*

La región de Galilea presentaba una situación muy difícil en el siglo I, pues “los campesinos tenían que pagar el 25% de la cosecha de cada producto de la tierra, además de ciertas cuotas para las tropas romanas” (Hoornaert, 1994, p. 58). En ese sentido puede darse un diálogo entre lo que allí sucedía y lo que vimos como amenazas de la región de la Amazonía, guardando las debidas distancias. Es verdad que las parábolas abordan diversas situaciones de la cotidianidad de la vida expresadas en formas concretas en los relatos de los milagros de Jesús, los cuales precisan ser leídos en relación con las denuncias de Jesús a través de las parábolas. Los cuadros del deterioro de la salud física, mental y espiritual, tienen estrecha vinculación con las realidades que subyacen en las narrativas parabólicas sobre la economía y la política.

Nuestra aproximación a las parábolas de Jesús toma en cuenta cuatro relatos representativos con respecto a nuestra intencionalidad hermenéutica, aunque en cada una de las parábolas podemos hallar aspectos relacionados con la ecología, pues su entorno vital (*Sitz im Leben*) fue el mundo rural y campesino de Galilea. En ese sentido, las parábolas de Jesús poseen un inmenso potencial hermenéutico de cara a la ecología en los tiempos de hoy, toda vez que constituyen un nexo profundo con la sabiduría campesina de Israel, reconociendo que su alegorización posterior domesticó su esencia histórica y profética. De ahí que sea fundamental reconocer el siguiente aporte de uno de los más reconocidos especialistas en parábolas, C. H. Dodd: “*Estoy persuadido de que las parábolas, estudiadas de*

forma crítica, constituyen una de las principales fuentes para conocer la actividad histórica de Jesucristo, en especial por lo que se refiere a sus motivaciones y a sus consecuencias” (Dodd, 1974, p. 18).

Por su parte, Guido Mahecha manifiesta que las “*parábolas tienen que brindar un mensaje que esté de acuerdo con las enseñanzas de Jesús*”:

En conclusión vamos a ver el papel del débil en la parábola y ver cómo la parábola puede ser un elemento de liberación para este grupo de personas. Por ello, afirmamos que una interpretación de las parábolas que justifique la discriminación, el abuso y el enriquecimiento basado en la usurpación de los bienes de otro no está de acuerdo con las enseñanzas de Jesús. (Mahecha, 2008, p. 13)

3.1. La parábola del sembrador como expresión ecológica

La encontramos en las tres versiones sinópticas de los evangelios (Mr 4, 1-9; Mt 13, 4-9; Lc 8, 5-8) y en la versión apócrifa del evangelio de Tomás. Se trata de uno de los textos más queridos y recordados en las iglesias, leído por siglos y siglos de una manera alegórica y espiritualizada. La alegoría comienza en Mc 4, 14, al intercambiarse los elementos de la siembra. En la parábola, el sembrador sembró la semilla al borde del camino; en la alegoría el sembrador sembró la palabra (mensaje), lo cual es diferente, pues desaparece el camino y los pájaros, para dar lugar a Satanás. La interpretación alegórica implanta una simbología diferente, colmándola de significados que se trasladan al campo de las actitudes, las cualidades y virtudes humanas, donde desaparece la dialéctica de la conflictividad social, política y económica que pesaba sobre la Tierra y el campesinado de Galilea.

Cuando nos aproximamos a la lectura de la parábola del sembrador en cualquiera de las versiones canónicas de los evangelios, incluso en la versión del texto apócrifo de Tomás, tenemos a la vista un teatro-mundo-ecológico, escenificado en cuatro cuadros o representaciones ecológicas, respecto de las cuales podemos caracterizar varios rasgos para una primera aproximación en perspectiva ecológica. El primer cuadro describe una acción de sembrar: una parte de semilla, la orilla del camino y la venida de unos pájaros que se la comieron. El segundo enuncia la acción de sembrar: otra parte de semilla, el terreno pedregoso, la ausencia de Tierra, el nacimiento prematuro, Tierra poco profunda, la salida del sol, el secamiento de la planta y la ausencia de raíz. El tercero muestra la acción de sembrar: otra parte de la semilla, la maleza, la asfixia de la semilla que no dio fruto. Y el cuarto cuadro da cuenta de la acción de sembrar: otra parte de la semilla, la Tierra buena, el desarrollo, el fruto y el rendimiento.

Nos interesa destacar algunos rasgos en la perspectiva ecológica de cara a la hermenéutica para los tiempos de hoy. El primero es la **Tierra**, presente cuatro veces en la parábola (vv. 1.5.8), en términos de proximi-

dad con el mar (orilla), de carencia (poca Tierra), baja calidad (improductiva) y buena calidad (productiva). Este dato nos está mostrando en la Tierra el elemento transversal en las parábolas campesinas de Jesús. Por tanto, la clave fundamental para la vida, pues el fracaso o el éxito de la cosecha depende de su tenencia y de su buena calidad. Esta es la dialéctica de la parábola, la cual señala tres etapas de evidentes fracasos para llegar a una cuarta etapa de óptima productividad. Ahí podemos vislumbrar aspectos intertextuales muy interesantes para una perspectiva ecológica: la Tierra que mana leche y miel, la Tierra como identidad del pueblo de Israel, la Tierra como promesa, la Tierra como sueño y utopía. Y aunque la alegoría ratifica que lo *“sembrado en la tierra buena se parece a aquellos que oyen el mensaje, lo reciben y dan fruto: uno treinta, otro sesenta y otro cien”* (v. 20), sin embargo, para la perspectiva ecológica esta cuarta imagen de la parábola ofrece un potencial sorprendente en la óptica hermenéutica. Hemos de preguntarnos: ¿en manos de quién estaban las tierras buenas?, ¿cuál era el tipo de agricultura que daba estos altos rendimientos?, ¿qué tipo de contratación se imponía?

No obstante, la visión utópica de la Tierra buena, no nos puede hacer perder de vista la realidad mostrada en las tres primeras escenas, sobre las que Pedro Lima Vasconcellos (2001) levanta la pregunta: *“¿No puede indicar realidades más precarias, como la dificultad de tener acceso a una tierra en mejores condiciones, más apropiada para plantar?”* (p. 111). Luego señala: *“Varias informaciones, inclusive del propio Nuevo Testamento, dan cuenta de que la situación en el campo era de extrema penuria. Había grandes extensiones de tierra en manos de pocos, particularmente romanos o sus representantes”* (p. 111). Y redondea, diciendo que las *“aristocracias de Tiberíades y Jerusalén eran igualmente propietarias de muchas tierras, en general las más fértiles. La producción se orientaba de modo especial a la exportación”* (p. 112). En igual sentido, Cañaverol Orozco (2012) apunta: *“Es por ello que en tiempos de Jesús, el campesinado vivía una situación muy difícil, debido a la política de despojo de tierras por parte del Imperio romano y de los ricos de Jerusalén (saduceos)”* (p. 196).

Un segundo elemento que es transversal a las parábolas en la perspectiva de la ecología está vinculado con la dialéctica de la **conflictividad**. Aunque la interpretación alegórica de la parábola del sembrador ha desterrado el elemento del conflicto social, en cada una de las escenas subyace un claro conflicto si se la interpreta en perspectiva histórica y no alegórica, incluso hasta en la última escena que desvanece cualquier sospecha de conflicto. Pedro Lima Vasconcellos plantea leer la parábola en esta dirección de la conflictividad: *“Así pues, nuestra parábola tematiza el trabajo campesino en un contexto de concentración de tierras, proceso éste que provoca cambios sensibles y dramáticos en la cotidianidad de las familias”* (Vasconcellos, 2001, p. 112). Además, es muy iluminador el siguiente texto:

Tal presentación del momento en que el trabajador obtiene al fin el resultado ansiado por su trabajo, y aún más de lo que pretendía, está en obvia contradicción con aquello que las familias campesinas realmente vivían... Si los tres primeros pasos del trabajo expuesto hacían una dramática presentación de la situación vivida, este último parece hablar de una realidad idealizada, diríamos utópica. Pero no por ello desligada de lo efectivamente experimentado. Este cuadro animador deja en el aire preguntas intrigantes e incómodas: ¿qué ocurre con la producción que con tanto costo se consigue? ¿Por qué trabajamos tanto y vivimos en penuria? Los impuestos y tributos que nos diezman la cosecha solo sirven para usurparnos el pan de cada día..." (Vasconcellos, 2001, p. 113).

El tercer elemento transversal a las parábolas en la óptica ecológica deriva de la **enseñanza** en parábolas. La enseñanza comienza en la orilla del lago, del lado de la Tierra, donde la gente permanecía en Tierra (v. 1). Marcos denomina el lago como mar, en tres veces, en un mismo versículo. La enseñanza prosigue desde el mar, el símbolo de poder del Imperio Romano, proyectada hacia quienes permanecen en la Tierra, junto a la orilla del mar. La simbología proviene de la vida y los ambientes rurales (semilla, sembrador, siembra, camino, pájaros, terrenos pedregosos, sol, raíz, maleza, fruto, etc.). La trama de la narración se teje sobre esta constelación de símbolos rurales a través de la que se articula una enseñanza diferente a la que imparte el Imperio Romano.

Finalmente, el cuarto elemento transversal está referido a la **conciencia** de los oyentes o destinatarios, elemento vinculante de la perspectiva ecológica, la cual demanda de una nueva conciencia crítica y ecológica (v. 9), que toma en cuenta las relaciones compasivas y amorosas del ser humano con todos los seres vivos con los que se interrelaciona. En la narración conecta el versículo 3 ("¡Escuchen!") con el 9 ("*Quien tenga oídos para oír, que oiga!*"). Ambas expresiones están en un tono imperativo, una especie de mandato ante una dramática situación que se ha de evidenciar en el relato de la parábola del sembrador. Esa situación interrelaciona las cuatro escenas de la parábola con la multitud que está en la orilla (del lado de la Tierra), con el mar y con Jesús que está sobre el mar. Es una toma de conciencia que debe llevar a una decisión ante el carácter denunciador y anunciador de la parábola y de la enseñanza de Jesús. Esta dimensión de la conciencia constituye uno de los pilares de la ecología en las parábolas de Jesús. Nuevamente, la alegoría jala para sí los niveles de conciencia, inclinándolos al lado moralizante, individual y espiritualizado de los oyentes. Corresponde, recobrar el llamado original de Jesús a la escucha en lo referente a los problemas y desafíos ecológicos que derivan de la Tierra y del sembrador.

3.2. La parábola del rico avaro como un campanazo a la devastación ecológica

Hemos puesto los ojos en esta parábola (Lc 12, 13-21) como una de las más expresivas en el evangelio de Lucas respecto de la acumulación de las riquezas y vecina inmediata de uno de los textos más emblemáticos sobre la ecología: Dios cuida de nosotros (Lc 12, 22-34). La antesala a la narración de la parábola enuncia uno de los versículos más impresionantes sobre la tragedia ecológica en el mundo actual: “-*Tengan mucho cuidado con toda clase de avaricia; que aunque se nade en la abundancia, la vida no depende de las riquezas*” (v. 15). Es interesante percibir que esta parábola no está en Marcos, aunque sí tiene resonancias en Mt 6, 19-20; Sant 4, 13-15 y Ap 3, 17-18. En ese sentido, articula una temática transversal más amplia sobre la **avaricia**, la cual está escandalosamente unida a la tragedia ecológica de nuestro tiempo. El contenido de la parábola da cuenta de campos cultivados (agricultura extensiva), a lo que se sigue la **acumulación** de cosechas y bienes (v. 18). Leif E. Vaage aborda el tema de la economía y la agricultura en Mateo en la perspectiva de una crítica a la acumulación de riquezas (Vaage, 1997, pp. 117.121-122). Y aunque el texto no lo dice explícitamente, lleva implícita la temática de la **desigualdad** que es inherente a la ecología en los tiempos actuales.

Para una aproximación ecológica, nuestra intencionalidad hermenéutica en este estudio bíblico de la ecología en las parábolas de Jesús, el texto nos ofrece una veta de seis verbos en el versículo 19 (*tener, almacenar, descansar, comer, beber y divertirse*). Claramente se puede observar que sobre esto se estructura la sociedad de consumo, precisamente la que conjuga la avaricia, la ambición desmedida, la acumulación y la desigualdad. La parábola, vista en perspectiva ecológica, puede constituir el centro y el corazón del capítulo 12 en el Evangelio de Lucas, así como la perspectiva programática y teológica del evangelista frente a la riqueza y la pobreza. Cuando reflexionamos sobre la economía neoliberal en los tiempos actuales y tomamos en cuenta la situación sobre la Amazonía a la luz de Laudato Si y del Sínodo Panamazónico, esta parábola adquiere una singular importancia. Aquí cobra sentido la siguiente afirmación: “*El empresario tiende inevitablemente a transformarse en rentista y a dominar cada vez más a quienes sólo tienen su trabajo... El pasado devora el porvenir*” (Piketty, 2014, p. 643).

