

Amazonía:
Territorios, Biblia y justicia

Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Nº 95 - 2025/1

***Amazonía:
Territorios, Biblia y justicia***

RIBLA – Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana

Consejo de Redacción Internacional

Carmen B. Ubieto (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

Abiud Fonseca Ariza y Antonio Carlos Frizzo

Artículos individuales: © los/las autores/as

Conjunto de esta revista: © Consejo de redacción

Traducción, revisión y

Diagramación: Centro Bíblico Verbo Divino

ISSN 1390-0374

Abril 2025

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@sbuec.org

Teléfono: (593-2) 331-7371

Contenido

Presentación: Amazonía. Territorios, Biblia y justicia----- <i>Abiud Fonseca Ariza y Antonio Carlos Frizzo</i>	7
Amazônia: uma visão holística ----- <i>Marina Silva</i>	13
Amazonía, territorios y ecofeminismo ----- <i>Geraldina Céspedes</i>	35
Amazonía: una selva viviente. Una mirada antropoteológica y bíblica para la defensa de una espiritualidad en resistencia----- <i>Katy Machoa, Nemo Andy Guiquita, María Alejandra Andrade</i>	51
La sabiduría ancestral de los Gunadule en diálogo con la teología y la Biblia: Un llamado a la reconciliación con la Tierra----- <i>Jocabed Reina Solano Miselis</i>	71
Ontologías indígenas amazónicas y el árbol de la vida en Génesis 2--- <i>Bernardo Favaretto</i>	93
La Amazonía en resistencia: relectura bíblica de Génesis 2,4b-20 por comunidades amazónicas Shuar ----- <i>Edison Gustavo Espinosa Quishpe y Comunidades amazónicas Shuar</i>	117
Reaprender a práctica do cuidar. Caim e Abel: metáfora sobre o fratricídio ----- <i>Antonio Frizzo</i>	131
Encuentros extraños: Yavé y El Elyon en Israel, Dios y Arútam en el pueblo amazónico Shuar----- <i>Abiud Fonseca Ariza</i>	144

Estado y Amazonía: Legislando el descanso y la liberación de la tierra en Levítico 25 -----	155
<i>Yonny Mejia Balladares y Harold López Romero</i>	
Extracción, conquista mercantil y legislación internacional: “La viña de Nabot” 1 Reyes 21 -----	170
<i>Rebeca Cabrera Piñango</i>	
O ouro na Amazônia e na Bíblia -----	185
<i>Matthias Grenzer y Dário Bossi</i>	
La Tierra: casa común de todo ser viviente -----	200
<i>Pedro Robledo Ramírez</i>	
Testimonio.	
La Amazonía: Bien común de la Tierra y de la humanidad -----	219
<i>Leonardo Boff</i>	

Presentación

Un viento se mueve sobre las aguas y es el momento inicial de la creación. La vida y el conocimiento son árboles plantados en un jardín. La vida humana, la de los animales y la tierra coexisten bajo un mismo dinamismo vital. Un arco y las nubes expresan la voluntad y el afecto divino. Unas aves anuncian el final de una catástrofe climática, otras incluso alimentan a un profeta. Los montes cantan. Los árboles aplauden. Una serpiente dialoga con asucia. La sequía y las lluvias son actores políticos. Las ranas, las langostas, las moscas, un río son operadores de la liberación de un pueblo. Estas son solo breves menciones de una gran riqueza de testimonios que la Biblia tiene sobre la acción y participación vital de lo no-humano en la historia.

Estas escenas dan cuenta de que la Palabra de Dios quiere que reconozcamos que la Naturaleza es agente para la existencia eficiente de todo y de todos. No solo es un recurso explotable, menos un simple objeto inerte.

Por eso, en esta edición de la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA reivindicaremos la posición actual desfavorecida de la Naturaleza, a través de una aproximación sentipensada a uno de los mayores representantes de la Naturaleza viva: la Amazonía. Desde reflexiones bíblicas y teológicas que se alimentan de disciplinas como la antropología, sociología, ecología, economía, entre otras.

En este documento consideramos que la Amazonía no solo es un territorio geopolíticamente delimitado. Tampoco es solo un reservorio de especies de fauna y flora. No puede quedar restringido a ser solo un lugar exótico o paradisíaco. No es un espacio lleno de peligros. No debe ser llamado territorio virgen, solo porque el hombre occidental no la ha conocido. La Amazonía comprende territorios diversos, de notable amplitud y de gran vitalidad. Es además una compleja interconexión e interacción de múltiples actores que, en la medida cómo se interrelacionan, van constituyendo un enorme sistema de vida armónico y que, en comparación con otros, tiene la capacidad de ser un motor vital, no solo para los pueblos que la habitan, sino para el mundo entero.

La Amazonía es también una matriz de pensamiento, un sustrato epistémico o una gran expresión de conocimiento, donde no solo los humanos piensan, sino también las plantas que son poseedoras de una sabiduría que ha sostenido la vida por miles de años. Los ríos son fuente de vida y de alimento, y han generado una interdependencia histórica con los humanos, con las plantas y con los animales. Bajo esa relación se han constituido diversas formas

culturales que coinciden en que el ser humano no habita la Naturaleza, sino que coexiste con ella.

Reconocemos también que la Amazonía no es solo un territorio extenso ubicado en América del Sur, sino que es una entidad que representa a los numerosos territorios selváticos del *Abya Yala* que, debido a su riqueza vital, se ha convertido en objetivo del saqueo organizado y furtivo, de la apropiación legalizada de sus áreas territoriales y también de la ilegal, de la disputa multidimensional de su soberanía y de la colonización múltiple de sus pueblos.

Los contactos históricos que Occidente ha propiciado con los pueblos originarios de la Amazonía no han sido fraternos, sino vividos desde la dominación, explotación y exotización de los pobladores amazónicos. A pesar de aquello, estos pueblos aún permanecen procurando la defensa constante de una forma de vida que socializa al ser humano con lo no-humano. Estos encuentros colonizadores podrían haber acabado con estas formas de vida o desdibujado plenamente lo construido en una historia compleja, sin embargo, más bien hoy estos pueblos siguen construyendo su estar en el mundo a través de nuevos y propios modos de pensar y actuar.

Por eso, en este número de Ribla, guiados por la luz de la Palabra de Dios, queremos unirnos a los múltiples esfuerzos que se están desplegando desde y a favor de la Amazonía, con el fin de hacer escuchar nuestro clamor por una mayor justicia para ella. Además, tenemos el propósito de motivar a los lectores y a las lectoras que se tomen el tiempo para reconocer que la Amazonía puede interpelar nuestra forma de vivir, presentándonos nuevas lógicas y enseñándonos nuevas sabidurías que abran nuestros horizontes y subviertan las clausuras que nuestro pensamiento y nuestra esperanza han sufrido, debido a la operación histórica de múltiples sistemas de opresión.

En esta edición de nuestra revista las lectoras y los lectores encontrarán en un primer momento reflexiones profundas y situadas sobre la Amazonía. Se deconstruyen conceptos para dar lugar a la articulación de nuevos accesos al estudio de la Amazonía, así como también a la lucha a favor de ella. No hemos querido construir un marco analítico que obedezca únicamente al razonamiento occidental, sino que hemos procurado que también las sabidurías de los pueblos amazónicos nos digan cuáles son sus formas de imaginar e interpretar a la Amazonía.

En un segundo momento, se podrán examinar trabajos bíblico-exegéticos del Antiguo Testamento que hacen profundos escrutinios de narrativas que muestran eventos de la vida de Israel; episodios que pueden iluminar la reflexión sobre la situación actual de la Amazonía. Para enriquecer el análisis, hemos considerado la participación de líderes sociales provenientes de pueblos originarios de la Amazonía, en ejercicios de lecturas liberadoras del texto bíblico.

En el primer artículo se construye un marco epistémico que ofrece una mirada holística de la Amazonía, para eso recurrimos a una de las mayores protagonistas en la búsqueda de justicia a favor del territorio amazónico, la ministra de Medio Ambiente de Brasil, Marina Silva, quien presenta fundamentos históricos, científicos y teológicos para desmontar esas nociones sobre la Amazonía que han sido construidas desde la modernidad capitalista en un franco deseo de objetivarla para así explotarla. Silva propone formas más justas de concebir a la Amazonía.

En una segunda contribución, Geraldina Céspedes de Guatemala y República Dominicana recurre a los postulados del ecofeminismo actual para ingresar al fructífero debate sobre la Amazonía como territorio-tierra y territorio-cuerpo, brindando sólidos argumentos para una cohabitación justa en y de la Amazonía. Hace también un llamado a asumir una conciencia ecosocial que transgreda el dominio de las visiones patriarcales y androcéntricas de la Naturaleza.

Katy Machoa, Nemo Andy Guiquita y María Alejandra Andrade nos introducen en la cosmovisión y cosmovivencia de los pueblos amazónicos asentados en los territorios de la nación actual de Ecuador, para dejarnos saber por qué la Amazonía es un ser viviente. Usando narrativas y cantos de las comunidades originarias, y un recorrido por diversos relatos bíblicos que evidencian la agencia de la Naturaleza, las tres autoras ofrecen suficientes fundamentos para reconocer la fuerza vital de la Amazonía.

Como hemos planteado en este Ribla, al hablar de Amazonía estamos incluyendo a todas las expresiones naturales selváticas de nuestra región. Por eso, en el cuarto artículo, Jocabed Solano nos permite experimentar las formas de interrelación que su pueblo *Gunadule*, asentado en lo que hoy se llama Panamá, sostiene desde tiempos muy remotos con la Naturaleza. Haciendo un sentido llamado a la reconciliación entre ser humano y Amazonía, para así evitar su mayor destrucción.

Desde su amplia experiencia vital en Venezuela, conviviendo con comunidades amazónicas, Bernardo Favaretto nos interpela a reconocer que la cosmovisión moderna occidental no es la única vía para relacionarnos con la Amazonía, sino que en la actualidad hay ontologías que son mal llamadas ancestrales, porque aún siguen vigentes y forman parte del mundo amazónico. Estas ontologías han sido construidas por los pueblos indígenas y están siendo constantemente reconfiguradas por el advenimiento de la modernidad. Y han estado presentes incluso en la antigüedad del pueblo de Israel, por eso Favaretto plantea que el relato de Génesis 2, sobre el árbol de la vida, debe ser abordado desde estas perspectivas.

Edison Espinosa tuvo el privilegio de unirse a dos comunidades amazónicas *Shuar* para leer el texto de Génesis 2 y nos presenta un documento que explica esta experiencia. Comenzando por una lectura de la realidad *Shuar*

que enfatiza los constantes procesos de colonización y extractivismo del que fueron objeto. Luego, se realiza una revisión de este relato creacional que permite conocer las lógicas *Shuar* sobre los orígenes, la relación ser humano-Naturaleza y el afecto que une a las sociedades amazónicas con su Amazonía.

No obstante, las políticas de gobiernos como el de Jair Bolsonaro en Brasil, han favorecido a un biocidio sistémico de la Amazonía y de toda forma de vida en ella, como la humana, que fue duramente afectada por la pandemia del Covid 19. Por eso, Antonio Frizzo realiza una muy bien argumentada relación entre este atentado contra la vida y el fratricidio que Caín ejecutó sobre Abel para evidenciar las injusticias del poder sobre los más pobres, incluida a la Naturaleza en esta condición.

En el octavo artículo, Abiud Fonseca Ariza realiza una sugestiva comparación entre el relato de Génesis 14 sobre el encuentro de las divinidades semitas *Yavé* y *El Elyon*, con la historia más contemporánea del también encuentro del Dios cristiano con la realidad sagrada *Shuar* llamada *Arútam*. No solo se informa sobre cómo se formularon una serie de apropiaciones y yuxtaposiciones simbólicas, sino que se analiza cómo, en el caso de Dios y *Arútam* el encuentro ha sido colonizador y violento.

Yonny Mejía y Harold López, desde Nicaragua, realizan una denuncia del trato abusivo que el capitalismo contemporáneo efectúa sobre la Amazonía, a través de la exposición del caso de la reserva de biósfera Bosawás, para luego confrontarnos con una apelación divina a favor de la tierra hecha en Levítico 25, en el pasaje sobre el año del jubileo. Desde esta relectura del texto bíblico se encuentran pistas para detener la injusta desposesión de tierras que sigue aconteciendo en la Amazonía.

Siguiendo con la temática del extractivismo en la Amazonía, la autora venezolana Rebeca Cabrera pone en evidencia las injusticias del sistema socioeconómico político imperial, usando el reporte bíblico sobre la actuación de la monarquía opresora al expropiar la viña de Nabot, y fraguar su vil asesinato. Cabrera establece paralelos entre este relato y el desempeño político actual de la multidimensionada gobernanza nacional e internacional en la Amazonía.

Luego, Matthias Grenzer y Dário Bossi de Brasil realizan un análisis muy creativo y desafiante acerca del sobrevalor que las sociedades, sobre todo la capitalista, le ha asignado históricamente al oro. Lo que ha llevado a que en la actualidad exista una desenfrenada búsqueda y extracción ilegal de este metal en la Amazonía, dañándola irreparablemente. Grenzer y Bossi demuestran que el texto bíblico hace un inteligente desmontaje del sobrevalor comercial del oro, al señalar que hay algo más valioso: los mandamientos de Dios.

En el duodécimo artículo Pedro Robledo de México realiza una interpelación a la conciencia de todos los que habitamos la Tierra para que no olvidemos que la Biblia, desde sus narrativas más antiguas, está a favor del cuidado responsable de todo lo creado. Esto se evidencia en relatos emblemáticos

como las cosmogonías de Génesis 1 y 2, y como el mandato del descanso de la tierra en Levítico 25 y 26. En estos relatos, Dios hace escuchar su voz a favor de la Tierra, y exhorta al ser humano que no olvide que ella es la casa común donde debemos habitar en armonía y teniendo un alto sentido de justicia. En este artículo, la Amazonía está representada en la gran categoría Tierra.

Por último, a manera de testimonio, pudimos recoger el valioso aporte de uno de los más connotados representantes actuales de la ecoteología latinoamericana, Leonardo Boff de Brasil. En su escrito nos impele a asumir que la Amazonía es un bien común de la humanidad, que tristemente está siendo atacada por la humanidad misma.

Esperamos que este *Ribla 95, Amazonía: Territorios, Biblia y Justicia* nos aliente a cambiar nuestra visión y nuestras acciones en relación con la Amazonía, porque de no hacerlo, estaremos alistándonos para sucumbir ante los azotes que nuestra negligencia e inconsciencia están produciendo. Azotes como la destrucción masiva del más grande pulmón de la Tierra: la Amazonía.

Amazônia: uma visão holística

Amazonia: A Holistic Vision

Resumo

“Tudo está interligado” (LS 91). Eis o destaque do Papa Francisco em sua inquietante Carta Encíclica *Laudato Si’* (LS), vinda ao conhecimento do grande público em 24 de maio de 2015. Este artigo, mais do que comprovar a afirmação papal, demonstra, em uma abordagem holística, que não existe uma análise, um empreendimento, uma simples abordagem teórica, ou até mesmo, um planejamento direcionado a realizar determinada política pública alijada de uma compreensão interligada entre as ciências e em total sintonia com a biodiversidade amazônica. Conhecer essa complexidade na gestão pública é uma imposição do próprio bioma. Todos os projetos que se fixaram em uma abordagem simplista e imediatistas, visando o lucro a qualquer preço, fracassaram e, seus lastros de destruição ambiental podem ser vistos como grandes feridas abertas em cenários na Amazônia. As novas tecnologias aplicadas nos estudos ambientais, as reintegradas análises científicas sobre esse bioma não podem mais seguir ignoradas. Ciências, tecnologias devem prevalecer, diante dessa única, complexa e universal floresta tropical, certos de que a Amazônia não cabe em sistemas particulares, financistas, predatórios e excludentes de um constante diálogo com seus povos originários.

Palavras-chave: Preservação ambiental, política pública, Amazonas, Meio Ambiente, visão holística da Amazônia.

Abstract

“Everything is connected” (LS 91). This is the emphasis highlighted by Pope Francis in his disquieting Encyclical Letter *Laudato Si’* (LS), which came to public knowledge on May 24th 2015. This present paper, more than aiming to prove the papal assertion, demonstrates, using a holistic approach, that there is not one analysis, one enterprise, one single theoretical approach, or even one plan directed to accomplishing a certain public policy that is exempt from an interconnected understanding between the sciences and completely in tune with Amazonian biodiversity. To acknowledge this complexity in public management is an imposition made by the biome. Every project that has insisted in an immediate and simplistic approach, aiming for profit above all else, has failed and the resulting environmental destruction can be seen as big open wounds in Amazon scenarios. The new technologies used in environmen-

¹ Ministra do Meio Ambiente e Mudança do Clima do governo Lula. Ambientalista e professora, foi senadora pelo Acre.

tal studies; the reiterated scientific analyses of the biome can no longer be ignored. Sciences and technologies should prevail in light of this unique, complex and universal rainforest, with the certainty that the Amazon does not fit in private, financiers, predatory systems that exclude constant dialogue with their original peoples.

Key-words: Environmental preservation, public policy, Amazon, environment, holistic view of the Amazon.

1. Introdução

Olhar para a Amazônia é um exercício imenso, complexo e poderosamente instigante. Ainda mais quando se recebe a incumbência de que esse olhar não se perca na imensidão das partes nem deixe ocultas as correlações entre elas, na diversidade que compõe o todo. O olhar é complexo. Tem história, conflitos, descobertas e, paradoxalmente, tem cegueira e lucidez se intercalando como tendências opostas e simultâneas. Recobre-se de interesses setoriais com perspectivas diversas, como o ativismo ambiental, a pesquisa científica, a exploração econômica, o desenvolvimento de políticas públicas, os modos de vida organicamente resilientes dos povos indígenas e comunidades tradicionais – com seus conhecimentos e práticas milenares e seculares, associadas à sua cadeia de vida – e, ultimamente, vemos com tristeza a expressão dos interesses até do crime organizado numa escala muito preocupante.

2. A necessária visão holística

O qualificativo “holístico” amplia a exigência e o desafio, quando se refere ao olhar, pois propõe, etimologicamente, uma completude e, epistemologicamente, a exposição de algo em que tudo está ligado, como conceituou o filósofo sul-africano Jan Smuts (1880-1953), que foi o precursor do paradigma holístico e inclui o mundo espiritual em sua abordagem conceitual. Não tenho a pretensão de alcançar, em todas as dimensões e aspectos, essa totalidade. Mas é com a motivação de contribuir para a construção de uma compreensão mais ampla, mais rica, mais justa dessa região entre os cristãos da América Latina que aceitei a empreitada de falar sobre a Amazônia. E o faço com especial emoção, pois é a minha terra, meu campo de aprendizagem e de formação de identidade. O lugar onde, talvez mais que em qualquer outro, somos instados a não incorrer no erro de ver sem perceber e ouvir sem compreender, como bem alertou Jesus. A Amazônia me atravessa e foi pelas suas pautas que passei a ter consciência de muitas coisas, sobretudo a consciência política da necessidade de sua proteção – e isso inclui um uso com sabedoria de suas imensas riquezas e belezas, melhor forma de assegurar o bom funcionamento dos serviços ecossistêmicos que ela e seus povos originários e tradicionais prestam ao equilíbrio do planeta Terra.

Coloco-me, portanto, essa exigência adicional – de cotejar meu olhar pessoal com os parâmetros da civilização em que vivo – pois considero verdadeiro

o alerta “todo ponto de vista é a vista de um ponto” e, principalmente, porque verifico, ainda mais nesse caso, que o observador faz parte da coisa observada e toda análise deve estar acompanhada da autoanálise pois todo aquele que mede está sendo medido pela mesma régua. Incorporo, desde já, essa formulação que me advém do aprendizado como cristã, como mandamento de humildade em meu olhar para a Amazônia, de modo que não me esqueça, em meio a toda ciência de que posso dispor, que estou olhando para a criação de Deus.

3. Chegam os europeus: o mundo descobre a existência da Amazônia

Nosso olhar para a Amazônia tem registros escritos a partir da chegada dos europeus ao continente. No entanto, há outras formas de registros deixados por povos originários que são lidos de outras maneiras, como nos estudos arqueológicos e antropológicos que dão conta da presença humana nessas florestas há 14 mil anos, conforme o Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon)². E não podemos desconsiderar as narrativas oralmente transmitidas de geração a geração pelos povos originários ou grupos remanescentes de povos que estiveram ou ainda estão em risco de extinção. Contamos com a percepção, registro e divulgação de impressões por parte dos primeiros visitantes não indígenas datados de pouco mais de 500 anos. Portanto, o que nos chega, considerando os achados arqueológicos, é um pequeno fragmento da história desse olhar. Ainda assim é uma mostra suficiente para tratarmos de um aspecto importante sobre um território tão vasto: não há uma visão homogênea sobre ele. Cada registro é feito de um determinado lugar simbólico, ordenado por convicções subjetivas, bem como por narrativas atravessadas por diferentes interesses, motivações, intenções e capacidade, sempre parcial, de se apropriar das informações já existentes.

Além do discurso popular, há o discurso escrito, que se desdobra em muitas categorias como o acadêmico, o oficial, o técnico, o literário e outros. Muitas vezes a Amazônia que está em um não será encontrada da mesma forma em outro. Assim, o olhar sobre a Amazônia é uma espécie de painel, uma miríada caleidoscópica sobre uma superfície abstrata que se sobrepõe à superfície empírica que chamamos de Amazônia.

Por fim, mas não menos importante, há o olhar da cosmovisão cristã em que podemos, metaforicamente, compreender a Amazônia como um lugar onde, como está escrito em Dt 6, 11-12, recebemos a dádiva de poder usufruir de “tudo que há de melhor”, de coisas que não produzimos, de cisternas que não cavamos e de frutos que não plantamos. E esse é não apenas mais um componente do *holos* que está sendo proposto, mas pode ser – pelo lugar central que

² O livro *Os pais asiáticos da América* foi publicado em 1973, pelo pesquisador Hendon Harris Jr. A integra desse artigo subsidio-nos na datação e processo de ocupação na região. <https://imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/#>. Acessado em: 15 jul. 2024.

o cristianismo ocupa na civilização – uma espécie de chave interpretativa que articula os vários aspectos do nosso olhar e proporciona um substrato ético para as ações e decisões que nosso olhar induz. Tratarei um pouco mais de cada um desses pontos.

4. Primeira definição: Hileia “floresta densa”

As primeiras impressões circulantes sobre a Amazônia a chamam de Hileia, que quer dizer floresta densa, desconhecida ou inexplorada, nome dado por Alexander von Humboldt (1769-1859), naturalista alemão. Popularizou-se, posteriormente, a expressão “Inferno Verde”. Era pensada como um deserto demográfico, com locais inatingíveis, muitos perigos, animais ameaçadores e vários outros elementos que a imaginação humana produz diante do desconhecido. No início do século passado, em 1904, enviado à Amazônia em uma missão de demarcação de fronteiras, o escritor Euclides da Cunha, que era também engenheiro, a descreveu como “um paraíso perdido” e faz recomendações “para vingar a *Hiloe* maravilhosa de todas as brutalidades das gentes adoidadas que a maculam desde o século XVII.” (BATISTA, 2003). Como se vê, era recorrente, tanto na abordagem positiva quanto na negativa, a ideia de algo que não se podia alcançar, tocar, conviver. A magnitude tanto do terrível quanto do maravilhoso eventualmente afasta e impede o acesso, o que resulta no desconhecimento. Para Euclides, que reclama da parcialidade e especialização nos diversos estudos dos naturalistas, nos quais se turva a visão da totalidade, a tarefa da ciência seria de mil anos de vitórias parciais até que “em futuro remotíssimo”, se desvendassem os últimos segredos da Amazônia, o que representaria “o fecho de toda a história natural”.

Mesmo com o desconhecimento e estranhamento, as frentes de colonização subiram os rios e adentraram as matas para extrair as “drogas do sertão”, tornando a navegação do Atlântico ao Amazonas uma nova rota da China e das Índias para a Europa ávida de especiarias e exotismos. Em seguida, na nascente indústria europeia e norte-americana ao final do século XIX e durante o período da Segunda Guerra Mundial³, em meados do século XX, foi com uma das espécies da biodiversidade amazônica, a *Hevea Brasiliensis*, nossa popular seringueira, que o Brasil alcançou novas e elevadas posições no comércio internacional, marcou suas participações no esforço de guerra e ocupou efetivamente a região com vilas, povoados e ao menos duas grandes cidades, Belém e Manaus.

Entretanto, mesmo com toda a ocupação – que intensificou a dizimação de inúmeros povos originários – no olhar do Ocidente, a Amazônia permaneceu um inferno verde e um deserto demográfico e o desejo de conhecimento sobre

³ Foi a economia da borracha, estimulada pelo Estado e com o imenso esforço dos “soldados da borracha” oriundos do Nordeste castigado pela seca – já treinados no extrativismo que já se fazia anteriormente com a coleta de drogas do sertão – que sustentou a economia brasileira durante a Segunda Guerra Mundial. (in Fonseca, Cassio - “A Economia da Borracha” – Comissão de Defesa da Borracha – Rio de Janeiro – 1950).

sua natureza confundiu-se, desde o início da empreitada colonizadora, com a ânsia de posse e domínio de suas riquezas.

5. Da “terra sem homens” para “terra de conflitos”

Nos anos sessenta, um discurso sobre a ocupação da Amazônia para evitar sua tomada por estrangeiros – reais ou imaginários – feito pelo governo militar, se materializou em um projeto pesado de infraestrutura e direcionamento da frente de expansão agropecuária para a região, com distribuição de lotes via INCRA para produtores familiares e incentivos fiscais para os fazendeiros, além de outras facilidades. Em 1966 o primeiro presidente do regime militar, General Castello Branco, lançou em Manaus a Operação Amazônia, visando concretizar o objetivo geopolítico central de fazer a “integração da região ao desenvolvimento nacional”. A intervenção com infraestrutura composta de novas estruturas fundiárias, rodovias em uma bacia hidrográfica imensa e rica em corpos hídricos volumosos, hidrelétricas e linhões de energia de alta tensão era, na compreensão dos militares, a forma de tornar a Amazônia tangível, domada, apropriada, submetida e, principalmente, incorporada à nação brasileira. Para financiar e operacionalizar todos os investimentos foi criada, também em 1966, a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), com a função de coordenar e supervisionar programas e planos dos governos estaduais e de outros órgãos federais e, muitas vezes, elaborar e executar diretamente as intervenções estatais.

Conforme artigo do professor Ricardo José B. Nogueira, em menos de 30 anos a Amazônia passou de “terra sem homens”, como denominava a propaganda oficial, para “terra de conflitos” (NOGUEIRA, 1997). Os conflitos eram previsíveis e inevitáveis, pois Amazônia não era um vazio demográfico. Ali viviam os povos originários há milhares de anos, os seringueiros que se estabilizaram na região após o ciclo da borracha e no pós-guerra, inúmeras comunidades ribeirinhas, quilombolas, pescadores e outros povos tradicionais. Todos manejavam (ainda manejam hoje os que resistem, meio século depois) seus plantios e coletas extrativistas sem degradar a região, sem alterar ou fazer imensas feridas na floresta, numa diversidade de modos de vida que têm em comum a conservação de floresta e dos recursos naturais.

Na época, no suposto vazio demográfico, havia pouco mais de 8 milhões de habitantes, distribuídos na floresta e em centenas de pequenas cidades, navegando rios caudalosos, ocupando territórios e desenvolvendo suas culturas locais e dentro das comunidades étnicas. Quando o governo militar colocou em prática sua estratégia de fazer o Estado chegar na região e se fez acompanhar de empresários que transformavam a economia rural no nascente agronegócio, ocorreu um choque entre a Amazônia concebida nos gabinetes do governo federal e a Amazônia desconhecida, mas existente, no território. Entre os novos

ocupantes ou donos de terras trazidos pelos projetos de “integração” do governo federal e os habitantes locais ocorreram, mais que divergências de visões e de projetos. Sangrentos conflitos sociais passaram a ocupar o palco político de uma região que estava, na verdade, sendo tomada à força e sem preocupações com dados de realidade, com as populações locais e com o conhecimento, popular ou científico, do bioma. Esse encontro foi fatal para vários povos indígenas que foram dizimados pela violência ou por doenças contra as quais não tinham recursos em seus sistemas imunológicos, ou perderam para invasores seus territórios que ficaram expostos com a construção de rodovias, barragens e outras obras de infraestrutura feitas sem cuidados ambientais e sociais.

Naquele momento não se sabia que o que estava sendo tomado, muitas vezes a ferro e fogo, para ser submetido ao modelo de produção vigente no Centro Sul do Brasil, não era apenas uma porção de terra equivalente a aproximadamente 60% do país, mas sim a maior e mais rica floresta tropical do planeta, com um importante papel no equilíbrio climático global.

Amplas parcelas das populações locais não se submeteram pacificamente. Em toda a Amazônia houve resistência. Tornaram-se mais conhecidos os movimentos dos seringueiros no Acre, liderados por Wilson Pinheiro e Chico Mendes, o movimento indígena, populações atingidas por barragens e outras comunidades em vários estados da região. Essa resistência, inicialmente isolada e quase oculta pela censura ou simples desinteresse dos grandes veículos de comunicação, ganhou aliados nas juventudes urbanas, pesquisadores e docentes nas universidades, intelectuais e de uma significativa parcela da Igreja Católica que se alinhava aos preceitos da Teologia da Libertação.

Nas décadas de 70 e 80, surgiram sindicatos e associações, organizações civis, movimentos sociais, grupos de pressão, jornais alternativos, compondo um amplo e variado mosaico cultural em que se expressavam outros olhares sobre a Amazônia – muitas vezes advindos de seu interior, não “de fora”.

Esse movimento, tão amplo e diverso quanto a floresta, encontrou linguagens políticas e científicas, éticas e estéticas, que confluíram para a formação de uma consciência socioambiental muitas vezes difusa e dispersa na opinião pública local e nacional, mas forte o suficiente para alcançar o âmbito internacional e fazer aliados em todo o mundo. Um exemplo paradigmático foi a notícia do assassinato de Chico Mendes, em dezembro de 1988, que ganhou notinhas de rodapé na imprensa brasileira e destaque no noticiário dos Estados Unidos, Europa e Japão. Na semana seguinte, os jornais do centro-sul do Brasil mandaram às pressas repórteres para o Acre para saber o motivo de tamanha repercussão da morte de um seringueiro nos confins da Amazônia.

Já se vivia, então, a transição para a Democracia, com o fim da censura e a expectativa de eleições presidenciais. O ideário geopolítico militar perdia força e a nova Constituição, recém-promulgada, estabelecia um arcabouço legal e institucional favorável ao surgimento de outros projetos de desenvolvimento

econômico e social. O conceito de Desenvolvimento Sustentável, formulado com apoio da ONU, apresentava uma saída para a constatação de que os recursos naturais do planeta eram finitos e corriam o risco de esgotamento. Articula-se a Conferência Rio-92. O olhar do mundo para a Amazônia começava a mudar.

6. Tecnologias na preservação da Amazônia

Nosso olhar ganhou novas lentes nas últimas décadas. Temos agora um sistema de informações de satélites para fazer, por meio de sensoriamento remoto, uma vigilância de 24 horas sobre a cobertura vegetal, mapas digitais com histórico de cada pixel de imagem do território. Olhando de longe, podemos ver de perto, muito perto, para mensurar, por exemplo, as perdas em cada espelho de água da Amazônia e monitorar, ao mesmo tempo, todo o sistema hidrográfico da região. Podemos medir os desmatamentos, os focos de calor e incêndio, as poligonais das propriedades, as Unidades de Conservação, as Terras Indígenas. Podemos detectar mudanças grandes e mínimas na estrutura fundiária, povoaamentos, rodovias e estradas vicinais, bem como estradas irregulares. Vemos as áreas de garimpo ilegal, rotas de tráfico e várias outras ocorrências no uso do solo e do que está acima ou abaixo dele.

O olhar tecnológico proporciona as bases para um diagnóstico muito preciso e fornece boa parte da evidência científica para que a inteligência humana possa formular projetos e planejar intervenções físicas, investimentos e, principalmente, políticas públicas eficientes e eficazes. Temos exemplos dessa conjugação entre tecnologia de imagens e ancoragem da política pública na ciência como o Programa de Prevenção e Controle do Desmatamento da Amazônia – PPCDAM, (CAPOBIANCO, 2017, p. 52). Mais que um conjunto de ações e decisões, esse programa se constitui em uma política pública transversal, que reúne vários ministérios e instituições, elaborada e coordenada pelo Ministério do Meio Ambiente, que teve a honra de chefiar entre 2003 e 2008. Com esse instrumental, fomos capazes de enfrentar e inverter os índices de um preocupante curvo ascendente de desmatamento e queimada. Mais adiante detalharei esse ponto, por agora quero destacar a grande potencialidade de uso da tecnologia e a acurácia que ela proporciona em nosso olhar.

O olhar técnico, entretanto, tem limites. Para começar, não é compreensível para a maioria da população e, infelizmente, não é levado em conta e utilizado por muitas das autoridades que deveriam tê-lo como base para tomada de decisão e desenvolvimento de ações, tanto no poder Executivo quanto no Legislativo de todas as esferas e níveis da Administração Pública. Tecnicamente, não é difícil superar essa “cegueira”. Há um sem-número de órgãos do poder público, instituições da iniciativa privada, da academia e das organizações não governamentais que se dedicam à produção de conhecimento e a esse monitora-

mento, com grande capacidade para armazenar, sistematizar e interpretar séries históricas longas de dados sobre a base natural da vida na Amazônia. Podemos citar, entre outros, o INPE pelo lado governamental e o Mapbiomas, o IMAZON, o Observatório do Clima, o IPAM e outros, como iniciativas da sociedade, que muitas vezes se reúnem em redes de instituições menores para fazer face ao esforço de tratar dados. Tanto governo quanto sociedade mantêm plataformas que os democratizam e contribuem com a vigilância e a transparência das informações sobre o bioma. Há, portanto, oferta suficiente dessas imagens e de sua interpretação. Boa parte dessa tecnologia está ao alcance de qualquer smartphone. E, de fato, muitas comunidades e organizações civis já fazem uso de imagens e informações que podem ser acessadas na internet. O sistema político e econômico, entretanto, resiste a essa transparência democrática, e esse tem sido um dos principais problemas.