El texto siguiente (vv. 22-34), constituye un núcleo fundamental en la enseñanza de Jesús a sus discípulos en la perspectiva ecológica, en continuidad con el contenido de la parábola, cuya centralidad se manifiesta así: “*Porque la vida es más importante que el alimento, y el cuerpo más que el vestido*” (v. 23). Tales versículos expresan una crítica frontal al hombre rico de la parábola y a sus acciones por atesorar y acumular. Los cuervos son puestos como ejemplos frente a las siembras, las cosechas, las despensas y

los graneros. Por tanto, la perspectiva del hombre rico, con todo su poderío económico, es derrumbada de un tajo en el final de la parábola: “«¡Torpe! Esta misma noche morirás. ¿Para quién será todo lo que has almacenado?». Así le sucede a quien atesora para sí, en lugar de hacerse rico a los ojos de Dios” (v. 20).

En la intencionalidad hermenéutica con que nos estamos aproximando a las parábolas de Jesús resalta la dimensión del **cuidado**. En primer lugar, Jesús invita a cuidarse de la avaricia en todas sus expresiones. En segundo lugar, muestra el prototipo de rico avaro y, en tercer lugar, nos muestra a su Padre como el cuidador por excelencia, como también podemos leer en Deuteronomio 11, 12: “una tierra de la que cuida el Señor tu Dios y en la que tiene puestos sus ojos desde que empieza el año hasta que termina”. Por tanto, el cuidado de la vida y de la naturaleza proviene de Dios y tiene una dimensión divina y teológica. Leonardo Boff ha desarrollado esta temática sobre el cuidado esencial, advirtiendo que “*fundamentalmente, configura un modo de ser, una relación nueva para con la realidad, la Tierra, la naturaleza y otro ser humano*” (Boff, 2013, pp. 107-108).

En consecuencia, la ecología en las parábolas de Jesús tiene una viva expresión de transversalidad que interrelaciona ecología, economía y ecumenismo. Tanto la parábola del sembrador como la del rico avaro, presentan la dimensión económica en términos de tierras, siembras, cosechas, construcciones y acumulaciones. En igual perspectiva se ubican la de los viñadores homicidas y los talentos. Por detrás de esas realidades hay que buscar otras realidades más ocultas y encubiertas que no aparecen en la superficie de las parábolas, pero que hay que escarbar profundamente para hallarlas. La conciencia y la sensibilidad por la ecología, nos desafía en esa dirección.

3.3. La parábola de los talentos como el más llamativo manual de economía antiecológica

En Colombia, lugar geográfico desde donde se escribe este artículo, la parábola ha encajado perfectamente en un país de terratenientes, despojadores y usurpadores de tierras a las comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. Sin lugar a dudas, la manera como las iglesias interpretan la parábola de los talentos, contribuye de manera eficaz a una espiritualización del mensaje en favor de los grandes intereses de terratenientes y transnacionales que se abalanzan sobre las mejores tierras colombianas y latinoamericanas.

Esas interpretaciones han ocultado la dialéctica conflictiva que comporta la parábola por dentro. No tienen ningún problema en identificar al señor (kyrios) con Dios, con el Dios de Jesús, para más señas. Tampoco tienen problema en proponer como modelos a imitar a los dos primeros siervos que negociaron con los talentos y obtuvieron el máximo rendimiento

de ganancias. Era y es lo normal. Y ante lo anormal, tampoco tuvieron dificultad en censurar y condenar históricamente al tercer siervo como el inútil, el holgazán, el malo de la película, el que no produjo ganancias y utilidades al señor. Ningún asomo de chispa crítica para reconocer que el señor, identificado con el Dios de Jesús, era un usurero, un socio de los bancos, un captador de intereses, un depredador de la naturaleza y de la vida de sus sirvientes que no le producían utilidades. Y mucho menos, la *“imaginación sociológica”* pudo llegar a percibir cómo era que el señor se enriquecía, como procedía con sus deudores y cómo tenía sus fuerzas represivas para despojarlos y castigarlos. Para quienes les pueda interesar esta perspectiva de leer la parábola a contravía, a contracorriente, en modo alternativo, pueden leer el libro (*Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos*) (Cañaverall Orozco, 2015).

La primera pista en perspectiva ecológica la encontramos en el versículo 18: *“Pero el que había recibido uno solo, fue, hizo un hoyo en la tierra y escondió el dinero de su señor”*. La **Tierra** es nombrada en dos veces en la parábola (vv. 18 y 25), como el lugar donde siervo, talento y Tierra se encuentran. El siervo cava el hueco en la Tierra para esconder el talento, interrumpiendo su ciclo de la ganancia, bajo la presión del miedo que siente ante su señor. La segunda pista se halla en los versículos 24 y 25: *“«Señor, sé que eres hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; tuve miedo y escondí tu talento en la tierra; aquí tienes lo tuyo»”*.

Los vínculos con la perspectiva ecológica los aporta el tercer siervo al relatar lo que hizo con la poderosa moneda (talento) que recibió del señor y al denunciar la manera como el señor se hacía rico. Si observamos con cuidado, podemos ver que las tres parábolas aluden a una economía agrícola extensiva, para la exportación, la cual tiene que ver con despojos de Tierra a los campesinos, pago de impuestos, créditos de bancos, transacciones comerciales y negocios a gran escala, guardando las proporciones de los tiempos de allá con los actuales. La agricultura extensiva posibilitaba el enriquecimiento de los señores, mientras la agricultura familiar y comunal a duras penas sobrevivía. El tercer siervo parece haber llegado a no ser parte de aquella agricultura comercial y denuncia al señor y a sus mecanismos de represión, pero es claro que tiene un vínculo con la Tierra y la naturaleza, lo cual es muy importante para el horizonte ecológico. Evidencia un nivel de conciencia frente a lo que sucede en dirección de lo que ya vimos en la parábola del sembrador acerca de aquella consigna: *“El que tenga oídos para oír que oiga”*. Y ese nivel de conciencia es reprimido por el señor, quien ordena: *“Y a este criado inútil arrójelo fuera a la oscuridad. Allí llorará y le rechinarán los dientes”* (v. 30). Pero el no tenerlo, es descaradamente premiado en el primer siervo y abusivamente amenazador para todo aquel que obre y actúe como el tercer siervo: *“Por eso quítenle el talento y dénselo al que tiene diez. Porque a todo el que tiene se le dará y tendrá de sobra; pero al que no tiene, se le quitará incluso lo que tiene”* (vv. 28-29).

Nuestras iglesias han interpretado la parábola como un bello manual del emprendimiento humano, un hermoso texto de los dones y talentos humanos que Dios nos confió, en nombre de lo cual se ha sustentado la teología de la prosperidad y se ha destrozado y aniquilado la misma Creación de Dios. Tal interpretación hace de la parábola un falso manual para que el ser humano sea ese “*satán*” devastador de la Tierra y la Casa Común como escribe Leonardo Boff (1993). No de otra manera puede comprenderse la manipulación de la Biblia para justificar la minería a cielo abierto, como podía leerse en el diario El Espectador: “*El día que Dios respaldó la minería en Colombia*”⁵.

No es la primera vez que el CEO de Eco Oro intenta persuadir a un auditorio con tesis de este calado. Hace unos días, durante el Congreso de Cinmipetrol en Cartagena, la figura del papa Francisco sirvió de fondo con este mismo objetivo. Los asistentes veían una foto del sumo pontífice acompañada de una supuesta declaración del mismo: “El día del juicio final ante Dios, nos contaremos entre los que enterraron el talento dado y no lo hicieron fructificar. No sólo en agricultura y ganadería, sino también en minería”. (prr. 14)

3.4. La parábola de los viñadores homicidas como un espejo de la violencia hoy

La cuarta parábola, para esta aproximación ecológica, es un texto violento, de difícil interpretación (Mc 12, 1-12). Desde la misma versión canónica viene ya precedido de la interpretación alegórica, la cual dificulta su interpretación crítica, histórica y ecológica. La parábola conecta en su situación conflictiva y violenta con la viña de Nabot en 1 Re 21, 1-16. Allí tenemos claramente la perspectiva histórica como expresión del conflicto de la Tierra en el pueblo de Israel cuyo texto emblemático es el de la viña de Nabot. Un campesino tiene una viña que ha heredado de sus antepasados, paradójicamente al lado del palacio del rey, quien emplea todos los medios para apropiarse de ella. El campesino es seducido con ofertas de cambio y compra, pero no cede a las pretensiones del rey y es asesinado.

En la parábola del Evangelio de Marcos, se narra la trama conflictiva de una viña que posee unas características interesantes en sentido inverso a la viña de Nabot, pues en el texto del Antiguo Testamento la violencia es desencadenada desde los poderes políticos, económicos y religiosos de la monarquía contra la vida de Nabot, el legítimo heredero de la viña. Esa dialéctica conflictiva de allá es la misma que acontece hoy en los campos latinoamericanos, caribeños y amazónicos contra las comuni-

⁵ “Apoyado en diapositivas, Carrelo argumentó con versículos bíblicos la explotación minera. Y como si Bucaramanga recordara el paraíso, citó Génesis 2: 10-12: «Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. El nombre del uno era Pisón; éste es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice»” (Güesguán Serpa, 2013, prr. 13).

dades indígenas, afrodescendientes, campesinas y contra nuestra Madre Tierra. Obviamente que el relato histórico es escrito desde la óptica del campesino Nabot. Por su parte, en la parábola de los “viñadores homicidas”, según el texto canónico de Marcos, la viña es de un hombre, que la rodea con una cerca, construye un lugar para hacer el vino, edifica una torre, la arrenda a unos viñadores y se va de viaje. La trama violenta y asesina se sigue por cuenta de los labradores contra la vida de los siervos y el hijo del dueño de la viña. Claramente la narración se presenta en la óptica del propietario de la viña y en contra de los labradores.

Tras la narración se visibiliza una parte del conflicto, pero se oculta la otra parte, la cual hay que buscarla por medio de la reconstrucción sociohistórica, ya que el texto bíblico no ofrece posibilidades claras para hacerlo. Lo visible es un escenario violento en extremo donde los labradores tienen los instrumentos para reprimir y matar a la servidumbre del señor y hasta su propio hijo. La versión griega (La Cueva, 1990, p. 191-192) describe la muerte de varios siervos y del hijo, así como la de los labradores por parte del señor. En esa lógica, termina imponiéndose la fuerza del señor que acaba con los labradores y entrega la viña a otros. La alegoría ha desplazado la conflictividad a otros niveles, trasladando un conflicto de tierras, patronos y viñadores a otro de tipo religioso y teológico donde encaja perfectamente la interpretación en favor del señor y en contra de los labradores, aunque ambos se trenzaron en las acciones violentas y homicidas.

David Castillo (2019), haciendo un estudio de la parábola, plantea otro punto de vista:

Ahora, los viñadores del texto no son tan malvados cuando se lee la parábola desde la realidad del latifundio, la tenencia y renta de la tierra, la violencia para poseerla, y el discurso teológico que la legitima. Desde ahí la parábola es ventana a un mundo donde la desigualdad económica y social ha llegado a niveles escandalosos, y donde la tierra –fuente de sustento diario e identidad socioreligiosa– es un elemento en violenta disputa. (Castillo, 2019, p. 3)

4. *Vetas ecológicas desde las parábolas de Jesús*

Las diversas tradiciones eclesiales han dado una significación muy grande a las parábolas de Jesús y han seguido, en su mayoría, una perspectiva acrítica de sus interpretaciones alegóricas, sin posibilitar o acoger otras miradas y sensibilidades que subyacen en las parábolas, dado el carácter polisémico de los textos bíblicos. La escogencia del subtítulo **Vetas ecológicas** tiene la intencionalidad de llevarnos a mundos desconocidos de las parábolas de Jesús y proyectar relecturas diferentes, críticas, atrevidas y alternativas a las que tradicionalmente nuestros oídos se han acostumbrado a escuchar toda la vida. Por esa senda nos han ayudado a

transitar varias personas biblistas, aportándonos elementos para desen- trañar aspectos ocultos en las parábolas de Jesús. Néstor Míguez nos dice:

Los relatos parabólicos, especialmente las parábolas bíblicas y particular- mente las de Jesús, siempre encierran un elemento irreductiblemente pa- radójico. No son simples comparaciones didácticas, sino, por el contrario, enigmas contruidos sobre la vida cotidiana, en la que irrumpe lo inespera- do. Siempre hay una dimensión de misterio, una invitación a ir más allá de lo obvio, un sentido escondido que nunca podrá ser totalmente develado. (Míguez, 2004, pp. 144-145).

Ciertamente, el término “*veta*” proviene del latín «*vitta*», que signi- fica cinta o venda, lo cual implica que hay que extraer de esa masa mila- naria de la alegorización de las parábolas, las vetas y filones de ecología.

4.1. La veta de la centralidad de la Tierra en el proyecto del Rei- no de Dios

Sin duda alguna, la Tierra es el eje vertebral en las parábolas de Jesús de manera explícita e implícita, al punto crucial de que aunque su presencia sea simbólica en el Nuevo Testamento (Cañaverall, 2002, p. 23), adquiere un significado profundo en el proceso de crucifixión de Jesús. Milton Schwantes resalta esta condición en las siguientes palabras:

Al fin, nos encontramos en una sociedad, en la que la supervivencia y la riqueza son generadas por el trabajo en la tierra. Si hay conflicto, y si la ciudad y el Imperio proyectan controlar el campo, entonces la cuestión en disputa es la tierra y sus productos. Por tanto, la cuestión agraria está en el centro de la crucifixión de Jesús. La Teología de la cruz es fecundada en la lucha por la tierra. (Schwantes, 1989, p. 25).

Hay una coincidencia en los tres evangelios sinópticos en relación con el abordaje que hacen de la parábola del sembrador como un punto de inicio de la presentación parabólica de Jesús, donde la presencia directa de la Tierra, lo mismo que como terreno o como campos constituye lo que tratamos de expresar en el subtítulo y que se va extendiendo a las demás parábolas campesinas de Jesús (Mc 4, 1.5.8.16.20.26.28.31; Mt 13, 5.8.20.23-24.27.31.36.38.44; 22, 5; 25, 18.25; Lc 8, 6.13.15; 12, 16; 13, 7; 14, 18; 15, 15.25). Es claro que en estos textos de parábolas percibimos la presencia de la Madre Tierra, por lo que desde aquí tenemos múltiples posibilidades her- menéuticas para la ecología.

4.2. La veta de una economía que apabulla la vida y la naturale- za en las parábolas

Las cuatro parábolas que hemos tomado en consideración para este acercamiento ecológico a las parábolas de Jesús tienen en común su cen-

tralidad económica, aunque esta perspectiva ha sido nublada por la alegorización y espiritualización de su mensaje. La del sembrador, muestra en los capítulos de las tres versiones sinópticas una presencia de la Tierra como vértice de la economía romana, por lo que se podría sospechar que revela más el sentido de la parábola de la Tierra que la del sembrador. Tras de sí vemos que la Tierra está en manos de terratenientes, como lo escribió Hugo Echegaray (1980) y que ya fue suficientemente expuesto en páginas anteriores.

Por su parte, la del rico avaro, da cuenta de una economía cimentada en la agricultura extensiva que acumula las riquezas en pocas manos, como en continuidad con la del sembrador en la cuarta imagen, la de la Tierra buena. La Tierra buena era la que le habían arrebatado a los campesinos y la que podía generar ese volumen de riquezas. En esa misma dirección se pueden ubicar las parábolas de los talentos, la de los viñadores homicidas y la de los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16). Interesante que en las parábolas irrumpen el contexto de las siembras sin futuro, de los sembradores que fracasan en esos intentos por sobrevivir en medio de una economía y una agricultura a gran escala. Esto lo ilustra muy bien Néstor O. Míguez, al decir que muchas *“veces los antiguos propietarios debían emplearse como asalariados u ofrecerse como siervos de los nuevos poseedores, y trabajar la propia tierra para otros”* (Míguez, 1995, p. 23). Ese podría ser el caso en la parábola del sembrador y en las demás.

Una especial atención recae en la de los talentos (Mt 25, 14-30), precisamente porque ella es una de las más llamativas en la línea de los emprendimientos humanos. Esta veta de la economía se manifiesta arrolladoramente en esta parábola, vista en perspectiva histórica y ecológica, pues la palabra talento se encuentra en 13 ocasiones de modo directo (Cañaverall Orozco, 2015, p. 44). La parábola puede considerarse un tratado de alta economía en el siglo I y no el bonito manual de los dones y capacidades que Dios concede al ser humano para los emprendimientos de toda clase, incluso los económicos. La alegorización de la parábola desfiguró su sentido histórico y hemos hecho de ella un perfecto manual para destrozarnos la vida de la Madre Tierra, la naturaleza y la vida humana.

El tercer siervo, a quien hemos estigmatizado como el personaje negativo de la parábola, ha venido a ser el encargado de proporcionarnos las claves para reconocer el espíritu perverso y diabólico que denuncia Jesús en la parábola. Cañaverall destaca el carácter rebelde y resistente del tercer siervo:

Resulta muy interesante seguirle la pista al siervo que recibió un talento. El simbolismo empleado es sorprendentemente diferente al de los otros dos siervos. En primer lugar, fue y escavó en la Tierra y escondió el dinero de su señor. Con esta acción, renunció a entrar en la dinámica del comercio y de la ganancia de los otros dos siervos. Negó el apoyo al sistema económico

vigente. ¿Acaso no se vislumbra ahí una postura de resistencia? ¿Por qué no llevó el talento a los banqueros para obtener la ganancia de intereses? ¿Podría intuirse la existencia de un conocimiento crítico de cómo funcionaban también los bancos de la época? (Cañaverall Orozco, 2015, p. 52)

La nota alta en la confrontación se percibe cuando el tercer siervo supera la experiencia humana del miedo y se enfrenta con el amo y le desnuda en su propia cara la forma como se ha hecho rico: “«Señor, sé que eres hombre duro, que cosechas donde no sembraste y recoges donde no esparciste; tuve miedo y escondí tu talento en tierra; aquí tienes lo tuyo» (vv. 24-25). Esa era la lógica del sistema económico romano, que funcionaba sobre la base de una sobreexplotación de la Tierra y de la obra esclava y jornalera. La biblista y teóloga Elsa Tamez apunta:

En lo que se refiere a la economía, el medio más importante de producción era la tierra... De manera que a principios de nuestra era encontramos una concentración de tierra en manos de pocos propietarios ricos no solo en Italia sino también en las provincias. Con este paso de una economía campesina a la de terrateniente, se da una tendencia a cambiar la cultura del cereal por formas de cultivo que producen más ganancia, como el vino y el olivo. Dicha política afectó a la gente pobre cuya alimentación era a base de cereal. (Tamez, 1993, pp. 68-69)

En la óptica crítica en que hemos abordado la parábola, escasamente inexplorada en esta veta de la economía, irrumpen nuevos y desafiantes sentidos hermenéuticos para la ecología, en cuanto critica al sistema económico romano allá y neoliberal hoy. El siervo asume una denuncia radical, profética, si se quiere suicida, contra la lógica usurera de las ganancias, al tiempo que es una postura ética contra el señor y contra los otros siervos: “aquí tienes lo tuyo”, con cero ganancias. El siervo cortó o neutralizó todos los circuitos del sistema económico. Por eso recibe la calificación de ¡Criado miserable y perezoso! Y aunque el siervo había devuelto el talento, el señor lo sindicó de haberse apropiado del dinero confiado. “Por eso quítenle el talento y dénselo al que tiene diez. Porque a todo el que tiene se le dará y tendrá de sobra; pero al que no tiene, se le quitará incluso lo que tiene” (vv. 28-29). Se trata de la desfiguración solapada que ejerce el sistema sobre los que no colaboran a sostenerlo. Y el desenlace de la parábola es dramático para el siervo valiente, rebelde y atrevido: “Y a este criado inútil arrójeno fuera a la oscuridad. Allí llorará y le rechinarán los dientes”.

4.3. La veta de una ausencia manifiesta en las parábolas abordadas

Hemos de reconocer que en las cuatro parábolas abordadas, salvo la del sembrador, se han escrito e interpretado desde la óptica de los señores

ricos, para quienes el agua es un elemento más de los explotados. Llama la atención que en las versiones griegas de las cuatro parábolas no aparece el agua de modo directo, elemento vital para la agricultura, pero ignorado para los intereses económicos. Y llama la atención esta ausencia en las parábolas, cuando su presencia es notable en los demás pasajes de los evangelios. Alfredo Ferro Medina nos dice: *“Si hablamos de teología del agua, en este caso concreto nuestra tarea consiste en descubrir la lógica de Dios sobre la realidad y la problemática del medio ambiente y del agua al servicio de todos los seres vivos”* (Ferro Medina, 2005, p. 43). En tanto, Humberto Jiménez señala que la *“voz agua aparece 582 veces en el Antiguo Testamento y cerca de 80 veces en el Nuevo. Pero no se agota allí el vocabulario referente al agua”* (Jiménez, s. f., prr. 2). Sin embargo, en la parábola del sembrador aparece de modo indirecto referida al mar o al lago. La versión de Lucas, en su traducción da una referencia muy interesante a la Tierra que carecía de humedad, es decir, de agua (8, 6).

Esta invisibilidad es una buena veta hermenéutica para la ecología, punto en el que Marcelo de Barros alude a que el Pueblo de la Biblia tenía que definir su identidad en medio de pueblos que adoraban la naturaleza y hacían sacrificios humanos al sol, la luna, los ríos y las piedras. Por eso, en las leyes de la Biblia, el cuidado con la Tierra y el agua aparece de forma discreta y más implícita que de manera muy clara (Barros, 2003, p. 132). Y Marcelo llama la atención en los siguientes términos: *“Hoy, debemos releer los textos bíblicos a partir de la sensibilidad actual que es muy diferente de las cuestiones antiguas, a partir de las cuales los textos fueron escritos”* (p. 132).

4.4. La veta de una enseñanza crítica, liberadora, alternativa y ecológica

Las parábolas constituyen el terreno de lo ideológico donde Jesús se sitúa de cara a la enseñanza de los valores del Reino de Dios y de los valores impuestos por la cultura romana. Ninguna otra parábola como la del sembrador se ocupa de responder a la población destinataria (discípulos y multitudes que lo seguían) en la extensión que lo hace. Muchos versículos son destinados a la explicación de la parábola a sus discípulos, hasta el punto de situarla como clave fundamental para entender las demás parábolas (v. 13), según la óptica del Evangelio de Marcos. Su amplia simbología del campo sobresale de principio a fin (el mar, la orilla, la barca, la siembra, la semilla, el camino, los pájaros, los terrenos rocosos, la Tierra, el sol, la raíz, la maleza, el fruto, la Tierra buena, el rendimiento y los oídos). Sin duda alguna, una extraordinaria constelación de imágenes ecológicas del campo.

Aníbal Cañaveral Orozco (2012) ha trazado unas líneas respecto de la enseñanza liberadora en la parábola del sembrador: El marco que antecede a la parábola es el de la enseñanza, presente en el inicio (4,

1-2) y en muchas otras partes del Evangelio (Mc 1, 21-22; 2, 13; 4, 33; 6, 2.6; 8, 21.31; 9, 31-32; 10, 1; 11, 17; 12, 35.38;). Una enseñanza enraizada en la realidad que vivía la gente, la cual requería de abrir atentamente los oídos para oír, es decir, para saber oír (Cañaverl Orozco, 2012, pp. 190-191).

El campesinado está ante dos enseñanzas: la de Jesús y la del imperio. La de Jesús es profundamente sensible al campo; la del imperio es una enseñanza impuesta, que abarca, que transforma usos y costumbres, que fomenta los valores de la cultura helenista. El campesino no está libre de recibir esa enseñanza del mundo urbanizado, helenizado y comercializado (Cañaverl Orozco, 2002, p. 118).

Los sentidos del oído y de la vista alcanzan una dimensión privilegiada en esta narración de la parábola, pues la primera nota de la enseñanza es: ¡Escuchen! (v. 3) y cierra con la misma referencia al escuchar: “-¡Quien tenga oídos para oír, que oiga” (v. 9). Esta experiencia de ver y oír es referida a Isaías en un contexto de destrucción ecológica. Se trata de lo que precede a la explicación de la enseñanza en parábolas (v, 12):

«Vete a decir a este pueblo: Por más que escuchen, no entenderán; por más que miren, no comprenderán. Endurece el corazón de este pueblo, tapa sus oídos, ciega sus ojos, no sea que sus ojos vean, sus oídos oigan, su corazón entienda, y se convierta y quede sano» (Is 6, 9-10).

En las parábolas hay un continuo llamado a la escucha, relacionada con la ecología. El profeta pregunta: «¿Hasta cuándo, Señor?». Es también la pregunta que podemos hacernos hoy desde una propuesta formativa en línea liberadora, alternativa y ecológica. Su respuesta continúa vigente: “«Hasta que las ciudades queden destruidas y despobladas, las casas deshabitadas, los campos desiertos». Porque el Señor alejará a los hombres y será inmensa la desolación del país” (Is 6, 11-12). Este es, pues, el contexto de intertextualidad que subyace a la expresión: “El que tenga oídos para oír, que oiga” y con el que se inicia la larga explicación de la parábola del sembrador a sus discípulos. Mateo detalla extensamente la explicación en referencia a Isaías, agregando una nota que omiten Marcos y Lucas: “Dichosos ustedes por lo que ven sus ojos y por lo que oyen sus oídos”, mensaje que enaltece las capacidades de ver y oír, para concluir: “porque les aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que ustedes ven y no lo vieron, y oír lo que ustedes oyen y no lo oyeron” (Mt 13, 16-17).

Leonardo Boff destaca el sentido de la escucha en uno de sus escritos, palabras menos palabras más, la “ecología de la mente, también llamada ecología profunda, procura despertar en las personas su capacidad de escucha” (Boff, 2004, p.191). Y en uno de sus recientes libros hace un llamado a lo que denomina ecoeducación:

Concluyendo: los hijos e hijas de esta ecoeducación, que ha colaborado en la creación de un «modo sostenible de vida» (Carta de la Tierra), ciertamente serán muy diferentes de los actuales. Deberán sentirse profundamente unidos a la Madre Tierra, hermanados en todos los seres vivos, nuestros «parientes», preocupados y solícitos por todo cuanto existe y vive con una conciencia nueva, la conciencia planetaria, que nos hace percibir que vida, humanidad, Tierra y universo formamos una única, grande y compleja realidad (Boff, 2013, p. 174).