Esse é o olhar do século XXI. As notícias, dados e informações desse olhar deveriam ser motivo de grandes preocupações para os gestores públicos e deveriam também estar na preocupação cotidiana dos habitantes do país, pois as regiões alcançadas pelos benefícios ambientais prestados generosamente pela floresta para suas atividades de produção rural e industrial terão grandes problemas se a Amazônia entrar em colapso, atingindo o que os cientistas e especialistas denominam como ponto de não-retorno. O novo olhar tecnológico nos apresenta uma Amazônia com 17% de seu território desmatado até 2021, segundo o MapBiomas⁴. Uma perda florestal preocupante, pois propicia a alteração do clima, o ressecamento das bordas da floresta, um aumento do potencial para incêndio e uma aproximação perigosa do ponto em que a floresta perde a capacidade de regeneração e auto regulação de seus ciclos. A partir daí, a ciência prevê a ocorrência de uma savanização progressiva e, na sequência, processos intensos de desertificação de grande parte de nove estados brasileiros, Tocantins, Mato Grosso, Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará, Amapá e Maranhão que são recobertos no todo ou em parte pelo bioma.

7. Jamais negar a ciência

Os dados sociais e geofísicos da Amazônia são muito impressionantes e deveriam impactar também à sociedade, nossas ações e consciências de forma a reverter o quadro de sua iminente destruição. Em seu livro *Amazônia na Encruzilhada*, Míriam Leitão faz a seguinte afirmação já no início do livro:

A Terra sem a Amazônia pode ficar inviável para bilhões de humanos. Em conversas com cientistas ao longo das últimas duas décadas, fiquei profundamente convencida disso. Os anos recentes mostraram como estão certas as pessoas que dizem que a Amazônia nos coloca e nos tira do mundo (2023, p. 6).

⁴ <https://brasil.mapbiomas.org/2023/08/09/amazonia-ja-perdeu-17-de-sua-cobertura-nativa/> - Acessado em: 10 jan. 2025.

As fontes científicas e a extensão do tempo de acúmulo de informações atestam a credibilidade do que é afirmado pela jornalista e a dimensão por ela atribuída à Amazônia: a de condição imprescindível para que tenha continuidade a jornada das diferentes formas de vida na Terra. Longe de ser apenas um exagero retórico, a afirmação nos alerta para o fato de que é pela maior porção dessa colossal riqueza natural que nós, os habitantes do Brasil, somos responsáveis, na condição de fiéis depositários, de bosques que não plantamos, rios e lagos que não criamos e, especialmente, de uma colossal usina de serviços ecossistêmicos⁵ que, mesmo que lançássemos mão de todo o nosso conhecimento, tecnologia, recursos financeiros e humanos até aqui acumulados, jamais teríamos condições de realizar e ofertar.

A Amazônia recobre mais de 60% do território brasileiro. É a maior floresta tropical do planeta. Sua biodiversidade também é a maior do planeta, bem como a extensão e volume de sua bacia hidrográfica. Além da água superficial, há na região um aquífero que se chama Alter do Chão, com capacidade para abastecer de água doce a atual quantidade de pessoas existentes no planeta por 200 anos, portanto o maior aquífero do mundo. Essas águas são alimentadas por um ciclo de evapotranspiração de aproximadamente 390 bilhões de árvores,⁶ que lançam 20 bilhões de toneladas de água na atmosfera por dia. A revista *Sciense* publicou, em outubro de 2013, um recenseamento realizado no bioma amazônico, que levou 10 anos para ser concluído e chegou a esse número de indivíduos arbóreos⁷. Embora não esteja concluída a identificação e catalogação científica de todas as espécies da floresta amazônica, Mike Hopkins, curador do herbário do Inpa, avalia que o número de espécies de árvores na região é de no mínimo 25 mil, e pode chegar a 50 mil. Hoje, estima-se que já há 12 mil espécies catalogadas⁸. Para dar parâmetros de comparação podemos pegar o caso do Reino Unido. O país catalogou em toda a sua biodiversidade 60 espécies de árvores.

No que diz respeito à parte animal da biodiversidade amazônica, os números também impressionam. Segundo pesquisadores da área, já temos descritos aproximadamente 3 mil peixes, 1,3 mil aves, quase 400 espécies de

⁵ Serviços ecossistêmicos são benefícios relevantes para a sociedade gerados pelos ecossistemas, em termos de manutenção, recuperação ou melhoria das condições ambientais. Podem ser a **provisão de bens** ou produtos ambientais como água, alimentos, madeira, fibras, extratos; **serviços de suporte**, como ciclagem de nutrientes, decomposição de resíduos, renovação da fertilidade do solo, polinização etc, tudo que mantém a perenidade da vida na terra; **serviços de regulação** como sequestro de carbono, purificação do ar, moderação de eventos climáticos etc; por fim, **serviços culturais** que constituem benefícios não materiais providos pelos ecossistemas, por meio da recreação, do turismo, da identidade cultural, de experiências espirituais e estéticas e do desenvolvimento intelectual, entre outros.

⁶ <https://www.nationalgeographicbrasil.com/natgeo-ilustra/amazonia>. Acessado em: 15 jul. 2024

⁷ <https://www.rfi.fr/br/geral/20131018-floresta-amazonica-tem-390-bilhoes-de-arvores-diz-recenseamento-inedito>. Acessado em: 29 jul 2024

⁸ <https://brasil.mapbiomas.org/2024/08/21/em-2023-a-perda-de-areas-naturais-no-brasil-atinge-a-marca-historica-de-33-do-territorio/>. Acessado em: 10 jan. 2025

mamíferos, um pouco menos de 400 répteis, cerca de 400 anfíbios, mais de mil invertebrados e ainda estamos longe de esgotar o conhecimento desse campo.

8. Os “Rios Voadores” e o impacto da desinformação

Vale a pena falar um pouco mais sobre a relação da enorme massa florestal amazônica com o clima e a produção de chuvas, por meio do que os cientistas chamam de “Rios Voadores”. São cursos de água invisíveis em nossa atmosfera, sujeitos à dinâmica dos ventos. Segundo o climatologista Carlos Nobre, essa umidade é empurrada pelos ventos alísios, vindos do mar, que batem na Cordilheira dos Andes e se dispersam no continente sul-americano, com predominância nas regiões Centro Oeste, Sudeste e Sul do Brasil e norte da Argentina. Os “Rios Voadores” impedem a desertificação dessas regiões e favorecem a produção de alimentos e criação de animais abastecendo com chuvas os corpos hídricos da região, que inclui o aquífero Guarani. Só para se ter uma ideia, esse serviço ambiental da Amazônia, caso fosse feito por um sistema industrial, demandaria energia a ser produzida por 50 mil hidrelétricas do tamanho da Hidrelétrica de Itaipu.

A invisibilidade do fenômeno dos “Rios Voadores” gera dúvidas e negacionismo em muitos leigos, mas em 2019, conforme foi largamente noticiado na imprensa brasileira, a cidade de São Paulo ficou às escuras em pleno dia com a fuligem das queimadas na Amazônia trazida pelos mesmos ventos que trazem a umidade. E nas semanas iniciais de agosto de 2024, a grande quantidade de focos de calor, intensificados pelos extremos climáticos, fez com que o fenômeno praticamente se repetisse. Esses notáveis episódios mostram um curioso viés na percepção da sociedade: o benefício não é reconhecido e não gera cuidado e respeito pela Amazônia, mas o prejuízo ambiental, econômico e social, sobretudo o dano à saúde sofrido principalmente por idosos e crianças, este provoca indignação na população do Centro Sul do país. Infelizmente, esta indignação ainda não se traduziu em maior responsabilidade social e ambiental na hora de eleger aqueles que executam as políticas públicas e fazem as leis e, cotidianamente, ainda está longe de induzir escolhas conscientes e seletivas dos produtos que a população adquire no mercado. Em ambos os casos, muitos eleitores votam e consumidores financiam aqueles que estão exterminando o futuro de todos, inclusive o deles mesmos.

A queimada de milhares de hectares de floresta amazônica a cada ano leva junto todo um conhecimento e as possibilidades de uso econômico sustentável dessas espécies que poderiam distribuir riquezas para nossa população e o usufruto dos produtos feitos com princípios ativos da região em fármacos, cosméticos, têxteis, produtos alimentares, além de uma gama de outras soluções baseadas nessa singular e rica natureza. Além disso, afeta de maneira desastrosa a integridade do bioma mais rico da Terra, e junto com isso, afeta de forma

devastadora os modos de vida e a própria existência das populações indígenas e tradicionais. Da mesma forma, o desconhecimento ou negação dos serviços ecossistêmicos, em especial a umidificação distribuída pelos “Rios Voadores”, coloca em risco nada menos que o equilíbrio do clima no planeta e a possibilidade de conter seu aquecimento. A permanência da atitude negacionista entre os que tem interesses econômicos num modo de produção e consumo insustentável e antiambiental é visível e facilmente explicável, porém a ocorrência dessa atitude entre as “vítimas” só se explica como um caso de cegueira induzida, caso em que temos de analisar os processos de produção e manipulação do olhar, da percepção e da subjetividade na chamada “era da informação”, que aparenta estar transitando para uma era da desinformação.

9. Em curso a bioindustrialização

Além de toda sua grandeza geográfica, a Amazônia tem imenso potencial, que já está sendo aproveitado por algumas iniciativas, para ser laboratório de um robusto ciclo virtuoso de prosperidade com investimentos em cadeias produtivas mais resilientes, com ênfase nos produtos da sociobiodiversidade mediante os princípios da bioeconomia. Necessita, para isso, da existência de uma infraestrutura igualmente resiliente, bem como substituir a velha ambição de industrializar a região, a partir da inadequada visão cartesiana de indústria, por processos mais adequados de transformação ecológica, empregando diversificados investimentos em bioindustrialização. Em suma, um novo modelo econômico, baseado na inteligência ecológica para geração e distribuição de riquezas, conservação, restauração e uso sustentável da floresta incluindo seus povos originários e tradicionais. A bioeconomia, especificamente, entra nessa equação porque trata-se de um tipo de produção econômica que conserva e protege a natureza e inclui as comunidades tradicionais nas suas oportunidades, respeitando e remunerando de forma justa e equitativa os seus conhecimentos associados à biodiversidade, apoiando o acesso à circulação de seus produtos.

Não tem sido esse o modelo de gestão pública adotado de forma contínua para a Amazônia, nem de negócios, com exceção das gestões na década inicial deste século, em que foi elaborado o Plano Amazônia Sustentável e implementada na região a já citada política chamada de Plano de Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia - PPCDAm, envolvendo 13 pastas ministeriais do governo, que teve a grande honra de liderar. O PPCDAm continha eixos que contemplavam não só o combate ao desmatamento, mas também o ordenamento fundiário e o fomento econômico de modelos de produção rural que não degradam a floresta. Entre 2004 e 2012, com a implementação desse programa, o desmatamento foi reduzido em 82%. Na década seguinte, cresceu novamente, mas o programa está sendo retomado neste momento, na segunda década do século, e mantém sua potência técnica, pois já produziu como resultado a redu-

ção do desmatamento da Amazônia a uma taxa de 30,6% no ciclo de agosto de 2023 a julho de 2024. Ao enfrentamento do desmatamento está sendo somado o trabalho de inventariar e fazer a destinação correta de mais de 50 milhões de hectares de terras da União na região, com o compromisso do governo de não mais destinar essas áreas para atividades econômicas que promovam remoção da cobertura florestal. Devem sim ser destinadas apenas para comunidades indígenas, comunidades tradicionais, parques e florestas nacionais e para o manejo sustentável de florestas, única forma de promover a correta governança socioambiental da região e a efetiva presença do Estado em benefício da proteção ambiental, das populações locais e da restauração do que criminosamente vem sendo grilado e destruído.

A presença do Estado também está se fazendo com outros programas do governo como o Bolsa Verde, que faz transferência de renda para famílias extrativistas; o programa ARPA que apoia a criação e consolidação de Unidades de Conservação na Amazônia; o programa União com os Municípios, de controle do desmatamento e de pagamento de incentivos a quem mantiver em sua propriedade a vegetação nativa, financiado pelo Fundo Amazônia, entre outros programas governamentais.

A implementação desse conjunto de políticas públicas enfrenta a oposição de grileiros, da parte retrograda do agronegócio, que não se dispõem a modernizar sua produção investindo em tecnologias sustentáveis e cujos investidores e controladores em geral sequer vivem na região. Ou seja, a mudança no modelo econômico requer uma mudança de olhar orientada por uma ética do cuidado, da conservação e da inclusão, oposta à visão de lucro rápido e da falta de compromisso socioambiental.

A visão retrógrada, brutalmente afirmada pelo grupo que governou o Brasil entre 2019 e 2022, além de não induzir mudanças positivas nos agentes econômicos legalmente instalados, foi leniente ou favoreceu abertamente as atividades ilegais, notadamente o crime organizado, dando-lhe oportunidade de se fortalecer e ampliar suas atividades de tráfico, agregando a extração ilegal de madeira, a pesca ilegal e o garimpo ilegal ao seu “portfólio” de atividades criminosas e muito rentáveis de tráfico de armas e de drogas. Esse é o “setor” que mais resiste de forma violenta às diretrizes da transição ecológica para uma economia sustentável e de baixo carbono que se mostra necessária e urgente.

10. Importância da Amazônia para o clima do planeta

Podemos voltar, cinco séculos depois, ao olhar do Ocidente sobre a Amazônia. Mudou o mundo, mudamos nós. Agora restam ecos da Hiléia e do Inferno Verde e a Amazônia, que resiste, embora devassada e em parte devastada, agora é o “*green card*” da humanidade para o futuro e sua conservação é uma

necessidade inquestionável para o enfrentamento do maior desafio da civilização, as mudanças climáticas.

É verdade que ainda nos deparamos, algumas vezes, com a percepção de alguns segmentos retrógrados, em diversas regiões do Brasil e do mundo que se referem à Amazônia ou aos estados amazônicos como lugares remotos, longínquos, sem valor ou peso na vida social e política do Brasil e que, portanto, seriam irrelevantes. Também é verdade que ainda se encontra, em meio às teorias da conspiração que se acumulam desde o século passado, a ideia de que todo interesse internacional na Amazônia é motivado por desejo e invasão, posse ou controle. Mas está cada vez mais claro e evidente que essa região, antes vista como irrelevante e isolada, é uma das que mais nos conecta ao plano internacional em uma questão vital para a própria sobrevivência da humanidade que é, como já dito, a emergência climática.

Há, agora, uma mudança importante: a Amazônia também fala, na mesa de negociações, primeiramente pela voz da sociedade civil e das comunidades indígenas e tradicionais, mas também – e com grande força institucional – através dos governos dos países geograficamente ligados pela grande floresta. Dentre os muitos pontos de conexão, estabelece-se entre esses países um canal de comunicação, o da identidade política, econômica e institucional, que serve de base para a cooperação e articulação regional, isto é, a identidade referenciada a partir da riqueza, grandeza e função estratégica do bioma amazônico para a manutenção do equilíbrio ambiental do planeta. Assim, o olhar do mundo está balizado pela articulação internacional entre seus países e sua representação nos organismos internacionais e essa também é uma perspectiva que deve integrar nosso painel de olhares.

É importante destacar o Tratado de Cooperação Amazônica, que nos articula com Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Venezuela, Guiana, Suriname. A maior parte das florestas amazônicas está contida dentro do Brasil que tem 60% do bioma, seguida pelo Peru com 13%, com percentuais menores nos demais países. O tratado é gerido pela Organização do Tratado de Cooperação Amazônica - OTCA. Essa organização foi criada em 1978, quando houve uma alteração no espírito da política de relações exteriores do Brasil. Ao invés da perspectiva da defesa, típica do governo militar, assume-se a perspectiva da colaboração, aproximação e articulação dos países que compõem a Panamazônia. Já ocorreram quatro encontros de cúpula no âmbito da OTCA, a última em 2023, em Belém, com a publicação de uma Declaração conjunta dos Chefes de Estado, que foi chamada de Declaração de Belém e trata de temas estratégicos para a região. A diplomacia panamazônica elaborou um documento tratando de infraestrutura verde, desenvolvimento ético sustentável, recursos biológicos e uma abordagem específica sobre a Amazônia urbana. Caminhar nessas frentes é o desafio dos nove países signatários da Carta e, havendo sucesso, daremos

um passo importante para preservar essa floresta tropical tão vital para todo o planeta.

Outro espaço multilateral muito importante em que a Amazônia tem um grande protagonismo é a Convenção da Biodiversidade da ONU. Ali nos conectamos com os países que, em termos de identidade ecológica, mais se parecem conosco do ponto de vista florestal. Trata-se dos países do continente africano, os dois Congo e também o continente asiático, particularmente a Malásia e a Indonésia. Nesse âmbito, nossos temas são a proteção da variedade de espécies, os Protocolos que protegem nossos recursos genéticos como o de Nagoya e a repartição de benefícios econômicos gerados pelo uso desses recursos para nossas populações tradicionais, cujos conhecimentos são base de pesquisa para produtos importantes para a saúde pública.

Na questão climática, é na Convenção de Clima da ONU que temos construído instrumentos econômicos para desestimular a degradação das florestas pelas queimadas, como, por exemplo, o que se chama Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação florestal – REDD, uma forma de remunerar o esforço de recuperação florestal em áreas já desmatadas e degradadas. Pelas florestas também nos articulamos com os países que debatem os mecanismos de crédito de carbono, esforçando-nos para introduzir as ressalvas e cuidados necessários para evitar o que já se denomina “grilagem de carbono”, propondo salvaguardas que possam dar transparência e integridade a esse mercado. A ideia essencial é bastante conhecida: oferecer uma vantagem comercial a quem mantém sua floresta em pé fazendo o imprescindível serviço ambiental de capturar na atmosfera o carbono, um gás de efeito estufa, e devolver oxigênio limpo. Também nessa Convenção temos o debate fundamental sobre mitigação das causas da emergência climática, adaptação dos países aos efeitos dos eventos climáticos extremos e ainda as formas de transitarmos para uma matriz energética descarbonizada, além de desenharmos um caminho para a transformação ecológica de nossas economias.

A grande mesa internacional de negociações tem sido, por sua maior abrangência e visibilidade, a Conferência das Partes (COP), uma reunião anual de signatários da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima, em que tem sido cada vez mais evidente o protagonismo do Brasil e a importância da Amazônia. No momento em que escrevo, estamos em meio aos preparativos para realização da COP30 em Belém, a primeira a se realizar na Amazônia, importante indicativo da influência que a atenção internacional tem sobre a elaboração de nosso “olhar holístico”.

Cabe aqui uma observação importante: a consciência da importância da Amazônia para o clima do planeta é, nesse momento de crise global, o principal fator de mudança no olhar da humanidade, particularmente do povo brasileiro, sobre a região e de evolução na sua relação com a Natureza. A Amazônia, com seus bilhões de árvores, é considerada um relevante sumidouro de carbono, pois

este é o elemento fundamental na nutrição e constituição dos vegetais e as árvores o aprisionam em seu sistema fisiológico. Quando as árvores são queimadas, esse carbono é liberado na atmosfera, aumentando a retenção do calor do sol e, portanto, a temperatura média do planeta. No caso do Brasil, o desmatamento e as queimadas são a principal fonte de emissões de gás carbônico, diferente da maioria das grandes economias que têm sua principal fonte de emissões no uso da energia fóssil. Em 2021, a cientista Luciana Vanni Gatti, dos quadros do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais – INPE, publicou uma pesquisa na revista *Nature* demonstrando que as queimadas praticadas na Amazônia estão levando o bioma a perder a condição de sumidouro de carbono, pois no balanço entre absorção e emissão em função do fogo, começa a haver um déficit preocupante.

11. Amazônia não é ecologicamente homogênea

De qualquer modo ou ângulo que se olhe, a Amazônia é grande. Cada abordagem, cada aspecto coberto por nosso olhar, portanto, corre o risco que mencionei no início de perder-se em uma parte e deixar de perceber o todo. Agora quero notar o risco, de alguma forma oposto, de perder-se numa ideia de totalidade que elide as particularidades. Embora as grandezas, expressas muitas vezes em números, que citei anteriormente, sejam componentes de um todo nítido, singular e único no planeta, a Amazônia não é ecologicamente homogênea. Há em seu espaço territorial muitos ecossistemas diferentes, caracterizados pelas altitudes e acidentes de sua topografia, tipo de solo, regime de chuva em cada uma de suas sub-regiões, entre outros fatores. Acrescente-se a variedade e quantidades das espécies vegetais dominantes e a diversidade étnica e social das populações humanas em cada sub-região e teremos, multiplicada muitas vezes, a complexidade do desafio de quem elabora as políticas públicas ou planeja qualquer intervenção física ou econômica. Para ser eficiente, qualquer plano ou ação de governo precisa observar o sistema de autonomia federativa dos governos estaduais e municipais, as demandas de diferentes populações e também a configuração dos recursos naturais ocorrentes em cada um dos seus muitos ecossistemas, bem como as diversas dinâmicas de sua sociobiodiversidade. Além dessas diferenças geográficas, socioculturais e administrativas, há também as múltiplas visões políticas de grupos sociais diferentes sobre um projeto de desenvolvimento para região a partir do uso de suas aptidões e configuração de sua natureza.

Começo por essa complexidade na gestão pública porque a enfrentei e sobre ela pensei em mais de quatro décadas de trabalho. Mas aprendi, também, que a Amazônia é igualmente desafiante para as diversas dinâmicas econômicas e sociais, para investimentos privados, para as comunidades e populações locais. Os sistemas institucionais da democracia e de promoção da justiça social

são desafiados a incluir e preservar enormes diferenças ao mesmo tempo em que combatem igualmente grandes desigualdades. As estratégias políticas esgarçam-se, as múltiplas identidades e mentalidades regionais dificilmente enquadram-se em definições ideológicas e organizações logicamente hierarquizadas.

Esse imenso desafio alcança os cientistas, pesquisadores, técnicos, desenvolvedores de tecnologias, que se veem pressionados por essa conjugação única de grandeza e diversidade. Tudo requer escalas mais abrangentes, parâmetros mais inclusivos, fluxos multidirecionais, diretrizes mais flexíveis. A Amazônia não cabe em sistemas.

O mesmo desafio se apresenta para as igrejas e organizações religiosas, que encontram uma fantástica profusão de saberes, tradições, linguagens, narrativas e valores. O preceito paulino de fazer-se como outro para ganhar o outro encontra aqui imensas distâncias civilizatórias e cognitivas, cosmovisões que dialogam entre si apenas em níveis inalcançáveis pela linguagem corrente e de difícil acesso até para a palavra mais inspirada se estiver em língua portuguesa.

Para a gestão pública, penso que há um passo inicial para enfrentar o desafio: é não persistir no tradicional uso dos planos burocráticos de gabinete e dialogar com os que conhecem o território real. Ouvir e ver o que dizem e mostram a ciência e o conhecimento acadêmico e promover um diálogo de saberes com as populações tradicionais e os povos originários, desde a concepção até a execução de qualquer projeto de desenvolvimento regional. Sempre procuro ressaltar a importância de ouvir os povos indígenas e comunidades tradicionais porque há, na floresta, intimidades que só são percebidas por esse olhar milenar, histórias que só se revelam em suas narrativas e conhecimentos que só se adquire em séculos de vivência e se transmite oralmente de geração em geração.

Quero insistir nesse ponto, dando um exemplo: o serviço de conservação prestado por esses povos e comunidades. Um estudo recente, publicado pelo Mapbiomas, mostra que entre a chegada dos portugueses em 1500 e o ano de 1985, a perda de cobertura vegetal em todo o Brasil foi de 20%; entre 1985 e 2023, apenas oito anos, esse índice foi de 13%, resultando em um desmatamento do tamanho de um país como a Colômbia. Metade desse desmatamento ocorreu na região amazônica. O georreferenciamento localiza 60% desse desmatamento nas propriedades privadas, enquanto as terras indígenas contribuem com apenas 1% desse total em 523 anos⁹.

O que isso nos mostra é que o olhar tem desejo, o conhecimento tem intenção, a tecnologia tem direção. O desejo, a intenção e a direção subjacentes ao olhar, ao conhecimento e à tecnologia dos povos amazônicos demonstra ser a de usufruir a vida na natureza de uma forma muito diferente da que se tornou dominante na chamada Civilização Ocidental. Num olhar holístico para a Amazônia, não podem faltar os olhos da própria Amazônia.

⁹ <https://brasil.mapbiomas.org/2024/08/21/em-2023-a-perda-de-areas-naturais-no-brasil-atinge-a-marca-historica-de-33-do-territorio/> . Acessado em: 10 jan. 2025.

12. Por uma lógica do cuidado como materialização do amor

Por fim, conforme mencionei no início deste artigo, trato do olhar orientado pela fé cristã como um dos olhares presentes entre aqueles que percebem e se expressam sobre a Amazônia. Desde logo, entretanto, declaro que este, para mim, é mais que “um dos olhares” possíveis. É o olhar que me orienta e com o qual interpreto e acolho o que me mostram todos os olhares. Para nós cristãos, faz todo sentido abordar todas as coisas com os princípios bíblicos guiando nossos olhos e renovando nosso entendimento, como nos alerta Romanos 12,2. Não para exercer qualquer tipo de fundamentalismo, religioso ou político, ou a junção ainda mais perversa dos dois, mas para, seguindo a sabedoria do apóstolo Paulo, olhar de tudo e reter o que é bom (1Ts 5,21). Esse tipo de olhar preconizado pelo apóstolo nos ajuda a ver as coisas sem preconceito ou fronteiras cognitivas que limitam nossa percepção, repertório e capacidade de ver e perceber, ouvir e compreender em “altura e profundidade”, os mistérios de Deus. Os versículos de Efésios 3,18-19, que são profundos e muito bonitos, nos diz textualmente “... possam, juntamente com todos os santos, compreender a largura, o comprimento, a altura e a profundidade, e conhecer o amor de Cristo que excede todo conhecimento, para que vocês sejam cheios de toda a plenitude de Deus”. Para exercer esse tipo de percepção precisamos dos suportes hermenêuticos da Teologia e de observá-los com rigor, mas precisamos sobretudo da generosa compreensão das coisas baseada na lógica do cuidado como materialização do amor.

Em Gênesis 2,15, no trecho em que consta o mandato cultural de Deus para a humanidade em relação à Criação, está escrito “O Senhor Deus colocou o homem no jardim do Éden para cuidar dele e cultivá-lo”, podemos observar que o primeiro termo do mandato cultural é “cuidar” e o modelo de cuidado é, obviamente, calcado no cuidado amoroso do próprio Deus; portanto, o encargo dado aos seres humanos neste trecho qualifica e referencia o ordenamento presente no Gn 1,28, em que está dito “Sejam férteis e multipliquem-se! Enchem e subjuguem a terra! Dominem sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais grandes de toda a terra e sobre todos os animais que se movem rente ao chão”. Há duas compreensões necessárias aqui; a primeira é sobre cuidar, que é baseado em conhecimento do objeto de nosso cuidado como requisito para podermos favorecer seus potenciais de desenvolvimento e zelar para que as regras sistêmicas de seu contexto de existência sejam observadas constantemente a fim que não haja degradação na integridade da Criação. A segunda compreensão necessária é um esforço de lógica, pois se entendermos que um jardim é um lugar de harmonia, beleza e contemplação – foi nesse ambiente que Deus escolheu sediar a espécie humana – não é possível inserir o entendimento da palavra “domínio” como a prática de arbitrariedades e indiferença com as necessidades ecológicas das outras formas de vida, a animal e a vegetal. Até porque, não nos esqueçamos, o cultivo de Deus é e sempre será cuidadoso e o

seu *jugo* será sempre *suave* e amoroso. Para que haja coerência entre os dois versículos, a interpretação nos conduz a compreender que a palavra domínio significa, neste versículo, responsabilidade e compromisso de boa administração do bem comum de todos os elementos do jardim, animados e inanimados. Aliás, este é um bom momento para uma reflexão: como cristãos, e tendo recebido graciosamente de Deus a mordomia da criação, olhemos quais são as atuais condições materiais e de cuidado do mar dos peixes, da atmosfera dos pássaros, das florestas dos grandes e pequenos animais a partir da interferência humana.

O segundo termo do mandato cultural é “lavar”. Podemos entender como um convite a termos uma parceria com Deus, que, assim, nos dá a oportunidade de sermos criativos, realizar e fazer brotar coisas do chão da nossa imaginação, como o fez quando nos deu em Adão, a prerrogativa de fazer a nomeação e significação de todos os seres vivos que ele havia criado, como está em Gn 2,19. Hoje sabemos que, na linguística, nomear é criar classificações com elementos relacionados, construindo significados e sentidos lógicos que vão constituir um sistema. Na Biologia esse procedimento é chamado de taxonomia e o sistema classificatório dos seres vivos está organizado em sete sistemas taxonômicos que estão ordenados do conjunto maior para o conjunto menor, começando em reino e terminando em espécie. Muitas vezes, esse conceito biológico é usado como metáfora em outros campos de saber como a economia, por exemplo. Aqui, no entanto, serve para mostrar que Deus usou seu poder criativo para atuar no plano da matéria e compartilhou o ato criativo com o ser humano, a quem deu capacidade de simbolização, para que ele pudesse criar no nível simbólico sobre o mundo material. O maravilhoso é que o nível simbólico pode ser feito, refeito, significado e ressignificado infinitamente. Somos, enquanto seres pensantes, parceiros de Deus em todos os tempos e podemos gozar da alegria de criar indefinidamente.

Isto tudo posto, pensemos que no Brasil temos sete grandes jardins, que são os biomas Amazônia, o Cerrado, a Caatinga, a Mata Atlântica, o Pantanal, o Pampa e a Zona Costeira. Cada um deles tem sua geografia própria, suas características físicas variadas, sua identidade florestal específica. Sobre todos esses jardins somos encarregados de cuidar e lavar.

Como nosso tema aqui é um desses jardins, o maior do Brasil e do planeta, consideremos a responsabilidade cristã com a Amazônia e com a Criação, tendo em mente que temos ferramentas disponíveis como ciência, técnica, modelos de inovação na produção econômica, na inclusão social, na construção de justiça ambiental e temos também a experiência e o saber milenar de nossos povos tradicionais. A tudo isso acolhemos e recorremos com a orientação ética cristã. Estamos capacitados e equipados a oferecer o melhor dos cuidados e a promover o melhor dos modelos de lavoura para o jardim. Assim, cabe a nós fazer essa escolha cotidianamente, e zelar para que a função, a estética, a harmo-

nia e demais elementos que constituem esse tipo de lugar possam se reproduzir em estado de suficiência e perenidade.

13. Dar respostas e superar desafios em benefício de nós mesmos e do planeta

Tenho, neste momento em que escrevo este artigo, o privilégio e a oportunidade rara dada a uma pessoa, de estar, pela terceira vez, graças a Deus, ao povo brasileiro e ao presidente Lula, encarregada de servir à causa da proteção, restauração e uso sustentável das imensas belezas e riquezas naturais brasileiras. Perante a sociedade e perante Deus essa é uma missão honrosa e, ao mesmo tempo, extremamente desafiadora. Algumas das camadas dessa missão tratam do meio ambiente *stricto sensu*, e são imensamente complexas. Outras camadas tratam da transversalidade do tema em todas as demais políticas públicas aplicadas em cada território e essas são mais complexas ainda. A base sobre a qual procuro me firmar, a cada dia, para enfrentar essa missão é profundamente atravessada por meu compromisso com a integridade da Criação e com a responsabilidade assumida perante a sociedade brasileira de cuidar do meio ambiente do país, que é, sem dúvida, o maior patrimônio de todos nós.

Como condição de trabalho tenho um contexto em que a cultura ambiental, como na maior parte das sociedades do mundo, ainda está longe de ter sido internalizada como um valor relevante, estratégico e necessário. É doloroso constatar, todos os dias, os sofrimentos e perdas que a falta dessa cultura ambiental já está causando aos mais vulneráveis. Em muitos dos segmentos da população os choques com interesses econômicos são de grande monta; a atuação de uma parte significativa e majoritária do Poder Legislativo nacional nem sempre é ampla em sabedoria com relação à saúde do meio ambiente e o melhor interesse da população em geral; a perspectiva de uma grande parcela empresarial do agronegócio é de lucro imediato e o maior possível, não importando os riscos ambientais para suas práticas arcaicas de produção, o que os leva a não querer aumentar seus custos com a conservação ambiental, ainda que essa seja a condição para continuar tendo seus lucros em médio e longo prazos. Costumo repetir que essa visão curta e atitude mesquinha é a materialização de uma compreensão de mundo que destrói os recursos de milhares de anos em função do lucro de poucas décadas.

Em favor do trabalho que realizamos, por outro lado, temos no país um movimento social ambientalista com grande capacidade de elaboração técnica, populações tradicionais socialmente organizadas e com bandeiras de luta muito maduras, instituições técnicas com grande capacidade em todos os níveis de governo, a academia com produção científica na área formando um acervo robusto, uma parcela do empresariado moderno disposto a servir à causa da sustentabilidade investindo densamente em inovação tecnológica para produzir na

lógica da bioeconomia. Temos ainda parcerias técnicas e financeiras na comunidade global e, por fim, mas não menos importante, temos a agenda ambiental assumida em várias pastas ministeriais dando maturidade à necessária transversalidade do tema nas políticas públicas desenvolvidas pelo atual governo.

São dois blocos de características muito fortes e impactantes, na relação com os quais preciso caminhar, dialogando com ambos os lados para conseguir uma aproximação ao que considero o bem comum do país, que é cuidar da nossa riqueza natural, das nossas oportunidades de ter posições de mercado internacional valorizadas pelos diferenciais ambientais de nossos produtos, do futuro de nossa população com a superação da injustiça ambiental e desigualdade social que nos afeta tão fortemente. A Amazônia é fator determinante na gestão ambiental do país e dar resposta atual, moderna, adequada às suas pautas é equacionar grande parte de nossos desafios da gestão pública ambiental brasileira, em benefício de nós mesmos e do equilíbrio do planeta.