4.5. La veta antiecológica del despojo de la vida y la dignidad humana en las parábolas

De tiempo atrás se ha presentado una preocupación frente a varias expresiones que acompañan el epílogo de algunas de las parábolas y que en los estudios bíblicos se llega a decir que son anexos posteriores que no hacen parte de las narraciones originales. He aquí un registro de una de ellas: “*Pues al que tenga se le dará, y al que no tenga se le quitará incluso lo que tiene*” (Mc 4, 25; Mt 13, 12; 25, 28). Esta frase aparece como moraleja en algunas parábolas de Jesús y, en la mayoría de las veces, no levanta ninguna problematización. Por el contrario, es una sentencia certera para legitimar las interpretaciones alegóricas. Se trata de despojar a la persona, como en el caso de la parábola de los talentos, hasta de lo poco que tiene y echarla al lugar de la oscuridad. Eso acontece por cuenta del señor, del mismo que hemos confundido con el Dios de Jesús. Con razón que empresarios como los de las transnacionales de la minería en Colombia no tuviesen el menor escrúpulo ético para decir que en el juicio final, Dios nos iba a pedir cuentas por haber enterrado el talento y no haber apoyado la minería extractiva y la ganadería extensiva.

Hay ahí una enorme posibilidad hermenéutica para la ecología en los tiempos actuales. El sistema económico despoja a los pobres de lo poco que les queda para vivir y los expulsa a lugares de muerte. Así mismo, despoja a la Tierra de todas sus riquezas naturales y la convierte en desiertos invivibles, lugares de muerte. Se apropia del agua, de la que ya dijimos que está escasamente presente en las parábolas, despojando a poblaciones enteras de esta fuente para la vida. Y, finalmente, de manera violenta, despoja de la vida a quienes luchan por la defensa de la Tierra, el agua y el ambiente sano. Esto es lo que hay que desentrañar en la interpretación de las parábolas en perspectiva ecológica, arrebatándole a la alegoría todo el poder que ha tenido en alterar el sentido original e histórico de las parábolas.

En idéntico sentido, pasa con otra frase conclusiva: “*Allí llorarán y les rechinarán los dientes*”, de notable presencia en el evangelio de Mateo (13, 50; 22, 13; 25, 30), sobre la que es escasa la investigación bíblica. José

Rodríguez Rodríguez aporta luces importantes en su tesis doctoral⁶, indicando que el término *skoto* designa la “tiniebla”, la “oscuridad” en primer lugar. Y por extensión “la oscuridad de la muerte”, “la oscuridad de los infiernos”, “la ceguera”, “lo evanescente”, “el infortunio”, la “incertidumbre” (Rodríguez Rodríguez, 2013, p. 74).

Una relectura en perspectiva ecológica de las parábolas de Jesús nos llama a reconocer que los seres humanos nos hemos convertido en despojadores de las riquezas de la Madre Tierra, del campesinado, de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes y les hemos expulsado a estos lugares de la exclusión, el despojo y la muerte. La Madre Tierra, el agua, la naturaleza, los líderes y lideresas ambientales y sociales y los pueblos indígenas, negros y campesinos ocupan estos lugares que mencionan las parábolas, con ese distintivo: donde llorarán y les rechinarán los dientes.

5. Conclusión

Al concluir esta aproximación a las parábolas de Jesús en perspectiva ecológica, pudimos reconocer el inmenso potencial ecológico que guardan dentro de sus narrativas y su simbología campesina, rural y urbana. Urge, por tanto, recuperar su originalidad histórica y superar la influencia alegórica que las hizo distantes de los contextos dramáticos en que surgieron, domesticando y espiritualizando su mensaje liberador, profético, transgresor y subversivo para los tiempos de hoy. La ecología, como urgencia apremiante en el mundo de hoy, anida y palpita en cada una de sus expresiones simbólicas.

Las parábolas fueron el medio como Jesús comunicó su Buena Noticia a las multitudes, discípulos y discípulas que le seguían desde las aldeas y los poblados rurales de la región de Galilea. A través de ellas denunció las situaciones que vivían los campesinos y campesinas, víctimas de los abusos de los poderes que ejercían dominio sobre las poblaciones más vulnerables. Y por medio de ellas, anunció alternativas de cambio frente a la situación desesperanzadora que les agobiaba.

El presente artículo invita a leer e interpretar las parábolas en perspectiva ecológica y ambiental, reconociendo la centralidad de nuestra Madre Tierra y el desafío por alcanzar una economía ecológica que sustente unas nuevas relaciones del ser humano con toda la Creación, cimentadas en el respeto, el amor, la integridad, el cuidado, la compasión, la ternura, la mística, la espiritualidad y el “*Buen Vivir*”.

⁶ Título: Luz y oscuridad en el Nuevo Testamento: estudio terminológico. Se trata de un texto de más de 400 páginas, donde el autor hace aportes muy interesantes sobre el significado de la luz, la oscuridad y las tinieblas.

Referencias bibliográficas

- ASAMBLEA ESPECIAL DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS PARA LA REGIÓN PANAMAZÓNICA. (2019). *Instrumentum Laboris. Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral*. Bogotá, D.C.: Instituto Misionero Hijas de San Pablo.
- BOFF, L. (1993). *Ecología – Mundialização – Espiritualidade*. São Paulo (SP): Editora Ática S.A.
- BOFF, L. (2004). *Ecología: Grito da Terra Grito dos Pobres*. Río de Janeiro: Editora Sextante.
- BOFF, L. (2013). *La sostenibilidad. Qué es y qué no es*. Santander: Sal Terrae.
- CALLE, H. (2019, 29 de julio). Colombia: el segundo país donde más asesinan líderes ambientales. *El Espectador*. Disponible en: <https://www.elespectador.com/colombia2020/pais/colombia-el-segundo-pais-donde-mas-asesinan-lideres-ambientales-articulo-873431>. Visitado el: 01 ago. 2019.
- CAÑAVERAL OROZCO, A. (2002). *El escarbar campesino en la Biblia*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.
- CAÑAVERAL OROZCO, A. (2012). *Andar en el encanto de la Palabra. Diálogo de saberes en Artífices, Entradas, Llaves y Claves*. Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.
- CANAVERAL OROZCO, A. (2015). *Siervos, talentos, usuras y resistencias. El campesino que complicó la parábola de los talentos*. Bogotá: Editorial Kimpres SAS.
- CASTILLO, D. (2019). Del conflicto por la tierra a la parábola de la viña. El problema teológico de Mc 12, 1-12. *Revista Theologica Xaveriana*, Vol. 69, (188), pp. 1-12.
- DE BARROS, M. (2003). O encanto da Água, segredo da Vida. En: Beozzo, J. O. (Organizador). *ÁGUA É VIDA. Don de Deus e responsabilidade humana*. São Paulo: Editorial PAULUS, pp. 109-142.
- DODD, C. H. (1974). *Las parábolas del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- ECHEGARAY, H. (1982). *La práctica de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- FERRO MEDINA, A. (2005). *El agua, fuente bendita de vida. Aproximaciones a una teología, espiritualidad y pastoral del agua*. Santiago de Cali: Instituto Mayor Campesino.
- FRANCISCO, P. (2019). *Carta encíclica Laudato SI*. 3a. reimpresión. Bogotá: San Pablo.
- GÜESGUÁN SERPA, Ó. (2013, 29 de mayo). El día que Dios respaldó la minería en Colombia. *El Espectador*. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/economia/el-dia-dios-respaldo-mineria-colombia-articulo-424937>. Visitado el: 02 ago. 2019.
- HOORNAERT, E. (1994). *El movimiento de Jesús*. México, D.F.: Ediciones Dabar.

- JIMÉNEZ, H. (s. f.) El agua en la Biblia. *Servicio Bíblico Latinoamericano*. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/190.htm>. Visitado el: 19 ago. 2019.
- LA CUEVA, F. (1984). *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*. Barcelona: Editorial Clie.
- LIMA VASCONCELLOS, P. (2001). Sembrar... para la fiesta que viene después. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (39), pp. 104-114.
- MAHECHA, G. (2008). Parábolas en clave latinoamericana (y algo irreverente). *Aportes Bíblicos*, (6 y 7). San José: Editorial Sebila, pp. 7-50.
- MÍGUEZ, N. (1995). Contexto sociocultural de Palestina. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (22), pp. 21-31.
- MÍGUEZ, N. (2004). El reino de Dios y su justicia. La parábola de los obreros de la viña, En Sánchez Cetina, E. (Ed.). *Enseñaba por parábolas. Estudio del género "parábola" en la Biblia*. San José (Costa Rica): Sociedades Bíblicas Unidas.
- PIKETTY, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. Bogotá: Ediciones Fondo de Cultura Económica de Colombia, Ltda.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. (2013). *Luz y oscuridad en el Nuevo Testamento: estudio terminológico*. 420 p. Tesis. Departamento de Filología Clásica. Universidad de Murcia. Murcia, España.
- SCHWANTES, M. (1989). *Pueblo liberado Tierra rescatada*. Cuenca (Ecuador): EDICAY.
- SIERRA PRAELI, Y. (2019, 30 de julio). América Latina: la región con más asesinatos de defensores ambientales en el 2018. *Mongabay Latam – Periodismo ambiental independiente*. Disponible en: <https://es.mongabay.com/2019/07/america-latina-asesinatos-defensores-ambientales-2018-informe/>. Visitado el: 01 ago. 2019.
- STEGEMANN, E. W. & STEGEMANN, W. (2001). *Historia social del cristianismo primitivo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- TAMEZ, E. (1993). *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. 2ª. Edición. San José: Editorial DEI.
- VAAGE, L. (1997). Jesús-Economista en el Evangelio de Mateo. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, (27), pp. 112-128.

*La creación entera gime y sufre dolores de parto.
Reflexiones alrededor de Romanos 8,22s*

Resumen

“Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que el otro porque él es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermano sino su enemigo. Cuando la ha conquistado la abandona y sigue su camino. Deja detrás de él las sepulturas de sus padres sin que le importe. Despoja de la tierra a sus hijos sin que le importe. Olvida la sepultura de su padre y los derechos de sus hijos. Trata a su madre, la Tierra, y a su hermano, el Cielo, como si fuesen cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fuesen corderos y cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras sí sólo un desierto.”

Seattle

Aunque en “LAUDATO SI” el Papa Francisco define el mundo como “La casa común”, la mayoría de la gente se comporta como miopes. No ve más allá de lo cotidiano. Aunque a través de los medios le llegan noticias de todo el mundo, no le afecta.

¿Seremos capaces de convertirnos para salvar nuestra casa?

Palabras clave: Creación. Romanos. Planeta. Tierra. Laudato Si

Abstract

“We know that the white man does not understand our way of being. One piece of land doesn’t matter more to him than another, because he is a stranger who comes in the night to take from the land what he needs. The Earth is not his brother but his enemy. When he has conquered it, he abandons it and continues on his way. He leaves behind him the graves of his parents without regard. He deprives the land from his children without regard. He forgets the grave of his father and the rights of his children. He treats his mother, the Earth, and his brother, the sky, as if they were things that can be bought, plundered and sold, as if they were sheep and glass beads. His insatiable appetite will devour the Earth and leave behind only a desert. “

Seattle

Although in “LAUDATIO SI” Pope Francisco defines the world as “The Common house”, most of people’s behavior is short-sighted. They do not

see beyond the horizon. Although they get news from the media from all over the world, it does not affect them. Will we be able to change ourselves to save our House?

Keywords: Creation. Romans. Planet. Earth. Laudato Si

Después de dos mil años la madre tierra ya no sufre dolores del parto sino de agonía.

¿Por causa de quién? Sin meterme en las discusiones sobre las causas antropógenas del deterioro del planeta, les dejo algunas preguntas:

¿Alguien puede certificar que la temperatura a nivel mundial está bajando?

- ¿Que el porcentaje del CO 2 en la atmósfera está bajando?
- ¿Que el porcentaje del metano en la atmósfera está bajando?
- ¿Que los permafrost de Siberia y Groenlandia están en status quo?
- ¿Que el hielo de la antártica está creciendo?
- ¿Que los glaciales están creciendo?
- ¿Que las montañas acumulan más nieve que antes?
- ¿Que el nivel del mar está bajando?
- ¿Que las islas de Oceanía siguen creciendo?
- ¿Que la selva y bosques están creciendo?
- ¿Que la tala indiscriminada no existe?
- ¿Que la desertificación es puro cuento?
- ¿Que el agua del mar aumenta el PH?
- ¿Que el agua de los ríos y lagos no está contaminada?
- ¿Que la extracción del petróleo y minerales no perjudica la salud de los pueblos?
- ¿Qué las especies de flora y fauna están aumentando y protegidas?
- ¿Que todo eso corresponde a un proceso natural y no tiene nada que ver con la injerencia humana?
- ¿Que la brecha entre la gente rica y pobre está disminuyendo?
- ¿Qué la brecha entre países ricos y pobres está disminuyendo?
- ¿Que la ecología no es una preocupación seria por nosotros?

Para los ateos vamos inexorablemente al suicidio colectivo. Pero, ¿qué les importa? Total la muerte significa el final de esta vida, y después nada!

Para nosotros, los creyentes “gemimos en nuestro interior suspirando que Dios nos haga sus hijos y libera nuestro cuerpo.” (Rm.8, 23), por lo menos según las palabras de San Pablo.

Pero para nosotros, los creyentes, que rezamos en cada misa: ¡“Esperamos la segunda y gloriosa venida de Nuestro Señor Jesucristo”! ¿No significa más que una fórmula litúrgica rezado de boca para afuera?

Y la invocación “Maranatha!” ¿Nos dice algo?

Antes de seguir leyendo tenemos que aceptar que el sentido ecológico era desconocido por la mayoría de nuestros antepasados.

Únicamente el mito de Génesis 2 cuenta de la armonía entre Adán y los animales. Pero la luna de miel duró poco, pues al partir del diluvio los animales tuvieron miedo al hombre (Gn.9,2). Y no era para menos, pues a partir de aquel entonces también los animales le servían para alimentarse (Gn.9,3).

1. ¡Chau dulce armonía!

Mientras tanto heredamos el castigo de la expulsión del paraíso. Releén los textos apocalípticos hablan de vuelta de la restauración de la armonía perdida, la utopía hecha realidad, tal como dicen Ezequiel 47,7-12

“Cuando regreso al torrente, veo que hay en la orilla muchos árboles, a ambos lados del torrente. ⁸Me dijo: “Esa agua corre hacia la región este, desciende hacia la Arabá y desemboca en el mar para que sus aguas queden sanas. ⁹Todo ser viviente, todo lo que se mueva por donde pase el torrente se llenará de vida; la pesca será allí muy abundante. Bastará con que lleguen sus aguas para que haya salud y vida por donde ellas pasen.

¹⁰Los pescadores se instalarán en sus orillas desde En-Guedi hasta En-E-layim: allí echarán sus redes. Los pescados serán muy numerosos, de las mismas especies que hay en el Gran Mar. ¹¹Los pantanos y lagunas, en cambio, serán insalubres; quedarán como salinas. ¹²En las márgenes del torrente, desde principio a fin, crecerán toda clase de árboles frutales; su follaje no se secará, tendrán frutas en cualquier estación: Producirán todos los meses gracias a esa agua que viene del santuario. La gente se alimentará con sus frutas y sus hojas les servirán de remedio.

y Apocalipsis 21, 1-7

“Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar no existe ya. ²Y vi a la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia que se adorna para recibir a su esposo. ³Y oí una voz que clamaba desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará en medio de ellos; ellos serán su gente y él será Dios-con-ellos; ⁴ él enjugará las lágrimas de sus ojos. Ya no habrá muerte ni lamento, ni llanto ni pena, pues todo lo anterior ha pasado.”

⁵Y el que estaba sentado en el trono dijo: “Ahora todo lo hago nuevo”. Luego me dijo: “Escribe, que estas palabras son ciertas y verdaderas.” ⁶Y añadió: “Ya está hecho. Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al que tenga sed

yo le daré de beber gratuitamente del manantial del agua de la vida. ⁷Esa será la herencia del vencedor: yo seré Dios para él y él será hijo para mí.

⁸Pero para los cobardes, los renegados, los corrompidos, los asesinos, los impuros, los hechiceros, los idólatras, en una palabra, para todos los falsos, su lugar y su parte es el lago que arde con fuego de azufre, que es la segunda muerte.”

2. El “homo sapiens”, en su afán de creerse igual a Dios ¿será capaz de destruir al planeta azul?

A causa del efecto invernadero a nivel global, desde 1970 hasta ahora, la temperatura aumentó 0.87 grados Celsius¹.

Nuestro profesor de geografía en los años sesenta elogiaba este fenómeno “natural”, pues ahorraría mucha energía a la humanidad. Después de cincuenta y cinco años sabemos que ese fenómeno no es nada natural, sino causado principalmente por el mismo hombre a raíz del exceso de emisión de CO₂. A pesar de este descubrimiento, el efecto fue interpretado positivamente, pues duplicando el porcentaje de CO₂ en los invernáculos de 0,01 a 0,02%, las verduras se desarrollan dos veces más rápido.

“La subida del océano tarda más en reaccionar a los cambios en CO₂, pero la NASA dice que subió 8,6 cm desde 1994². y 20 cm en los últimos 100 años

El problema con esto es que este proceso tiene mucha inercia y, si bien tarda mucho en arrancar, después dicen que va a ser casi imposible frenarlo. Por lo que entiendo, el CO₂ ahora llegó 0.0405 % (2017) y, si bien con un 0,02% las plantas andan muy bien, un 0,06% ya alcanza para elevar mucho la temperatura del mundo y destruir el medio ambiente. Así que no se llegaría a aprovechar los beneficios para las plantas de tener un CO₂ más alto porque el desastre ya estaría hecho mucho antes”³.

Pero en aquel entonces no se notaba el lado negativo de la moneda: el deshielo constante de la Antártica y de la Ártica. Según los cálculos, se estima un aumento del nivel de los océanos hasta el fin del siglo a 60 cm y al fin del milenio hasta 60 metro! (sic).

Nos acercamos a un nuevo diluvio – pero según nuestra mentalidad: “¿Qué me importa, después de mí, que venga el diluvio!”⁴

Los científicos saben del desastre que está por venir, pero los políticos se cuidan de divulgar ese peligro, para “no alarmar al pueblo”. Recién a partir de la conferencia sobre el clima en París 2015 las grandes naciones se comprometieron a bajar el nivel del CO₂. Pero sigue vigente el dicho Entre el dicho y el hecho, hay un largo trecho!

¹ <https://climate.nasa.gov/vital-signs/global-temperature/> última consulta 23/8/2019

² <http://climate.nasa.gov/vital-signs/sea-level/> última consulta 23/08/2019

³ datos aportados por el Ingeniero Roberto L. Estevez

⁴ Cfr. “El diluvio que viene,” comedia de E. Discépolo.

Existe otra amenaza de que casi nadie menciona. El cambio del peso desde los polos hacia el ecuador, provocará un desequilibrio tal, que cambiará el lugar de los polos. El Tsunami solamente es el principio de los efectos negativos que nos amenaza⁵. Al fin del milenio un grupo de científicos rusos descubrió que el polo norte se había corrido. En el lugar geográfico encontraron agua dulce en lugar de hielo.

3. *El planeta tierra, nuestra casa común, corre peligro a causa del homo no tan – sapiens.*

“Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestra manera de ser. Le da lo mismo un pedazo de tierra que el otro porque él es un extraño que llega en la noche a sacar de la tierra lo que necesita. La tierra no es su hermano sino su enemigo. Cuando la ha conquistado la abandona y sigue su camino.”⁶

Platón, en “Diálogos” ya se quejaba: “Las montañas estaban cubiertas en un tiempo no lejano de árboles gigantes, que se cortaban para enormes construcciones.”⁷

Las grandes flotas de los macedonios, persas y romanos fueron contruidos de madera de los árboles de los bosques alrededor del mediterráneo para satisfacer a los juegos mortales de los reyes de turno. Seguía luego la deforestación para la construcción de barcos para la conquista del Nuevo Mundo.

Salomón fue uno más dentro de la cadena de depredadores del inmenso bosque del Líbano, donde hoy solamente quedaron dos “Santuarios” de algunos ejemplares milenarios. En lugar de reforestar venden los plantines de cedros a los turistas!

En la Argentina desde el principio de 1900 se deforesta por año 1 millón de selva. Solamente en la provincia de Misiones, Argentina, se talarán mil hectáreas por mes (año 2005); y en la provincia de Salta pasa lo mismo, encima para sembrar soja.

Paraguay perdió 90% de la selva usando la tierra para siembra de soja y ganadería, mientras los paraguayos emigran a las villas miserias de Buenos Aires

Durante el sínodo de la diócesis de Iguazú (Misiones/Argentina) en el año 1998, los caciques guaraníes pidieron a los cristianos solamente una cosa: “Respétenos y ayúdenos a que los blancos no destruyen la selva, pues es nuestro ámbito de vida.”

Argentina perdió 22% de sus bosques, (unas 7,6 millones de hectáreas) en los últimos 25 años. Otra medida, es que se perdieron 4.3 millones de hectáreas en los últimos 10 años, o sea que la deforestación parece estar

⁵ Fuente no científica sino pronósticos de “visionarios”

⁶ Carta del Cacique Seattle al Presidente de EEUU Franklin Pierce 1855

⁷ Platón: “Diálogos” Ed. Porrúa México 1978

acelerándose. A nivel mundial, en 1990 los bosques cubrían el 31,6 por ciento de las zonas terrestres del planeta y en 2015 esa extensión pasó al 30,6 por ciento. O sea que en 25 años se perdió 1,6% de los bosques, cerca de 130 millones de hectáreas.⁸

La selva amazónica, el pulmón del mundo, está disminuyéndose alarmantemente.

Anualmente se destruyen 17 millones de hectáreas de bosques tropicales. Entre 1968 a 1996 el Amazonas disminuyó por 600.000 km².⁹

Según Rolando Mendoza, Costa Rica deforesta por año 60.000 hectáreas de selva.¹⁰ Aunque aparentemente Costa Rica hoy corre otra suerte – no tanto por el hecho de que los “ticos” sean más ecológicos, sino porque aprecian la naturaleza como fuente de mayor ingreso-

Según el profesor Arnoldo Mora, ex-ministro de Costa Rica, en la tierra desaparecen ¡1500 especies de flora y fauna por semana!-¡Son 84.000 por año! – ¡840.000 en 10 años! Él mismo expresa *“Muchos biólogos están convencidos de que asistimos a una de las grandes extinciones de la historia del planeta. ¿Será posible evitarla?”*

Pero resulta muy difícil evaluar la cantidad de especies que existen. “Solamente 10% de todas las especies han sido bautizadas con un nombre científico. Pero sabemos que el hombre las está destruyendo a un ritmo desenfrenado¹¹. El pronóstico que nos dio Arnoldo Mora en una conferencia el día 2 de junio 2005 era bastante desolador: “La humanidad camina inexorablemente al suicidio.”

Según una nota del diario “La Nación”/ Costa Rica del 14/06/05 *“los bosques tropicales se reducirán anualmente en un 1,6% en Centroamérica y un 0,5% en Suramérica hasta 2010, según previsiones de la FAO, los países de América del Sur perderán 36 millones de hectáreas y los de América Central 2,4 millones.”*

4. Los Bosques preceden a los pueblos, los desiertos los siguen¹².

“(El hombre blanco) trata a la tierra, su madre, y a su hermano el cielo, como si fuesen cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fuesen corderos y cuentas de vidrio. Su insaciable apetito devorará la tierra y dejará tras sí solo un desierto.”¹³

Trabajar por la PAZ y la ECOLOGÍA es una cuestión de supervivencia, opinaba Arnoldo Mora. Cuando discutí este problema con los estudiantes de la facultad forestal de Misiones, me contestaron que la

⁸ Datos aportados por el Ingeniero Roberto L. Estévez

⁹ Boff, L. Ecología, grito de la tierra. Ed Trotta 1996. Pag 114

¹⁰ Mendoza, Rolando “Conservación ambiental y desarrollo sostenido”. San Pedro, Costa Rica
Los datos fueron recogidos por los años 80

¹¹ E.O. Wilson UNESCO Mayo 2005

¹² René de Chateaubriand, escritor francés (1768 – 1848)

¹³ O.c. Carta del Cacique Seattle

Naturaleza se regenera por sí sola. Recién cuando les preguntaba, si podrían engendrar hijos siendo castrados, aparentemente entendieron, pues ¿cómo la selva se puede regenerar por su cuenta, si los árboles semilleros fueron talados?

Llegué a la siguiente conclusión:

Si la mano del hombre destruye la naturaleza, ella necesita otra mano para regenerarla. La naturaleza necesita la ayuda, especialmente de las mujeres, para revertir el proceso destructor del hombre guerrero y cazador.

Volví a mi tierra verde y ya no estaba, ya no estaba, la tierra se había ido. Con el agua hacia el mar se había marchado.¹⁴

El triste descubrimiento de Neruda en Chile, se puede detectar en la mayoría de los arroyos y ríos de Latinoamérica, pues el color rojizo-marrón y el aumento del caudal de agua después de las lluvias, podrían convencer hasta al más tonto, cual es efecto de la deforestación irracional. Pero las respuestas a tal problema son siempre los mismos: “¡No me incumbe!”; “¿Para qué existe el ministerio de ecología?”; “¡Siempre fue así!”; “¡La tierra que el agua se lleva de Misiones, se deposita en el delta del Río de la Plata y de este modo vamos a tener más islas en el delta!” (Sic)

5. *La naturaleza no es nuestra, sino prestada de generaciones futuras.*

Otro peligro a nivel mundial está al acecho, aunque hasta ahora únicamente advertido por algunos científicos ecologistas. En una entrevista la meteoróloga Sol Osman dice: “*miramos el océano y comprobamos que está siendo más ácido y que los arrecifes de coral se han destruido masivamente.*”

Por casualidad obtuve un resultado similar y nefasto: sembré y regalé semillas de lechuga a algunas personas. Las ensaladas eran muy ricas, excepto una. Ni era comestible a causa del mal gusto. Comprobé que la tierra era ácida.