14. A fé cristã precisa se apropriar da Amazônia

A Amazônia terá futuro e garantirá o futuro do planeta se tivermos sucesso nos trabalhos que estamos fazendo para regularizar sua estrutura fundiária, garantido a segurança territorial para povos originários e tradicionais e suas respectivas culturas; destinar áreas para conservação da natureza, para a produção agroflorestal, para experiências tecnológicas novas no manejo das florestas; definir tecnicamente espaço para infraestrutura sob uma lógica ecológica de acesso aos territórios que puderem ser acessados, deixando preservados aqueles destinados a povos isolados e aos *hot spots* de biodiversidade. Precisamos ter sucesso também no esforço de continuar controlando o desmatamento da Amazônia, pelo Brasil e pelo planeta.

Mas cuidar da Amazônia não significa só o que se faz em seu território. Suas dinâmicas ecológicas impactam o planeta e nesse plano também há muito o que fazer pelos biomas brasileiros todos e pela Amazônia em particular. Estamos fazendo uma verdadeira maratona de diálogos em todo o país sobre a elaboração dos componentes do Plano Clima de forma participativa. Enquanto tivemos, no primeiro semestre do ano de 2024, evento climático extremo no Rio Grande do Sul, que foi devastado por enchentes, as populações da Amazônia, onde se situa a maior bacia hidrográfica do planeta sofrem com a seca, que é também um dos eventos extremos da emergência climática. Neste contexto, há o que fazer para todos, o governo e cada membro da sociedade, tanto na formulação quanto na implementação de políticas públicas e práticas econômicas mais resilientes que ajudem a manter a floresta em pé com seus povos protegidos e respeitados.

Está em andamento a retomada das Conferências de Meio Ambiente, tanto na versão dos adultos, quanto infantojuvenil, com o tema da emergência cli-

mática e o desafio da transformação ecológica do Brasil. As Conferências de Meio Ambiente fazem com que ampliemos ainda mais a participação social em relação a essas questões. Com esses processos participativos em âmbito nacional teremos uma política de enfrentamento da emergência climática com um índice muito alto de envolvimento dos muitos segmentos da sociedade brasileira, talvez um dos mais democráticos na comunidade das nações que assinam a Convenção do Clima da ONU. Não poderia ser de outra forma, pois uma das nossas diretrizes para a Política Pública ambiental é o controle e a participação social. A adesão da população, sentindo-se ao mesmo tempo parte do enfrentamento do problema e beneficiária das soluções, é um elemento chave da sustentabilidade política do nosso trabalho.

E nós, os cristãos, que fomos transcendentalmente encarregados de cultivar e guardar um jardim, precisamos nos preparar com conhecimentos, respeito, compromisso e a hermenêutica mais apropriada para cumprir o mandato cultural em Gn 2,15, onde estão as primeiras palavras de nosso Livro Sagrado. Pelo atual estado do mundo podemos considerar que essas palavras ainda aguardam ser vistas e enxergadas, lidas e interpretadas, percebidas e compreendidas na lógica correta por quem foi convidado a fazer uma parceria com Deus para que o planeta pudesse cumprir os estatutos dados na sua Criação.

Todos os olhares para a Amazônia, aqui enumerados ou não, têm um determinado horizonte e, antropológicamente, um tipo de apropriação do bioma com um aspecto em comum que é o plano da materialidade daquele território com todas as suas riquezas e belezas pictóricas, acústicas e imagéticas, e com os valores culturais que organizam nossa identidade nacional. O olhar cristão que também a situa no plano da espiritualidade, precisa estar sempre atento para não olvidar o que diz a ciência, a política e a ética, assim como o bom senso e as ricas contribuições advindas de outros olhares, inclusive daqueles que professam outras formas de fé, ou que não confessam nenhuma delas. Nossa fé cristã precisa se apropriar da Amazônia, ou seja, trazê-la para o interior do nosso ser, com amor e consciência. E assim tratá-la não apenas como um fenômeno geográfico, mas também como um dever no mandato cultural dado por Deus aos seus filhos, aos filhos de seu amor por nós e pela sua Criação. Não tem coerência amarmos o Criador e não cumprir suas determinações e não cuidarmos da sua Criação, tanto como seres criados, quanto como coautores convidados.

Urge qualificarmo-nos em toda a América Latina amazônica para essa imensa tarefa em um momento já tão crítico da história do nosso planeta, quando podemos estar perdendo o maior dos jardins, aquele que pode decisivamente contribuir para viabilizar ou inviabilizar não só a presença da vida na Terra, mas as próprias *“condições em que ela nos foi dada”*, como diz, em A Condição Humana, a filósofa Hannah Arendt.

Que Deus nos fortaleça e nos inspire a ver, em seu mandamento, a nossa responsabilidade.

Bibliografia

- BATISTA, Djalma (2003). **Amazônia: Um paraíso perdido**, por Euclides da Cunha. Manaus, EDUA.
- CAPOBIANCO, João Paulo Ribeiro (2017). **Governança socioambiental na Amazônia brasileira na década de 2000**. Tese Doutorado em Ciência Ambiental, Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Instituto de Energia e ambiente. São Paulo.
- LEITÃO, Miriam (2023). **Amazônia na encruzilhada**. Rio de Janeiro, editora intrínseca.
- NOGUEIRA, Ricardo José Batista (1997). **Amazônia: uma visão que emerge das águas**, revista nº 11, Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas.

Amazonía, territorios y ecofeminismo

Amazonia, territories and ecofeminism

Resumen

Este artículo parte de la emergencia de la territorialidad como una cuestión crucial, en la que se levantan múltiples clamores de los pobres y de la madre tierra, así como también el espacio en el que se están dando diversas formas de resistencias, en las cuales se van articulando y haciendo sinergia los movimientos ecologistas y los movimientos feministas. El escrito plantea cómo la crisis del patriarcado y la crisis ecológica están intrínsecamente interconectadas y cómo, para salvar la Amazonía y toda la Casa Común, es necesario colocar nuevos cimientos epistemológicos, antropológicos y teológicos que ayuden a pasar del antropocentrismo al biocentrismo. El objetivo del artículo es indicar de qué manera el ecofeminismo puede contribuir a inaugurar un tiempo nuevo para aprender a cohabitar la Casa Común y sobre todo la Amazonía, la cual es considerada hoy como un símbolo que evoca la urgencia de un cambio de paradigma en nuestra relación con la creación y que nos convoca a la praxis del ecocuidado, la ecojusticia y a una espiritualidad de la simbiosis y el parentesco con la Naturaleza.

Palabras claves: ecofeminismo, patriarcado, Amazonía, territorio, antropocentrismo.

Abstract

This paper considers the emergence of territoriality as a crucial issue in which multiple clamors, both from the poor and from Mother Earth are raised, as well as the space in which various ways of resistance are taking place, in which ecological movements and feminist movements are articulating and creating synergy. The article argues how the crisis of patriarchy and the ecological crisis are intrinsically interconnected and how, in order to save the Amazon and the entire Common House, it is necessary to set up new epistemological, anthropological and theological foundations that can help to move from anthropocentrism to biocentrism. The aim is to indicate how ecofeminism can contribute to inaugurate a new time to learn how to cohabit the Common House and especially the Amazon, which is considered today as a symbol that evokes the urgency of a paradigm shift in our relationship with creation and that summons us to the praxis of eco-care, eco-justice and a spirituality of symbiosis and kinship with nature.

Key words: ecofeminism, patriarchy, Amazon, territory, anthropocentrism.

¹ Profesora de Teología en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Cofundadora del Núcleo Mujeres y Teología de Guatemala y miembro de la red continental Amerindia. E-mail: migeral@yahoo.com

1. La emergencia de la territorialidad

Todo lo que hacemos los seres vivos, seamos conscientes de ello o no, siempre está temporalizado y espacializado (territorializado), es decir, acontece ubicado en un tiempo y un espacio. De ese “cuándo” y de ese “dónde” que marcan la existencia, en este escrito solo vamos a centrarnos en el “dónde” o el lugar, que no es otra cosa que la territorialidad.

La territorialidad hoy emerge en el mundo como una cuestión crucial desde el punto de vista de la lucha de los pueblos por salvar sus espacios socioculturales y la Casa Común, en medio de múltiples experiencias de apropiación, explotación y depredación de los territorios por el capitalismo neoliberal. Es en los territorios concretos donde habita la gente, en las plantas, los ríos, los animales, etc., donde se manifiesta con más fuerza la perversidad del sistema, que, en aras de obtener ganancias, es capaz de destruir lo más sagrado: la vida. Esta visión mercantilista de los territorios es lo que está en la raíz de la destrucción de la Amazonía y de las amazonias particulares que existen en nuestra América y alrededor del mundo.

El enfoque desde el cual nos ubicamos es el de una visión de la Amazonía más allá de la Amazonía, es decir, considerando que, si bien la Amazonía es de una importancia capital por constituir el pulmón de la humanidad y la mayor selva tropical del planeta, hablar de la Amazonía hoy día es referirnos a esos otros territorios de los distintos pueblos de América Latina y del mundo que comparten características semejantes a las de la Amazonía y en los que acontecen situaciones similares de depredación y expolio, de lucha y resistencia. En cada lugar, en cada pueblo, tenemos que identificar dónde están las amazonias concretas donde bulle la belleza, la biodiversidad, el misterio, pero también la polución, la mercantilización y destrucción de la vida.

Por eso, además de hablar de la Amazonía como el bioma del cual depende la vida en la tierra y como ese gran ecosistema compartido por nueve países de Sudamérica, utilizamos el concepto de Amazonía para referirnos también a muchos otros territorios del mundo donde borbotea la biodiversidad y de cuyo cuidado depende la sobrevivencia de una gran cantidad de especies, incluida la especie humana. Nos referimos a esos otros territorios de vida que hoy están siendo contaminados, mercantilizados y destruidos en aras del capital. Por ello, consideramos que la Amazonía va más allá de lo geográfico, tomándola como una realidad que incluye esos otros territorios de biodiversidad, de lucha y esperanza para la vida en la tierra.

La Amazonía ha llegado a convertirse hoy en un símbolo que evoca la urgencia de un cambio de paradigma en nuestra relación con la Naturaleza. La Amazonía y las otras amazonias constituyen una realidad que se levanta como un clamor que nos está convocando a una nueva praxis de cuidado, defensa y protección de los territorios, las culturas, los ecosistemas y todos los vivientes

que los habitan y que cada vez están más amenazados por la maquinaria del capital.

1.1 La conexión entre territorio-tierra y territorio-cuerpo

El concepto de territorio es clave en los procesos de lucha de los pueblos y en la reivindicación de la dignidad de las personas. De manera especial, en América Latina y el Caribe, es un concepto que tiene mucha fuerza en los movimientos de mujeres y su búsqueda de emancipación.

Desde este punto de vista, uno de los aportes más significativos que han hecho las mujeres es la articulación de la relación entre el territorio como tierra y el territorio como cuerpo. Tanto así que, para muchas mujeres, hablar del territorio es una cuestión que incluye a la vez el territorio-tierra y el territorio-cuerpo. En América Latina y el Caribe, ellas están siendo las más activas y propositivas en la lucha por la defensa de los territorios ancestrales y los territorios corporales. Precisamente por esa visión y compromiso, en el cual conectan la tierra y los cuerpos, muchas mujeres están atravesando por experiencias de persecución y criminalización. En los últimos años, muchas de ellas han sido hostigadas y asesinadas por su denuncia de las empresas extractivistas que destruyen los bienes naturales y ponen en peligro el futuro de las siguientes generaciones de plantas, animales, personas, microorganismos.

Han sido sobre todo mujeres indígenas (o ligadas a las luchas de los pueblos originarios) las que han sido amenazadas, perseguidas y hasta asesinadas por la defensa de los territorios ancestrales, los bienes naturales y sus propios cuerpos. Por el hecho de ser mujeres que luchan por la vida en medio de un sistema patriarcal, ellas sufren violencia física, psicológica y sexual, por defender su medio de vida de traficantes de tierra, terratenientes, taladores, mineros, narcotraficantes y grupos criminales que buscan imponerse en sus territorios.

En los últimos años resuenan los nombres de muchas mujeres comprometidas en la defensa del territorio en distintos países del mundo. Pero es en América Latina donde se concentran el más alto índice de violencia y asesinato de mujeres activistas socioambientales. Solo por mencionar algunos casos emblemáticos, recordemos los nombres de Berta Cáceres, asesinada en Honduras en 2016; Dorothy Stang, asesinada en Brasil en 2005; Diana Isabel Hernández, asesinada en Guatemala en 2019; María Guadalupe Campanur y Nora López León, asesinadas en México en 2018 y 2019 respectivamente; Macarena Valdés, asesinada en Chile en 2016; entre muchas otras.

1.2 La patriarcalización de los territorios

La Amazonía y las amazonias particulares constituyen los territorios más codiciados por el sistema capitalista patriarcal que, en su insaciable búsqueda

de poder y dinero, ve en la selva una despensa disponible de materia prima de la que puede abastecerse sin permiso y sin respeto. Esta visión utilitarista y extractivista está en el corazón de la actual destrucción de los ecoterritorios.

La búsqueda insaciable de crecimiento económico para unos pocos, por encima del respeto a la vida de todo lo que existe, lleva a la utilización de la violencia para someter a la Naturaleza y a las mujeres. El territorio cuerpo y el territorio tierra constituyen, de manera inseparable, los espacios privilegiados de control del patriarcado.

Cuando las empresas extractivas o los monocultivos se instalan en determinados lugares, se patriarcalizan y se masculinizan los territorios. Es decir, el funcionamiento de la vida sociocultural empieza a regirse por una lógica de dominación dualista y jerárquica, en la que el ser humano varón se coloca por encima de todo lo que encuentra a su paso: la tierra, los ríos, los animales, las plantas, las mujeres y otros seres humanos considerados inferiores en virtud de su clase, etnia, sexo, edad, y otros. Desde esa visión jerárquico-piramidal, en la que las relaciones de poder llegan no solo a normalizarse, sino también casi a sacralizarse. Los varones de la élite hacen una apropiación no solo del cuerpo de la tierra, sino también de los cuerpos de las mujeres. Y lo que está en la base de esta apropiación y expolio del cuerpo de la tierra y de los cuerpos de las mujeres es la visión antropocéntrica y androcéntrica.

1.3 Los efectos del antropocentrismo y del androcentrismo

A lo largo de la historia, fue tomando cada vez más fuerza una visión de la Naturaleza y del ser humano, que llevó a éste a considerarla simplemente como una fuente de recursos y como una mercancía. Pero no se trata simplemente de eso, sino que el ser humano se ha colocado en el mundo desde una postura antropocéntrica, considerándose a sí mismo como el centro del universo y como la criatura excepcional entre todos los vivientes. Colocado por encima de todo lo que existe como un ser especial, se creyó con derecho a dominar, explotar y destruir la tierra. Como señala la encíclica *Laudato Si'* respecto a nuestra actitud ante la Naturaleza: “Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla” (LS 2). En base a este antropocentrismo arrogante, el ser humano se considera la medida y el fin de todas las cosas, ignorando y minusvalorando la sabiduría y los derechos de las criaturas no humanas.

Lo más peligroso es que, en esta visión, el ser humano ha metido a Dios de por medio, es decir, ha buscado una justificación religiosa: la creencia de que Dios crea al hombre como corona y centro del universo y como la criatura destinada a dominar al resto de la creación y a intervenir en la Naturaleza sin pedir permiso. Así, el ser humano llega al colmo de despojar hasta al mismo Dios de su creación, negando la convicción primigenia, que aparece en muchas cosmovisiones religiosas, la cual afirma que la tierra pertenece a Dios. Por este

camino llegará a la expropiación violenta, a la privatización y a la eliminación de otras criaturas (incluso las de su misma especie), a fin de adueñarse de lo que pertenece a todos los seres que compartimos la Casa Común.

La actual crisis ecológica tiene a la base esta imagen egocéntrica y antropocéntrica del ser humano. *Laudato Si'* señala que uno de los problemas que está a la base de la destrucción de la Casa Común es la desmesura antropocéntrica de la modernidad y la presentación inadecuada de la antropología cristiana (Cfr. LS 116).

Desde esta visión del ser humano como la cúspide de la creación y haciendo que todo en el universo gire en torno a él, es que se habla hoy de que estamos en una nueva era muy peligrosa: el antropoceno. En este antropoceno, es decir, esta era geológica en la que la acción humana ha impactado de tal manera que ha cambiado el curso de la evolución de la vida, hemos puesto en peligro a miles de especies. Por la irreverente acción humana, en nuestro planeta se está dando una terrible pérdida de la biodiversidad, lo cual pone en peligro la vida de todos los vivientes. La violenta y depredadora intervención del ser humano en los territorios ha desequilibrado los ecosistemas, provocando una perturbación irreversible en la biósfera. Es por eso que podemos decir que la postura antropocéntrica ha llevado al planeta a un peligroso punto de no retorno.

La visión antropocéntrica no solo destruye la biodiversidad animal, vegetal y mineral, sino la diversidad de la misma especie humana, pues han desaparecido tribus humanas y en la actualidad otras están en peligro debido a que unos seres humanos, que se consideran más desarrollados y “civilizados” que otros, están destruyendo sus hábitats (invadiendo sus tierras, imponiéndoles ritmos de producción y hábitos de consumo extraños a su cosmovisión, introduciendo productos y costumbres ajenos a su cultura e incluso contagiándoles con enfermedades para las cuales están indefensos). Es el drama que viven los pueblos que han sufrido procesos de invasión-colonización. Y sigue siendo en la actualidad la experiencia de grupos indígenas de la Amazonía y de las otras amazonias del planeta, donde los pueblos originarios son víctimas de un ecocidio y un genocidio.

Al antropocentrismo se agrega un componente que agudiza sus efectos dañinos y excluyentes, pues al desarrollarse en un marco patriarcal se expresa como androcentrismo. Es decir, quien es considerado el centro del mundo y la cumbre de la creación, no es el ser humano sin más, sino el ser humano varón. Se trata, entonces, de un antropocentrismo androcéntrico, en el que el sistema patriarcal afirma la superioridad y el dominio de los hombres sobre las mujeres, las cuales son asociadas a la Naturaleza (mientras que los hombres son asociados a la cultura y la razón) y, por lo tanto, es normal que las mujeres reciban el mismo trato que se da a la Naturaleza, e incluso, se tiende a usar el mismo lenguaje para hablar de las mujeres que para hablar de la Naturaleza: hay que conquistarlas, poseerlas, someterlas, adueñarse de ellas, explotarlas,

violarlas y hasta matarlas si es necesario. Desde esta visión, no es extraño que, a menudo, el feminicidio y el ecocidio vayan de la mano.

1.4 Los territorios como espacios de resistencia

En América Latina y el Caribe, y lo mismo en otros lugares del mundo, se multiplican hoy los movimientos de resistencia y de búsqueda de alternativas al modelo hegemónico de desarrollo que destruye impunemente la Casa Común y sus habitantes. Las distintas formas de resistencia y de propuestas alternativas para salir de la crisis socioambiental y de la crisis del patriarcado, están alimentadas por una espiritualidad de resistencia y de no-violencia, que se vive y se expresa más allá de las pertenencias religiosas y que busca crear territorios de vida y de paz, que contrarresten la espiral de violencia y del uso de la fuerza que padecen tanto la Madre Tierra como las mujeres y otros sujetos inferiorizados o fragilizados por el sistema.

La espiritualidad ecológica se ha convertido en el corazón de las distintas formas de resistencia. Desde una mística de la compasión hacia todas las creaturas y desde una pasión por dejar que siga fluyendo la vida en todas sus formas, muchas personas, articuladas en pequeños grupos o en grandes movimientos, convierten los territorios en espacios de consulta y de resistencia, defendiéndolos a la vez como espacios sagrados porque los territorios son el lugar donde se cruza el camino humano y el camino divino, donde se da la sinergia entre el trabajo de Dios y el trabajo de los humanos. Y no solo se trata del territorio-tierra, sino de todos los territorios o escenarios de acción donde transcurre nuestra vida. Esto está llevando a que la gente ensaye formas alternativas de habitar y defender el territorio-cuerpo, el territorio-casa, el territorio rural, el territorio urbano.

Sobre todo, para los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe que habitan en las zonas rurales, en las selvas y montañas, los territorios son espacios sagrados porque de ellos depende la vida de sus comunidades, pues allí es donde está el agua, el alimento para sus familias y sus animales, las plantas para curarse, la belleza, el silencio y la música, los lugares sagrados, la memoria de sus ancestros, entre otros aspectos.

Uno de los signos de esperanza para salvaguardar el planeta y los derechos de los pueblos, es la forma en que se van articulando las luchas por la defensa de los territorios y la lucha por la dignificación de las personas. En este sentido, cabe mencionar cómo en la Amazonía y en otros territorios de América Latina y el Caribe, muchos pueblos y organizaciones le han plantado cara al extractivismo, tal como evidencian distintos medios de comunicación comunitarios y la Red Latinoamericana Iglesias y Minería.

2. La emergencia de una nueva conciencia ecosocial

La ecología se ha convertido en una cuestión de importancia capital para la humanidad, no solamente debido a la eclosión de la crisis socioambiental, sino también debido al surgimiento de una nueva conciencia respecto a la necesidad que tenemos los seres humanos de replantearnos nuestra relación con la creación. Dependiendo de cómo sea nuestra comprensión de la relación ser humano-Naturaleza, así va a ser nuestra práctica socioecológica, que puede ser de respeto o de explotación, de cuidado o de depredación de las personas y de los bienes de la Madre Tierra.

2.1 Desafíos de la conciencia ecosocial

Esta nueva relación con la tierra, trae consigo algunos desafíos básicos concretos:

- 1.1.1 Es necesario apuntarnos a la ecoalfabetización. Algunos especialistas afirman que la supervivencia de la humanidad dependerá de la disposición a hacer esa alfabetización ecosocial. Esto supone desaprender ciertas visiones y ciertos hábitos arraigados en nuestra vida y emprender un nuevo aprendizaje. Para escribir una nueva historia hay que comenzar haciendo una lectura y una hermenéutica nueva de la Naturaleza; hay que vivir de una manera nueva, en la que nos guíen los principios de respeto a la Naturaleza, la interdependencia, el reciclaje, el reutilizar las cosas, la reducción del consumo en todas sus formas y en todos los ámbitos (a nivel público y a nivel privado).
- 1.1.2 Practicar la compasión ecológica como un valor ecosocial que toca y trastoca la vida sociopolítica. La compasión ecológica lleva a unirnos a grupos que se han organizado para asumir seriamente la tarea de la defensa del territorio, denunciando las injusticias y la depredación ecológica. Pero también implica practicarla en los momentos y circunstancias más privados y ocultos de nuestra vida cotidiana (allí cuando nadie nos está viendo ni tenemos que representar un rol).
- 1.1.3 Vivir una espiritualidad de comunión y simbiosis con la creación. Se trata de recuperar el carácter místico y religioso de la Naturaleza. Tenemos que beber de las fuentes más auténticas de nuestros pueblos y culturas (especialmente de los pueblos de la Amazonía), para aprender esa espiritualidad de interdependencia y simbiosis con la Naturaleza. Esa espiritualidad de interrelación, parentesco y compasión con todas las criaturas, poco a poco nos irá curando de la arrogancia humana y nos convertirá en criaturas más humildes (religadas con el *humus*, a la tierra), desde el reconocimiento de

que los humanos somos los últimos seres, los recién aparecidos en el largo y maravilloso proceso de la evolución de la vida. Por eso tenemos que vivir en medio de la creación con una actitud de reverencia y de humildad, pues el ser humano no ha tejido la trama de la vida, sino que somos simplemente uno de sus hilos (SEALTH, 1854). Necesitamos una nueva espiritualidad que nos ayude a superar la postura depredadora para situarnos en una actitud reverencial y contemplativa, asumiendo la tarea de ser custodios del santuario de la creación.

2.2 A la escucha del grito de los pobres y el grito de la tierra

Dentro de los grandes gritos de nuestro mundo, hay dos que constituyen hoy una profunda interpelación ético-espiritual para la humanidad: el grito de la tierra y el grito de los pobres. Desde hace mucho, algunas personas venimos reflexionando y también actuando para buscar algunas salidas al deterioro de la vida de los pobres y al deterioro de la vida en el planeta. Sin embargo, muchas veces nuestras acciones y reflexiones no han sabido conectar adecuadamente ambos gritos. Es así como muchas personas y colectivos comprometidos con la defensa de la Casa Común, no han percibido de qué manera eso implica la búsqueda de relaciones de justicia y de solidaridad con los pobres. Y también, muchas personas y organizaciones que luchan por una vida digna para los pobres, por muchos años han pasado de largo ante las cuestiones de justicia climática y de sostenibilidad socioambiental.

Pero hoy somos cada vez más las personas que tenemos una profunda convicción (teórica y práctica) de que no se puede desconectar la búsqueda de justicia para los pobres y el cuidado de la tierra. Quienes hemos estado desde hace mucho trabajando en poblaciones vulnerables, constatamos día a día los efectos nefastos del cambio climático en la vida de los más pobres.

Son los más pobres quienes primero sufren el impacto de las sequías, las inundaciones, la polución, las altas temperaturas o la desaparición de especies vegetales y animales. Esto nos lleva a no separar las distintas crisis que atraviesa la humanidad, sino a interconectarlas, pues todas se influyen y se retroalimentan. Así, por ejemplo, la crisis ecológica no es algo aparte de la crisis ética o de la crisis social y sanitaria, sino que ellas son distintas caras de la misma moneda.

Refiriéndonos al grito de los pobres y el grito de la tierra, es importante tomar en cuenta lo que señala el papa Francisco en *Laudato Si'*, cuando afirma que “No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental” (LS 139). Esto implica que, a la hora de nuestros análisis y acciones para revertir la crisis ecológica, siempre tenemos que preguntarnos dónde están los pobres, qué está pasando con ellos y también cómo contamos con ellos y con su visión para hacer frente al deterioro de las condiciones de vida en el planeta.

2.3 Escuchar otro grito dentro del grito: las mujeres

Partiendo de la visión holística y sistémica de la crisis socioecológica y de la afirmación de la interconexión e interdependencia que existe entre todos los organismos, tal como se puede ver en la *Laudato Si'*, como en las conclusiones del Sínodo de la Amazonía y en *Querida Amazonía*, es necesario afinar el oído para captar no sólo la complejidad de la crisis socioambiental, sino también para percibir otros gritos silenciados y otros sujetos ignorados por los análisis e, incluso, por documentos de la iglesia: me refiero al grito de las mujeres.

Articular el grito de la tierra y el grito de las mujeres constituye una cuestión ineludible, pues corremos el peligro de hablar del pobre genérico, sin tomar en cuenta que ese pobre sufre violencia y discriminación por otro tipo de condiciones, ya sea por ser indígena, por ser mujer, por su procedencia del ámbito rural o de un barrio marginado de la ciudad, y por muchas otras razones.

Es por eso que, una de las alertas levantadas por los movimientos de mujeres hoy, se refieren a ver el deterioro ecológico con los lentes de género. Es decir, considerando que es necesario tejer los hilos de la lucha ecológica con los hilos de las luchas de las mujeres, tal como lo vienen haciendo, por ejemplo, los movimientos de cuño ecofeminista. Se trata de una perspectiva que se pregunta no solo por la conexión entre crisis ecológica y la situación de los pobres, sino que se concretiza en la realidad de las mujeres pobres. Por eso considera que no es posible optar por la defensa de la tierra o hablar de cambio sistémico y de nuevos paradigmas de relación con la Naturaleza sin incluir en serio la perspectiva de género.

La razón por la cual es necesario afinar el oído para incluir la perspectiva de las mujeres, reside en la constatación de que, a lo largo de la historia muchos sistemas han caído, ha habido una sucesión de movimientos políticos de derecha (y algunos de izquierda); ha habido tendencias conservadoras y liberadoras en las religiones; hemos tenido revoluciones de distinto tipo (económicas, políticas, científicas, sociales, tecnológicas, etc.) y hemos transitado de un paradigma a otro. Pero en medio de todos esos cambios y transformaciones, hay un sistema que se sigue manteniendo intocable: el patriarcado.

Tomando en cuenta que vivimos en una sociedad mayoritariamente androcéntrico-patriarcal, hay que incluir la clave de género porque constituye un determinante estructural que establece condiciones y oportunidades diferentes para mujeres y para hombres. La interacción seres humanos-Naturaleza va a tener matices diferentes según el género. Además, el acceso a la toma de decisiones, en lo que respecta a políticas socioambientales, no es igual para los hombres que para las mujeres. Es por eso que muchos movimientos de mujeres consideran que el análisis de la crisis socioambiental debe incluir el análisis del sistema patriarcal.

Los distintos síntomas de la degradación socioambiental, expuestos con claridad en *Laudato Si'*, si los consideramos desde el análisis del patriarcado,

revelan cómo esas problemáticas son vividas por las mujeres pobres con un plus de sufrimiento, pues son ellas las que habitan en los lugares más precarios e inseguros del planeta y quienes padecen en carne propia las amenazas que provienen del desequilibrio ecológico. *Laudato Si'* pone el dedo en la llaga cuando analiza la cuestión ecológica desde la perspectiva de la injusticia y la inequidad planetaria y manifiesta de forma clara cómo los efectos más graves de las agresiones ambientales los sufre la gente más pobre (LS 48). Pero, dentro de los más pobres entre los pobres, están las mujeres. Considerar esta perspectiva de la feminización de la pobreza podría ayudar a aterrizar aún más los factores que analiza con mucha belleza y profundidad la encíclica *Laudato Si'*.

3. La perspectiva ecofeminista: sanar los territorios y a quienes los habitan

3.1 El camino del ecofeminismo

El término ecofeminismo indica la relación existente entre dos movimientos importantes de nuestra época: el movimiento feminista y el movimiento ecológico que, junto a otras corrientes, están sacudiendo fuertemente las referencias tradicionales en nuestra forma habitual de entender el mundo y, en el caso de las personas creyentes, de configurar y vivir nuestra fe.

En el siglo XXI emergen diversos movimientos sociales, pero el movimiento ecologista y el movimiento feminista pueden ser considerados como las dos vertientes más prometedoras dentro del pensamiento crítico, pues plantean realizar, no algunas reformas o arreglos al sistema, sino que proponen un cambio de paradigma, es decir, desmontar las bases mismas sobre las que se ha edificado la relación ser humano-Naturaleza y la relación hombre-mujer. El ecofeminismo abraza a ambas corrientes de pensamiento, asumiendo su crítica y sus propuestas como un horizonte liberador que intenta “soltar dos pájaros de una misma jaula”.

El ecofeminismo es un nuevo término para designar un saber antiguo (SHIVA y MIES, 1993), es una sabiduría que intenta recuperar al ecosistema y a las mujeres. El ecofeminismo se opone a la apropiación patriarcal de la Naturaleza y las mujeres, vistas como objetos para el crecimiento del capital y critica el modelo de desarrollo que está basado en el crecimiento, el lucro y una estrategia de modernización que ha llevado a la destrucción de la diversidad biológica y cultural.

Muchas activistas y pensadoras feministas y de los movimientos ecologistas comenzaron a poner atención no solo a la interconexión entre depredación de la tierra y depredación de las mujeres, sino que también observaron cómo, en casi todas las partes del mundo, las mujeres eran las primeras en expresar su dolor, en organizarse y actuar contra la destrucción de la Naturaleza. Algunas empezaron realizando acciones espontáneas e individuales y luego se fueron

conectando con otras mujeres para hacer análisis más profundos y planificar acciones en defensa de la tierra.

Luego se adentran en el análisis de cómo la ciencia y la tecnología no eran neutras con relación al género. Descubren que existe una conexión estrecha entre el dominio explotador del ser humano hacia la Naturaleza y de los hombres hacia las mujeres, cuestión que impera en la mayoría de las sociedades patriarcales, incluidas las sociedades industriales modernas.

En América Latina y el Caribe, y otras regiones del planeta, muchas organizaciones feministas evolucionarán hacia el ecofeminismo, al descubrir la conexión existente entre la depredación de la tierra y la opresión de las mujeres. Al hacerse cada vez más acuciante el grito de la tierra, el análisis está conduciendo a los movimientos de mujeres a considerar la lucha por la defensa de la Casa Común como una cuestión ineludible. Cada vez hay más grupos que asumen la agenda ecofeminista. En América Latina y el Caribe han ido surgiendo cientos de organizaciones cuya lucha se inscribe dentro del imaginario ecofeminista (incluso cuando no usan este término).

3.2 Un paradigma portador de esperanza

El ecofeminismo representa un paradigma portador de esperanza porque abre algunos caminos para superar dos de las mayores crisis que atraviesa la humanidad (la crisis ecológica y la crisis del patriarcado) y para ayudarnos a ver cómo ambas crisis están profundamente interconectadas.

La perspectiva del análisis ecofeminista es una de las que mejor ha articulado el análisis de la crisis socioambiental y la exclusión de las mujeres. Dentro de sus aportes más significativos podemos señalar los siguientes:

- 3.2.1 Su percepción de que, en el fondo de la cuestión de la marginación de las mujeres y el deterioro socioambiental, está la explotación del capitalismo patriarcal.
- 3.2.2 Su análisis de la existencia de una conexión entre todas las formas de opresión, especialmente, entre el sometimiento de las mujeres y el de la Naturaleza. De ahí que sostenga que el análisis de la crisis ecológica no toca el corazón de la cuestión hasta que no vea la conexión entre la explotación de la tierra y el tratamiento sexista hacia las mujeres.
- 3.2.3 Su propuesta de una nueva relación ser humano-Naturaleza, denunciando la identificación de las mujeres con ésta, típica del patriarcado que tiende a asociar a las mujeres con la Naturaleza y el sentimiento, mientras que los hombres son asociados con la cultura y con lo racional.
- 3.2.4 Su énfasis en que, en la teoría y en la práctica, los movimientos de mujeres alrededor del mundo han de incluir la perspectiva ecológica; pero también los movimientos ecologistas han de incluir

en sus análisis de los problemas socioambientales, la perspectiva de género.

El ecofeminismo surge como una protesta frente a la apropiación masculina de la agricultura y de la reproducción (es decir, la fertilidad de la tierra y la fecundidad de las mujeres), dos cuestiones que van ligadas al desarrollismo occidental, que es claramente patriarcal y economicista. Esa apropiación se manifiesta especialmente en estos dos efectos perniciosos: la sobreexplotación de la tierra y la mercantilización de la sexualidad femenina.