Me hice recordar una maldición del profeta Jeremías:

Por eso, así dice Yavé de los ejércitos, Dios de Israel: “Yo daré de comer ajeno a este pueblo y les voy a dar de beber agua envenenada. 9,14

Les daré como comida ajeno, y como bebida agua envenenada, 23,15

O bien, Yo envenenaré la comida y el agua con ajeno, pues es una planta venenosa! (Traducción propia libre para dar sentido al texto)

“Tocó el tercer ángel su trompeta, y una estrella grande, que parecía un globo de fuego, cayó del cielo sobre la tercera parte de los ríos y de los manantiales de agua.”¹¹La estrella se llama Ajeno: la tercera parte de las aguas

¹⁴ Pablo Neruda Oda a la erosión en la provincia de Malleco (1956) en Nuevas Odas elementales

se convirtió en ajeno, y mucha gente murió a causa de las aguas que se habían vuelto amargas. Apoc.8, 11

Conclusión

“¡Mire (Jesús) las estrellas! Son las mismas que veo en Nicaragua. Pero, si son las mismas estrellas, entonces es la misma tierra aquí y allá del río San Juan. Entonces ¿Quién trazó las fronteras?” (Diálogo entre el Nica y Jesús en la obra “El Nica” de César Meléndez)

Dios es el Creador de toda la humanidad. Las naciones y fronteras son invento del ser humano. El sol sale para todos, o – citando a Jesús – “El sol brilla sobre buenos y malos.” Dios nos dejó el planeta tierra a nuestra disposición: Acá lo tienen. Hagan que quieran, un paraíso o un infierno. Depende de Uds. cómo usan su libertad.

Hoy tenemos que admitir, que hemos fracasado como seres humanos, encargados de “cuidar y labrar el jardín”. Nunca en la historia humana, el hombre destruyó tanto como a partir de la era de la industrialización. La contaminación del agua, aire y tierra ya parece irreversible. Además en la manera que el ser humano se alejó de la dependencia arbitraria de la naturaleza, entró en una dependencia arbitraria del hombre: “homo lupus hominis”, como admitieron los fundadores el sistema capitalista.

La tentación del hombre/mujer es querer ser igual a Dios (Gen. 3 y 8), de no aceptar ser creatura sino crearse creador, nos hace caer en la trampa de la autodestrucción. Ya no hace falta un “fin del mundo” por parte de Dios, ni la bomba atómica, sino nosotros mismos lo estamos haciendo poco a poco, despacito, despacito.

Lo poco que aprendí durante mi vida respeto a la relación del ser humano con Dios, los hombres y la naturaleza, lo logré expresar en una frase: Dios perdona siempre. El hombre de vez en cuando, la Naturaleza nunca.

Todos los crímenes que comete el hombre (más que la mujer) contra la naturaleza, volverá como efecto boomerang hacia él mismo. Creo que la única salida de la humanidad para salir de este callejón sin salida, sería humildemente pedir perdón a las futuras generaciones, a la naturaleza, y a Dios, admitiendo que nos comportamos como el “aprendiz de brujo” de J.W. Goethe, cual fue incapaz de deshacerse de los espíritus que él había llamado.

Y, ¡manos a la obra en la reconstrucción de un mundo mejor; en una “civilización de amor”! como pregonaba Pablo VI.

6. *¡Las tinieblas no desaparecen lamentándolas, si no enciendo una luz!*

Por suerte, ante el peligro de la autodestrucción de la humanidad, se levantan muchas voces y movimientos en defensa de la Naturaleza, como Greenpeace, Vida Silvestre, Wild World Foundation, Justicia, Paz y Ecología, Foro Emaús, COPROLADE, etc

¿Podemos hacer algo, para salvar la naturaleza?, para dejar el mundo más habitable para las futuras generaciones? – ¿Qué podemos hacer?

1. Cambiar la mentalidad. Salir del letargo en que los pueblos parecen estar sumergidos. Abogar a favor de la VIDA en una sociedad “a favor de la muerte.”
2. Que los cristianos se acuerden de su sentido aquí en la tierra: ser instrumento de Dios para que su Reino crezca y que dejen de lado las discusiones estériles doctrinales, que nos separan más que unirnos.
3. Adherirnos a los grupos ecológicos existentes.
4. Educar a los chicos de buscar vivir en armonía con la naturaleza.
5. La ecología empieza en casa. Usar los recursos no renovables a manera responsable. Buscar energía alternativa por ej. calefacción solar de agua o biogás para casas del campo.
Reciclar la “basura”. ¡Lo orgánico vuelve a ser tierra!
6. Juntar el agua pluvial en depósitos para uso casero.
7. Que empecemos a reforestar donde podemos. Cada árbol que plantamos ya es un logro. Hasta ahora únicamente la reforestación a nivel global podría fijar parte de CO₂ y de esta manera amortiguar los efectos negativos que amenaza a la humanidad entera.
8. Hacer campañas en contra de la deforestación y a favor de la reforestación.
9. Que cada municipalidad y provincia reserve una parte de su terreno como “Reserva ecológica”. Por lo menos para que las futuras generaciones sepan cómo era el ambiente antes. O sea, “¡qué criminales eran nuestros antepasados!”.
10. Repoblar el campo. Favorecer la diversidad de culturas. Elaborar un ecosistema en que el hombre puede participar activamente para que las comunidades pueden – en lo posible- autoabastecerse.

En Latinoamérica desde el implante del sistema neoliberal, la relación demográfico del campo-ciudad se convirtió a 180°. Antes era 70% campo y 30% ciudad. En Argentina viven actualmente 93,5 % en y alrededor de las grandes ciudades.

El éxodo de la gente de la city al campo se está realizando en Francia.

11. Reemplazar los agro-tóxicos por otros métodos no-mortales para el ambiente.

¡Estaría agradecido por más sugerencias!

Bibliografía

- Rolando Mendoza: "Conservación ambiental y desarrollo sostenido." San Pedro, C.Rica
- Platón: "Diálogos" Ed. Porrúa México 1978
- Documentos en torno a la Biblia 6: la creación del mundo y del hombre Ed. Verbo Divino / Estella 1982
- A. Recinos: Popol Vuh / Ed. Fondo de cultura económica / Bs. As. 1961
- S. Croatto: crear y amar en libertad/Ed. Aurora / Bs. As. 1986
- Koch: Der Baumtest
- J.Gafo:10 palabras clave Ecología / Ed. Verbo Divino/ Estella.1998
- Ingemar Hedström: ¿Volverán las golondrinas? Ed. DEI 1990
- S. Croatto: libertad y liberación / Ed.Aurora 1988
- L. Boff: Ecología, grito de la tierra Ed. Trotta, 1996
- Datos aportados por Ing. Roberto L. Estévez. Mapa interactivo de los bosques mundiales <http://www.globalforestwatch.org/map/4/-40.43/-63.62/ARG/grayscale/loss,forestgain?tab=analysis-tab&begin=2001-01-01&end=2014-12-30&threshold=30> (consultado 07/03/2019)
- Muestra en rosado los bosques perdidos y en azul los plantados también están las imágenes, para copiar y pegar <http://blog.globalforestwatch.org/data/9-maps-that-explain-the-worlds-forests.html>
- René de Chateaubriand, escritor francés (1768 – 1848)
- Proverbios: Sabiduría del pueblo de Israel / 2.ed. p.14 Ed.San José, Posadas 2002

Biografía consultada:

- S. Croatto: el hombre en el mundo 1/Ed. Aurora Bs. As. 1974
- Ian Bradley: Dios es verde /Ed. Sal Térrea, Santander, 93
- Giacomo Panteghini: El gemido de la creación / Ed San Pablo, 94
- Leonardo Boff; La Ética de la Madre Tierra/ Ed Santa María, Bs. As. 2016
- Papa Francisco: Encíclica "Laudato Si"

Wolfram Dressler Moellenbruck svd
wolfran74@gmail.com

Visión de la Salud en Apocalipsis

Vision of Health in Revelation

Resumen

En este artículo se propone buscar en algunos textos del Apocalipsis elementos que ayuden a la comprensión de la salud como un bien que debe estar unido a la habitación en un ecosistema sano. Se muestra que la medicina ha sido entendida como un factor de normalización para sostener ecosistemas capitalistas que llamaremos bestiales. Salud y ecología son dos disciplinas que de concebirse separadas pueden ayudar a sostener ecosistemas opresores, enfermantes.

Palabras claves: Salud – Ecología – Apocalipsis - Capitalismo

Abstract

In this paper we are going to look for some texts of Revelation which help to recognise that the health is a good that should be united to a life in a healthy ecosystem. The medicine system has been working as a normalization factor for sustain capitalist ecosystems which we will call bestial. Health and ecology are two disciplines that if we understand them in isolated way it will support oppressive and unhealthy ecosystems.

Key words: Health – Ecology – Revelation - Capitalism

Para ir comenzando...

Hoy en día vivimos una época en que las ideas de salud y normalidad se han equiparado notablemente. No digo que sea una asociación nueva, claro, ya que la podemos leer desde el Antiguo Testamento en muchas de las normas de pureza e impureza como también en los análisis realizados en su momento por Foucault. Destaco en este momento el libro "Lo normal y lo patológico" de Georges Canguilhem (Canguilhem, 1971), pensando esta relación que luego es releída por Foucault dando un giro fuertemente social, político y cultural.

Sin embargo, hoy en día el desarrollo de la medicina ligada al sistema capitalista de mercado ha conllevado una medicalización de la vida humana tan grande como también más alejada del común de la gente. Así,

una vez más, la salud y la belleza, la salud y la fortaleza y en definitiva la salud y la normalidad se erigen como marcos desde los cuales en nuestra sociedad nos relacionamos, percibimos o buscamos vivir.

En este sentido, pongo un par de ejemplos. La misma medicina es la que nos ha sugerido que el cuerpo de la mujer es más débil que el del hombre y por eso necesita de un control, cuidado y asistencia permanente mientras que los cuerpos de varones pareciera que no necesitan de la medicina tanto como el de las mujeres. La medicalización ha sido otra de las herramientas en este construir nuestro mundo patriarcal. Otro claro ejemplo es la medicalización de la infancia en busca de controlar actitudes que no se enmarcan en la “normalidad” escolar. Así tenemos hoy en día la creciente tipificación de síntomas para los cuales se corresponde una medicina. Y el mercado, en esto, sigue siendo pionero...Para el caso de la medicalización cito un artículo del periódico argentino Página 12:

En nombre de la salud y la normalidad observamos un empuje que lleva a la ciencia hacia el dispositivo del discurso capitalista y produce el plan macabro de una sociedad medicalizada a través de la expansión de diagnósticos en serie y a medida de las necesidades de los grandes laboratorios. Uno de los mayores éxitos del neoliberalismo es haber instalado dos creencias generalizadas que responden sugestivamente a la alianza entre neurociencias e industrias farmacológicas: la de una supuesta normalidad psíquica que se debe alcanzar y que la vía para esa consecución es la medicalización. (Merlin, 2019)

Pero esta preocupación de la medicina como una ciencia que “normaliza” tiene que ser puesta en relación con otra ciencia de nuestros tiempos: la ecología. Y esta relación tal vez sea más cercana a nuestros tiempos, por lo menos en occidente. Pero lo cierto es que no hay una construcción popular que relacione la medicina con la ecología. Parecieran dos preocupaciones diferentes, dos ciencias que no tienen por qué vincularse. Al menos, una vez más, en occidente.

Creo que esta des-vinculación entre lo que se refiere a la salud y lo que se refiere a nuestros medios ambientes es una herramienta fundamental en el funcionamiento de este sistema social, económico y cultural que está destruyendo el planeta y ciertamente a los seres humanos.

En este momento es central volver a pensar la salud y la ecología como esferas mutuamente relacionadas.

La pregunta entonces es si en un texto como el Apocalipsis de Juan podremos encontrar algo que nos ayude a pensar desde aquellos textos nuestra vida de hoy.

Nuestra presuposición es doblemente afirmativa. En primer lugar, porque la apocalíptica, al resistir contra invasiones político-económico-culturales, tuvo que replantearse los criterios de normalidad que se iban imponiendo desde el poder. Entonces sospechamos que de por sí el texto apocalíptico conlleva una fuerte crítica hacia lo que se propone como nor-

mal o anormal. Y esto lo veremos específicamente en la idea de salud que se puede presentar en un texto como Apocalipsis.

En segundo lugar, creemos que la apocalíptica trae consigo la idea propia del mundo semítico en donde el shalom era un buen vivir, sanidad, una buena tierra cuidada. La tierra, el agua, el aire eran parte del mundo en donde debían habitar seres humanos sanos.

Veamos entonces un poco el texto apocalíptico

Busquemos términos que estén en la esfera semántica de la salud. Notamos dos conceptos que tienen que ver con esto. En primer lugar, el verbo *therapeuo*, curar. En segundo lugar, muy relacionado con éste, el sustantivo *therapeia*. Finalmente, desde el término *farmakeia/farmakos* nos adentraremos en la visión de sanidad en Apocalipsis.

Therapeuo, la salud bestial

Así es que nos focalizamos entonces ahora en el verbo “curar”, *therapeuo*, en el capítulo 13,3 referido a la herida mortal de la Bestia:

Ví una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal se había sanado (*etherapeuthe*). Y toda la tierra se maravilló (*ethaumasthe*) en pos de la bestia. Ap. 13,3

Esta herida, nos va a decir el texto, es curada y este evento de curación produce en quienes lo observan un fenómeno: el seguimiento del ser curado: la Bestia. El mismo verbo se encontrará también referido al mismo tema en 13,12:

Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que a tierra y sus habitantes adoren a la primera bestia cuya herida mortal fue sanada (*etherapeuthe*). Ap 13,12

Es interesante poder remarcar que lo que es curado en este capítulo 13 es la herida de la Bestia. Podemos decir que la bestialidad misma es curada. Esta curación es la que provoca un seguimiento, un asombro de parte del grupo nombrado “habitantes de la tierra”. En el versículo 12 incluso al recordar este evento de curación se mencionará la adoración de la Bestia.