Ante la situación de deterioro socioambiental que afecta a los más pobres y especialmente a las pobres, necesitamos una nueva manera de pensar el mundo y de interpretar lo humano, poniendo el acento en la relacionalidad y la interdependencia entre todos los seres, como principio fundamental para sostener la vida en la tierra.

Colocar esta relacionalidad como principio fundante, contribuiría a superar las jerarquizaciones y separaciones que establecemos entre Naturaleza y seres humanos. Y esto ayudaría a superar los distintos complejos de superioridad de los que padecemos hoy, como, por ejemplo: el complejo de superioridad de los humanos frente a otros seres de la creación, la superioridad de los hombres frente a las mujeres, la supremacía de los blancos frente a los negros, la superioridad de los nativos frente a los migrantes, de los mestizos frente a los indígenas, de los adultos frente a los menores de edad, la superioridad de los clérigos y pastores frente a los laicos y laicas, etc.

4. Ecofeminismo: una visión y una práctica para salvar la Amazonía y las amazonias

¿Por qué el ecofeminismo podría ser un camino para sanar y salvar la Amazonía y las distintas amazonias del mundo? El ecofeminismo, en cuanto que plantea que no tocamos el corazón de la cuestión hasta que no seamos capaces de analizar la crisis ecológica en conexión con el sistema androcéntrico-patriarcal, ofrece un planteamiento que podría ayudar a una visión de la Amazonía en la que se integren los elementos ecosociales, humanos y culturales. Esto es sumamente importante, pues hay una tendencia a hablar de la Naturaleza, y concretamente de la Amazonía, desde una visión ingenua y romántica, o acentuando simplemente sus ríos, su vegetación, sus animales, peces y todos sus recursos, pero olvidando la dignidad y los derechos de las mujeres y hombres de los pueblos originarios y las culturas ancestrales que allí cohabitan en comunión con la selva.

Los últimos documentos ecosociales del Magisterio de la Iglesia Católica (*Laudato Si'*, *Querida Amazonía*, *Laudate Deum*), son relevantes al respecto, pues desde la visión de una ecología integral, plantean la cuestión de la tarea del cuidado de la Amazonía y las personas y culturas que allí viven. En el caso

de la encíclica *Laudato Si'*, se puede decir que es un documento que pone el dedo en la llaga, al señalar la injusticia del sistema y la idolatría del mercado como causantes de la actual crisis ecológica. Uno de los méritos de este texto es abordar la cuestión ecológica en conexión con lo social, lo que ayuda a no separar el grito de la tierra del grito de los pobres y la urgencia de justicia como camino imprescindible para frenar el deterioro ecosocial (cfr. LS 49).

Sin embargo, desde una perspectiva ecofeminista, hay una ausencia en este documento y también en los otros documentos ecosociales: se trata de que el planteamiento de la ecología integral olvida que, debido a la desigualdad de género, los problemas socioambientales afectan con más intensidad a las mujeres pobres. En su análisis de la crisis socioecológica provocada por el actual sistema económico, que *Laudato Si'* denomina como perverso e insostenible (cfr. LS 52 y 61), ha faltado señalar que ese sistema es también androcéntrico-patriarcal y se sostiene sobre una teología construida sobre bases epistemológicas, filosóficas y cosmológicas, antropocéntricas y androcéntricas.

Precisamente, el ecofeminismo busca colocar otras bases epistemológicas, filosóficas y cosmológicas que permitan hacer una nueva hermenéutica de la Naturaleza, del ser humano y de Dios. El ecofeminismo trata de desmarcarse del pensamiento hegemónico, que se caracteriza por su carácter androcéntrico-patriarcal y por su visión dualista de la realidad, separando materia y espíritu, ser humano y tierra, Naturaleza y cultura, hombres y mujeres, Dios y el mundo, etc.

La base sobre la que se asienta el ecofeminismo es la ecosofía, una visión que incluye la sabiduría de la tierra y critica los saberes antro-po-androcéntricos. Ante la crisis ecosistémica que atraviesa nuestro mundo, necesitamos un planteamiento ecosófico, es decir, nos hace falta una sabiduría para cohabitar la Casa Común. Esta ecosofía no es más que una filosofía para vivir en armonía con la Naturaleza. Es un paradigma ético-político que busca el diálogo y la integración entre los distintos saberes. La ecosofía es, sobre todo, una espiritualidad de la tierra que nos inclina a la contemplación de la coexistencia inseparable de lo divino, lo humano y lo cósmico.

El ecofeminismo constituye una propuesta saludable y sanadora para todas las criaturas de los territorios de la Amazonía y de toda nuestra Casa Común, pues aboga por una democracia cósmica y una actitud de reverencia y cuidado hacia todo lo que existe. En cuanto que busca cambiar la mentalidad y las estructuras jerárquico-piramidales de dominio, injusticia y exclusión para proponer relaciones horizontales y circulares que favorezcan la reciprocidad y el respeto mutuo, el ecofeminismo es un paradigma que ayuda también a purificar y a refundar las instituciones sociopolíticas y eclesiales que están llamadas a ser custodias de la Casa Común.

5. A modo de conclusión

Podríamos terminar diciendo que el ecofeminismo ofrece unos planteamientos que sentarían unas buenas bases para salvar la Amazonía y las otras amazonías de nuestro planeta. A modo de conclusión, nos vamos a fijar en lo siguiente:

- 5.1** Colocar la vida en el centro. En vez del antropocentrismo androcéntrico, que considera al ser humano varón como la medida de todo, el ecofeminismo no aboga por “dar una vuelta a la tortilla” y colocar a las mujeres en el centro, sino que plantea un biocentrismo, o sea, es la vida lo que ha de ser colocado en el centro de todo. La postura biocéntrica consiste en poner en el centro, no a una especie en particular, sino la vida en todas sus formas. Esta actitud biocéntrica permitirá construir una biocracia, es decir, una visión y unas relaciones que incluyan toda la vida de la Naturaleza dentro de nuestro sentido de comunidad (BREMER, 2010). Para ello, hay que ampliar la comprensión de la democracia, practicándola no solo entre los humanos, sino también a nivel ecológico y social, de modo que incluya a todos los hombres y las mujeres y a toda la comunidad de la vida. Como señala la hermana Margot Bremer, en estos tiempos de crisis socioecológica, “la forma política máxima ya no puede ser la ‘democracia’, sino la biocracia” (BREMER, 2010).
- 5.2** La sacralidad de la Naturaleza. No es posible salir de la crisis socioecológica sin recuperar la dimensión sagrada de la tierra, es decir, alimentar la visión espiritual de la Naturaleza, tal como la conciben los pueblos originarios de América Latina. Esta resacralización nos ayudará a cultivar una relación de respeto y cuidado respecto a todas las formas de vida que existen en la creación. La resacralización de la tierra es condición necesaria de una relación no dominadora de la Naturaleza (HOLLAND-CUNZ, 1996, p. 180). Todos los seres que habitamos la tierra formamos un único y sagrado cuerpo, una red, que sólo puede existir en el equilibrio y el cuidado mutuo. Necesitamos una espiritualidad que nos sitúe en una actitud respetuosa y reverente ante el misterio de la vida; que busque la viabilidad de todas las criaturas y preserve la evolución de todos los procesos vitales (GEBARA, 2000, p. 176-177).
- 5.3** La ecojusticia, el ecocuidado y la ecoternura. El ecocuidado lleva a actuar desde la lógica de gratuidad, el afecto, la humildad, la ecoternura, la inclusión de todos y todas, la defensa de los más vulnerables y el trato reverente y delicado hacia todas las

criaturas. Es imposible salvar la Amazonía y las amazonias del planeta sin una mística y una ética del ecocuidado que refuerce la corresponsabilidad de hombres y mujeres en el sostenimiento de la vida en la tierra y en un sinnúmero de detalles de la vida cotidiana que históricamente muchos varones han evadido. Si el feminismo propugna una ética del cuidado, tanto para las mujeres como para los hombres desde el ecofeminismo, entonces hay que hablar de un ecocuidado compartido por hombres y mujeres, pues la tarea de los cuidados para salvar nuestra tierra no puede recaer solo sobre las espaldas de las mujeres.

La práctica de la ecojusticia y el ecocuidado no es posible sin un cambio en nuestra comprensión de la Naturaleza y de los seres humanos. Nuestra existencia personal y social tiene que dar un giro, haciendo una conversión ecológica y cultivar valores ecocéntricos y una mística del cuidado y de escucha de la Naturaleza como nuestra maestra y nuestra guía espiritual. Nuestra pretensión de autosuficiencia y omnisciencia olvida que los humanos somos los seres más dependientes en el universo y que la Naturaleza es sabia y tiene una capacidad sorprendente de regenerarse, de propiciar y sostener la vida de millones de criaturas, que habitamos la Casa Común. Con una mirada contemplativa descubrimos que las mejores lecciones de ecocuidado nos las proporciona la misma Naturaleza.

Necesitamos un cambio de mentalidad y una nueva manera de habitar nuestro territorio-cuerpo y nuestro territorio-tierra. Es necesario hacer un nuevo comienzo, tal como nos lo dice la *Carta de la Tierra* y lo asume la *Laudato Si'* (cfr. LS 207). Este nuevo comienzo ha de estar marcado por una actitud biocéntrica, de respeto y reverencia ante el misterio de la vida:

Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida (CARTA DE LA TIERRA COMISIÓN, 2000).

Bibliografía

- BREMER, Margot. De la democracia a la biocracia. **Koinonia. Agenda Latinoamericana Año 2010**. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=693>, acceso: 30/06/2024.
- CARTA DE LA TIERRA, Comisión (2000). **Carta de la Tierra**. Disponible en: <https://cartadelatierra.org/lea-la-carta-de-la-tierra/>, acceso: 30/06/2024.
- FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**. Sobre el cuidado de la Casa Común. Vaticano, 2015.
- GEBARA, Ivone (2000). **Intuiciones ecofeministas**. Madrid: Trotta.
- HOLLAND-CUNZ, Bárbara (1996). **Ecofeminismos**, Madrid: Cátedra.
- SEALTH, Noah (1854). **La Carta del cacique Seattle**. Disponible en: https://conferre.cl/wp-content/uploads/2015/04/carta_cacique_Seattle.pdf, acceso: 30/06/2024.
- SHIVA, Vandana y Mies, María (1993). **Ecofeminism**. Londres: Zed Press.

***Amazonía: una selva viviente.
Una mirada antropoteológica y bíblica
para la defensa de una espiritualidad en resistencia***

*Amazon: a living jungle. An anthropotheological and biblical
perspective for the defense of a spirituality in resistance*

Resumen

La Amazonía es una selva viviente. Eso lo han sabido los pueblos indígenas que la han habitado desde hace miles de años, y les ha permitido coexistir con todo lo que en ella vive -humano y no humano- en relaciones de interconexión e interdependencia. Sin embargo, este sentido de “relacionalidad cósmica”, propia de los pueblos amazónicos no ha sido compartida por el mundo occidental, que ha considerado la riqueza de la selva como un “recurso” destinado a ser explotado por el ser humano, por lo que ha justificado echar mano de sus inigualables reservas. A partir de la escucha misional con mujeres lideresas de los pueblos *Kichwa* y *Waorani*, este artículo plantea que las misiones cristianas jugaron un papel importante en los procesos de expropiación y explotación de la selva amazónica, ya sea por su cercanía con las corporaciones petroleras estadounidenses, o por la imposición de una teología colonial, antropocéntrica y patriarcal, que desconoció y satanizó el sentido de “relacionalidad cósmica” presente en los pueblos originarios de la Amazonía. La profunda conexión que los pueblos amazónicos tienen con su entorno vivo es lo que hace que su lucha por defenderlo sea, en última instancia, una lucha por mantener viva su espiritualidad. Finalmente, este artículo urge a nuevos acercamientos a los textos bíblicos

¹ Katy Machoa de nacionalidad *kichwa* amazónica. Magíster en Estudios Latinoamericanos, ex-dirigente de la Mujer de la CONAIE (2014-2017). Defensora de los derechos humanos, colectivos y de la naturaleza. Asesora técnica política de la Dirigencia de la Mujer CONAIE (2017-2020) y de la Dirigencia de la Mujer CONFENIAE (2021-2022). Investigadora comunitaria de los pueblos y nacionalidades sobre educación bilingüe en territorios amazónicos (2020), Mujeres y territorio (2021), la Economía del *Sumak Kawsay* y Autogobierno (2022) y Feminismo Comunitario (2023). Secretaria General de la Casa de las Culturas Ecuatoriana (2023-2024). E-mail: katiwshka.machoa@gmail.com

² Nemo Andy es una activista indígena de nacionalidad *Waorani* comprometida con la defensa de los territorios indígenas, la igualdad de derechos y la promoción de la independencia económica de las mujeres en las comunidades. Ha servido como vicepresidenta de la Nacionalidad *Waorani* y como dirigente Mujer y Salud en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE). Es Máster en Derechos Humanos, Interculturalidad y Género de la Universidad Tecnológica Equinoccial (UTE), en Ecuador. E-mail: nemo.andy@gmail.com

³ María Alejandra Andrade Vinueza es ecuatoriana, Licenciada en socióloga y Cooperación Internacional, y Máster en Teología Latinoamericana, Estudios sobre Niñez y Gestión de Proyectos. Tiene más de 20 años de experiencia animando a comunidades de fe alrededor del mundo a involucrarse de manera activa en la transformación integral de sus comunidades. Actualmente se desempeña como Líder Global de Teología y Alianzas Estratégicas en Tearfund. E-mail: minale.andrade@gmail.com

y propone una “hermenéutica de la relacionalidad”, inspirada en la espiritualidad amazónica en resistencia, desde la cual la creación entera -la *Pachamama*- puede ser concebida como sujeto viviente y cercano.

Palabras clave: Amazonía, creación, espiritualidad, resistencia, misiones evangelizadoras, explotación, relacionalidad, cosmos, *Kichwa*, *Waorani*.

Abstract

Amazon is a living jungle. Indigenous peoples who have inhabited it for thousands of years have always known this. This understanding has allowed them to coexist with everything living within it -human and non-human- through relationships of inter-connectedness and inter-dependence. However, this sense of “cosmic relationality,” inherent to Amazonian peoples, has not been shared by the Western world, which has viewed the wealth of the jungle as a “resource” meant to be exploited by humans, justifying the depletion of its unparalleled reserves. Through a missional listening process with female leaders from *Kichwa* and *Waorani* communities, this article argues that Christian missions played a significant role in the processes of expropriation and exploitation of the Amazon rainforest. Whether through their proximity to U.S. oil corporations or by imposing a colonial, anthropocentric, and patriarchal theology, they dismissed and demonized the “cosmic relationality” central to the indigenous peoples of the Amazon. The profound connection that Amazonian peoples have with their living environment is what makes their fight to defend it ultimately a struggle to keep their spirituality alive. Finally, the article urges new approaches to biblical texts and proposes a “hermeneutic of relationality,” inspired by the Amazonian spirituality of resistance, from which the entire creation -*Pachamama*- can be conceived as a living and close subject.

Key words: Amazon, creation, spirituality, resistance, evangelistic missions, exploitation, relationality, cosmos, *Kichwa*, *Waorani*.

1. Introducción

El presente artículo propone un acercamiento antropoteológico y bíblico a la consideración de la Amazonía como una selva viviente, a partir de la perspectiva y la experiencia -es decir, *cosmovivencia*- de los pueblos *Kichwa* y *Waorani* de la Amazonía ecuatoriana.

Contrario a lo que los colonizadores quisieron creer, y a lo que la sociedad moderna todavía se empeña por hacernos creer, la Amazonía está llena de vida. Llena de vida debido a los seres que la han habitado y coexistido en relaciones de interdependencia e interconexión desde hace millones de años, incluyendo comunidades animales, vegetales, humanas y no humanas, visibles e invisibles. Pero, además, llena de vida por la vida que ella misma engendra, cuida y sustenta: la “Madre Tierra” o la *Pachamama*. Para el pueblo *kichwa* de *Sarayaku* en la Amazonía ecuatoriana, su territorio es el *Kawsak Sacha* o “Selva Viviente”:

Kawsak Sacha es un ser vivo, con conciencia, constituido por todos los seres de la Selva, desde los más infinitesimales hasta los seres más grandes y supremos; incluye a los seres de los mundos, animal, vegetal, mineral, espiritual y cósmico, en intercomunicación con los seres humanos brindándoles a estos lo necesario para revitalizar sus facetas psicológicas, físicas, espirituales, restableciendo así la energía, la vida y el equilibrio de los pueblos originarios. Es en las cascadas, las lagunas, los pantanos, las montañas, los ríos, los árboles y otros lugares del territorio, donde los Seres Protectores de Kawsak Sacha, habitan y desarrollan una vida propia, semejante a la de los seres humanos (DECLARACIÓN KAWSAK SACHA, 2018).

Esta comprensión del territorio como ser vivo, consciente y sujeto de derechos no es exclusiva del pueblo *Sarayaku*; de hecho, la relación de interdependencia entre la selva viva y los seres humanos, y la lucha por su conservación están presentes, de una u otra manera, en todos los pueblos originarios de *Abya Yala*⁴.

Sin embargo, no todos los seres humanos han visto a la Amazonía de la misma manera. En realidad, por sus condiciones geotérmicas e históricas únicas, además de su incomparable biodiversidad milenaria en cuanto a flora y fauna, este territorio posee recursos naturales que los conquistadores hace cinco siglos atrás, y el mercado global en la actualidad, han considerado de alto valor, tales como petróleo, minerales, piedras preciosas, madera, caucho, quinina entre otros. Las primeras incursiones de explotación y codicia en búsqueda de los recursos mal llamados “inagotables” de la Amazonía datan del siglo XVII, en búsqueda de oro, caucho y especias (GREEN, 2012, p. 47). Sin embargo, los contactos más fuertes con el mundo occidentalizado se llevaron a cabo a mediados del siglo XX, y contaron con dos actores principales: la industria petrolera y las misiones evangelizadoras.

Misiones evangelizadoras vinculadas con la explotación del territorio amazónico, ¿es eso posible? Resulta difícil concebir que los esfuerzos por llevar la Palabra de Dios al mundo denominado como “no alcanzado”⁵ hayan generado algún daño en las comunidades evangelizadas. Ante esto, una escucha misionarial a la vez honesta y justa a las comunidades receptoras de las Buenas Nuevas debe estar abierta a reconocer que el mensaje del Evangelio, en su práctica, no siempre fue consistente con su prédica, y que, muchas veces, fue experimentado como un instrumento de dominación, y no como “Buena Noticia”.

El presente artículo acepta que existen algunas misiones cristianas, católicas y evangélicas, que hicieron aportes valiosos a la identidad, la cultura, la lucha, la convivencia y la calidad de vida de los pueblos amazónicos a lo largo de los años. No obstante, éste no es el enfoque de este escrito. Tampoco

⁴ Término *guna* que significa “Tierra fértil”, “Tierra madura”, con el que se reconoce la existencia de los pueblos indígenas en América antes de la llegada de los colonizadores.

⁵ Este término ha sido cuestionado por la teología indigenista, que afirma la omnipresencia de Dios hasta los confines de la tierra, por lo cual donde sea que las misiones llegaran, “Dios había llegado primero”.

se pretende afirmar que la vida de los pueblos amazónicos antes de la llegada de las misiones cristianas carecía de conflictos e ideales, porque era una vida igual que la de cualquier grupo humano. Lo que este artículo propone es que, aun teniendo buenas intenciones, debido a las dinámicas de poder entre las misiones cristianas y los pueblos evangelizados, la teología de los conquistadores impactó la espiritualidad de los pueblos amazónicos, incluyendo en su relación con su entorno vivo. Fuertemente antropocéntrica, patriarcal, fragmentada y dicotómica, esta teología considera que la salvación se limita a los seres humanos y a sus almas, y que la realidad está dividida entre bueno y malo, sagrado y secular, alma y cuerpo, cultura y naturaleza, masculino y femenino. La teología introducida por el Occidente dominante fue un instrumento de “des-sacralización” del territorio viviente y de desconexión con él mismo, lo cual ha generado consecuencias sociales y ambientales hasta la fecha.

Con esto en mente, el presente artículo apela a un acercamiento anti-colonial a los textos bíblicos, y propone una mirada desde la “relacionalidad cósmica”, que permitiría concebir a la Amazonía, y al resto de la creación divina, como un sujeto viviente. Para hacerlo, la primera sección pone esta discusión en el contexto de la experiencia vital y las luchas de los pueblos amazónicos del Ecuador por defender su territorio que, como se verá más adelante, implica mantener viva su espiritualidad misma. La segunda sección ofrece una visión bíblica de la creación como sujeto viviente y cercano, desde una hermenéutica de la “relacionalidad” y en sintonía con la *cosmovivencia*⁶ de los pueblos amazónicos.

Finalmente, éste es un escrito a “tres manos” pues articula las voces y perspectivas de tres mujeres: la primera es Katy, una lideresa *kichwa* de Napo, el primer pueblo amazónico en ser colonizado desde el siglo XVII. La segunda es Nemo, una mujer *waorani*⁷, pueblo históricamente conocido por su talante guerrero y su desconfianza hacia todo lo no-*waorani* (GREEN, 2012, p. 59); ella es nieta de Dayume Caento, primera mujer *waorani* en ser evangelizada. La tercera voz es la de María Alejandra, una mujer mestiza de la capital ecuatoriana. Aunque este texto incluye fuentes académicas y periodísticas, se nutre en gran medida de las experiencias y perspectivas de sus dos autoras amazónicas y de sus respectivos pueblos. Se espera que la articulación de estas tres voces amplíe el diálogo en torno a la selva amazónica como un sujeto cercano, territorio viviente y sustentador de una espiritualidad en resistencia, desde una mirada bíblica.

⁶ “Cosmovivencia” es un término antropológico y filosófico que combina la visión del mundo (cosmovisión) con la manera de relacionarse con él (vivencia).

⁷ En idioma *Wao* *tededo* significa “verdadero hombre”.

2. Espiritualidad amazónica en resistencia

La Amazonía es un territorio megadiverso muy especial. Su formación data del período del mioceno, hace aproximadamente 16 millones de años (LARREA, GREEN, 2012, p. 53). Hace 2 millones de años, durante la era del pleistoceno, la temperatura de la tierra disminuyó de manera drástica y cubrió de hielo extensas áreas del planeta. Sin embargo, algunos pocos lugares del globo -entre ellos la Amazonía- lograron conservar condiciones climáticas lo suficientemente favorables como para seguir albergando vida, convirtiéndose en “islas de refugio” para una gran diversidad vegetal y animal (LARREA, GREEN, CEVALLOS y MONTENEGRO, 2007, p. 53). Esto explica por qué en la selva amazónica se encuentran especies tan únicas y de dónde viene su riqueza en recursos.

La Amazonía ecuatoriana es hogar de diversos pueblos indígenas, entre ellos los *Waorani* y los *Kichwa*, quienes han habitado estas tierras por generaciones, manteniendo una estrecha relación con su entorno natural y procurando la conservación de su ecosistema frágil. Sin embargo, desde el siglo XX, estas comunidades han enfrentado crecientes amenazas debido a las actividades extractivistas, principalmente la explotación petrolera, la minería y la tala de árboles. Este primer capítulo describe la estrecha conexión de los pueblos amazónicos con su entorno y explica por qué la destrucción de su territorio atenta contra su identidad, su cultura y su espiritualidad misma.

2.1 Relacionalidad con el territorio

Los pueblos amazónicos entienden la realidad como una especie de delicado tejido de vida en la que todos los seres que habitan en el cosmos coexisten en una relación de interdependencia e interconexión, incluyendo seres vivos visibles e invisibles como ancestros, difuntos y futuras generaciones. Lo que el antropólogo Patricio Guerrero llama “tejido cósmico de la existencia” (GUERRERO, 2010), o la teóloga *aymara* Sofía Chipana denomina “Gran Red de Vida” (CHIPANA, 2023). Cada pueblo expresa esta *cosmovivencia* mediante conceptos propios. Los pueblos *Kichwa*, por ejemplo, abrazan el concepto del *Sumak Kawsay*, o “buen vivir”, que propone que la búsqueda del “bien común” incluye la armonía y cuidado de la Naturaleza. En ese sentido, no puede existir “buen vivir” para un ser vivo, si otro es afectado negativamente en el proceso, sea humano o no.

Vinculada a este concepto del “buen Vivir” se encuentra lo que el filósofo y teólogo Joseph Estermann denomina “la relacionalidad del todo”, es decir que la relación constituye el elemento primordial que permea la identidad, la cultura, la espiritualidad, la ética, la vida y la *cosmovivencia* de los pueblos. Aunque la investigación de Estermann se centra principalmente en el mundo andino, los principios que propone en torno a la relacionalidad son aplicables al mundo in-

dígena amazónico. La relacionalidad constituye una condición ineludible de la vida, es decir que, “sin relación, no hay vida”. Así, cualquier afectación de una de las partes de este organismo vivo tiene consecuencias en las demás partes:

La “enfermedad” (o sea: pobreza, injusticia, desigualdad, marginación, destrucción, etc.) de una parte del “organismo” ecosófico lleva a la “fiebre” de todo el organismo (o sea: “crisis”) que se puede reducir con antibióticos (o sea: acciones de salvataje de los mercados financieros), pero no ser curada. El único remedio consiste en la puesta en equilibrio de lo que ha salido de él (ESTERMANN, 2015, p. 132).

Desde esta perspectiva, las crisis que vive el mundo actual -conflictos, hambrunas, desastres naturales, explotación de la Naturaleza- son el resultado de una “des-convivencia” generada por la sociedad moderna occidental actual que promueve, aplaude y legitima la independencia, el individualismo, el crecimiento ilimitado, el dominio, las dicotomías, entre otros. Esta “relacionalidad del todo” se manifiesta a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso a través de los principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad.

Así, la espiritualidad ancestral amazónica es una espiritualidad de dimensión cósmica, holística, integral e integradora, total y totalizadora, en la que todo lo que expresa el milagro de la vida se encuentra íntimamente relacionado. Esta estrecha interconexión de los seres humanos con la “selva viva”, como pertenecientes al mismo organismo, es milenaria: ha nutrido la espiritualidad de los habitantes de la Amazonía y permeado su convivencia en comunidad desde hace miles de años, hasta la fecha (El País, 1996). Para estos pueblos, la tierra no es simplemente un recurso, sino un ente vivo y sagrado, un miembro de su comunidad que merece respeto y reverencia. Es gracias a esta cercanía con el territorio viviente que la conservación de la flora y la fauna en la Amazonía ha sido posible, pese a haber sido habitada por comunidades humanas indígenas por varios miles de años. En la actualidad, para las comunidades amazónicas, la relación con la “selva viva” tiene implicaciones éticas, comunitarias, políticas, ambientales y legales, y es la que inspira su lucha por defender su territorio. De ahí, que se hable de una “espiritualidad en resistencia”.

2.2 Ritos y relatos para fortalecer el sentido de relacionalidad cósmica

La “espiritualidad relacional” con todo el cosmos es, para los pueblos amazónicos, más que una teoría abstracta. La lingüista Janis Nickolls y el antropólogo Eduardo Kohn, demostraron en su investigación que las personas kichwahablantes de la Amazonía se comunican con seres naturales y espirituales, seres que ellas perciben como sus autoridades más legítimas. Los árboles, animales, plantas y espíritus no solo dan vida, sino que también envían mensajes a los seres humanos. En esa relación, no existe una diferencia tajante entre los

seres humanos y la Naturaleza. Mucho menos una jerarquía (GREEN, 2012, p. 119). Esta estrecha relación se construye tanto en la cotidianidad como por medio de ritos y relatos que han sido transmitidos de generación en generación. Estos no solamente guían su modo de vida, sino que también fortalecen su identidad e inspiran su resistencia frente a las amenazas externas.

2.2.1 El relato de *Omaere*

Los relatos y mitos amazónicos son reflejos poderosos de su cosmovisión y su relación con la Naturaleza. Uno de los más sagrados para el pueblo *Waorani* es el de *Omaere* que significa “Selva de Vida”: el lugar donde la vida emergió, hace mucho tiempo. Según este relato, en el principio, el mundo era una vasta extensión de agua sin tierra firme. Entonces, el Gran Espíritu -*Nono*- creó la tierra enviando a un pájaro sagrado -el benteveo- con la misión de encontrar un lugar donde pudiera asentarse. El pájaro voló largas distancias hasta que finalmente encontró un pequeño pedazo de tierra flotante: la selva amazónica. Una vez que creada, *Nono* pobló la tierra con seres vivos: creó árboles, luego animales y finalmente seres humanos, cada uno de ellos con un propósito y lugar en el ecosistema. Los primeros seres humanos creados fueron los ancestros de los *Waorani*, quienes recibieron el título de “guardianes de *Omaere*” y aprendieron a vivir en armonía con su entorno, respetándolo, cuidándolo y asegurando el equilibrio, pues la selva no es considerada un recurso sino un ser vivo con alma, digno de veneración y protección. Para este pueblo cazador y recolector, esto significó aprender a realizar sus actividades de subsistencia con respeto, tomando solo lo necesario y siempre agradeciendo a los espíritus de los animales y las plantas por su sacrificio. Cuando los humanos olvidaron las enseñanzas de *Nono*, y cazaron en exceso, destruyendo partes de la selva, los espíritus de la selva se enfurecieron, enviando enfermedades y desastres naturales como castigo. De este modo, los *Waorani* aprendieron que la desobediencia y la falta de respeto hacia *Omaere* traen sufrimiento y destrucción. En la actualidad, el mito de *Omaere* inspira al pueblo *Waorani* a seguir luchando por proteger su hogar, recordando las lecciones de sus ancestros y el mandato del Gran Espíritu *Nono* de cuidar el vínculo sagrado con la selva que les da vida.

2.2.2 Animales sagrados, protectores y mensajeros

Asimismo, muchos animales son considerados espíritus protectores sagrados, y son respetados como tales. Para el pueblo *Waorani*, el jaguar y la anaconda son particularmente importantes. Con su fuerza y agilidad, el jaguar es visto como el guardián de la tierra, mientras que la anaconda, que se desliza majestuosa por los ríos, es la protectora de las aguas. La serpiente, para el pueblo *Kichwa*, es un ser mítico que habita en los ríos y lagos de la Amazonía y es considerada una protectora del agua. Según la tradición *Kichwa*, la *Yaku Mama* o Madre Agua castiga a aquellos que contaminan o explotan a los seres del agua sin respeto (MACDONALD, 1999). Respetar y honrar a estos espíritus

es fundamental para mantener la armonía con la *Pachamama* y asegurar la prosperidad de la comunidad (RIVAL, 2002). Los *Waorani* se consideran hijos del jaguar y creen habitarlo en sus experiencias *shamánicas*. Así también los cantos de tucanes en grupo, y de otras aves como búhos son presagios de sufrimiento, dolor relacionado con la muerte de personas, lo que también expresa la profunda interconexión con su territorio. Creencias como éstas son compartidas con otros pueblos originarios de la Amazonía ecuatoriana.

2.2.3 Caza y pesca sagradas

En los pueblos amazónicos, la caza y la recolección son actividades permeadas por una profunda sacralidad. En la comunidad *Waorani*, antes de salir a cazar, un líder espiritual se adentra en el bosque, susurrando oraciones y ofreciendo hojas y flores a los espíritus que habitan en la espesura. Este acto de pedir permiso no es solo un protocolo, sino una demostración de respeto y gratitud hacia la *Pachamama*. La caza no es vista como una mera recolección de recursos, sino como un intercambio sagrado entre el hombre y la Naturaleza, un equilibrio que debe mantenerse para asegurar la armonía en el bosque (RIVAL, 2002). En las comunidades *Kichwa*, además de pedir permiso, es importante no cazar a las hembras, ni a las mamás con crías, pues los *Apus* o seres guardianes se pueden enojar y ocasionar que el cielo se nuble o que los cazadores se lastimen.

2.2.4 *Lumu Chikis*: ritual femenino de la siembra de la yuca

En cuanto a los ritos, uno de ellos es el *Lumu Chikis* (FOIN, 2023), realizado por mujeres *Kichwa* de Napo durante la época de siembra de yuca. El nombre de este rito viene de un pajarito de la zona que no vuela muy alto, sino que brinca y hace su nido en la tierra. Se dice que el *Lumu Chikis*, con su canto alegre y armónico, protege los cultivos de lo que se convertirá en el alimento de la familia y la comunidad, mientras ellas se ausentan de la *chakra* para realizar sus otras actividades. Durante este ritual, las mujeres pintan sus caras y los tallos de la yuca con achiote y, mientras siembran este tubérculo ancestral, danzan y cantan como el *Lumu Chikis*. Por medio de este rito colectivo, las *chakramamas* o mujeres de la tierra celebran, agradecen y bendicen la siembra para obtener una buena cosecha, pues saben que de ella depende el sustento de sus familias y comunidades. El ritual del *Lumu Chikis* expresa la conexión y cariño que existe con la Naturaleza, pues ella no es un recurso en espera de ser explotado por los seres humanos, sino que es un ser vivo del cual los seres humanos dependen para vivir. Saberes como éste evidencian y fortalecen los principios ancestrales *Kichwa* de reciprocidad, correspondencia, complementariedad y ciclicidad que existen entre todos los seres vivos que forman parte del tejido cósmico.

2.2.5 Plantas sagradas y bebidas comunitarias

Finalmente, en el territorio amazónico un sentido comunitario valioso en la preparación y consumo de bebidas como la chicha que es una bebida fermentada a base de maíz y otros ingredientes; y la *guayusa*. Mientras que la chicha

poco fermentada es central en las ceremonias sociales y rituales *Waorani*; la *guayusa*, una bebida proveniente de una planta milenaria, es indispensable en las conversaciones matutinas de los *Kichwas* en torno a los sueños que tuvieron en la noche. Otro preparado bebible es la *chucula*, realizada con el plátano maduro cocinado proveniente de plantas nativas, característico de la fiesta de la chonta.

Para varios pueblos ancestrales, incluyendo los *Kichwas*, el mundo de los sueños debe ser interpretado con la ayuda de las plantas, que son las mediadoras entre el mundo y los seres humanos. En general, los rituales cotidianos en torno a estas bebidas son maneras de afirmar el sentido de comunidad y la gratitud hacia la *Pachamama* (MACDONALD, 1999).

2.3 Misiones y petroleras, amenazas al territorio y a la espiritualidad relacional amazónica

Pese a la profunda conexión espiritual que los pueblos *Waorani* y *Kichwa* tienen con su territorio, su modo de vida y sus tierras han sido amenazadas constantemente por actividades extractivistas. La explotación petrolera, la minería y la tala de árboles han causado devastación ambiental y han puesto en peligro la relación espiritual y cultural que estas comunidades tienen con su territorio. Como se mencionó anteriormente, tanto testimonios como investigaciones han destacado dos actores centrales en las incursiones más recientes y agresivas en territorio amazónico: las compañías petroleras y las misiones cristianas.

2.3.1 Breve historia de misiones y petroleras

Aunque cada comunidad indígena de la Amazonía tiene una cultura y una historia únicas, prácticamente todas ellas experimentaron la llegada de las misiones cristianas y de la industria extractivista de manera ambigua, moviéndose entre la cooperación y el conflicto. El pueblo *Kichwa* fue el primer pueblo de la Amazonía ecuatoriana en ser colonizado y evangelizado, por medio de expediciones de misioneros católicos en el siglo XVII (MURATORIO, 1991). Aunque la comunidad se benefició de conocimientos en áreas como la medicina y la agricultura, los misioneros impusieron sus creencias religiosas y modos de vida, lo que generó tensiones sociales (MURATORIO, 1991). Debido al legado colonial, tan antiguo y tan profundo, este pueblo *Kichwa* ha perdido mucho de su cultura y sus tradiciones, incluyendo sus historias, sus rituales y prácticas ancestrales como la pintura en su rostro. Conscientes de lo debilitada que está su espiritualidad, las mujeres *Kichwas* están intentando reconstruirla, activando su memoria, sus historias, sus prácticas y sus ritos.

El pueblo *Waorani* (GONDECKI y NENQUIMO, 2013, p. 19), en cambio, es de reciente contacto entre todos los pueblos indígenas ecuatorianos, en parte por su talante guerrero y su desconfianza hacia todo lo considerado como

no-*Waorani*. Dayume Caento fue la primera *Waorani* en entrar en contacto con el mundo occidental alrededor de 1947, luego de escapar de las guerras de clanes y haber permanecido por 8 años forzada a servir en una hacienda. Aprendió a hablar *kichwa*, español, y posteriormente inglés con la misionera evangélica Rachel Saint, cuyo hermano Nathanael Saint fue uno de los cinco misioneros evangélicos asesinados en 1956, en el territorio ancestral *Waorani*. Paradójicamente, este violento episodio hizo eco en los medios de comunicación locales y estadounidenses e incrementó el interés y el financiamiento de las misiones extranjeras por llevar el evangelio a este pueblo. Esta se convirtió en la misión de vida de Dayume y Rachel. Luego de años de preparación lejos de la Amazonía y habiendo traducido la Biblia al *Wao Tededo*, ambas retornaron a territorio *Waorani* en 1958.

La llegada de las misiones religiosas marcó el inicio de cambios significativos e irreversibles. Algunos beneficiosos en distintas aristas y otros no tanto. Los grupos misioneros reubicaron muchas familias *Waoranis* hacia comunidades más grandes con el propósito de convertirlas al cristianismo (AMAZON FRONTLINES, 2024). De paso, al reubicarse, las familias abandonaron su territorio y se quitaron del camino de las corporaciones petroleras, dejándoles la vía libre para la explotación. La explotación del territorio ha afectado, de manera especial, a mujeres indígenas, por lo que también son ellas sus más fervientes defensoras. Las mujeres han sido quienes han sustentado y protegido la vida: son ellas quienes cultivan la *chakra* y conocen la vida que hay en ella. Son ellas las que están a cargo de la crianza de los hijos e hijas, y son ellas las que reconocen y sufren las consecuencias de las alteraciones de los ciclos naturales.

Es que cuando entra la compañía, nos han dividido, mujeres *Waorani* ya no cantan, ya no hablan *Waorani*, entonces quieren hacer afuera, quieren vivir en la ciudad. Pero nosotros como mujer pensamos que no es, están cambiando también mucho a nuestros esposos, cuando llegan petroleros nos van llevando y solas quedamos con nuestros hijos. Quien va a cazar, quien va a traer comida, porque las madres cuidamos nuestros hijos, las madres damos la educación como cultura de nosotros, pero nuestros esposos se van a trabajar con petroleros. Eso están haciendo muy mal los petroleros. Petroproducción es esa empresa, pero Petroproducción nunca ha ayudado, sino que han dejado botando, en las contaminaciones han dejado. Entonces, por eso ya no hay bosque aquí, está supermente destruido y la gente está muriendo con cáncer. Nosotros como *Waorani* pensamos ya basta de entrar en territorio *Waorani*, déjenos vivir en paz como nuestra casa es. Entonces nosotros por eso vamos a defender antes que pierda nuestro bosque. En cambio, mi casa, quiero vivir con la sombra donde haya árboles, donde es bueno. Pero cuando la empresa llega, nos destruye todo, el bosque, el agua, hasta la familia” (PORATH, GAMBALE, MEYER, 2007).

Según la reconocida defensora ambiental *Waorani*, Nemonte Nenquimo, los misioneros “querían ayudar, pero terminaron dañando [...] querían salvar nuestras almas y cambiar nuestras historias, y robar nuestras tierras” (NEN-

QUIMO, 2024). La penetración de las misiones y la industria petrolera generaron conflictos violentos y una progresiva pérdida del territorio. Además, la concesión de territorios para la exploración petrolera sin el consentimiento de la comunidad exacerbó la situación, llevando a desplazamientos forzados y alteraciones en su modo de vida (RIVAL, 2002).

En la actualidad, la nación *Waorani* ya no vive de forma completamente aislada, ni se autoabastece como antaño; la mayoría de las familias dependen del exterior para obtener bienes y servicios, incluyendo de los beneficios provistos por las empresas petroleras. Sus territorios se redujeron drásticamente y, lo que les queda, está amenazado por la tala, la extracción de petróleo, los asentamientos coloniales y la contaminación. A nivel social, las familias están divididas entre quienes se benefician de la actividad extractivista y quienes luchan contra ella, lo cual debilita las acciones de defensa del territorio. Manuela Ima, lideresa *Waorani* afirma que:

La situación que estamos viviendo por la presencia de las compañías petroleras, madereras, presencia de misioneros y otros, ha provocado grandes conflictos, generando violencia en nuestro territorio por ser una región poco controlada y ordenada, la aparición de enfermedades como infecciones, enfermedades de la piel, varicela, cáncer hepatitis B, alcoholismo. Hemos aprendido a vivir entre tubos, alcantarilla y humo del petróleo, pero siempre con la esperanza de que nuestros hijos no sufran las consecuencias de esta contaminación (GREEN, 2012, p. 174).

Debido a la compleja relación que las empresas petroleras y las misiones cristianas han tenido en los territorios amazónicos, figuras como las de Dayume Caento son emblemáticas. Como evangelizadora de primera línea en el mundo indígena y, a la vez, lideresa *Waorani*, ella mantuvo su *cosmovivencia* ancestral y los valores espirituales del *Omaere*, los cuales afirmaron su profundo respeto al bosque en medio de un entorno solamente lo veía como un recurso para ser explotado. El saber cómo moverse entre dos mundos le permitió tener gran influencia en la planificación del territorio y en la toma de decisiones del poder de los gobiernos de turno. Así, participó en la definición del territorio ancestral *Waorani* que supera el millón de hectáreas (1992) e impidió la incursión en territorios de grupos indígenas en aislamiento voluntario (ANDY, 2024).

2.3.2 De la des-sacralización a la explotación

La experiencia de los pueblos *Kichwa* y *Waorani* refleja que para los pueblos ancestrales de la Amazonía el contacto con el mundo occidental ha presentado numerosos retos. El binomio misiones-corporaciones petroleras fue clave en la alteración del entorno y del estilo de vida de las comunidades amazónicas. Por un lado, fueron los grupos misioneros estadounidenses quienes, en un primer momento, ayudaron a las compañías petroleras a introducirse en los territorios ricos en el codiciado oro negro, ya sea por medio de la mediación,

la reubicación de las poblaciones, o la influencia para la firma de acuerdos de concesión (NENQUIMO, 2024). Pero, por otro lado, la imposición de una teología importada, dicotómica, colonial, y en última instancia, inadecuada sacudió la espiritualidad de los pueblos amazónicos, es decir su manera de relacionarse con lo trascendente, consigo mismos, con otras comunidades humanas y con el resto de los seres vivos, sean éstos visibles o invisibles. Por ejemplo, fue a partir de la llegada de las misiones evangelizadoras -católicas y evangélicas- que los habitantes del territorio amazónico descubrieron que eran “pobres”, que su desnudez era motivo de “vergüenza”, que su medicina ancestral era “pecado”, que su lengua nativa no era un verdadero idioma sino un “dialecto”, que sus cantos eran “demoníacos” y que la profunda conexión con su territorio viviente era “idolatría”.

En cuanto a la relación con la creación no-humana, uno de los tristes legados de la teología cristiana occidental en las comunidades indígenas amazónicas fue la des-sacralización de su entorno, pues en el momento en que los ríos, los árboles, las plantas medicinales, los peces, los jaguares perdieron su carácter sagrado, se convirtieron en meros “objetos inertes” al servicio del imperio del capital. De manera práctica, cuando los seres vivos son vistos como “recursos”, entonces pueden ser comprados, vendidos, explotados y destruidos pues, al fin y al cabo, “para eso fueron creados”. Lamentablemente esta última afirmación proviene de las interpretaciones clásicas de Génesis 1,26. Otra consecuencia de la “des-sacralización” del universo creado fue la desconexión con los seres humanos, pasando de ser concebidos como “parientes cercanos” a “seres-otros”, distintos y lejanos. Así, los seres humanos dejaron de verse a sí mismos como parte del tejido de vida cósmica que abraza a la *totalidad* de los seres vivos visibles e invisibles, para verse como entes distintos, superiores a lo demás creado.

Un acercamiento distinto a las Escrituras; desde un sentido de relacionabilidad cósmica, podría interpretar esta desconexión como la que Génesis 3 hace referencia: una ruptura total de las relaciones, con Dios, consigo mismo, con otras comunidades humanas y con la creación entera.

2.3.3 Pueblos amazónicos en resistencia

Conforme a la visión de relacionabilidad cósmica, cuando una parte del tejido de vida es afectado, el resto del tejido se ve alterado también. Por eso, cuando el territorio es explotado y los seres que en él habitan mueren, la relación se rompe y la vida misma de la comunidad humana agoniza. Cuando el territorio pierde su sentido sagrado, se convierte únicamente en un recurso al servicio del ser humano, entonces la relación se rompe y, con ella, la espiritualidad. Para los pueblos *Waorani* y *Kichwa*, destruir la tierra es destruir las bases mismas de su cultura y su espiritualidad (RIVAL, 2002; MACDONALD, 1999). Su lucha no es solamente por la tierra como un recurso material, sino como un espacio

sagrado que sostiene su identidad y su forma de vida: “si el territorio muere, la espiritualidad muere con él” (MACHOA, 2024).

Pese a las amenazas que viven en su cotidianidad, los pueblos amazónicos se rehúsan a entregar su territorio en manos de quienes buscan explotarlo. También se niegan a perder su espiritualidad que los conecta con su selva viviente. Para esto, han recurrido a estrategias distintas, que van desde la celebración de la memoria histórica, la organización comunitaria⁸ y la incidencia política (AMAZON FRONTLINES, 2019). Así, defienden su derecho a existir como pueblos con una cosmovisión y una espiritualidad únicas (SAWYER, 2004), dignas de ser respetadas y, además, dignas de ser escuchadas por proponer alternativas de cuidado sustentable frente a las voluntades extractivistas.

Luego de haber hecho un recorrido breve por el contexto de los pueblos amazónicos, su *cosmovivencia* y su lucha por defender su territorio y su espiritualidad relacional, a continuación, ofrecemos algunas consideraciones bíblicas para concebir a la creación no-humana como sujeto vivo y cercano, en sintonía con la *cosmovivencia* ancestral amazónica.

3. Acercamientos bíblico-teológicos hacia un sentido de relacionidad de alcance cósmico

La primera sección puso en evidencia que, para los pueblos amazónicos, su territorio es templo, hogar, casa, alimento, cuerpo, sacralidad y vida. La lucha por protegerlo nace de concebir su entorno como sujeto vivo y cercano, y de relacionarse con todo lo que en él habita con un sentido de sacralidad y respeto. Esta relación de profunda interdependencia e interconexión con la Naturaleza es difícil de comprender en el mundo moderno, industrializado y antropocéntrico actual, sin embargo, no es muy lejano a los textos bíblicos.

3.1 Un pueblo marcado por los ciclos naturales

Para dimensionar la importancia de la Naturaleza para los pueblos ancestrales, es necesario hacer un ejercicio de “volver al pasado”; retroceder miles de años cuando no existía luz eléctrica, internet, agua potable, GPS, pronóstico del tiempo, encendedores. Para los ancestros y ancestras que vivieron en esa época, el referente principal para organizarse en el tiempo y el espacio era la Naturaleza que les rodeaba: la luna y sus ciclos, las constelaciones y sus movimientos, la lluvia y sus temporadas, la llegada de ciertos animales en cierto tiempo, el desplazamiento del sol durante el año, el florecimiento de la vegetación.

El paciente ejercicio de observación, con los sentidos abiertos les permitió descubrir cuándo cazar, dónde pescar, qué frutos comer y cuándo cose-

⁸ Algunas de ellas son la ONHAE (Organización de la Nacionalidad *Huaorani*[#] de la Amazonía Ecuatoriana), la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y la AMWAE (Asociación de Mujeres *Waoorani* del Ecuador).

charlos, con qué plantas se cura y cómo tratar los males que atacan al cuerpo. El canto de ciertas aves y la aparición de ciertos animales les permitieron comprender los cambios de estación, y a prepararse de manera adecuada. También aprendieron a diagnosticar cuándo algo no estaba bien en el territorio y cómo restablecer el equilibrio. Así, las comunidades ancestrales supieron que el entorno que les rodea está vivo, y aprendieron a interactuar con respeto y sentido de sacralidad, pues era evidente que su subsistencia dependía, literalmente, de la subsistencia de los otros seres vivos. La metáfora de tejido de vida cósmico refleja, precisamente, esa imagen de “comunidad” de seres vivos que se encuentran indudablemente interconectados y que, por ende, dependen unos de otros.

Los textos bíblicos hacen referencia al ejercicio de “leer los signos”, como cuando Jesús interpelló a una multitud acerca de discernir el signo de los tiempos en el movimiento de las nubes y de las aguas, y en la fuerza de los vientos que determinan las variaciones climáticas, según Lucas 12,54-57.

La vida del pueblo hebreo de la antigüedad también estuvo regida por los ritmos agrícolas. Por ejemplo, en los textos bíblicos, los nombres de los meses fueron inicialmente puestos en función del ciclo agrario; el inicio de cada mes estaba marcado por el nacimiento de la nueva luna. Esta cercanía con la Naturaleza y el territorio puede también notarse en las celebraciones: algunas de las fechas anuales más importantes del calendario judío tienen un origen agrícola vinculado con fenómenos naturales, como la *Pesá*, que en su origen estuvo vinculada con la primera cosecha del año; el *Sauvot*, relacionado con la cosecha del trigo; el Tu *bi-Sevat*, que es la fiesta de los árboles, o el *Sukkot* que estaba relacionada con la cosecha de las frutas, al final del verano (AVRIL y LA MAISONNEUVE, 2001, p. 19.37.47.112). En el *Sukkot* se hacían oraciones por las lluvias venideras, se utilizaban hasta cuatro clases de árboles que representan la alabanza y la diversidad, se hacía un rito de libación de agua en torno al concepto de “aguas vivas”, y se utilizaba fuego, como un elemento purificador en la celebración (AVRIL y LA MAISONNEUVE, 2001, p. 3). Todas estas festividades reflejan un profundo sentido de alcance espiritual y cósmico.

3.2 La creación como sujeto vivo

Uno de los temas de intenso debate en los círculos cristianos tiene que ver con la concepción de la creación no-humana como “sujeto”, es decir, como un “alguien” y no un “algo”. Por siglos, esta consideración ha sido causante de acusaciones de sincretismo y demonización de las *cosmovivencias* indígenas, sin embargo, reconocer que el territorio está vivo tiene implicaciones teológicas, económicas, políticas y ecológicas concretas. Leonardo Boff, teólogo brasileño, considera que quitarle la categoría de “sujeto” a la “tierra” ha dado a los seres humanos el permiso de poseerla, adquirirla, privatizarla, venderla, transformarla, explotarla, destruirla y desecharla. Por eso, el llamarla “Madre tierra” -como

quedó plasmado en el documento Carta de la Tierra- tiene un sentido espiritual y político, pues a la “madre” no se la compra, ni se la expropia, ni se la viola, ni se la descarta, porque a la “madre” se la ama, se le agradece y se la cuida (BOFF, 2020).

Es ese mismo sentir de cercanía, amor y responsabilidad al que los pueblos amazónicos hacen referencia al hablar de su territorio: a los ríos, los bosques, las montañas, el aire y al resto de seres que habitan el cosmos como sujetos con derechos y dignidad. Para Sofía Chipana:

Todos los que vivimos en esta pacha somos personas; la piedra, la tierra, las plantas, los frutos, el agua, el granizo, viento, enfermedades, sol, luna, las estrellas, todos somos una familia; para vivir juntos, nos ayudamos mutuamente unos a otros, siempre estamos en continua conversación y concordia (CHIPANA, 2020, p. 68).

Estermann propone que “la *Pacha* es la epifanía de Dios”, es decir que el cosmos es la manifestación de Dios. Dicho de otra manera, los textos bíblicos son el “segundo libro” de Dios, porque el “primer libro” es su creación. Como las historias de los pueblos que se transmiten de generación en generación a través de la memoria oral, asimismo la gloria de Dios revelada en la creación es transmitida de un día a otro, sin palabras y lenguajes humanos, pero con un eco claro que resuena en toda la tierra, como lo afirma el Salmo 19. En el libro de los Salmos, la creación es portadora de la huella divina de Dios y mensajera de su gloria. El Salmo 148 ofrece una hermosa imagen en la que el cosmos entero alaba a Dios, desde los astros celestiales en el firmamento, los fenómenos atmosféricos, los seres del cielo, las aguas y los seres terrestres como animales y árboles. En esta imagen, también los seres humanos en toda su diversidad se unen a la alabanza al Dios del cosmos, como un sólo pueblo (v. 14).

Aunque la simple idea de la personificación de la creación sea un escándalo en algunos círculos religiosos, esta idea de la creación como “sujeto vivo” no es ajena a los textos bíblicos. En efecto, la Biblia inicia con el acto de la creación del cosmos por parte de Dios. El mismo ser divino que formó al ser humano del polvo de la tierra y sopló vida en él (Génesis 2,7) es el mismo que formó de la tierra e hizo crecer al resto de seres, incluyendo los cielos, la tierra, la luz, las tinieblas, los mares y ríos, las montañas, las semillas, la vegetación, las estrellas, el sol, la luna, los seres marinos, las aves, los seres terrestres (Génesis 1; Génesis 2,19). Otros textos bíblicos evocan la relación existente entre Dios y Su creación: Dios habla con ella: “Sean fructíferos y multiplíquense; llenen las aguas de los mares” (Génesis 1,22); le da órdenes: “Que produzca la tierra seres vivientes” (Génesis 1,24); y actúa por medio de ella para proteger a su pueblo, como por medio de la nube y la columna de fuego (Éxodo 13,17-22).

La creación gime, la creación espera (Romanos 8,22-39), la creación también es redimida, en forma de cielos nuevos y tierra nueva (Apocalipsis 21,1). En Levítico 25,1-12, la tierra es también sujeto de derecho y beneficiaria

del año del jubileo. En Mateo 6,26-30, los pájaros y las flores son presentadas por Jesús como ejemplos de discipulado y paradigmas del Reino. En los Evangelios, Jesús comenzó su ministerio en un ritual que simbolizaba un nuevo nacimiento a partir del sumergimiento en el Río Jordán; sanaba con elementos de la Naturaleza, como cuando untó lodo en los ojos de un ciego en Juan 9,6-7; y buscaba lugares especiales en la Naturaleza como la montaña, el bosque y el lago para conectarse consigo mismo y con Dios.

La creación sana, comisiona, purifica y restaura. Finalmente, si la creación es lugar de residencia y revelación de Dios -el templo de Dios- entonces los textos de Mateo 21,12-17, Lucas 19,41-48 y Juan 2,13-25 pueden ser leídos a partir de la destrucción que el mercado -los mercaderes- han generado en ella. ¡El sistema mercantil ha convertido el *oikos* -la casa cósmica de Dios- en cueva de ladrones! Por eso, la espiritualidad franciscana sugiere que el acto de pedir perdón evocado en el Padre Nuestro debe incluir el humilde pedido de perdón a la creación por el daño causado por tantos años de explotación.

En el relato de Números 22,21-35, la sensibilidad de un animal terrestre a la presencia de Dios salva a un ser humano. Se trata de la asna de Balaam, un hombre que recibe una encomienda por parte de Dios. En el camino, el ángel de Dios se aparece, pero mientras Balaam no percibe su presencia, su asna sí lo hace y reacciona. Balaam, sintiéndose burlado por su animal, arremete contra ella de manera violenta e injusta. De manera milagrosa, Dios le otorga hablar a la burra y ella confronta a su amo y argumenta a su favor: “¿Se puede saber qué te he hecho? ¿Acaso no soy la burra sobre la que siempre has montado hasta el día de hoy? ¿Alguna vez te hice algo?”. La burra no es la única que se defiende, sino que Dios mismo habla en su favor: “¿Por qué golpeaste tres veces a tu burra?” “De no haber sido por ella, tú estarías muerto y ella seguiría con vida”. Este relato podría leerse como el grito de la selva viva que, durante siglos, ha sido el territorio sobre el cual las comunidades humanas “se han montado”, es decir, han caminado y han construido su vida. Si la selva Amazónica tuviese voz, con justa razón reclamaría a aquellos que la violentan y maltratan: “¿Se puede saber qué les he hecho? ¿Alguna vez les hice algo?”, pues, mientras los frutos que nacen *Pachamama* son los que sustentan la vida, lo que recibe a cambio es despojo y contaminación. Ante tal injusto accionar, el ángel de Dios abre los ojos de Balaam y sale en defensa del animal: declara que es la burra la que salvó a su amo de la muerte y que, aunque él hubiese fallecido, ella hubiese seguido con vida. La selva viviente es lugar de revelación del Dios creador y espera Su intervención divina, que confronta a quienes la devastan y pone un alto a tanta destrucción.

3.3 La creación como hermana

En la cosmovivencia amazónica, los seres humanos son parte de la gran comunidad de interrelaciones que fluyen de manera recíproca y complementaria

para criar la vida; no son seres superiores sino hermanos y hermanas de otros seres que también fueron creados por Dios y que también son poseedores de vida. Esta idea de hermandad con el cosmos está presente en la gran mayoría de pueblos ancestrales alrededor del mundo (NACIONES UNIDAS). Esta idea de parentesco existe, también, en el mundo de la ciencia. Teilhard de Chardin y Duve concluyeron que todos los seres creados en este planeta -animales, plantas, ríos, montañas, personas, microorganismos- están compuestos por los mismos elementos que se encuentran en el resto del cosmos -estrellas, planetas, cometas- por lo que es correcto decir que los seres humanos son “polvo de estrellas”. De manera irónica, lo que la física cuántica está descubriendo en pleno siglo XXI, había sido afirmado desde tiempos ancestrales, por la sabiduría milenaria de los pueblos de *Abya Yala*, pero también en los textos bíblicos: en Génesis, “Adán” viene del hebreo *adamah*, que significa “tierra fértil”. Tierra fértil moldeada por el mismo creador que moldeó también a las aves, a las plantas, a los ríos y al aire.

Esta idea de hermandad con el resto de la creación ha sido parte de la historia de la iglesia universal; Francisco de Asís es un ejemplo de ello. Cuenta la tradición que la vida y llamado del santo de Asís fue transformada a partir del encuentro con los pájaros, conejos, gusanos, corderos, peces y grillos. Este encuentro con la Naturaleza le permitió “despertar” espiritualmente y le hizo reconocer que aquellas criaturas eran también sagradas, porque le pertenecen a Dios. La espiritualidad franciscana ofrece pistas para que la Iglesia cristiana actual nutra una relación con la creación desde una mirada más “horizontal”, como “iguales” y “hermanos y hermanas”, lo cual desafía a la visión antropocéntrica que ha permeado el mundo moderno y la religión por varios siglos. Esta consciencia de hermandad con el cosmos llevó a Francisco de Asís a referirse a los astros mayores como “hermano sol” y “hermana luna”, y a los elementos sagrados como “hermano fuego” y “hermano viento”, incluso a llamar “hermana” a la muerte. El “bajarse del pedestal” que Asís propone -al punto de considerarse el “hermano menor” de los demás seres- supera las miradas utilitaristas y prepotentes hacia la Naturaleza.

Por un lado, las conclusiones de Asís desafían a esa visión objetivadora de la creación como mero “recurso” o “medio” al servicio de los intereses de los seres humanos; pero va más allá, también invitan a traspasar conceptos como “sustentabilidad”, que se refieren a cuidar de la creación porque es útil y le sirve a la humanidad. Además, nos interpelan con el fin de superar la idea de que nuestra “responsabilidad” es cuidar al resto de seres porque es un mandato divino heredado de los textos de Génesis. Desde la espiritualidad franciscana, la creación tiene integridad, valía y requiere ser amada y cuidada porque proviene de Dios y apunta a su Creador (Salmos 19,1), más no por su posible valor económico o por su potencial utilidad para los seres humanos: “Nuestra primera responsabilidad, como seres humanos es la de ser criaturas de Dios, viviendo en

relación con el Creador y con la creación. Nuestra ética fundamental consiste en amar a Dios y al resto de la creación” (DELIO, DOUGLASS, WARNER y WOOD, 120)”.

Así, el valor de toda la creación no radica en el valor que el ser humano le otorga sino en el amor que Dios le ha dado, desde el inicio de los tiempos. Es el amor el vínculo, el elemento relacionador que inspiró a Francisco de Asís a considerar a cada criatura del cosmos como hermana suya.

4. Conclusión

La Amazonía es un territorio viviente: los árboles, los ríos, los animales, los espíritus que en ella habitan son parte del tejido cósmico de vida, que también está conformado por los seres humanos. Los pueblos indígenas que se asentaron en la selva amazónica han coexistido por miles de años en una relación de estrecha interconexión e interdependencia, considerando los seres que les rodean como vivos, conscientes y cercanos. Esta espiritualidad ancestral de alcance cósmico se vio afectada con la llegada del mundo moderno occidental, para el cual la Naturaleza es un “objeto”, “recurso” y “medio” en espera de ser poseída y explotada. La lucha de los pueblos amazónicos por proteger su territorio es, también, una lucha por resistirse a que desaparezca su *cosmovivencia*, su cultura, su identidad y su espiritualidad.

Debido a su carácter colonial, antropocéntrico y patriarcal, la teología occidental que llegó a *Abya Yala* durante los procesos de colonización (en el siglo XVI) y neo-colonización (los nuevos modelos de colonialidad aún vigentes), afirmó la concepción utilitarista de la creación no-humana y legitimó la explotación de los territorios. En ese sentido, las “buenas noticias del evangelio” no siempre fueron recibidas como tales desde la experiencia de los pueblos amazónicos, por lo que aún persiste la percepción (y evidencia) de que la intrusión de las misiones y las empresas petroleras alteraron su estilo de vida y dañaron su relación con el territorio de manera irreversible.

Debido a la manera en la que las narrativas bíblicas han sido mal utilizadas para legitimar la posesión y destrucción de la selva viva, este artículo urge a desarrollar nuevas hermenéuticas en torno al cuidado de la Casa Común, y propone una “hermenéutica de la relacionalidad”, en la que la creación no-humana es concebida como sujeto viviente y cercano a los seres humanos. Esta perspectiva es mucho más cercana a la de los pueblos indígenas amazónicos y ofrece pistas bíblicas útiles para imaginar una iglesia comprometida con la restauración total de todo el tejido de vida (Colosenses 1), para “cuidar de manera que todo lo que vive pueda crecer” (otra mirada a Génesis 1,28).

Bibliografía

- AMAZON FRONTLINES. Pueblo Waorani de Pastaza gana acción de protección histórica. Recuperado en: <https://amazonfrontlines.org/es/chronicles/victoria-waorani>. 2019.
- AVRIL, Anne y DE LA MAISONNEUVE, Dominique. **Las fiestas judías**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.
- BOFF, Leonardo. Nuestra casa común, una ética planetaria y la Carta de la Tierra con Leonardo Boff. **Carta de la Tierra**. Recuperado en: <https://cartadelatierra.org/podcast-list/leonardo-boff/>. 2020.
- CHIPANA QUISPE, Sofía. El camino de las espiritualidades vinculadas a la gran red de la vida. **AllCreation**. Recuperado de <https://www.allcreation.org/home/el-camino>. 2003.
- CHIPANA, Sofía. “Saberes y espiritualidades relacionales en Abya Yala”, en **Concilium 384: Teología decolonial: violencias, resistencias y espiritualidades**, Febrero 2020.
- DELIO, Ilia, Douglass WARNER K y Pamela WOOD. **El cuidado de la creación, una espiritualidad franciscana de la Tierra**. Ediciones Franciscanas Arantzazu, Oñati, 2015.
- EL PAÍS. **Los primeros americanos pudieron vivir en el Amazonas hace más de 10.000 años**. 18 de abril de 1996. Recuperado en: https://elpais.com/diario/1996/04/19/sociedad/829864820_850215.html
- ESTERMANN, Josef. **Filosofía Andina, sabiduría indígena para un mundo nuevo**. Ed. Quito: Abya Yala, 2015.
- FEDERACIÓN DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE NAPO “FOIN”, **Lumu**
- Chikis, Historias de la Chakra**. Recuperado en: https://www.behance.net/gallery/191360129/Lumu-Chikis?tracking_source=search_projects|lumu. 2023..
- GONDECKI, Philip y Iman NENQUIMO. *Tradición oral y patrimonio cultural de Yasuní*. **Patrimonio Cultural Inmaterial**, No. 9, Año 3, 2013.
- GREEN, Natalia. **Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní**. Tesis de Maestría en FLACSO, 2012.
- GUERRERO ARIAS, Patricio. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida: miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Editorial Abya-Yala. Recuperado de <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/23558>, 2010.
- LARREA, Carlos, Natalia GREENE, María CEVALLOS y Fernando MONTE-NEGRO.

- Pueblos Indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador.** Quito: Abya-Yala, 2007.
- MACDONALD, Theodore. **Ethnicity and Culture Amidst New “Neighbors”: The Runa of Ecuador’s Amazon Region.** Allyn & Bacon, 1999.
- MURATORIO, Blanca. **The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon.** Rutgers University Press, 1991.
- NACIONES UNIDAS. **Somos indígenas: sostenibilidad inherente a la ecología política indígena.** Recuperado en: <https://www.un.org/es/impacto-acad%C3%A9mico/somos-ind%C3%ADgenas-sostenibilidad-inherente-la-ecolog%C3%ADa-pol%C3%ADtica-ind%C3%ADgena>.
- NENQUIMO, Nemonte. **We will not be saved: a memoir of hope and resistance in the Amazon rainforest.** UK: Hachette, 2024.
- PORATH, Yoram, CHRISTOPHER Gambale y Steven MEYER. **Keepers of Heaven.**
- Documental. Recuperado en: <https://www.imdb.com/title/tt1084016/>. 2007.
- RIVAL, Laura. **Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador.** Columbia: University Press, 2002.
- SARAYAKU. **La Declaración Kawsak Sacha-Selva Viviente ser vivo y consciente sujeto de derecho.** Recuperado: <https://sarayaku.org/declaracion-kawsak-sacha-selva-viviente-ser-vivo-y-consiente-sujeto-de-derecho/>.
- SAWYER, Suzana. **Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador.** EEUU: Duke University Press, 2004.

La sabiduría ancestral de los Gunadule en diálogo con la teología y la Biblia: Un llamado a la reconciliación con la Tierra

*The ancestral wisdom of the Gunadule in dialogue with
theology and the Bible: A call to reconciliation with the Earth*

Resumen

Este artículo presenta una reflexión proveniente de la sabiduría del pueblo Gunadule acerca del deterioro de la relación ser humano-Tierra y de la alternativa de reconciliación que se postula en los mitos de este pueblo, expresada principalmente en sus cantos. Los Gunadules son un pueblo ancestral que habitan milenariamente en el continente de Abya Yala, hoy conocido por muchos como América. Existe una relación profundamente afectiva entre los gunadules y *Ologwadule*². Desde este reconocimiento, se procura articular un diálogo con los postulados neumatológicos de Jürgen Moltmann, con la ecoteología latinoamericana y con las sentencias que algunos profetas bíblicos emitieron en sus escritos veterotestamentarios acerca de manifestación histórica de Dios en la Tierra y sus bondades.

En este escrito se asume que las narrativas gunadules también pueden ser consideradas revelación textual de la divinidad, por eso se exponen y explican para lograr una hermenéutica interpelante que conlleve a la conformación de una nueva conciencia global que esté a favor de una mayor justicia climática y de una coexistencia simétrica entre el ser humano y el cosmos u *Ologwadule*.

Palabras clave: Pueblos indígenas, Tierra, Espíritu, *Baba, Nana, Ologwadule*.

Abstract

This article presents a reflection coming from the wisdom of the Gunadule people about the deterioration of the human-Earth relationship and the alternative of reconciliation that is postulated in the myths of this people, expressed mainly in their songs. The Gunadules are settled in the jungles of what is now known as the nation

¹ Jocabed Reina Solano Miselis, es hija de la nación Gunadule, del país de Panamá. Es actualmente directora de Memoria Indígena y estudiante de PhD en NAIITS. Es originaria de la comarca de Gunayala y nació en el tiempo del Bardudnii, en el tiempo de las plantas medicinales, que en el calendario occidental es diciembre. Es miembro del grupo de referencias de los Pueblos Indígenas del Consejo Mundial de Iglesias, miembro del Caucus Indígena para Cambio Climático, co-presidenta en el Caucus de Foro de Empresas y Derechos Humanos. Además, participa activamente como negociadora en las COP de cambio climático con el Caucus Indígena. E-mail: playerjrsm@gmail.com

² Ologwadule es uno de los nombres que el pueblo de los Gunadules a la tierra. Ologwadule hace referencia a la Madre Tierra y la presencia de todo ser viviente que habita en ella. Se pueden entender también como cosmos.

of Panama. There is a deeply emotional relationship between gunadules and Nature. From this recognition, an attempt is made to articulate a dialogue with the pneumatological postulates of Jürgen Moltmann, with Latin American ecotheology and with the sentences that some biblical prophets issued in their Old Testament writings about the historical manifestation of God on Earth and its goodness.