A primera vista me gustaría señalar esta idea de la curación del poder como un elemento que es trabajado y utilizado por el poder mismo para generar deslumbramiento, seguimiento y adoración.

Aquí llamaría a la curación una bestialidad. La curación es lo que permite que siga adelante la opresión. No es curación del pueblo, no es curación de las injusticias que provocan enfermedades en las poblaciones. Es curación del origen mismo del dolor, es curación del centro desde el cual surge la muerte. Esta paradoja no debe dejar de preocuparnos. Lo

sano es lo bestial en este relato. De hecho, en el final del capítulo podemos observar la posibilidad de muerte para quienes no acepten a esa Bestia curada.

Y en este final del capítulo 13 parece que la sanidad tiene un fuerte correlato con la pertenencia a un sistema financiero-económico. No se puede comprar ni vender si no se tiene la marca de la Bestia.

Y ella hace que a todos, a pequeños y a grandes, a ricos y a pobres, a libres y a esclavos, se les ponga una marca en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar ni vender, sino el que tenga la marca, es decir, el nombre de la bestia o el número de su nombre. Ap. 13,16-17

Vemos acá cómo se unifican las dos esferas que habíamos mencionado en un primer momento y en nuestros tiempos aparecen como desvinculadas. La esfera de la salud hace normales a quienes poseen una marca corporal. Justamente cuando hablamos de medicina pensando en el cuerpo es que el texto del capítulo 13 nos muestra seres con marcas corporales. Estas marcas corporales en frentes, manos, son el producto del tratamiento de la Bestia, son las marcas de la normalidad o, deberíamos decir, las marcas de la sanidad bestial.

Pero esas marcas que son propuestas como “lo normal” son las que permiten la inserción de estos seres curados, los habitantes de la tierra, en un ecosistema. Este ecosistema es lo económico, este sistema es la pertenencia a poderes bestiales. La salud de la Bestia, promulgada por la segunda Bestia es el origen de un ecosistema que se caracteriza por el intercambio comercial: comprar y vender.

Esto es creación de un ecosistema que tenderá a verse como normal, como el único posible de habitar. Es un ecosistema construido a partir de la Bestialidad, pero sobre todo es un ecosistema construido. Socialmente construido. Y es tan fuerte la idea de normalidad que ese sistema propone que, si una persona no se adapta a vivir en él, muere. O, mejor dicho, es matada.

Entonces, la salud es lo que establece una normalidad. La normalidad es lo Bestial. Y esa salud produce un ser humano que habita un ecosistema creado por la Bestialidad. El sistema de intercambios económicos que producen una idea de normalidad al matar a quienes no se adaptan a éste.

Hasta aquí me gustaría hablar de la bestialidad como una forma de normalidad. Y de la medicina como soportando, ayudando a esta bestialidad. Remarco acá nuevamente lo dicho anteriormente con relación a la fuerte medicalización de los niños y niñas cuando no cuadran en lo que se entiende como “normal” en las instituciones escolares. Cantidades de nuevas denominaciones de síntomas y a cada uno de los cuales corresponde una medicina. Mientras tanto la bestialidad de la sociedad sigue andando, curada, sana. En definitiva, lo que se medica en los niños y niñas es la no adaptación a sistemas donde tienen que aprender a producir. No

pueden estar sin producir o bien no pueden ser impedimentos para la producción de otros y otras.

De igual modo no puedo dejar de leer este texto desde nuestros contextos latinoamericanos recordando por ejemplo la crisis del 2001 en Argentina cuando las entidades bancarias retuvieron los ahorros de la población para no quebrar ellas mismas. Fue una de las estafas financieras más grande que se vieron en mi tiempo (hoy al momento de escribir esto tengo que decir que han sucedido nuevas estafas, más sutiles, más dañinas). Pero la razón era muy parecida a la que leemos en Apocalipsis 13: curar la Bestia sobre todas las cosas, sanar el sistema financiero para que pueda seguir funcionando aún a costa de seguir enfermando a cada habitante del país. Dejo a cada lector o lectora la tarea de hacer la propia equiparación con la situación social que vive en las diferentes regiones latinas. Seguramente sobran los ejemplos de curación de la bestia.

La otra sanidad, therapeia

En el capítulo 22 volvemos a encontrarnos ahora con el sustantivo *Therapeia*. Me parece sumamente interesante que Apocalipsis utilice la misma raíz semántica que el capítulo 13. Esta inclusión nos pide comparar, oponer, o por lo menos tratar de relacionar aquella curación vista en el capítulo 13 con esta que aparece en el capítulo 22.

Después me mostró un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que fluye del trono de Dios y del Cordero. En medio de la avenida (*plateias*) de la ciudad, y a uno y otro lado del río, está el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto. Las hojas del árbol son para la sanidad (*therapeian*) de las naciones (*ethnwn*). Ap. 22,1-2

El término lo vemos específicamente en 22,2 aunque está en un contexto narrativo que me interesa particularmente leer con atención. En este texto se puede reconocer, entre otras cosas, la estrecha relación entre la salud y la ecología. Algunas pistas para considerar:

1. Lo primero que aparece es un río. Es un río de agua de vida, resplandeciente. No puedo dejar de pensar en nuestros ríos en Latinoamérica. Ya no son resplandecientes, ya no son aguas de vida en su mayoría. Hemos aprendido (mal-aprendido claro) en nuestras sociedades industriales que el río es el vertedero de nuestras basuras, de nuestros desperdicios. Así hemos llegado a contaminar profundamente los ríos. Ríos que difícilmente puedan llevar vida sino más bien basura y la más de las veces tóxicos industriales o agrícolas. El agua como elemento de salud, de bienestar ahora la tenemos que comprar en botellas o comprar filtros. El agua como elemento de curación ya no está hoy disponible gratuita ni saludablemente.

2. Lo segundo es que la ubicación de ese río es en medio de la *plazateia*, de la plaza de la ciudad. Si algún río, ocasionalmente, quedara limpio seguramente no sería en una de nuestras ciudades. Nos hemos acostumbrado a la prohibición de bañarnos en los ríos de nuestras grandes ciudades. Este río cristalino que atraviesa la ciudad es denominado río de aguas de vida. ¡La ciudad regada por la vida! ¿Podremos pensar en nuestras megalópolis como regadas por vida? ¿Cómo armar ríos de vida en nuestras civilizaciones violentas?
3. Lo tercero es que, a la orilla del río, o ambas orillas, crece este árbol de vida. Sin dudas recordando aquel del paraíso. Tal tiempo primigenio a veces nos lleva a olvidar la fuerza simbólica del río en medio de la ciudad y de su alimento al árbol, también en medio de la ciudad. La ciudad que se erige como símbolo de civilización en tantas culturas ha eliminado la naturaleza de su medio. Aquí la cultura romana es un vivo ejemplo de la civilización urbana por excelencia. Este texto no deja de ser una denuncia en este sentido.
4. Lo cuarto es que el árbol produce frutos. El fruto en tanto alimento no está en un negocio no está en manos privadas sino en medio de la plaza. No es un fruto/alimento que se agote, sino que el texto menciona que va dando fruto/alimento a lo largo del año. La salud y la alimentación es un tema que nos provoca constantes luchas, constantes denuncias. La alimentación es vista aquí como parte del sistema de salud, del sistema de vida. Agua, alimento y salud. Comparto un relato del pueblo wichí en donde se puede notar este cambio en la relación con el alimento y su adquisición. Notemos cómo la disponibilidad del alimento tiene que ver con todo un ecosistema que cambia:

“Antes de que llegara la gente criolla y los comerciantes, los wichí comían todas las cosas, la comida natural. El monte era rico, virgen, abundaba toda clase de comida de distintos gustos. Ellos no conocían la mercadería de los almacenes, por eso tenían dientes sanos y pocas enfermedades, porque no había otra gente, no había contagio.

Los wichí cazaban los bichos para su consumo, no más de lo que necesitaban, ellos cuidaban mucho el monte y los bichos, no cortaban los árboles, por ejemplo si hay miel arriba de un árbol, no lo corta; ellos nada más tenían las sogas o cuerdas especiales para subir arriba de un árbol y sacar la miel.

Después vinieron los criollos y otros ya empezaron a explotar el monte cortando la madera. Los comerciantes compraban cueros de los animales, entonces el wichí ya empezaba a matar los bi-

chos para vender los cueros a los comerciantes y así canjear un poco de mercadería” (Avendaño, 2016 pp. 60-61)

5. Lo quinto es que el árbol produce hojas que sirven para curación de las *ethnes*. Aquí podemos tener en cuenta la múltiple significación del término *ethnes*. Podemos recordar que puede significar pueblo, gente, nación, gentiles. Cualquiera de estas acepciones me lleva a pensar, pero me quedo aquí en dos de ellas. Por un lado, estamos ante una medicina que llega al pueblo, no es mediada por ninguna industria. El acceso a la salud es público, no hay restricciones sino más bien apertura, donación. Por otro lado, es una medicina que llega a gentiles entendiendo a gente que no habitaba en la ciudad. Aquí podemos tener en cuenta otro de los temas cruciales en nuestros tiempos salud y migrantes. Y no quiero dejar de notar que la medicina no es para los originarios de la ciudad solamente sino para las gentes que puedan no ser de la misma.
6. Del versículo 3 al 5 podemos leer algo así como el resultado de este ecosistema nuevo: agua pura, alimento y medicina. El encuentro de una vida plena. Como donación para todos y todas.

A modo de resumen en este segundo uso del concepto de salud, podemos afirmar que hay una notable contraposición con el uso bestial. Podemos entonces denunciar dos usos contrarios del concepto de salud. Por un lado, la salud bestial que cura al poderoso y su ecosistema, para seguir explotando. Por otro lado, en oposición, la salud de vida que hidrata, alimenta y cura a todas las naciones, todo el tiempo.

Si uno pudiera ver los resultados de ambas medicinas encontraríamos que la medicina bestial tiene como resultado lo que conocemos como el 666. Aquí me detengo a pensarlo como el ecosistema económico bestial en el que todos y todas somos inyectados. De hecho, la muerte se apodera de aquellos y aquellas que no aceptan la marca de la Bestia, la marca que anuncia su “curación” bestial. El resultado final lo podemos encontrar en la descripción del capítulo 17 y 18 donde se nos muestra la voracidad de la Gran Ciudad. La voracidad que se erige a partir de comerciantes, capitanes de barco, reyes. Los “sanos bestiales” que van consumiendo los recursos de la Tierra. La acumulación de capital como dato de sanidad bestial. La acumulación y la destrucción del ambiente en cada uno de los productos que se detallan.

Muy por el contrario, el resultado de la medicina que encontramos en el capítulo 22 tiene como destinatarios a los que necesitan de agua, alimento y curación. Tiene como resultado aguas de vida. Y subrayo lo dicho anteriormente: una medicina al alcance de migrantes, del pueblo en general. Una medicina que tiene que ver también con el alimento y el agua.

Quiero señalar que en esta idea de salud que vemos en el capítulo 22 no puedo notar el dato de acumulación que se ve en la anterior. La simpleza, inclusive el pasar del río, como un elemento necesario para el bienestar de la salud. No hay acumulación de frutos, no hay acumulación de hojas. Simplemente están para ser llevadas.

Pero también hay otra idea que es necesario remarcar. La sanidad del capítulo 22 se da en un marco ambiental. Se vuelve a pensar en lo ecológico, en la ciudad, pero con la inserción del río, de la vegetación. La sanidad no está fuera de lo ecológico. En este sistema ecológico si hay algo que falta es el dinero, es la transacción comercial. Esto pareciera ser pasado de largo, pero en la descripción de la ciudad no hay mención de dinero. De hecho, las riquezas como piedras preciosas u oro están disponibles para todos y todas en la ciudad. Pareciera que la idea de libre disponibilidad del alimento y la salud está enmarcando este ecosistema. Ya vimos en el relato wichí anteriormente compartido como se transforma esta libre disponibilidad del alimento cuando el ecosistema cambia.

La farmakeia

Hay otro uso de la idea de salud que tenemos que revisar en su relación con la ecología. Lo encontramos en varios lugares en el Apocalipsis: 9,21; 18,23; 21,8 y 22,15. El término es *farmakeia/farmakós*.

No es éste un término propio del Apocalipsis. Lo podemos encontrar por ejemplo en el Nuevo Testamento, también en Gal 5,20. Aquí será concebido como parte de un listado de obras de la carne.

Pero ¿De dónde nos llega este término? Es notoria su apreciación negativa en el texto bíblico del Nuevo Testamento, así como también en el Antiguo. Antes de revisar su origen en diferentes tradiciones del Antiguo Testamento, me parece oportuno decir algo sobre las traducciones que se han hecho de *farmakeia/farmakos*. No deja de ser preocupante la traducción de este término al español. Dicha traducción ha inducido a atacar tradiciones divergentes de la medicina occidental. A modo de ejemplo: Reina Valera traduce hechiceros/hechicería mientras que Dios Habla Hoy lo hace como brujería/los que practican la brujería. Nueva Versión Internacional traduce como artes mágicas/los que practican las artes mágicas. Otras traducciones: sortilegios (Biblia La Palabra en Ap 18:23). ¿Por qué veo como algo preocupante estas traducciones? En muchas de nuestras culturas la idea de brujería o hechicería fue vinculada con las medicinas de nuestros pueblos originarios. Y no me limito sólo a las traducciones bíblicas, sino que tenemos que remontar a toda una ciencia antropológica que concibió las acciones curativas no occidentales como brujería o magia (Strauss, 1949) De más está entonces decir que el resultado de esta traducción sea muy probablemente la condena de dichas medicinas. Y consecuentemen-

te, la naturalización de la medicina occidental como la única viable y posible. Y esto, esta traducción, es algo que tenemos que sanar...