In this writing it is assumed that the Gunadule narratives can also be considered a textual revelation of divinity, which is why they are exposed and explained to achieve an interpellating hermeneutics that leads to the formation of a new global consciousness that is in favor of greater climate justice and a symmetrical coexistence between human beings and Nature.

Key words: Indigenous Peoples, Earth, Spirit, *Baba, Nana, Ologwadule*.

1. Introducción

Los pueblos indígenas en el Abya Yala³ nos presentan propuestas desde su espiritualidad que nos ayudan a repensar y vivir la fe, a partir de una espiritualidad de la Tierra. Reconociendo que actualmente hay una crisis ambiental global, y que está impactando de manera negativa a los pueblos indígenas, a pesar de ser quienes han salvaguardado el 80% de la biodiversidad de la Tierra. Y uno de los lugares mayormente afectado es la región amazónica, lo que es un desafío prioritario para la humanidad. Sin embargo, muy pocos están actuando de manera consciente frente a desafíos como la deforestación, la pérdida de biodiversidad y la degradación de los ecosistemas que amenazan no solo la supervivencia de numerosas especies, sino también el equilibrio climático global (BOFF, 1995; BERKES, 1999). En este contexto, surge la necesidad de explorar diversas perspectivas que puedan contribuir a una solución sostenible y justa. Uno de esos puntos de vista es la del pueblo Gunadule. Su espiritualidad en diálogo con la visión de los profetas en la Biblia puede significar un aporte valioso.

A través de este escrito me gustaría compartir un poco de la sabiduría del pueblo Gunadule como contribución para quienes estamos caminando y soñando por un mundo con paz y justicia para toda la creación. Como reza un pensamiento común de mis hermanos guaraníes: “una tierra sin males en solidaridad con la Amazonía y los pueblos indígenas que la habitan”.

En la primera parte presentaré una perspectiva de la espiritualidad del pueblo Gunadule, y en la segunda, algunas prácticas que nos ayuda a repensar nuestra espiritualidad cristiana en la justicia ambiental, finalmente elaboraré un diálogo con las sentencias de algunos profetas veterotestamentarios.

³ Abya Yala es el término del pueblo Gunadule para representar al continente que hoy llamamos América.

2. El Espíritu de la vida en el pueblo Gunadule: Una aproximación desde el canto de Ologwadule

Sentada junto al mar con la abuela. Viendo en las cordilleras las hermosas montañas. Mientras observo a las aves y las olas del mar. Caminando entre las calles de la isla de Carti Sugdub (Isla del Cangrejo). Huelo el humo sagrado que sale de la casa *guna* y a los médicos cantar. En el centro de la comunidad en el lugar donde se encuentran los comuneros para hablar y danzar, siento el retumbar de los pies de las hermanas que estremecen la tierra con sus danzas. Veo a la mujer gunadule coser la *mola*. La Tierra, la nación Gunadule está vestida con *mola* ancestral⁴. Escucho los cantos sagrados que nos hablan y recuerdan de la presencia del Espíritu de la vida en la nación Gunadule. Me pregunto mientras vivo esta experiencia altamente sensible: ¿Cómo explicamos y describimos tan hermoso acontecimiento del Espíritu en la vida del pueblo Gunadule?

En este escrito hago una aproximación a través del canto de *Nana Ologwadule*, que es uno de los tantos nombres que se le da a la Madre Tierra, sobre la manifestación del Espíritu de *Baba* y *Nana* en la nación Gunadule.

2.1 Los gunadules

Los gunadules somos un pueblo milenario que habita en el continente de Abya Yala. Hablamos el *dulegaya* o idioma *guna*, y tenemos alrededor de 6 territorios en las naciones actuales de Panamá y Colombia. Gunayala es el territorio gunadule al que pertenezco, cuenta con 365 islas, de las cuales 51 son comunidades *gunas* que son independientes, ubicadas en el archipiélago de Gunayala. Gunayala tienen un sistema de vida autónomo, maneras de organización, cosmovisión y cosmovivencia propia, basada en la manera de cómo los gunadules entienden a Dios y en cómo se relacionan con la divinidad.

Los gunadules estamos asentados en cuatro territorios autónomos independientes: la Comarca Gunayala, la Comarca Kuna de Madungandi, la Comarca Kuna de Wargandi y el Territorio Ancestral Tule de Tagarkunyala en Panamá, y en Colombia en Arquía y Caimán.

El sistema de vida está basado en el *armat daet*, es decir la forma del ser gunadule. En palabras del poeta Turpana: “*Dule*, y de allí se acuñó el *dule daed* o la cultura de la gente que es sinónimo de *anmar daed* o nuestra cultura. En otras palabras, Pueblo Dule significa Pueblo con Cultura” (IGWAIGLIGINYA, 2018).

Los gunadules son una nación milenaria, y en su sabiduría ancestral se expresa su cosmovivencia y su cosmovisión. Cada acto que realiza el pueblo Gunadule está interrelacionado con su aprendizaje al convivir en y con el cosmos. Pues la vida se vive construyendo una narrativa constante desde la expe-

⁴ Hago referencia de manera metafórica a como la tierra esta vestida, con las plantas, flores, árboles, animales al referirme que la tierra esta vestida con la moda ancestral.

riencia cotidiana con la Tierra, a la cual llamamos Madre Tierra. De ella emergemos, somos alimentados y al morir somos plantados en ella.

¿De dónde el gunadule aprendió la sabiduría de vivir en comunidad? ¿Cómo aprendió a defenderse en contra de la injusticia? ¿Cómo se elaboraron los cantos? ¿Qué ha sustentado la espiritualidad gunadule? ¿Dé que maneras se transmite las enseñanzas de bien en el pueblo gunadule? ¿Cómo han resistido a las amenazas a su identidad?

2.2 El camino de *Baba* y *Nana* o el camino de la divinidad en el pueblo Gunadule

El *Bab an Nan igala* o *anmar daniggid igala* es una espiritualidad que se manifiesta como un camino donde La Gran Madre y el Gran Padre han estado presentes en el pueblo Gunadule. Y ha sido desde este camino que se ha construido la nación Gunadule. Esta espiritualidad se alimenta de su relación con la Tierra, el territorio y la sabiduría de los abuelos y abuelas. Una de las maneras de compartir esta sabiduría es a través de los cantos llamados *igar* o tratados, también se los puede entender como caminos, porque cuentan de manera cantada las memorias colectivas y el trayecto que la nación Gunadule ha vivido desde que *Baba* y *Nana* formaron el pluriverso, el cosmos y la Tierra.

El *Anmar Daniggig Igala* es un tratado amplio y complejo, y para comprenderlo se necesita conocer el idioma de los sabios/sabias que es el *dulegaya* especializado para los cantos. Además, se requiere tener una visión del tiempo desde la perspectiva gunadule, una apertura a la espiritualidad desde la cosmovivencia de la nación Gunadule y sentido de vivir en comunidad. En estos cantos están inmersos, entre capas, el sentido de la espiritualidad y la cosmología que da orientación a la cultura de los gunadules, y la unión de la estructura social en comunidad que los mantiene unidos como nación.

El *Bab an Nan igala* o *anmar daniggid igala*, tiene un lenguaje único. Un lenguaje ritual lleno de metáforas en el que los *saglagan* cantan el *Bab an Nan igala*. Estos cantos deben ser interpretados por alguno de los *argar*, quienes se encargan de traducir el mensaje de los cantos para toda la comunidad en la lengua cotidiana y común del *dulegaya*. Este lenguaje lo llamamos *burbale* que significa “el cuerpo que oculta el Espíritu”. *Burba* que quiere decir Espíritu y *le* que es una partícula que significa semejanza.

2.3 *Baba*, *Nana* (Espíritu comunitario)

Para el pueblo Gunadule todo tiene espíritu y para comprender el Espíritu de *Baba* y *Nana*, hay que hacerlo a través de la noción gunadule de Tierra, de su relación con ella y cómo a través de la Tierra han aprendido a relacionarse con el *Burba* o Espíritu de *Baba* y *Nana*. La Tierra es un ser vivo que siente y piensa. Así lo declaran los cantos del pueblo Gunadule. Esta premisa también es

destacada por uno de los grandes exponentes de la ecoteología latinoamericana: Leonardo Boff (2024).

Es por eso que los relatos sobre la Tierra son contados de tal modo que la Tierra es representada por personajes como si fueran seres humanos. Es decir, lo más aclarador que se puede expresar acerca del carácter de la Tierra es a través de una analogía con el carácter humano; aunque ella tiene un aspecto y cualidades propias, muy únicas y distintas al ser humano. Pero la explicación más gráfica que sirve para generar una noción de ese carácter se da por medio del uso de antropomorfismos. Esto no es para reducir a la Tierra a la personalidad del ser humano, sino para que podamos entender mejor su naturaleza, aunque sigue siendo un recurso limitado.

2.4 *Baba y Nana crearon la Tierra*

Al inicio todo era oscuro. Una oscuridad tan densa, como si le apretaran a uno los ojos con dos manos. No había sol, no había luna, no habían nacido las estrellas. Entonces *Babdummad* (el gran Padre) se dispuso a crear la tierra. *Nandummad* (La gran Madre) se dispuso a crear la tierra. Cuando *Baba* formó a *Nabgwana*, encendió también el sol, la luna y las estrellas. *Baba* irradió la tierra, *Baba* alumbró el rostro de la madre. La tierra fue imagen y rastro que habló de la presencia de *Baba*, de la presencia de *Nana*. La Madre Tierra tomó los siguientes nombres: *Ologwadule*, *Oloiiddirdili*, *Nabgwana*, *Olobibbirgunyai*, *Olowainasob* (WAGUA, 2011).

La Tierra fue creada por *Baba y Nana*. Los *gunadules* tienen más de 72 nombres para la Tierra, uno de estos nombres es *Nabgwana*, el corazón de *Baba y Nana*. Cuando *Baba y Nana* crearon a *Nabgwana* le dieron Espíritu, lo que implica que la Tierra es un ser espiritual. Y ese ser espiritual al recibir el Espíritu de *Nana y Baba* se encendió, y también se encendieron el sol, la luna y las estrellas. La Tierra que también se le llama Madre Tierra, recibe el nombre de *Ologwadule* porque está irradiada y alumbrada. Al recibir el Espíritu, la Tierra se convirtió imagen y rastro que manifiesta la presencia de *Baba y Nana*, porque de ellos la Tierra recibió su *Burba* o Espíritu.

La Madre Tierra o *Nana Ologwadule*, surgió vigorosa y tierna a la vez. *Baba* la hizo descansar sobre fundamentos de oro. Le dio un armazón de oro. *Nana* la posó sobre fundamentos de plata. Le dio un armazón de plata. *Baba* la constituyó así. *Nana*, también la constituyó así. *Babdummad* extendió la masa de oro en la raíz de *Ologwadule* y le fijó columnas y troncos de oro amarrados vigorosamente con bejucos de oro macizo. *Baba y Nana* sabían que ella llevaría sobre sí una pesada carga y le proporcionaron una base sólida. *Baba y Nana* trabajaron juntos. Cuando hubo extendido la capa de oro, *Babdummad* sembró sobre ella todo tipo de flores. Sembró un sinnúmero de especies de albahaca roja, azul, amarilla; y a todas les hizo abrir sus hojillas, y era *oloduddagibi*. Todo era

de oro. Todo era de plata. Y se alegraban. Todo fue una gran fiesta. *Baba y Nana* dieron vida a las flores y ellas se movieron vivas.

Cuando decimos esto, usamos nuestras propias imágenes. Ellas encarnan nuestras vidas. A medida que *Nana Ologwadule* se iba completando, nuestros espíritus también iban tomando su forma, definiéndose al ritmo de ella. Porque gracias a ella llegaríamos a ser seres humanos. Desde ella nos definimos. Luego *Baba* extendió otra capa de oro. *Baba y Nana* trabajaban unidos. Esta vez *Baba* utilizó el oro azul. *Nana* utilizó la plata azul. Ellos envolvieron de nuevo el rostro de *Nana Ologwadule*. Esto hicieron *Baba y Nana* al crear la Tierra.

Baba y Nana al crearla, la hicieron con ternura. La honraron. Le dieron todo lo necesario, pues sabían que su trabajo era sostener a las creaturas que habitarían la Tierra. *Baba y Nana* trabajaron juntos. Es decir que crear la Tierra fue un trabajo en comunidad. Para el pueblo Guna todo lo que existe en la Tierra tiene vida. Es por eso que los relatos sobre la Tierra son contados a través de relatos de seres con agencia y acción. Cuando se habla de *Ologwadule* o Madre Tierra, mucho más.

El uso de la metáfora y de las simbologías es parte fundamental de los relatos de los pueblos ancestrales. Se juega con poesía, con arte, con imágenes y seres para revelar enigmas de la cultura y de las cosmoexistencias de los pueblos. Esta revelación del Espíritu en el caso del pueblo Gunadule no es solo para un individuo sino para el discernimiento comunitario. La comunidad juega un rol importante, pues reconoce que *Baba y Nana* le ha enseñado como amar la Tierra y vivir en ella. Esta revelación que *Baba y Nana* han mostrado a la Tierra, en la Tierra y desde allí; sirve para que la comunidad se vincule más profundamente con *Baba y Nana*. También para que se inspire a trabajar para siempre lograr una mayor ética en el pueblo Gunadule, que implique vivir en comunidad. Anthony Thilselton en su libro *The Holy Spirit-In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today*, explica sobre la revelación.

La revelación de Dios puede ser un acontecimiento donde Dios actúa por medio de su Espíritu, de su Palabra, de su ángel o incluso de una teofanía. Pero la apropiación y comprensión de esta revelación requieren la inspiración del sujeto humano o persona que la recibe. La inspiración puede incluir la creación de registros de los actos divinos de revelación. La revelación argumenta, reside en la provisión de la verdad sobre Dios. La inspiración reside en el uso que se hace de ella (THISELTON, 2013).

Esta verdad sobre *Baba y Nana*, que pueden ser asumidos como Dios Padre-Madre en el pueblo Gunadule, es discernida primero a través de *Ologwadule* o Madre Tierra. Esta verdad se manifiesta y recibe en un camino comunitario por el pueblo Gunadule (*anmar daniggid igala*), en las memorias y la historia de la nación Gunadule. Además, para el pueblo Gunadule el Espíritu de *Baba y Nana* son seres que se complementan.

En palabras del teólogo Aiban Wagua (2011):

Todo subsiste desde un sistema de complementariedad. La complementariedad guna emerge de sus mismos motivos de credibilidad: Baba- Nana, co-creadores del universo. Es decir que la espiritualidad sustentada por su entendimiento de Dios como Madre y Padre, sustenta en la práctica las relaciones entre el hombre y la mujer como seres que se complementan y que no se puede hacer comunidad sin entender este sentido de complementariedad. De la misma manera se entiende la relación con la Tierra y el Sol.

Un comentario que nos ayuda a entender mejor este significado de complementariedad, lo expresa el *sagla* Igwanabiginya (1897-1989)⁵: “En este sentido, el universo no ha sido creado, sino cocreado desde una paridad de fuerzas: varón/mujer, hembra/macho”. Por lo tanto, la creación de la Tierra surge de *Baba y Nana*. De la creación de la Tierra y el sol nacieron también los otros astros. En el relato de *Ologwadule* el énfasis está en que la creación de la Madre Tierra indica que los seres humanos somos imagen de ella. En otras palabras, somos pequeñas Madre Tierra porque en nosotros llevamos los elementos de ella.

Este sentido de complementariedad que vemos en el vínculo entre el *Burba* de *Baba y Nana* es un fundamento para la práctica de esta complementariedad en la vivencia de la comunidad y en los roles de sus integrantes, mujeres y hombres. Porque un eje de la vida en comunidad es el reconocimiento de la integración simétrica de las personas que habitan la comunidad. Y esto se llega a concebir gracias a cómo interpretamos la presencia del Espíritu de *Baba y Nana* en medio de nosotros. La complementariedad nos recuerda que la comunión entre unos y otros exige que no debemos rechazar lo distinto y diverso en la comunidad, es abrirnos a la posibilidad de lo novedoso para nosotros y dejarnos sorprender por esta novedad, pero además es caminar experimentando la sorpresa de aprender del otro aquello que desconozco. La complementariedad no anula, ni violenta, acepta a los demás como son. Esto permite celebrar la vida en comunidad. Mostrarse conforme con que debe haber una armoniosa correspondencia y correlación con los otros. Y esto es un regalo de la presencia del Espíritu de *Baba y Nana*. Es este camino de la espiritualidad que los pueblos indígenas del Abya Yala han comprendido y practicado desde épocas ancestrales. Al adentrarnos en su sabiduría, vamos conociendo esta riqueza presente en medio de las distintas naciones del Abya Yala.

El Espíritu de la vida exhaló su aliento y ha estado presente en estas tierras para enseñarnos esta vida, la vida del Espíritu. Esta presencia del *Burba* o del Espíritu, también lo observamos en el significado del concepto *nega* o casa. La *nega* es una entidad que siempre ejercita un corazonar de ser vivo. En ella se experimenta una pluriunidad donde los seres humanos participamos de una

⁵ Entrevistas realizadas en las reuniones de los Saglas en los Congresos Gunadules.

comunidad cósmica. La vida, como texto sagrado, nos ilumina para coexistir en armonía con los otros en nuestra *nega*. El significado de *nega* es distinto al del concepto griego *oikós* o casa, que se ha usado y transmitido en la teología cristiana occidental. El significado *nega* debe interpretarse en relación con la Madre Tierra. Cada manera de aproximación de cómo entendemos nuestra vivencia comunitaria se da en la trama en la auto creación cultural. Es la vida y el crecimiento del grupo social bajo la dimensión del Espíritu. Ahondando en esto, Tillich continúa:

La manifestación de la presencia espiritual, de la presencia espiritual en el espíritu humano y El Espíritu divino en principio. El espíritu como la realización del poder y del significado en la unidad. Dentro de los límites de nuestra experiencia, esto ocurre solo en el hombre, en el hombre como un todo y en todas las dimensiones de la vida. Esta experiencia inmediata hace posible hablar simbólicamente de Dios como Espíritu y del Espíritu divino. No hay ninguna manera de expresar cualquier relación con el fondo divino del ser que no sea la de emplear un material finito y el lenguaje de los símbolos. (TILLICH, 1984)

En este sentido, los símbolos de la *nega* o casa, de la *mola* o arte y comunicación de la mujer *gunadule*, del *sianar* que es donde se coloca el cacao nos señalan el camino del Espíritu en la vida del pueblo Gunadule. Los cantos *gunas* del incienso del *cacaco* operan como un mediador de la presencia del Espíritu.

En el canto de *Ologwadule* se nos recuerda que somos imágenes de *Ologwadule*. En el relato cuando *Ologwadule* va madurando, nuestros espíritus iban tomando su forma, los seres humanos nos definimos en *Ologwadule*. Y para ser más explícitos, el canto menciona como ejemplo que cuando vemos las flores, podemos reconocernos en ellas, que las flores son nuestras propias imágenes, ellas encarnan nuestras vidas. Al igual que los otros seres vivos, *Ologwadule* también vivió procesos de maduración. Y nuestros espíritus también toman forma en el proceso de crecimiento. Nuestro proceso de maduración como seres humanos tiene relación estrecha con el proceso de maduración de *Ologwadule*.

Ologwadule / Manigwadule. La tierra es un ser vivo y los creadores plantaron un corazón grande en ella. A su vez, moldearon el hígado, el corazón, los pulmones, las arterias, los ojos, la cabellera y derramaron en sus cumbres el agua por siempre. *Olo* alude a la forma redondeada de la tierra, pero también significa oro. *Mani* significa plata. Ambas palabras, *Olo* y *Mani*, tienen para nosotros un sentido de columna vertebral. *Gwa* significa esencia, corazón. *Dule* es la manera como llamamos a todos los seres vivos, inclusive a los humanos.

Baba y *Nana* concibieron que el oro y la plata son los fundamentos, los soportes, la columna vertebral de la Tierra. De esa manera el corazón de la Tierra adquiriría la firmeza y la esencia de la vida, para tener la capacidad de acoger y amar a todos los seres que habitan en ella. Por lo tanto, la Madre Tierra es la columna vertebral del cosmos. Así lo crearon *Baba-Nana*, con este don de man-

tener el equilibrio. El oro es también un símbolo de fortaleza y protección. En estos párrafos que nos hablan del canto de *Ologwadule*, podemos ver el sistema de complementariedad no solo entre los seres humanos, también entre *Baba* y *Nana* con los seres vivos.

2.5 El Espíritu de *Baba* y *Nana* y el Espíritu de la Madre Tierra en la vida diaria del pueblo Gunadule

La manifestación concreta de la presencia del Espíritu de *Baba* y *Nana* se refleja en cómo vivimos desde lo que aprendimos de la forma en que *Baba* y *Nana* se relacionan con la Madre Tierra. Estas expresiones las vemos en el corazón de los valores de los gunadules. Como mencioné anteriormente, una máxima ética del pueblo Gunadule es vivir en comunidad. Daré ahora ejemplo concreto: Cuando las familias en una isla necesitan una *nega* o casa, las familias se unen para trabajar en conjunto y apoyar a la familia en necesidad. Hay varios elementos importantes en la construcción de la casa, pero el más significativo es ayudar al prójimo, al miembro de la comunidad. Esta forma de actuar, ayudando al otro, lo hemos aprendido de *Baba* y *Nana* quienes nos proporcionaron su ayuda al darnos la Tierra que es nuestra casa. Recordemos de *Baba* y *Nana* nos dieron a *Nana Ologwadule* o Madre Tierra. Atilio Martínez escribe:

*Nabgwana*⁶ es como una casa grande en donde habita toda la especie biológica, a eso lo llamamos casa cósmica, quiere decir en guna *nega duu*, el domicilio de los seres vivientes. *Nega duu* (el pluriverso) no incluye solamente la diversidad biológica, la flora y fauna o solamente el suelo que pisamos; si no incluye el mar, el aire, las nubes, las estrellas, los quejidos de los truenos, el arco iris, el sol, la luna, etc. Puesto que todos estos elementos son parte integrante de *Nabgwana* y son a la vez, guardianes de ella en guna se dice *nabgwanagnaggulenanaid*. (MARTÍNEZ, 2021, p. 5)

Esta facultad de cuidarnos unos a otros proviene de que *Baba* y *Nana* nos cuidan, *Ologwadule* nos cuida. Nosotros aprendemos a cuidarnos unos a otros, y a cuidar de *Ologwadule* y amar a *Baba* y *Nana*.

Esto se ve mejor si describimos la estructura de la *nega* o casa. Primero pensemos en la construcción concreta de la casa. Todos los palos se sostienen entre unos y otros para que la *nega* no se caiga. Hay palos más grandes, palos más pequeños, pero todos los palos son importantes. Los palos son símbolos y metáforas de la vida comunitaria en el pueblo Gunadule.

En la *nega* o casa cósmica nos necesitamos unos a otros. Hay una relación de interdependencia. Como dicen los hermanos y hermanas de las primeras naciones: “todas las relaciones son importantes”. Además, todas las especies en *Ologwadule* le pertenecen a la casa cósmica. Nadie vive huérfano sin padre y

⁶ La Madre Tierra tiene más de 72 nombres en el idioma *dulegaya* (idioma de la nación Gunadule), Atilio Martínez en este escrito hace referencia a *Nabgwana* como Madre Tierra, pero también la Madre Tierra se llama *Ologwadule*.

madre. Nadie vive sin casa, sin lugar, sin hábitat. Los gunadules creemos que estos lugares son sagrados y los llamamos *galugan*, pues es la morada de los animales, de los peces, árboles, entre otros. Cuando hay una epidemia, o pandemia como la del COVID-19, interpretamos estos acontecimientos como el desequilibrio de la casa cósmica. Decimos que la casa cósmica está enojada o *neg urwesii*, *neg baigusi*, y estos acontecimientos repercuten en la estructura de la casa cósmica y se desequilibra todo, pues todos estamos cobijados en la *nega*, en la casa cósmica.

El *sagladummad* Paulino Gonzáles aseveró que hablar de *Nabgwana* es hablar de cuidado de la casa, de formación del hogar o *negaggwed*. Es hablar de ayudar y de mantener la casa o *neg bendagged*; administrar el hogar; saber proteger a la Madre Tierra, saber desarrollarla, producir y fecundarla o *neg onasgued*, es hablar de diseñar la casa, organizar la casa o *neg ilemagged*, es hablar de una formación en el hogar *neg unaed*. (GONZÁLEZ, 1998)

En el canto y en los consejos que los *saglagan* dan al pueblo Gunadule se nos dice que en el principio *Baba* y *Nana* nos han educado a nosotros a través de la Madre Tierra. Y este es un acto de reciprocidad porque la Madre Tierra recibió la educación de *Baba* y *Nana*. Es por esto que la Madre Tierra actúa bajo los designios de *Baba* y *Nana*. Desde esta consciencia de respeto hacia *Baba* y *Nana* y hacia la Madre Tierra, los fitoterapeutas o *Inaduled* cuando van a los sitios sagrados y toman de su hábitat a una hoja, oran a *Baba* y a *Nana* para tomarla y le piden permiso a la planta, además oran por sabiduría para aprender y conocer las propiedades medicinales de las plantas, que curan las enfermedades. Es importante aprender las técnicas para cultivar la tierra y para una pesca responsable, porque es imperante dimensionar los beneficios que la Madre Tierra ofrece. Además, la relación simétrica con la Tierra nos enseña que debemos ser solidarios entre nosotros. Compartir es un principio vital, porque lo que se tiene es de todos. No hay que acaparar. La generosidad proviene de la Madre Tierra.

De ella también aprendemos a ser fieles acompañantes de los padres y madres en los trabajos y en la vida. A tener una relación de obediencia con los mayores. Se debe amar a los padres y a los ancianos. Ayudar a los ancianos y no dejar que carguen cosas pesadas. Respetar los frutos y árboles de quienes trabajan la Tierra y no burlarse de los demás, especialmente del anciano porque todos algún día envejeceremos.

Hay que ser una persona de palabra, las palabras tienen poder. Es necesario sentir el dolor de los demás. Al reír, hacerlo de manera moderada para no molestar a los demás. Los mayores enseñan: “Levántese antes de que salga el sol, sacuda la pereza y barra la casa y las calles”. La práctica de levantarse temprano antes que salga el sol tiene el propósito de lograr que se asuma una vida disciplinada para trabajar la Tierra. Las abuelas dicen: “Debes bañarte antes de que salga el sol, porque si no serás perezoso”. El papá le dice al niño: “No voy a durar mucho tiempo, debo enseñarte cómo plantar el plátano, el cacao, el maíz”.

Los niños y las niñas a los nueve años ya saben cultivar la Tierra. También conocen lo importante que es administrar la casa. Ser hombre o mujer en el pueblo gunadule es saber sobre la vida y eso significa conocer la Tierra, cultivarla y saber administrar la casa. Cuando el joven y la joven crecen pueden ser autónomos y vivir porque su relación con la Tierra es muy cercana. Las abuelas y abuelos les repiten en los cantos a la niñez y juventud: *mer atursae* o no robes, *mer gagansae* o no mientas, *mer geguoed* o no seas perezoso (HERNÁNDEZ, 2020).

En el idioma Guna (*dulegaya*) se utilizan varias palabras para referirse a la Madre Tierra y la enseñanza que recibimos del Espíritu de *Baba* y *Nana*, por ejemplo:

Cuidar a la Madre Tierra (*Neg bendagged*), proteger a la Madre Tierra (*Ned Onasgued*). Cuidar el territorio (*Yar aggewed*), proteger el territorio (*Yar bendagged*) Amar a la Madre Tierra (*Nan Sabgued*). En el vocabulario cotidiano del pueblo Gunadule se escucha estas palabras como parte fundamental de la vida. Así también el reconocimiento del Espíritu de *Baba* y *Nana* en todo lo que hacemos. Cuando hacemos lo malo, es decir aquello que nos aleja de la ética del buen vivir, nos alejamos de los consejos de *Baba* y *Nana*.

2.6 El Espíritu de *Baba* y *Nana* ante las injusticias y en la lucha de la nación Gunadule

Olonaidiginia, quien fue un dirigente y asesor de la Casa del Congreso Gunadule, nos cuenta que los cantos gunadules enseñan que Ibeler y sus hermanos iniciaron, animaron y estructuraron el primer *Onmaggged Nega*. Además, nos presenta la memoria rebelde y de resistencia de un pueblo que se niega a morir. Ibeler y sus hermanos nos instruyeron sobre cómo luchar con estrategias, cómo negociar con fuerza y apuntar nuestra flecha con rectitud, y nos indicaron que todo proviene del sufrimiento de la Madre Tierra. Ibeler como personaje nos enseña el dolor, la esperanza y en su lucha construye un mundo más humano y con dignidad. Fortaleció el *Bab an Nan igala*⁷ y nos enseñó a aglutinarnos dentro de *Kalu Koskun*⁸ (OLONAIDIGINIA, 1991).

El sociólogo Juan Pérez Archibold escribe:

Desde una perspectiva teórica, Ibeler inauguró una teoría que surgió de la práctica y esta consiste en dejarse impactar por la realidad injusta; ser capaz de interpretar la realidad desde la Madre Tierra y luchar por hacer más humana esta realidad doliente (PÉREZ ARCHIBOLD, 2024).

Es desde esta mirada que el pueblo Gunadule reconoce al Espíritu de *Nana* y *Baba* en el camino de la lucha y el dolor, construyendo su esperanza

⁷ Es el cuerpo teológico, social, económico y filosófico que sirve de guía para la nación Guna.

⁸ Según Olonaidiginia, sabio guna, la realidad guna está compuesta por recintos o fortalezas sagradas. Por eso hay *Kalu* de los pájaros, de los animales y diferentes conocimientos.

desde la memoria del pueblo. Desde el tiempo de la invasión española en Abya Yala, la nación Gunadule se organizó para luchar y resistir frente a las amenazas de muerte. En 1925 se dio una revolución Dule en contra del estado panameño, que intentó despojarnos con violencia nuestra identidad como Gunadules. La opresión hacia los pueblos indígenas ha estado y está generalizada en el mundo. Y Panamá como Estado-nación no ha sido la excepción. La revolución gunadule de 1925 muestra la lucha por mantener la identidad. Las atrocidades que se realizaron van desde negar a los gunadules hablar su idioma, quemar las casas de congreso, quitar los *olasus* o argollas de oros que se colocan en las narices las mujeres gunadules, los *winis* que son chaquiras que se colocan en los brazos y las piernas, la *mola* que es el vestido tradicional de la mujer gunadule, arte y comunicación, y símbolo del pueblo. Además, hubo actos políticos discriminatorios como la prohibición de las ceremonias, golpear y matar algunos hermanos gunadules entre otros (WAGUA, 2007).

Esta conciencia de la presencia del Espíritu de *Baba y Nana* en el camino del pueblo Gunadule, le ha dado la fuerza para reconocer que la injusticia que violenta la vida de los cuerpos y de los territorios va en contra del Espíritu de *Baba y Nana*, por tanto, en contra de los sueños de Dios para la humanidad, para todo el cosmos y para toda la creación.

Estas enseñanzas sobre el Espíritu de *Baba y Nana* presentes en las memorias y la vida diaria del pueblo Gunadule se transmiten a través de los cantos, de los consejos, de las ceremonias, de los símbolos, metáforas, de los relatos de la vida cotidiana. De la misma manera lo plantea Margaret Kovach en el libro de *Indigenous Methodology*:

They promote social cohesion by entertaining and fostering good feeling. In times past, as now, stories were not always transferred in lexical form, but through visual symbols, song, and prayer and story as Indigenous Methodology (KOVACH, 2021).

Mi abuelo me decía que cada vez que estamos en alta mar y remamos es como una oración al Creador porque su Espíritu está con nosotros pues es aliento de vida. Por eso me ha parecido necesario explicar sobre cómo aprendemos los gunadules, pues en la epistemología y pedagogía de los pueblos también está presente el soplo de la *Rua 'h*.

3. ¿Dé que maneras se transmite las enseñanzas del buen vivir en el pueblo Gunadule?

Las enseñanzas del camino de *Baba y Nana* se enseñan de varias maneras, una de estas maneras son los cantos. Los cantos son una metodología de enseñanza que proviene de la historia oral cantada de generación en generación. Estas enseñanzas están envueltas en una capa de sabiduría que está guardada y alimentada por el *Burba* o el Espíritu. El Espíritu ha estado presente en el pue-

blo gunadule como un entretejido complejo pero productivo. Este entretejido se manifiesta en la sabiduría y en la epistemología que son la base de la cosmovisión gunadule. Cada pueblo tiene maneras particulares de aprender y transmitir conocimiento, por eso es necesario reconocer algunas puntadas de la manera en que el Espíritu se entreteje en el conocimiento del pueblo gunadule.

Como se señala Margareth Kovach:

They promote social cohesion by entertaining and fostering good feeling. In times past, as now, stories were not always transferred in lexical form, but through visual symbols, song, and prayer and story as Indigenous Methodology (KOVACH, 2021).

Estas enseñanzas evidencian que gracias al *Burba* se crea y transmite el conocimiento gunadule. Como afirma otra vez Kovach:

One reason is to be congruent with tribal epistemologies that honour our rich ancestry. Another equally forceful motivation is to ensure that holistic, contextualized meanings arise from research. The holism of tribal knowledges explored in Chapter 3 undergirds this approach. The oral rendition of personal narrative or formal teaching story is a portal for holistic epistemology. It is the most effective method for capturing this form of knowledge in research (KOVACH, 2021).

Esta aseveración de Kovach es fundamental para comprender también cómo desde la epistemología, las pedagogías y aún desde las investigaciones podemos discernir el entretejido del camino del Espíritu en el núcleo de la vida del pueblo Gunadule.

La mayoría de los gunadules escucha en el vientre de la madre el primer canto que enseña la importancia de la vida comunitaria, el amor hacia la Madre Tierra, al Creador, al prójimo. Estos cantos los escuchamos una y otra vez, es la pedagogía de la ternura cantada a través de la voz de la mamá. Al nacer nos celebran la ceremonia del primer árbol. Esta ceremonia muestra una vez más la importancia de las relaciones. Cuando crecemos, la mamá nos sigue haciendo escuchar los cantos del arrullo que afirman la identidad de quienes somos y lo que se desea que vivamos como vocación mayor: el amor hacia la comunidad cósmica. Los primeros años de vida aprendemos haciendo. Nuestro aprendizaje escapa los patrones racionales de la modernidad. Cuando la mamá o la abuela cosen la *mola*, jugamos a coser la *mola*. Aprendemos a cantarle a los perritos los cantos de arrullo que nos cantaron. Jugamos a limpiar la comunidad con las otras mujeres. Vamos al campo y observamos cómo se trata a los animales, a las plantas, a los árboles. Hacemos silencio en el bosque para aprender a escuchar los sonidos de las aves, y a identificar su lenguaje. A mirar las plantas y aprender sobre sus propiedades. A valorar el fruto de la pedagogía del aprender-haciendo. Reconocemos que es el Espíritu de *Baba* y *Nana* el que ha estado con nosotras en el camino de enseñanza y de aprendizaje para abrazar y valorar la preciosa vida que el Espíritu de *Baba* y *Nana* nos ha regalado.

4. Hilando con el teólogo Jürgen Moltmann

En el libro *El Espíritu de la Vida*, el teólogo alemán Jürgen Moltmann escribe que la experiencia histórica de Dios, se entiende como la experiencia de Dios que acontece en medio de la historia, en los sucesos y en el ser humano entendido como pueblo. Israel siempre ha vinculado sus experiencias de Dios con personas históricas y con acontecimientos históricos. Mediante la fórmula: el Dios de Abraham, de Isaac y el Dios de Jacob. El Dios del éxodo, de la alianza y de la tierra prometida se hace presente a través de los recuerdos históricos, de tal modo que el ejercicio de la memoria determina la presencia actual del Creador en el mundo y su actuar como Señor de la libertad humana (MOLTMANN, 1998). De la misma manera lo plantea el pueblo Gunadule. En la vivencia del pueblo Gunadule podemos ver la experiencia del Espíritu, en sus memorias históricas, en los líderes y líderesas gunadules.

Baba y *Nana* son Padre y Madre de personajes como Ibeorgún, de Kikar-diyai, de Ibeler y sus hermanos, de Inanadili, de Duiren, de Igwasalibler. Esto quiere decir que *Baba* y *Nana* son Padre y Madre de las hijas y de los hijos de la nación Gunadule.

Por otro lado, para el pueblo Gunadule, el significado del término Espíritu o *Burba* está muy cercano a como entendía los hebreos a la *Rua'h-Yahvé*. Para los hebreos esa *Rua'h* representaba a Dios como un huracán o incluso como una tormenta. A diferencia de lo que plantea el pensamiento helénico que hace referencia también a la *Rua'h-Yahvé*, pero como una fuerza del alma y cuerpo (HERON, 1983).

Desde la mirada gunadule el ser humano es un ser integral. Alma y cuerpo son uno. Sin embargo, las traducciones al castellano, así como lo hicieron con la *Rua'h* hebrea, han separado este entendimiento y se han dedicado a descifrar cómo el pueblo Gunadule entiende al cuerpo, como si fuera una externalidad humana. Esto es absolutamente divergente con la comprensión de *Burba* o Espíritu en el *dulegaya* o idioma guna. En esta lengua nunca se hace alusión de una separación entre un mundo espiritual y uno físico. Se puede pensar en que existen estos dos mundos, pero están siempre entrelazados, jamás pueden estar separados.

En el Antiguo Testamento la palabra *Rua'h* aparece 380 veces. En 27 de ellas se habla de *Rua'h-Yahvé*. El significado de esta palabra es tan polivalente y las épocas de las que proceden los escritos son tan diversos que resulta imposible encontrar un único sentido en su uso lingüístico. Es imposible crear un concepto unitario para los contenidos respectivos.

Moltmann continúa diciendo que originariamente *Rua'h* era una palabra onomatopéyica que reproducía el sonido del viento impetuoso. Un ejemplo po-

demos ver en el relato de cuando el viento, en la salida de Egipto, dividió las aguas del Mar Rojo (Ex. 14,21). Significa siempre algo vital frente a lo que está muerto y algo en movimiento frente a lo petrificado. En los cantos gunadule, el Espíritu de *Baba* y *Nana*, también está en contraposición de lo que está muerto. La fuerza de *Baba* y *Nana* aparece como el viento en el mar. Es como un remolino que sopla fuerte contra lo inmóvil, contra lo opuesto a este fenómeno, contra lo que no tiene fuerza y vida. El viento y el torbellino están embravecidos.

En la cosmovisión y cosmovivencia del pueblo Gunadule, todo ser vivo tiene vida, porque tiene el aliento de *Baba* y *Nana*. Y esta vitalidad se manifiesta en la fuerza vital de los seres vivos que son imagen de *Baba* y *Nana*.

Los nuevos intentos de una teología ecológica, de una cristología cósmica y de un redescubrimiento del cuerpo, parten de la comprensión hebrea del Espíritu de Dios. Así también pueden partir de la comprensión que el pueblo Gunadule tiene sobre el Espíritu de *Baba* y *Nana* que está en toda forma de vida en el cosmos. La teología sobre el Espíritu de *Baba* y *Nana* puede incluso darnos algunas pistas para un redescubrimiento a la pneumatología cristiana. Pistas que nos permitan tener una mayor comprensión del hilar del Espíritu en la vida cotidiana y la relación con la Tierra, con todos los seres vivientes, incluyendo a los seres humanos.

Israel fue consciente de la presencia activa de Dios cuando una turba de esclavos ascendió desde Egipto. Desde las historias en las grietas del éxodo hasta las oraciones de la era persa de Nehemías, desde el dogma del Deuteronomio hasta la poesía de los Salmos, desde la prosa pedestre de Números hasta los versos elevados del Isaías del exilio, Israel ha visto a Dios de manera oblicua, pero inequívoca, en la liberación de Egipto. No había recuerdo que no incluyera este semblante de la presencia de Dios (LEVINSON, 2019).

Los gunadules somos conscientes de la presencia del Espíritu en los distintos momentos históricos de la vida del pueblo Gunadule. Y en nuestras poesías de lamento y celebración, en el idioma, y en la liberación de nuestro pueblo vemos la huella del Espíritu. Por eso, ayer y hoy hemos orado para que mañana también lo hagamos. Esperando con ansias la liberación total de los pueblos, como dice el pueblo guaraní: Soñamos con una tierra sin males. Que el *Balu Wala* o árbol de la sal, del buen vivir, sea la señal de esperanza para los pueblos indígenas en el Abya Yala.

5. Perspectivas de la presencia del Espíritu en la vida en los pueblos indígenas en consonancia con narrativas de los profetas bíblicos

La presencia del Espíritu Santo en los pueblos originarios ha sido un tema de creciente interés entre los teólogos y teólogas contemporáneos. No solo se busca entender cómo el Espíritu Santo se manifiesta en estas comunidades, sino también cómo estas experiencias enriquecen la teología cristiana en general.

Eleazar López de México, Vicenta Mamani Bernabé de Bolivia, Jocabed Solano de Panamá, la hermana Ernestina López de Guatemala y el padre Reginaldo Lima, compartieron en el VII Simposio de Teología India: Espíritu Santo y los Pueblos Originarios, acerca de la acción del Espíritu Santo vivida y expresada por los pueblos originarios. El desafío planteado fue cómo podemos ser capaces de ver el accionar del Espíritu en los pueblos indígenas y a pensar en cómo desde las matrices indígenas comprendemos la presencia del Espíritu en el Abya Yala (CONSOLATA AMÉRICA LATINA, 2022).

Por otro lado, uno de los enfoques predominantes ha sido la inculturación, que busca adaptar la enseñanza cristiana a las culturas locales. Paul Baré y otros teólogos que han trabajado en el contexto africano argumentan que el Espíritu Santo se manifiesta de manera única en cada cultura y que es esencial reconocerlo para una comprensión más completa de la fe. Este enfoque se aplica a las culturas de los pueblos originarios, donde las prácticas y creencias tradicionales pueden ser vistas como expresiones del Espíritu Santo (OPONGO, 2012).

La Teología de la Liberación ha sido otra corriente significativa en la reflexión sobre el Espíritu Santo en los pueblos originarios. Gustavo Gutiérrez, conocido como el padre de esta teología, ha abordado la espiritualidad de los pueblos desde una perspectiva de inculturación y liberación. En su obra *Beber en su propio pozo*, Gutiérrez destaca la importancia de la integración de elementos culturales propios de las comunidades en la expresión de la fe y en la interpretación de la acción del Espíritu Santo. También considera que la espiritualidad debe ser vivida y expresada en y desde el contexto cultural de cada pueblo. Esta perspectiva busca reconocer y valorar las diversas manifestaciones del Espíritu en las culturas indígenas y otras comunidades marginadas, promoviendo una teología que esté enraizada en la realidad y en la experiencia propias de los pueblos (GUTIÉRREZ, 1995).

Por su parte Leonardo Boff, un destacado teólogo de la liberación brasileño, ha abordado la presencia del Espíritu Santo en los pueblos originarios a partir del respeto y del reconocimiento de sus culturas. Boff sostiene que el Espíritu Santo ya está presente en las culturas indígenas antes de la llegada de los misioneros. Esta presencia se manifiesta en las virtudes humanas como el amor, la bondad, la solidaridad y la compasión, que son signos del Espíritu en todas las culturas. Además, enfatiza que la evangelización debe ser un proceso de diálogo y respeto, donde se reconozca y valore la acción del Espíritu Santo en las tradiciones y prácticas de los pueblos originarios, en lugar de imponer una cultura externa. La evangelización debe integrarse en la cultura propia de los pueblos, permitiendo que el mensaje evangélico se exprese con sus propios recursos lingüísticos y simbólicos (BOFF, 2008).

Son relevantes también las conclusiones del VII Simposio de Teología India, celebrado en Panamá en 2022, en el que se trataron temas de cómo el Es-

píritu Santo se manifiesta en todos los pueblos, en la creación y en la lucha por la sostenibilidad ambiental. Para los pueblos originarios, que tradicionalmente han tenido una relación profunda y respetuosa con la Naturaleza, esta perspectiva ofrece una manera de integrar su espiritualidad con la teología cristiana. La ecología integral no solo reconoce la presencia del Espíritu Santo en la creación, sino que también llama a una acción concreta para proteger y preservar el medio ambiente (CELAM, 2022).

También en los espacios de diálogo con hermanas y hermanos indígenas en los territorios indígenas. Con el equipo de Memoria Indígena se han desarrollado ámbitos de diálogos sobre la presencia del Espíritu en lugares de mujeres indígenas en Panamá, Bolivia, Colombia, Guatemala, en los círculos de diálogos de pastores, pastoras, líderes y lideresas en distintas comunidades indígenas y en talleres en distintas regiones de Abya Yala, sobre la presencia del Espíritu de vida en las memorias, cantos, relatos, tejidos y otros de los Pueblos Indígenas.

Hablar del Espíritu desde el contexto indígena ha sido un gran aporte de la teología indígena desde la antigüedad, pero reconocida en las últimas décadas por la iglesia y la sociedad. La discusión teológica ha puesto un enfoque particular en la teología del Espíritu Santo en las iglesias que caminan con los pueblos indígenas. La comprensión del Espíritu Santo, para ser efectiva, deberá referirse a la situación de la cultura, identidad y espiritualidad de la comunidad.

Carlos Mesters habla de la importancia de contextualizar los elementos de nuestra fe. Marca dos etapas y, aunque nos refiramos a diferentes realidades, creemos que se puede adecuar para mostrar la necesidad de descubrir, clarificar y enriquecer nuestra comprensión del Espíritu Santo en las culturas indígenas. Sin embargo, esta contextualización puede ser también un intento de colonización, pues contextualizar qué cultura y en cuál cultura ya trae consigo presuposiciones que implican la superioridad de una cultura sobre otra. El tema de fondo es pensar cómo actúa el Espíritu en cada pueblo. Y cómo en cada pueblo se está manifestando el Espíritu. Por tanto, tiene más valor comprender y discernir de manera comunitaria cómo el mismo pueblo entiende al Espíritu en la vida propia del pueblo. En el caso que presento en este escrito, cómo pasa esto en el pueblo Gunadule.

La teología ecológica y su conexión con la presencia del Espíritu Santo en *Ologwadule* y las comunidades indígenas forma parte del diálogo contemporáneo de la teología con la ecología científica, para formular alguna respuesta a la crisis ecológica o ambiental de fines del siglo XX y el inicio del siglo XXI. Esta teología tiene como propuesta metodológica la crítica a los supuestos culturales que legitiman determinadas prácticas socioeconómicas que deterioran el hábitat humano, hogar donde moramos, y la composición interdisciplinaria entre teólogos y otros investigadores de las ecociencias de alternativas de comprensión y configuración de relaciones simétricas entre sociedad y Naturaleza.

Para esto, se procura reconocer en la Madre Tierra y en sus ecosistemas los signos portadores del misterio de la presencia del Espíritu de la Vida. Restablecer y promover una relación fraternal y solidaria entre la comunidad cósmica. Poner en práctica la ética que está iluminada por la relación con *Ologwadule*, no solo debe ser propiamente una forma de actuar, sino debe afectar al ser del ser humano.

5.1 Aprendizajes de los valores indígenas

Los valores indígenas ofrecen valiosas lecciones para la justicia ambiental global. El cuidado de *Ologwadule* a la que llaman Madre Tierra. Como se dice en mi pueblo Gunadule: “Debemos respetar a la Madre Tierra pues emergemos de ella, somos alimentados por ella y, al morir, cultivados en ella”. Como una acción recíproca, debemos considerar que los principios indígenas sobre la relación con la Naturaleza pueden y deben ser adoptados por la sociedad en general para enfrentar la crisis ambiental. Por ejemplo, desde la sabiduría indígena podemos tomar conciencia de nuestra relación de interdependencia con la Tierra, lo que nos debe llevar a reconocer que la crisis medio ambiental es una profunda crisis espiritual. Esto podría cambiar nuestra concepción de justicia ambiental e incluso resignificar las bases epistémicas de las políticas económicas, sociales y culturales (GALEANO, 1973).

El respeto a la Madre Tierra implica reconocer que la Tierra y sus bondades no son objetos de explotación, si no que como los seres humanos somos hijos e hijas de la Tierra, y debemos coexistir en una relación de cuidado y protección mutua con ella. Así pensamos en los pueblos indígenas. Es decir, estamos convencidos de que somos guardianes de la Tierra, pues ella nos ha cuidado. En palabras del pueblo Gunadule: “somos hijos e hijas pequeñas de la Tierra”. Este respeto se puede traducir en acciones políticas que promuevan la conservación y la restauración de ecosistemas, así como en prácticas de consumo responsable que reduzcan el impacto ambiental (HECHT y COCKBURN, 2010). Este consumo debería ser moldeado por el precepto de la reciprocidad, en el que debo ser consciente de que doy y recibo gratuitamente, basado en la ética del buen vivir que establece una perspectiva de vida comunitaria, y no en el vivir bien que es principio de la individualidad, del consumismo y del extractivismo.

La reciprocidad también nos enseña la importancia de devolver a la Tierra lo que tomamos de ella. Este principio puede inspirar prácticas agrícolas sostenibles como la agroforestería y la permacultura que imitan los procesos naturales y fomentan la biodiversidad (BALÉE, 2003). Asimismo, puede influir en nuestras relaciones económicas, promoviendo modelos de economía circular y comercio justo que benefician a todas las partes involucradas. Si las economías de la sociedad están basadas en una lógica colonialista, ¿cómo pueden traer solución a la crisis ambiental?, pues estas economías están sustentadas en sistemas que explotan a la Tierra.

La sostenibilidad es otro valor que está en el corazón de la cosmovisión y la cosmovivencia indígenas. Vivir de manera sostenible implica adoptar un enfoque a largo plazo que priorice el bienestar de las futuras generaciones (BERKES, 2012). Este enfoque puede guiar la formulación de políticas públicas y empresariales que promuevan el desarrollo sostenible y la justicia social.

5.2 La Tierra y el Espíritu en la voz de los profetas

Finalmente, desde la perspectiva bíblica, el corazón de los profetas está muy cercano al corazón de los pueblos indígenas y a estos principios éticos y teológicos que hemos estado repasando. Me gustaría compartir algunos ejemplos:

En primer lugar, ¿cuál era el corazón del mensaje de los profetas? La denuncia en contra de la injusticia. El deseo de Dios era la vida justa, plena y abundante para todas y todos. La injusticia implica el detrimento de los derechos humanos y ambientales, desde la antigüedad. Hasta el día de hoy podemos ver la lucha de los pueblos indígenas en los distintos escenarios, alzando su voz y viviendo desde la resistencia y buscando desde la re-existencia desde sus sabidurías y epistemologías un camino alternativo a la sociedad dominante por un buen vivir para toda la Tierra, que incluye a los seres humanos.

Isaías 10,13-14 nos ofrece un crudo retrato de la violencia imperialista y sus devastadoras consecuencias ambientales. La expropiación de bienes naturales y la destrucción de ecosistemas, representadas simbólicamente por la tala de árboles, son prácticas que resuenan profundamente en nuestra realidad actual. Los pueblos indígenas, guardianes ancestrales de la Tierra han experimentado de primera mano los impactos de estas acciones, y sus conocimientos tradicionales ofrecen valiosas lecciones sobre cómo vivir en armonía con toda la creación.

El libro de Joel 1,4 y 2,25 ofrecen una vívida descripción de las devastadoras consecuencias ecológicas de la invasión militar. La metáfora de la plaga de langostas comparada con un ejército invasor subraya la capacidad destructiva de la guerra sobre los ecosistemas. La imagen de una tierra devastada, con sus campos y viñedos arrasados, resalta el impacto directo en la subsistencia de las comunidades. Esta narrativa bíblica anticipa los desafíos ambientales que enfrentan muchos pueblos indígenas en la actualidad, quienes a menudo son las primeras víctimas de la explotación de los recursos. El capitalismo moderno les ha llamado recursos, pero que desde una cosmovisión y cosmovivencia indígenas son bondades de la Tierra.

Sin embargo, la celebración de la caída del tirano extranjero en textos como Joel nos conecta con las luchas contemporáneas por la justicia social y ambiental. La denuncia por la explotación de la Tierra y de las personas, presente en estos relatos, tiene consonancia con las expectativas de muchos pueblos que están sufriendo las consecuencias del imperialismo y de la colonización.

Estos pueblos también anhelan celebrar la caída de los tiranos. La esperanza de un futuro mejor, expresada en estos textos, sigue inspirando a quienes luchan por un mundo más justo y equitativo.

Los principios ecológicos presentes en la praxis israelita, como la preservación de la fauna, revelan una profunda conexión con la creación que es análoga a las cosmovisiones de muchos pueblos indígenas. La figura de Jehová como divinidad protectora de los animales que se hace explícita en las prescripciones para la conservación de la flora durante los tiempos de guerra, tal como se describe en Deuteronomio 20, anticipan principios ecológicos que han sido fundamentales en las culturas indígenas a lo largo de la historia. Las tradiciones, tanto israelita como la indígena, comparten una visión integral de la relación entre el ser humano y el entorno natural, reconociendo la interdependencia entre todos los seres vivos y la importancia de preservar los ecosistemas. La relevancia de todas las relaciones es una de las premisas potentes de los pueblos indígenas.

Así también la narrativa bíblica, desde el Génesis hasta el Nuevo Testamento, teje una rica trama que entrelaza la creación, la humanidad y la espiritualidad. La visión bíblica de un Creador que delega al ser humano la responsabilidad de cuidar el jardín del Edén establece un precedente para una ética ambiental profunda. Esta perspectiva encuentra ecos en las cosmovisiones de numerosos pueblos indígenas, quienes han cultivado durante milenios una relación sagrada con la creación. La Tierra, vista como un organismo vivo y un regalo divino, exige respeto y cuidado. Los Salmos y los Profetas refuerzan esta idea condenando la explotación y la injusticia ambiental. La metáfora paulina de la creación que gime en espera de su redención subraya la interconexión entre la salvación humana y la restauración ecológica. Este es un tema que ha resonado profundamente en los debates contemporáneos sobre la justicia climática.

Reconocemos que como seguidores de Jesús estamos llamados a tejer un futuro más justo y sostenible. Una de las frases que escuchamos en los distintos escenarios de luchas, protestas y acciones es esta: “No hay justicia climática, sin la justicia hacia los pueblos indígenas”. Es por eso que hace necesario escuchar, conocer, aprender, reconocer y actuar de la mano con los pueblos indígenas, especialmente junto con los pueblos indígenas de la Amazonía.

Las espiritualidades de los pueblos indígenas, como es el caso del pueblo Gunadule, así como las enseñanzas bíblicas, nos ofrecen un marco para comprender la profundidad de esta crisis y la urgencia de actuar. La Amazonía, como un ecosistema vital, necesita nuestra protección. Es hora de unir nuestras voces y trabajar juntos para defender los derechos de los pueblos indígenas, promover la justicia climática y preservar la biodiversidad de nuestro planeta.

Bibliografía

- ASAMOA-HGYADU, Kwabena. Spirit in African Religious Traditions. En VELIMAI K., KIM, K. y YONG, A. (editores). **Interdisciplinary and Religio-Cultural Discourses on a Spirit filled World**, pp. 41-53. London, 2013.
- BALÉE, William. Native Views of the Environment in Amazonia. En **Science Across Cultures: The History of Non-Western Science**, pp. 277-288. Berlín: Springer Nature, 2003.
- BERKES, Fikred. Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management. Filadelfia: Taylor and Francis, 1999.
- BOFF, Leonardo. **Espiritualidad: un camino de transformación**. Bilbao: Sal Terrae, 2008.
- BOFF, Leonardo. Leonardo Boff. Último acceso: 30 de abril de 2024. <https://leonardoboff.org/2024/04/25/somos-tierra-que-piensa-siente-ama-y-cuida/>.
- CELAM. 3-8 de octubre, 2022. Último acceso: 15 de Abril de 2024. <https://infodecom.net/panama-mensaje-final-del-vii-simposio-de-teologia-indiaconvocados-por-el-celam/>.
- CONSOLATA AMÉRICA LATINA. Vatican News de mayo de 2024. <https://www.consolataamerica.org/es/vii-simposio-continental-de-teologia-indiaespiritu-santo-y-los-pueblos-originarios/>.
- GALEANO, Eduardo. **Las venas abiertas de América Latina**. México DC: Siglo XXI. Editores, 1973.
- GONZÁLEZ, Paulino, entrevista de Atilio Martínez. ¿Qué es la nega? (20 de septiembre), 1998.
- GUTIERREZ, Gustavo. **Beber en su Propio Pozo**. Nueva Alianza, 1995.
- HECHT, Susana y COCKBURN, Alexander. **The Fate of the Forest: Developers, Destroyers and Defenders of the Amazon**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- HERNANDEZ, Benilda, entrevista de Jocabed Solano Miselis. Consejos de mi abuela a la familia (1 de noviembre), 2020.
- HERON, Alasdair I. C. **The Holy Spirit**. London: Westminster John Knox Press, 1983.
- IGWAIGLIGINYA, Arysteides Turpana. **Crítica del Gunadule**. Consejo Editorial de la Red de Pensamiento Decolonial, 2018
- KOVACH, Margaret. **Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts**. Toronto: University of Toronto Press, 2021.
- LEVINSON, Jonh R. **The Holy Spirit Before Christianity**. Texas: Baylor University Press, 2019.
- MARTÍNEZ, Atilio. Importancia de la Madre Tierra. **Nabgwana 5**. Gunayala, 2021.

- MOLTMANN, Jürgen. **El Espíritu de la Vida**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.
- OLONAIDIGINIA, entrevista de Juan Pérez Archibold. Casa (4 de abril), 1991.
- OPONGO, Elias y BERE, Paul. **African Theology in the 21 st Century: A call to Baraza**. Baraza: Paulines Publications, 2012.
- PÉREZ ARCHIBOLD, Juan. **Sociología de la Casa Común**. Panamá: Ediciones Voces Indígenas Panamá, 2024.
- THISELTON, Anthony C. **The Holy Spirit in Biblical Teaching, though the Centuries, and Today**. Gran Rapids: WM. B. EERDMANS PUBLISHING, 2013.
- TILLICH, Paul. **Teología Sistemática III. La vida y el Espíritu, la Historia y el Reino de Dios**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.
- WAGUA, Aiban. **Así lo vi y así me lo contaron**. Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2007.
- WAGUA, Aiban. **En defensa de la vida y su armonía**. Proyecto EBI Guna / Fondo Mixto Hispano Panameño, pp. 15-22, 2011.

Ontologías indígenas amazónicas y el árbol de la vida en Génesis 2

Amazonian indigenous ontologies and the tree of life in Genesis 2

Resumen

La región amazónica representa la periferia en todos los países donde se encuentra: Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana francesa y Brasil. La Amazonía es la periferia de la periferia. Se considera un territorio despojado, atrasado económicamente, sin emprendimientos propios y que, justamente por ello, debe ser ocupado, conquistado, dominado, controlado e integrado a la globalización capitalista para que sus recursos naturales sean explotados y exportados, beneficiando fundamentalmente a grandes grupos políticos y económicos.

La finalidad de este artículo no es reclamar sobre la destrucción del territorio y la colonización de los pueblos originarios hasta nuestros días, aunque se hablará sobre esa realidad; sino realizar un acercamiento, casi idílico, a las “ontologías indígenas amazónicas” que se pueden ver reflejadas en el pasaje bíblico sobre el árbol de la vida en Gn 2,8-15.

La fiebre del oro y la extracción de los recursos naturales han fracturado el equilibrio natural constituido desde miles de años a través de la progresiva adaptación y el establecimiento de una inteligencia contextualizada en todo el territorio amazónico. El artículo comprende un repaso del proceso de asentamiento primordial de los pueblos originarios en territorio venezolano; algunos aspectos de la situación actual de los indígenas venezolanos, una descripción de sus mitos y tradiciones ancestrales en el hábitat amazónico, para luego encontrar ejes de diálogo con la exégesis histórico-crítico del texto bíblico de referencia: Gn 2,8-17, y culminar con un acercamiento ontológico a la vida amazónica.

Palabra claves: Amazonía, paraíso terrenal, pueblos originarios, mitos y creencias.

Abstract

The Amazon region represents the periphery in all the countries where it is located: Bolivia, Peru, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Suriname, French Guyana and Brazil. The Amazon is the periphery of the periphery. It is considered an unpopulated territory, economically backward, without its own ventures and that,

¹ Hermano paulino. Presidente de la Fundación SOBICAIN y de la Fundación ABYA YALA. Profesor de Biblia y escritor. E-mail: bernardofav@yahoo.com

precisely for this reason, must be occupied, conquered, dominated, controlled and integrated into capitalist globalization so that its natural resources are exploited and exported, fundamentally benefiting large political groups and economical.

The purpose of this article is not to complain about the destruction of the territory and the colonization of the native peoples to this day, although this reality will be discussed; but to make an almost idyllic approach to the “Amazonian indigenous ontologies” that can be seen reflected in the biblical passage about the tree of life in Gen 2,8-15.

The gold rush and the extraction of natural resources have fractured the natural balance established for thousands of years through progressive adaptation and the establishment of a contextualized intelligence throughout the Amazon territory. The article includes a review of the process of primordial settlement of the native peoples in Venezuelan territory; some aspects of the current situation of the Venezuelan indigenous people, a description of their myths and ancestral traditions in the Amazonian habitat, to then find axes of dialogue with the historical-critical exegesis of the reference biblical text: Gen 2,8-17, and culminate with an ontological approach to Amazonian life.

Keywords: Amazon, Earthly paradise, Indigenous peoples, Myths and Beliefs.

1. Introducción

“El mito es para el aborigen no una historia repetida, sino una realidad vivida. Es algo creído, producido en edades lejanas, conocido por los chamanes que son depositarios de los conocimientos sobre sus orígenes y sobre la forma de su ejecución” (VELÁSQUEZ, 2017, p. 10).

1.1 Territorio amazónico

No pretendo hablar aquí del territorio de la Amazonía ciertamente tratados por los otros autores de esta revista y ampliamente conocido en muchas fuentes de información. Simplemente quiero destacar algunos elementos que serán claves en mi escrito como la situación ambiental y los cambios geológicos de su territorio.

En el Boletín WRM 203 del 4 julio de 2014 recabamos la siguiente información inicial: “Nos consideran la periferia de la periferia”. Así antes de entrar a debatir los profundos cambios que están ocurriendo en la Amazonía en los últimos años, en especial después de volver a los grandes proyectos públicos y privados de infraestructura logística (carreteras, puertos, aeropuertos, sistemas de comunicación, hidrovías, ferrovías, hidroeléctricas, gasoductos, oleoductos y otros) nos interesa presentar una cuestión relevante sobre la región, acerca de la cual no siempre se reflexiona: la Amazonía es periferia en todos los países donde se encuentra. Si observamos atentamente el mapa veremos que, en Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Guyana, Surinam, Guyana francesa y Brasil, la

Amazonía, efectivamente, es la periferia de la periferia. Se considera un territorio despoblado, atrasado económicamente, sin emprendedores y que, justamente por ello, debe ser ocupado, conquistado, dominado, controlado e integrado a la globalización capitalista para que sus recursos naturales sean explotados y exportados, beneficiando fundamentalmente a grandes grupos políticos y económicos.

Con referencia a Venezuela; el 24 de febrero de 2016, Nicolás Maduro anunció la creación de la Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero. El artículo 1 del decreto presidencial n.º 22148 especifica el establecimiento de un territorio “para el estímulo sectorial de las actividades asociadas a los recursos minerales que posee el país”. El Arco Minero está ubicado al sureste del país y se extiende a lo largo de 112.000 km². Bajo tierra se esconde la segunda reserva de oro más importante del mundo: 4300 toneladas certificadas. Junto al oro, también hay diamantes, coltán y bauxita.

Desde sus inicios, el plan de explotación minera incorporó capital extranjero a través de la creación de empresas mixtas integradas por el Estado venezolano, representado fundamentalmente por miembros de la Fuerza Armada Nacional Bolivariana, y empresas de otras latitudes. Las primeras cuatro corporaciones mixtas creadas fueron Cam Engeerering (China), Yakuang Group (China), Gold Reserve (Canadá) y Afridiam (República Democrática del Congo). Posteriormente se han incorporado capitales de Turquía, Palestina, Gran Bretaña, Barbados, Cuba, Estados Unidos, Suiza, Angola e Italia; según lo reportado por Paola Bautista de Alemán, doctora en Ciencia Política por la Universidad de Rostock, Alemania. Presidenta del Instituto FORMA y la Fundación Juan Germán Roscio de Venezuela.

La finalidad de este artículo no es emitir un reclamo político sobre la destrucción del territorio y la colonización de los pueblos originarios hasta nuestros días, aunque no se puede eludir tratar sobre esa realidad, mi pretensión es hacer un acercamiento, casi idílico, a las ontologías indígenas amazónicas, desde una relectura del relato sobre el árbol de la vida en Gn 2,8-15. No obstante, haré hincapié en cómo la fiebre del oro y el extractivismo que ha arrebatado los recursos naturales han fracturado el equilibrio natural constituido desde miles de años a través de un progresivo establecimiento y una continua adaptación de la inteligencia contextualizada en todo el territorio amazónico.

1.2 Proceso de asentamiento primordial en el Amazonía

Creo oportuno citar el historiador venezolano Germán Carrera Damas (1999) que, en la Introducción General al volumen *Las Sociedades Originarias* escribió:

Toda aproximación historiográfica a América Latina está regida por tres grandes circunstancias. En primer lugar, por la acumulación y el entramado de estadios del tiempo histórico. En segundo lugar, porque la historicidad de la conformación de las sociedades criollas se encuentra recogida, desde sus prolegómenos, en un denso

cuerpo historiográfico extraordinariamente rico y continuo. En tercer lugar, porque el trabajo sostenido y productivo de arqueólogos, antropólogos e historiadores aún no ha logrado llenar por completo las brechas históricamente generadas entre las sociedades criollas y las sociedades aborígenes más estructuradas (CARRERA, 1999, p. 14).

El periodo de ocupación de la cuenca de la Amazonía ha sido datado desde distintas apreciaciones según expertos, que van desde el final del Paleolítico Superior (40.000 a unos 15.000 años) a la Edad de Piedra y su proveniencia desde el estrecho de Bering, que es la teoría más destacada. Hay que resaltar que en este territorio discurre la red fluvial más extensa del mundo con más de mil ríos que desembocan en el océano Atlántico. Al Sur está el enorme río Amazonas y al Norte, aunque con dimensiones más reducidas el Orinoco que nace en el confín de Venezuela y Brasil y limita la Amazonía venezolana. Eran, entonces, cazadores-recolectores que se asentaron en la parte este y sur de la cuenca, y luego, hacia 5.400 a 3.200 a.C., empezaron a establecerse en la Amazonía central y en la Baja Amazonía, con migraciones que venían desde el Caribe o desde los Andes, bajando de la Selva Alta o la Ceja de Selva, hacia las tierras bajas.

Para la región amazónica existe la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), creada el 27 de agosto de 1995, con sede en Quito, y cuyos miembros pertenecen a nueve países de la cuenca: Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela, Guyana, Guayana Francesa y Surinam. En su Declaración de Quito, de marzo de 2018, señala que “en la cuenca amazónica existen 390 pueblos indígenas, más de 66 pueblos en aislamiento voluntario y más de 2,5 millones de indígenas” (COICA, 2018). Se debe entender por pueblo o etnia a una comunidad humana que comparte un conjunto de elementos socioculturales (lengua, religión, instituciones, y formas organizativas, valores, usos y costumbres), además de tener antepasados comunes. Muchos de los análisis hechos por COICA se basan en documentos históricos y han tomado en cuenta las manifestaciones culturales o étnicas de cada pue-



Tomado de: https://ia.m.wikipedia.org/wiki/File:Amazonriverbasin_basemap.png

blo, que le han posibilitado descubrir y dar cuenta de las formas de vida de las sociedades no europeas.