Volvamos al texto bíblico. Recorremos, muy brevemente, el uso del concepto en la Septuaginta, encontrando este valor negativo de *farmakoi* por ejemplo en Dt 18:10 donde se prohíbe el uso de contactos con tradiciones paganas.

Pero tal vez sea más adecuado a nuestro contexto apocalíptico ubi-carnos en el uso de *farmakoi* en el relato del Éxodo. Así tendremos Ex 7:11 donde el Faraón convoca a "sabios" (*sofistas*) y "hechiceros" (*farmakoi*) para contraponerse a las acciones milagrosas de Moisés. Dice también la LXX en Ex 7:11 que los *epaoidoi* (traducido también por hechiceros) hicieron encantamientos (*farmakeia*). Aquí vemos que estos *epaoidoi* quedan vinculados a su acción, *farmakeia*. Este uso continúa en Ex 7:21 mencionando a los *epaoidoi* con las *farmakeia*. En Ex 9:11, curiosamente, los *farmakoi* no pueden permanecer sanos ni curar su propio sarpullido cuando Moisés realiza una de las plagas para liberar a su pueblo.

Vemos también que Malaquías 3:5 pone a *farmakoi* juntamente con otros que engañan al pueblo, siguiendo muy posiblemente la tradición de Éxodo en lugar de la tradición deuteronomica.

Quisiera entonces detenerme para señalar un par de elementos. En primer lugar, que la *farmakeia* no podemos considerarla como una sabiduría medicinal que es descartada por ser extraña a la cultura hebrea¹. Este significado me parece importante sacarlo del medio sobre todo en momentos donde se está revalorizando, y en muchos casos rescatando, la medicina de nuestros antepasados y antepasadas. Esta búsqueda en tradiciones medicinales de nuestros pueblos originarios ciertamente es fuertemente criticada desde una industria farmacéutica (¿Acaso, pienso ahora, este término español proviene de *farmakeia*?) No es esto, definitivamente, lo que podemos encontrar en el contexto de nuestro texto bíblico. Creo que la traducción "hechiceros" o "brujería" no ayuda en este sentido puesto que este vocablo se ha relacionado en muchas de nuestras culturas latinoamericanas con los y las personas que conocen las tradiciones medicinales antiguas, milenarias. Y a estas personas muchas de nuestras tradiciones cristianas las han condenado, tristemente... (Mamani, 2010 pp.14-21)

Para una discusión sobre este tema remito a un par de artículos que trabajan reflexionando sobre la medicina de pueblos originarios de los Andes con relación a la tradición cristiana (Zambrano y Huacani, 2006) En ambos artículos el tema de la traducción de *farmakeia* es un problema puesto que asumen la idea del término en la tradición bíblica como refiriendo a las sabidurías extrañas al pueblo hebreo. Así se produce la aso-

¹ Esta idea de atacar un conocimiento extranjero sí puede verse en el texto anteriormente citado de Deuteronomio. Pero no es la tradición más significativa o que por lo menos se toma con más fuerza en las relecturas profética y apocalíptica.

ciación de este vocablo con las tradiciones propias de las culturas andinas, principalmente la aymara.

En segundo lugar, señalaré que esta *farmakeia* y sus administradores, los *farmakoi*, son asociados en nuestro texto bíblico, fundamentalmente a partir del relato de Éxodo, con los que buscan evitar la liberación del pueblo. Los *farmakoi* son esencialmente trabajadores en favor del poder opresivo. Usan su saber para bien de los poderosos. Mientras Moisés busca liberar al pueblo con sus acciones milagrosas, estos *farmakoi* buscan sostener el status quo: de los esclavos y del poder gobernante.

De modo que resulta interesante remarcar que este término reaparezca en la narrativa apocalíptica como un elemento a desterrar. Si recordamos la fuerte tradición del Éxodo como trasfondo del Apocalipsis de Juan, entonces podemos cerrar mucho más este concepto y su vinculación a los que engañan con medicinas falsas a los pueblos. El tema del engaño, entonces, quiero unirlo a la *therapeia* que vimos en el capítulo 13 en donde el tema del engaño está presente en un modo total. Aquí Apocalipsis 18,23 nos sirve de resumen:

Tus mercaderes/comerciantes eran los grandes de la tierra, porque con tus *farmakeia* engañaste a todas las naciones.

Pero no por ser resumen quiere decir que no esté fuertemente unido a una importante tradición histórica de ver en la *farmakeia* una herramienta de engaño. Podemos ver en este caso un texto que también evidencia ser marco para la narrativa de Apocalipsis 17-18:

“Esto sucederá debido a la multitud de las fornicaciones de la prostituta, de bella apariencia y experta en hechizos (*farmakon*), que seduce a las naciones con sus fornicaciones y a los pueblos con sus hechizos (*farmakois*)”
Nahum 3,4

Tal vez, a modo de sugerencia, podemos pensar que una mejor traducción para *farmakoi* sería “encantadores” en cuanto producen visiones que alejan de la liberación. Igualmente sería mejor traducir y comprender la *farmakeia* como encantamientos.

En el nuevo mundo, ese nuevo ecosistema propuesto en Apocalipsis, estos encantadores son desterrados (Ap.22,15) puesto que pertenecen a la lógica del viejo ecosistema.

Salud, ecología, bestialidad, encantamientos, encantadores

¿Cómo juntar entonces todo esto visto hasta aquí para encontrar en el texto de Apocalipsis un mensaje para nuestros tiempos? Veamos algunas conclusiones que encuentro a partir de estas lecturas apocalípticas.

a. Apocalipsis habla de ecología en relación con la salud humana

Pongo esto en relación puesto que en la actualidad no lo veo demasiado unido. Todo lo que se entiende en nuestros tiempos con lo ecológico no está, al menos a nivel popular y masivo claro, vinculado con el ser humano enfermo, con la persona doliente. Es de vital importancia vincular la acción de protección ecológica con el bienestar humano. Aunque hoy en día esto está poniéndose sobre la mesa no pareciera que la acción farmacéutica sea modificada por la acción ecológica y viceversa.

b. Apocalipsis habla de salud humana en relación con la ecología

Quiero subrayar fuertemente este punto. No puede haber salud en un medio ambiente enfermo. No puede ser curado o curada quien está habitando una bestialidad. Toda la farmacéutica occidental fracasará si sigue siendo pensada como algo que ataca un problema personal y no revisa la prevención, el bienestar de la persona que habita un determinado ecosistema. Y como vimos anteriormente, un ecosistema que la más de las veces es creado a partir de una bestialidad.

c. Apocalipsis revela que hay formas sanas de curar y formas enfermas de curar

Hemos elevado a diosa a la medicina occidental. Y lo cierto es que en muchos casos es de gran ayuda. Pero también es cierto que esta medicina rompe la relación persona-mundo. No la considera en su acción sanadora. Es una ciencia sumamente fragmentaria y fragmentante.

En este sentido, poder aprender de otras ciencias medicinales y sus concepciones holísticas nos ayudará a recomponer la humanidad en su mundo. Si bien no estamos descartando los inmensos avances de la medicina occidental, es de suma urgencia que esos avances sean puestos en un marco ecológico. De otro modo sólo se estará curando la herida de la Bestia.

d. Apocalipsis revela que lo ecológico está atado a la cultura, al engaño producido en ella

¿Podremos tener éxito en la lucha ecológica? ¿Nos dirigimos a un precipicio como humanidad? ¿Nos estamos suicidando colectivamente? Tal vez el Apocalipsis alerta sobre esto que es esencial: la cultura en la que vivimos, esa cultura devoradora, esa cultura que construye seres humanos que consumen por demás, muy por demás (claro que esto se da mientras otros y otras en mayor número mueren de hambre, sed, etc) es la principal causante de la muerte lenta de nuestro mundo. Y de nuestra especie.

La *farmakeia* hoy es disociar lo que en los puntos anteriores hemos tratado de asociar: la cultura, el modo de vivir en el mundo, el modo de pensarnos como seres humanos, el modo de asociarnos con el mundo, con el otro/la otra.

La *farmakeia* hoy es todo un sistema perverso que nos impulsa a luchar por “lo ecológico” mientras seguimos siendo parte de una cadena devoradora de humanos, de naturaleza, de vida.

En este sentido tendremos que tener mucho cuidado con el llamado “capitalismo verde”. O, para darle un término que suene más cool, “green capitalism”. La idea de que el mismo capitalismo puede generar acciones que promuevan el cuidado de la naturaleza es una idea que tenemos que denunciar por ser mentirosa en sí misma. Hoy es una de las *farmakeia* más grande. Es la ilusión que nos presenta un sistema bestialmente devorador de que de él mismo puede surgir la solución.

El “capitalismo verde” no busca una nueva relación con el mundo y quienes en él habitan. El “capitalismo verde” busca nuevas formas de inversión, nuevas formas de producción de capital al costo que sea (Sánchez, 2018) El “capitalismo verde” sigue creando un mundo: el bestial, el que consume en forma devoradora

Y es para denunciar. Aquí vemos también la fascinación de los habitantes de la tierra. Esos habitantes que creen (sí, esta es la palabra, puesto que es una cuestión de fe) que el capitalismo puede generar la cura. Y nos encontramos por ejemplo con la idea de que la tecnología es la herramienta para esto. La tecnología puesta al servicio de un mundo mejor. Ciertamente suena sumamente interesante, atractivo. Pero es la Bestia con voz de Cordero. La tecnología no es más que una creación humana dentro de un ecosistema capitalista, ¿Por qué habría de volverse en contra de ese sistema? En este sentido es necesario denunciar las postverdades o para ponerles otro nombre, las mentiras o *farmakeias*. Esto es parte del movimiento ecológico-político que busca remarcar la vinculación del poder con la preocupación ecológica (Neimark, 2019).

Algo similar notamos que sucedió con el surgimiento de internet. Se comenzó a pensar en una democratización, en una cultura hippie, o punk, promovida por un libre acceso a la información y la distribución de bienes. Pero ¿Fue así? ¿O simplemente creó la ilusión de esto? Las *farmakeia* del sistema ecológico capitalista...

e. Apocalipsis propone un modo de ser sano, sana en el mundo nuevo

Revisar nuestra propuesta de sanidad hoy es central. Es central porque la sanidad no puede ser otra que luchar por el agua, por el alimento, por la posibilidad de *therapeia* para todos y todas siempre.

Cualquier otra lucha denominada ecológica puede caer en ser algo más del sistema de *farmakeia*, de encantamientos. De esos encantamientos que nos hacen creer que luchamos por el bien, nos liberan de una supuesta culpa. Como hemos dicho anteriormente.

Pero sobre todo Apocalipsis nos recuerda que se puede vivir en mundos diferentes. Lo primero es captar que no es posible la convivencia del mundo Bestial con el mundo nuevo. Uno es el mundo con una ecología capitalista, bestial. Otro es el nuevo mundo con cielos nuevos y tierras nuevas. Y en esto Apocalipsis es determinante. No hay convivencia. No puede haberla. Y esto es marcado de diferentes formas. Lo que hemos tratado de mostrar es que el mundo nuevo cura de un modo radicalmente opuesto al mundo bestial, capitalista, consumidor. Y esta forma de concebir la sanación es una pista que podemos seguir para reconocer qué mundo habitamos.

Referencias bibliográficas

- Avendaño, Ernesto; Relatos Wichí. Recopilación; Resistencia Chaco; Contexto; 2016
- Canguilhem, Georges; Buenos Aires; Siglo XXI Argentina Editores; 1971. Primera edición en francés en 1966
- Huacani, Cocaure, Víctor; Sanación en el mundo aymara y en la Biblia. Pp. 363-365; en *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II. ISEAT; La Paz; Editorial Plural; 2006.
- Mamani Bernabe, Vicenta; El Apthapi teológico desde las mujeres aymaras. En *RIBLA*, 65 2010/1; pp. 14-21. Quito.
- Merlin, Nora; El feliz mundo neoliberal. Nota del periódico Página 12. 1 de junio de 2017. <https://www.pagina12.com.ar/41342-el-feliz-mundo-neoliberal>
Consultado el 5 de marzo de 2019
- Neimark, B et als; (2019) Speaking Power to “Post-Truth”: Critical Political Ecology and the New Authoritarianism; en *Annals of the American Association of Geographers*. <https://doi.org/10.1080/24694452.2018.1547567> consultado el 24 de febrero de 2019
- Sánchez de Jaegher, Carolina; Saving the Planet with Green Capitalism? Or re-signifying our existence with Mother Earth? The Mapuche-Valdivian case against the wind farm Pililín in the South of Chile.; en *Forum for inter-American Research Vol 11.3 (Dec 2018)* pp. 32-46
- Strauss, Levi; El Hechicero y su magia; en *Les Temps Modernes*, Año 4, N 41; 1949; pp. 3-24
- Zambrano, Luis; El problema del mal en el mundo andino. pp. 312-314, en *Teología andina. El tejido diverso de la fe indígena*. Tomo II. ISEAT; La Paz; Editorial Plural; 2006.