El equipo de Amazings® / NCYT® ha publicado el 27 de julio de 2012 un artículo de antropología titulado “La influencia humana en la cuenca amazónica precolombina” que en una breve síntesis afirma:

La cuenca del Amazonas es una de las zonas de mayor biodiversidad del planeta. Conocer a fondo cómo fue modificada en el pasado por grupos humanos es importante para su conservación actual y para comprender mejor los procesos ecológicos en las selvas tropicales... Todos los indicios indican que, antes de la llegada de los europeos, las poblaciones eran pequeñas y móviles. Estas poblaciones pequeñas no alteraron de manera considerable los bosques... Por tanto, todo apunta a que la asombrosa biodiversidad de la Amazonía no es resultado de alteraciones antropogénicas en el pasado. Ni se puede asumir que estos bosques resistirán nuevas alteraciones, porque la mayor parte de ellos no fue alterada en el pasado o a lo sumo sólo ligeramente. En definitiva, no hay ningún paralelismo en la Amazonía occidental para la magnitud de la alteración moderna que acompaña a la construcción de carreteras, la agricultura a escala industrial, y las sinergias de estas alteraciones con el cambio climático.

1.3 Pueblos originarios en territorio venezolano

Álvaro, L. y Vargas, A. en su publicación *Prehistoria de Venezuela* escribieron que Humboldt y Codazzi hablaron de once idiomas y ciento cincuenta dialectos, opinión no compartida, sin embargo, “prevalece, en la mayoría de las investigaciones lingüísticas de colocar el mayor porcentaje en las lenguas indígenas de Venezuela entre las dos grandes familias lingüísticas de América del Sur, esto es la familia Arawak y la familia Caribe; y la familia Chibcha y algunas lenguas no clasificadas” (1992, p. 239).

Los autores también reportan una clasificación bien reconocida de Fray Cesáreo de Armellada:

Familia Caribe el Kariña, el Pemón, el Makiritare, el Yabarana, el Mapoio del Estado Bolívar, la Guayana y el Territorio Amazonas. La familia Arawak el Guarekena, el Baré, el Baniva, el Piapoco, (Territorio Amazonas), el Wapichana (Guayana Es-
equiba); y el Goajiro y Paraugano (Estado Zulia). La familia Cibcha comprende el Tuné (Estado Barinas) y el Barí (Estado Zulia). Otras lenguas no clasificadas toda ella en el enclave amazónicos son: el Warao. El Sapé, el Yanomami, el piaroa, el Yaruro y el Wahibo (1992, p. 239).

En la actualidad se han ampliado los conocimientos del indigenismo venezolano rescatando otros idiomas ya visibilizados. IWGIA publicó en Venezuela, el 24 abril 2019, un artículo sobre los indígenas de Venezuela actualizando su presencia en territorio venezolano con estos resultados:

Estimaciones oficiales indican que los pueblos indígenas de Venezuela conforman aproximadamente el 2,8% del total de la población (32 millones de habitantes).

No obstante, otras se inclinan por una cifra superior que podría superar el millón y medio de personas. Dicha población se distribuye en más de 40 pueblos que incluyen a los Akawayo, Amorúa, Añú, Arawak, Arutani, Ayamán, Baniva, Baré, Barí, Caquetío, Cumanagoto, Chaima, E'ñepá, Gayón, Guanono, Hoti, IInga, Japrería, Jirajara, Jivi, Kari'ña, Kubeo, Kuiva, Kurripako, Mako, Makushi, Nengatú, Pemón, Piapoko, Piritu, Puinave, Pumé, Sáliva, Sánema, Sapé, Timoto-cuica, Waike-ri, Wanai, Wapishana, Warao, Warekena, Wayuu, Uwottüja, Yanomami, Yavarana, Ye'kuana y Yukpa. Se encuentran distribuidos en los estados Zulia, Amazonas, Bolívar, Delta Amacuro, Anzoátegui, Sucre y Apure. Algunos comparten con Brasil, Colombia y Guyana. La suma de territorios indígenas y áreas protegidas, que en gran parte se solapan cubre casi un 50% del territorio nacional venezolano. Venezuela incorporó en su Constitución los derechos indígenas, cuya lista se inicia con la consagración del derecho al territorio. La Constitución (1999) reconoce el carácter multiétnico, pluricultural y multilingüe de la sociedad venezolana. En 2005, se aprobó la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. También existen pueblos en situación de aislamiento relativo o en contacto inicial en la alta Amazonía venezolana (IWGIA, 2019).

Los pueblos indígenas de Venezuela son grupos que conforman aproximadamente, según los datos del censo de 2011, el 2,7 % de la población con 724.592 personas. De hecho, la población venezolana en general tiene en su composición genética una contribución amerindia entre un 23 % y 25 % del total. Son por lo menos 34 etnias que conservaron sus culturas. Según el mismo censo de 2011 del INE en Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro, territorio de la cuenca amazónica venezolana, vive el 23,7 de los indígenas venezolanos, o sea, 171.728. Además, algunos de estos grupos étnicos extienden su territorio con Colombia, Brasil y Guyana.

“La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas” (2005) en su artículo 4 sobre el objeto de la ley Artículo 4 reza:

La presente Ley tiene por objeto establecer los principios y bases para:

1. Promover los principios de una sociedad democrática, participativa, protagónica, multiétnica, pluricultural y multilingüe, en un Estado de justicia, federal y descentralizado.
2. Desarrollar los derechos de los pueblos y comunidades indígenas reconocidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, en las leyes, convenios, pactos y tratados válidamente suscritos y ratificados por la República.
3. Proteger las formas de vida y el desarrollo sustentable de los pueblos y comunidades indígenas, con fundamento en sus culturas e idiomas.

Como se puede demostrar en forma contundente las leyes venezolanas tienen un excelente planteamiento, aunque, como veremos, la realidad es muy

distinta porque, por ejemplo, los indígenas que no apoyan los gobiernos de turno son manipulados o sometidos a formas distintas de opresión.

2. Algunos aspectos de la situación actual de los indígenas venezolanos

Para empezar el tema del indigenismo venezolano quiero sintetizar dos textos del Prof. Esteban E. Mosonyi para ubicarnos en la realidad de los pueblos indígenas venezolanos. En las primeras páginas del libro *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva* (2011) inicia afirmando la grande riqueza antropológica de los pueblos originarios venezolanos, la necesidad de valorar las investigaciones antropológicas de los venezolanos y el requerimiento de apoyo de las instituciones públicas. Continúa el autor reconociendo profundas necesidades de una óptima política indigenista que propone autodeterminación, autogobierno, planificación del desarrollo en el contexto de la cultura propia y el uso de sus idiomas. Lamentablemente, todo eso parece haber quedado como un gran sueño.

En una nueva breve publicación con el título “El rescate de la sabiduría indígena ancestral” Mosonyi muestra en diez puntos intensos un semblante de la sabiduría indígena con mucha sindéresis, en un contexto nefasto de agresión y despojo de sus tierras y tradiciones. Los pueblos originarios construyen microsociedades diferenciadas entre sí, de orientación comunal y procurando la sostenibilidad de su historia, configuran formas de solidaridad y consenso, y ejecutan un trabajo en equipo con la familia extendida y en comunidad. Se estima a los chamanes en sus pueblos porque son expertos en el entendimiento de las lógicas de sus cosmovisiones, pero fuera del pueblo no se los valora. Ellos dialogan sobre una situación e intentan responder con relatos que reflejan la realidad no en un futuro hipotético, hablan en una forma fluida y segura con referencia a hechos reales, sin etiquetar a nadie y respetando a todos. No aceptan preacuerdos elaborados con decisiones firmes y su propuesta final es la vida. Los quinientos años de lucha y aniquilamiento los han llevado a querer la paz y a trabajar para su permanencia en el tiempo.

El abogado Luis Jesús Bello en su libro *Derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano* (2005, p. 29) plantea:

En varios de los estados con población indígena, muchas comunidades se han visto afectadas por procedimientos administrativos y penales aplicados por el Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales y la Guardia Nacional, como órgano de la policía ambiental, relativo al uso y aprovechamiento de los recursos naturales, que realizan los pueblos indígenas para la ejecución de sus actividades tradicionales de agricultura [...], cacería de subsistencia [...], pesca y productos forestales para las viviendas y embarcaciones.

En cuanto a la minería ilegal y la afectación del hábitat de los pueblos indígenas, son numerosos los casos de destrucción ambiental, contaminación de aguas, invasión de tierras tradicionales y agresiones denunciadas por comunidades indígenas de los Estados Bolívar, Amazonas y Zulia.

No obstante, como veremos a continuación, parece que toda esa extraordinaria sabiduría indígena se está debilitando y se ha convertido en peligro de desaparecer. Así lo reporta un testimonio escrito actual que una conocida y cercana indígena *warequena*, de Marova, Río Negro en la cercanía de Brasil, que vive en Puerto Ayacucho, capital del estado, me ha escrito en su castellano elemental:

Los habitantes del Estado Amazonas Venezuela están muy preocupados: ya que hay mucha pobreza, la educación media y la salud muy mal, sola y sin apoyo del Gobierno Nacional. Muy preocupada ya que la plata venezolana no vale y el sueldo muy bajo, muchas jóvenes embarazadas son desnutridas, las personas de la tercera edad desesperadas ya que la pensión es muy poquita, ya no les da para comprar sus alimentos, ropas, medicina; están completamente abandonadas.

Los negociantes venden todo en dólares y pesos colombianos, que para los venezolanos es difícil conseguir, más para nosotros los indígenas; es por eso que nosotros pedimos ayuda a grito a Dios para que otros gobiernos del mundo nos den su mano amiga.

La vida ahora en la gran Amazonía está completamente preocupante, la destrucción de la selva, la contaminación de los ríos, se mueren los peces, se mueren las personas con paludismo y cáncer entre otras enfermedades, son muy pocos los indígenas que trabajan el cultivo y la cría, ya que se están dedicando a la minería donde todos le ha ido muy mal, por tantas enfermedades, hambre, así abandonan sus comunidades, sus conucos para irse a buscar oro.

La minería está destrozando la selva y la vida. La gran Amazonía; los indígenas pedimos a grito muy fuerte ayuda al mudo para la selva, ya que, desde siglos afirmamos: “Amazonas pulmón vegetal del mundo”. Como dueña de esta tierra digo donde están los dueños o defensores del mundo porque vengan acompañarnos a salvar a nuestra Amazonas que está muy enferma con tanta destrucción de los cerros, selva, ríos con grande maquinaria de los feroces, colombianos, brasileros, venezolanos criollos, están desapareciendo el mundo indígena, los territorios de cada pueblo indígena están invadidos, no tenemos derechos a nada. Se oyen nombrar capitanes indígenas en las diferentes comunidades son los que cobran vacuna y así ayudan a destrozarnos nuestra tierra y selva, ríos. El beneficio es para ellos y están vendiendo lo nuestro.

Los indígenas sí hablan sus idiomas; pero en las minas solo hablan castellano, ya que allá son esclavos de los criollos. Son caleteros y mal pagados, están en suma pobreza, miles de jóvenes perdidos y niños que no estudian. Un grito fuerte al mundo por favor esperamos su ayuda: *wadi wiyu kaka kedasa, najlékasa wa wiyukaka pjésati*. Nujá: Miriam Yavina Wajlékjéna.

María Yavina ha dejado constancia de su trabajo por rescatar el idioma *warekena* con un grupo cercano a los 50, yo personalmente asistí a una reunión donde se dijo:

El nicho sigue adelante, ya hemos recuperado nuestro idioma, la zona educativa ayuda con profesores, no tenemos comedor escolar, materiales de trabajo, no tenemos casa para trabajar con los niños, estamos trabajando debajo de árboles. Como indígena *warekena* estamos completamente olvidados. Luchamos solo para recuperar los nuestros. He pedido al mundo que nos ayude con una casa digna y la alimentación para nuestros niños que tanto la necesitan para su bienestar prosperar y continuar con nuestra educación propia como indígena, nuestro nicho comenzó en septiembre 2000 hasta 2024, son casi 25 años trabajando con nuestro propio esfuerzo.

Nuestra sabia fundadora de nicho *warekena* en el Estado Amazonas Nuja Mirian Yavina hace un llamado al mundo: “Por favor necesitamos tu ayuda. Gracias”.

En la Amazonía venezolana la situación general es desoladora, aunque aún hay lugares que mantienen una relativa calma. En el Estado Delta Amacuro las comunidades *warao* viven a gran distancia de las ciudades, y cada vez es más complicado el sustento, porque progresivamente han ido abandonando sus tradicionales recursos naturales debido a múltiples factores, además la ayuda del gobierno ha venido a menos. Los costos de transporte son muy altos, por eso muchos se movilizan con sus leños y en canoas, tardando hasta tres días para llegar a Tucupita, la capital. Cada vez son más los que caen en ma-



Tomado: https://es.wikipedia.org/wiki/Pueblos_ind%C3%ADgenas_de_Venezuela

nos de la minería ilegal, mientras que las mujeres se dedican a la prostitución, incluso sometidas a redes delictivas. La migración se ha incrementado hacia Boa Vista y Manaus en Brasil. Los *akawaio* viven entre Venezuela y Guayana Esequiba bajo un ambiente que les permite una convivencia pacífica y el mantenimiento de sus costumbres. Los *cariñas* habitan en familias extendidas en los bordes de las ciudades surorientales, se sostienen por el comercio informal y la artesanía. Los *pemon* son privilegiados por ocupar un gran territorio donde la minería tradicional y turismo en la Gran Sabana les permite obtener recursos para continuar en sus comunidades y tradiciones, sin embargo, en la actualidad la situación se ha agravado y hay una emigración para la minería

en otros territorios aledaños. Un gran grupo de etnias conviven entre el Estado Bolívar, el Estado Amazonas y los países vecinos de Colombia y Brasil. Ellos son: *Hoti, Yekuana, Sanema, Panare, Piaroa, Yabarana, Yanomamö* que se extiende en Brasil y *Pumé, Mapoyo, Guajibó, Maco, Piapoco, Guanibe, Curripaco, Werekana, Baniva y Mandawaca* y otros grupos menores entre los cuales están los que se aislaron en la floresta más intensa.

La comunicación entre las ciudades y las numerosas comunidades, o entre las mismas comunidades es muy dificultosa; por eso un número importante de indígenas se mudaron a la ciudad Puerto Ayacucho y lugares cercanos como el pueblo de Maripa de composición multiétnica. En el sector está funcionando la Universidad Indígena del Tauca con pocos alumnos y una seria escasez de recursos para la subsistencia. En todas las comunidades apartadas hay una presencia controladora del ejército venezolano por la presencia de la guerrilla colombiana y de grupos extremistas, además del establecimiento de compañías extranjeras con permiso de minería. Allí se ha conformado el Arco Minero en el que existen disputas entre las mineras internacionales organizadas y con permisos, con la minería ilegal. Los recursos mineros son: el hierro, la bauxita, los fosfatos, la caliza, el manganeso, el níquel, el yeso, el oro, el diamante y el carbón; y últimamente el coltán llamado oro azul.

La gran mayoría de los indígenas son bilingües porque hablan sus idiomas nativos y el español; lo que les permitió emigrar a las ciudades cercanas, e incluso llegar hasta Caracas con trabajos de artesanía, comercio de productos agrícolas. Algunos son empleados del Estado y un buen sector ha logrado insertarse en programas educativos. Actualmente, existen alcaldes indígenas y hasta dos gobernadores. En las últimas décadas se han formado profesionales que han alcanzado una presencia activa en la Asamblea Nacional y en los ministerios públicos. Sin embargo, para la gran mayoría de la población indígena, aún el acceso a los recursos es muy limitado, y deben someterse a una dependencia sociopolítica y socioeconómica con el gobierno. Algunos líderes indígenas aseveran que la ideología socialista vigente les ha impedido trazar sus propios caminos.

Los pueblos indígenas se van debilitando por el detrimento de su hábitat, el desarraigo, e incluso el desconocimiento de éste. Muchos van perdiendo el dominio de su idioma lo que ha devenido en una dilución de su pertenencia



Plan simbólico de extracción minera del 2019 del Gobierno venezolano en el estado de Bolívar. La primera de ellas, negra, Hipólita nutricia del Libertador Simón Bolívar. La segunda, Manuelita Sáenz, amante y acompañante de Simón Bolívar. Y la tercera, Juana la Avanzadora quien murió en la Maturín, en la lucha por la independencia de Venezuela. Con ese mapa quisieron colocar la extracción minera como una necesidad para la revolución bolivariana-chavista.

a las tradiciones ancestrales. Como parte de sus procesos identitarios, los pueblos indígenas saben que tienen el desafío de mantener muy vivas las pertenencias a su tierra y antepasados.

3. Mitos y tradiciones ancestrales en el hábitat amazónico

Todas las etnias indígenas poseen sus mitos y tradiciones ancestrales recogidas en sin número de publicaciones. Al mismo tiempo son innumerables los seminarios y encuentros internacionales y latinoamericanos que trataron el tema de la espiritualidad indígena con presencia de caciques, sacerdotes, pastores y hasta obispos, con referencia a salvaguardar el extraordinario ambiente natural de la Amazonía y conocer la sabiduría de vida de los pueblos que la habitan y tratando de realizar encuentros creativos de espiritualidades compartidas.

La historia occidental y el llamado pueblo criollo han catalogado a las lógicas religiosas de los pueblos originarios como supersticiones o religión natural, asumiendo que son costumbres ancestrales nacidas de la ignorancia o de la falta de razonamiento. Se acusa a esas creencias de ser fruto del miedo irracional frente al desconocimiento de los fenómenos naturales. Así lo ha explicado Richard Dawkins² en su libro *El gen egoísta* y en contraparte Rosana Cassigoli³ en *La memoria y sus relatos* se refiere a estas lógicas como configuradoras de una memoria ancestral de la manifestación de Dios a todo ser humano.

A partir del Concilio Vaticano II se generaron grandes cambios en la Iglesia Católica incluyendo cómo realizar la evangelización respetando a los pueblos originarios. Esos documentos han procurado un sensible cambio de modalidad, aunque, hasta el momento no se ha logrado una gran transformación. No obstante, hubo y hay misioneros que trataron de hacer caminos que lograron ciertos resultados. Estuvieron convencidos de que no se trata de convertir al indígena, sino de acompañarlos en la búsqueda de caminos de liberación; considerando a sus tradiciones ancestrales como raíces que les dan identidad y que aportan una visión del ser humano universal como alguien capaz de encontrar nuevos horizontes de vida.

Voy a exponer algunos ejemplos clarificadores. Entre los *jivi* o *guahibo* al sur-este del Orinoco hay una comunidad que fue asistida por misioneros salesianos y hermanas del Santo Ángel que construyeron una linda iglesia con una gran pared como fondo donde se pintó la vida del más allá y la forma de llegar a ella. En la misión Kavanayen de la Gran Sabana los frailes Capuchi-

² Dawkins sostiene que la memoria original, del hombre impresionado por los acontecimientos naturales, los atribuyeron a un ser superior y esa memoria, meme, quedó grabada en el ser humano como un gene imborrable que induce al ser humano actual a una fe a un ser superior.

³ Cassigoli, en cambio, sostiene que el hombre si conserva esa memoria original de la creación, no de temor, sino como manifestación de Dios Padre de todos.

nos han construido un templete para los encuentros devocionales de los indígenas que se realizan con baile, música con una nenia repetitiva recordando sus antepasados y el santo del lugar en un claro sincretismo que genera una armonía entre los católicos y los indígenas. En la comarca Guna Yala, territorio panameño habitan los *gunas* con sus extraordinarias tradiciones cantadas en sus frecuentes encuentros en la churuata comunitaria. A pesar de sus propias tradiciones ancestrales participan con fervor en las fiestas católicas. Sus símbolos de vida están pintados en las paredes de las iglesias y, en el mismo lugar parroquial, se dan a conocer las tradiciones *gunas*.

Los antropólogos, en los últimos 80 años, han realizado un gran trabajo. Desde la Universidad Central de Venezuela con la colaboración de la Fundación La Salle han publicado innumerables artículos y libros. Una publicación que realiza una síntesis de la cosmovisión indígena es la enciclopedia *Los Aborígenes de Venezuela*. También hay reportes de personas que decidieron convivir con los grupos indígenas, especialmente religiosos católicos quienes difundieron las mejores informaciones sobre la vida del mundo indígena.

Voy a citar los testimonios de primera mano de tres misioneros que estuvieron muchos años en tierras indígenas:

El primero es el fraile capuchino Mariano Gutiérrez misionero quien habitó en el pueblo *pemón* de la Gran Sabana, y así relata: “Un anciano decía: Nosotros no lo sabemos bien. Pero en tiempo de los ancestros todos los seres eran personas y como persona se relacionaban entre sí”. En su lengua lo anunciaba así: “*Pia-to daktai tukare re epuetipue pemón pe*”. Esa afirmación apodíctica es el fundamento de todo su pensar, de todo su vivir. Es la gran verdad del mito que explica suficientemente toda su vida.

Su hermano, el fraile capuchino Damián del Blanco, misionero con los *waraos* por toda una vida, escribió un texto no publicado y que yo le ayudé a grabar (2019). Son 11 páginas sobre léxico *warao*. Damián comenzó esa obra indagando sobre el significado de algunos lexemas como esencia del pensamiento *warao*. En el texto final dice sobre el término *warao* YE: “Este lexema guarao no lo he conseguido, queda en el misterio el “YE” pero creo que hemos conseguido algo bueno.

“Y” ha sido llegar a una interpretación aceptable de las corales “A Kuaimare”. Aunque no tengamos plena claridad, hay suficiente para seguir investigando el tema de lo sagrado en la cultura Guarao. Esto es algo importante para conseguir entroncar el mensaje de la fe cristiana dentro de la revelación en la cultura como acontecimiento de salvación: ¿Qué pensamiento implica el sencillo lamento “YE-MÁ-YEMÁ”? Al analizarlo llegaremos a entender que se trata de una expresión que puede representar debidamente lo infinito y lo eterno. ¿Sería el ser o el ente eterno e infinito? ¿Sería Dios eterno e infinito?

Un tercer misionero es José Bórtoli de los padres salesianos, por muchos años entre los *yanomamis* sin pedir nada a cambio. Estuvo al servicio de los *yanomamis* por mucho tiempo y desarrolló un vínculo fuerte con ellos que lo consideraron un hermano más.

Finalmente debería hablar brevemente de significativos foros y encuentros sobre espiritualidad indígena que sirvieron para crear una nueva mentalidad del mundo indígena, pero no han logrado penetrar en la cosmovisión de las naciones modernas, ni en la legislación de parte de los gobiernos. Esto sucede porque todavía nuestros países no han hecho un camino de descolonización y siguen las pautas del mundo occidental con sus ideologías de derecha o de izquierda. Todavía nuestras casas de estudios no han asumido, con unas pocas y limitadas excepciones, la formalización de cátedras que promuevan la investigación y la formulación de proyectos que valoricen los grandes valores del mundo indígena.

Participé como ponente en el VI Foro Internacional sobre la Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América organizado por el CISEI, realizado en los espacios del Centro Total de Entrenamiento Cachamay, Puerto Ordaz (Venezuela). También en el Retiro/Diálogo Internacional Indígena Cristiano del 25-27 de junio 2012 en Huarochirí, Perú, que fue ampliamente apoyado por personalidades religiosas y laicas de América Latina. Allí nos confrontamos sobre la importancia de la espiritualidad para la sociedad del futuro; y del valor de los mitos en la configuración de esta espiritualidad, sobre todo de los que provienen de formas no modernas de explicar la vida.

Retomamos el tema de este capítulo con aportes del libro “Mitos de creación de la cuenca del Orinoco” de Ronny Velásquez, antropólogo y muy conocedor de la Amazonía Venezolana. En el inicio del texto encontramos una idea paradigmática que reza:

Es solo recurriendo al mito que el ser humano logra vivir de manera integral, y dentro de los límites del mito, hasta la muerte tiene sentido. Si no se realizan los rituales de los procesos míticos, el hombre teme a la muerte, hay confusión, incertidumbre, y no encuentra su lugar, ni asume el papel que debe cumplir en su paso por la vida”. En función de establecer un puente entre la tradición indígena, la ciencia de Occidente y los gestores de políticas ambientales y de sanidad, a fin de que se considere el aporte que tienen las culturas ancestrales en su relación armónica con la naturaleza y en particular, con este elemento, para la ecología y el bienestar personal y colectivo (2017, p. 11).

Del mismo autor podemos elegir algunas ideas iluminadoras. “Los mitos indígenas poseen una gran vitalidad, no son ficticios ni literatura, y cada ritual y ceremonia están sustentados por procesos míticos. Estos relatos cumplen, para tales efectos, las estructuras ausentes de su simbolismo y a la vez, conforman una especie de estructura del sentimiento colectivo”. Esta com-

prensión del mito como creación, es la que marca las pautas paradigmáticas sobre las variadas explicaciones del comportamiento humano, animal, o de los seres aparentemente inanimados para la mente “racional”, que estudia la Naturaleza en la cual se desenvuelve cada cultura. Es decir, “el mito marca y define todos los actos representativos de cada pueblo o etnia desde sus enigmáticas culturas” (VELÁSQUEZ, 2017).

En mis clases de mitos y espiritualidades indígenas suelo expresar la siguiente idea: Los mitos y las creencias ancestrales conforman la esencia del ser originario sobre la cual el pueblo se reconoce y actúa en consecuencia. Esas memorias nacen y se expresan a través de ritos y relaciones profundas en el contexto del ambiente en que viven, al reconocer realidades que conducen a una interrelación vivencial con su hábitat y con la presencia de seres superiores que favorecen y constituyen el alma del pueblo.

Para concluir esta sección voy a exponer el resumen de un relato tomado de un libro acerca de mitos. La recopilación fue elaborada por un excelente profesor de idiomas antiguos Bruno Manara, de la UCV y UCAB. El libro es *Raíces indígenas del venezolano actual* donde se presenta el mito “Del árbol de todos los frutos” una narración que se puede comparar con el texto bíblico del paraíso terrenal.

Cuentan, en efecto, que al comienzo, cuando no había nada sembrado, no se conseguía fruta que comer cerca de la primigenia aldea jivi de Cudeido—hoy Santa Rita—, donde vivían los hombres cuando eran animales (propriadamente tenían nombres de animales por poseer su espíritu), por eso, para vivir, no les quedaba más remedio sino comer miel, raíces, hierbas y hojas; el cacique de la aldea de Cudeido era Camale, el danto, que organizaba las actividades del grupo; pero había algunos que se diferenciaban de los otros por su costumbre de dormir de día y salir a comer de noche, entre estos estaba el cuchichuchi, quien en una de sus correrías llegó al pie de un árbol inmenso, cargado de frutos de toda clase. Se encaramó por un bejuco, y así pudo alcanzar y comer las frutas variadas y sabrosas de ese árbol extraordinario.

A partir de entonces, cuando por la mañana regresaba a la aldea, su cuerpo estaba impregnado con el olor de las frutas que había comido: piña, tamare, guama, túpiro... Los otros animales, intrigados, le preguntaban qué era lo que había comido, pero cuchicuchi no se los quiso decir. Entonces decidieron espiarlo; sin embargo, cuchicuchi era muy precavido y borraba o confundía las huellas de su paso, y así por un tiempo logró guardar su secreto, hasta que lo descubrió la lapa, que también es de hábitos nocturnos. En efecto, logró ver a cuchicuchi cuando se encaramaba sobre el árbol, y además encontró en el suelo una gran cantidad de semillas de las diferentes frutas que cuchicuchi había comido. Entonces tomó un cogollo de palma y tejió rápidamente un catumare, que llenó de semillas, y las llevó a Cudeido para mostrárselas a los demás animales.

Todos quisieron ir también a comer las frutas del árbol donde comía cuchicuchi, pero quedaron muy frustrados al ver el enorme tamaño del tronco y su altura. El danto llamó a los animales que más sabían de árboles, para que entre todos tumbaran el árbol con sus «hachas»; pero como el árbol era tan grueso y tan duro, a

las guacamayas, loros y pericos se les rompió el hacha; en cambio, los tucanes no quisieron participar en esa alocada empresa, y por eso todavía conservan su hacha en la boca. Los otros animales entonces le pidieron ayuda a la ardilla, que se puso a roer afanosamente el tronco hacia la mitad; pero cuando por la noche, cansada, se fue a dormir, la parte roída del tronco se regeneró, y a la mañana siguiente hallaron el tronco intacto.

Todos quedaron sorprendidos a la vista de aquel inmenso árbol. La ardilla no se desanimó y se puso otra vez a roer el tronco, y al llegar la noche se enyopó, y así no tuvo sueño y siguió royendo y royendo, y enyopándose cuando le daba sueño. Mientras tanto, los bachacos recogían del suelo las virutas que se desprendían del tronco y las llevaban hasta el Orinoco, donde el agua las arrastró a diferentes partes y con el tiempo fueron creciendo y se volvieron las piedras de los raudales de Átures, Maipures, Santa Bárbara y otras.

Pasaban los días y las noches y la ardilla seguía trabajando sin desfallecer, hasta que una mañana el árbol comenzó a traquear y a moverse de un lado para otro, pero no pudo caer, porque unos bejucos lo tenían sujeto al cielo. La ardilla, entonces, se montó en la copa del árbol y fue royendo los bejucos uno por uno, hasta que la parte superior del árbol, dando un gran estampido, se desplomó, pero tan rápido que la ardilla no pudo saltar, y quedó aplastada contra el cerro Cunía o Comején de agua, donde todavía se ve grabada su figura.

Mientras tanto, los animales se pusieron a comer las frutas, y fue una gran fiesta que duró meses y años, hasta que todo se acabó. El danto dijo entonces: «Vamos a recoger las semillas, y las sembraremos para tener fruta para siempre» –y fue así como la yuca, la piña, el guamo, el merey, el jobo y los demás frutos se esparcieron por toda la tierra.

Como prueba de la verdad de este relato ahí está el cerro Autana, que es el tocón que queda del antiguo árbol de todos los frutos. Si para los indios de amazonas, la forma trunca del cerro Autana –y otros– permite asociarlos con el tocón del antiquísimo árbol de todos los Frutos, en la mitología de los arekuna y taurepán (pemones) de la gran Sabana, donde casi todos los cerros tienen la cumbre trunca, existieron en el pasado varios árboles frutales, que fueron derribados por los héroes de la raza (MANARA, 2015).

Cada pueblo tiene sus mitos y tradiciones ancestrales con un gran espesor de sabiduría de vida que les permite vivir en armonía con la Naturaleza, en plenitud de vida en un sano compartir en la comunidad y con todos los seres vivos.

4. Exégesis de Génesis 2,4b-9 y 15-17 con proyección a la vida originaria amazónica

Los relatos del texto bíblico pueden tener ciertas confluencias con las historias ancestrales de los pueblos no modernos, por tanto, es posible que textos como la cosmogonía de Génesis 2 presenten asociaciones que permitan

hacer comparaciones con mitos creacionales del mundo indígena de la Amazonía. El párrafo de Gn 2,4b-9 y 15-17 es un texto que facilita el trabajo de acercamiento vivencial con el mundo amazónico. El texto de Gn 2,10-14 es un texto añadido para mostrar la maravilla del jardín. Entonces, analizaré el texto señalado que se desarrolla en dos bloques:

- El primero (versos 2,4b-7) muestra la acción de YHVH-Elohím en la creación de un jardín (*gan*) en el Edén y el brotar toda clase de árboles frutales, el árbol de la vida y el árbol del bien y del mal.
- El segundo bloque, comprende los versículos 15-17 donde YHVH-Elohím instala el '*ādām*' en el jardín para lo guarde y lo trabaje y coma de todo árbol frutal pero no la fruta del árbol del bien y del mal.

Así lo describe Severino Croatto en su libro *Crear y amar en libertad*:

El relato “sorprende” en 2,8. Después de los vv. 5-7 uno esperaría que el hombre cultivase el suelo, y sin embargo YHVH lo hace todo. Él es el agricultor que planta el *gan* (luego veremos su significación) y coloca al hombre en él. Pero lo que en realidad hace YHVH es preparar el hábitat del hombre; hay que esperar al v. 15 para darse cuenta que allí no es YHVH sino el hombre el agricultor. Dios actúa como quintero y jardinero, pone plantas (el verbo *nata'* del v. 8. es específico para ello) mientras que el hombre será el agricultor ('abad en el v.15b). El texto quiere remarcar que Dios pone al hombre en un lugar ideal. Desde el punto de vista de la obra literaria, la introducción del hombre en un lugar especial, no hecho por él, le permite al texto jugar luego con la “expulsión” de ese lugar (3,22-24) sin sacarlo de la '*ādāmā*' (el suelo laborable), su condición natural desde 2,5 pero endurecida a partir de un cierto momento (3:17-19). Sólo con Caín habrá una salida -también de la '*ādāmā*' (4,12-16). Esta sola consideración ya da una gran consistencia “textual” a Gn 2-3 (o mejor 2,4—4,16) (CROATTO, 1986).

Este análisis de Severino Croatto es un buen ejemplo de cómo posibilitar una apertura a la lectura bíblica; no obstante, la traducción libre que presento, como veremos, va más allá y compromete al '*ādām*', el ser formado de la '*ādāmā*', a la existencia del jardín y su finalidad.

4.1 Traducción libre y su alcance de Gn 2,4b-9 y 15-17

En la segunda parte de versículo 2,4b inicia una sección propia de la tradición yavista, sin embargo, está unida a la elohísta del primer capítulo. Este acercamiento se mantendrá hasta el capítulo 3 con veinte repeticiones como la *Torah* en su dimensión humana y espiritual. En cambio, se repite siete veces en nuestro texto para indicar la perfección humana o su totalidad. Podemos decir que nuestro texto es la fundamentación de todo el Génesis que podemos

evidenciar en la confrontación de los dos bloques: 2,4b-8 con 15-17 dejando su articulación en el versículo 9 como lo demostraremos.

EL TEXTO

2,4b: En el día del crear de, YHVH-Elohím, tierra y cielos.

2,5: Y todo arbusto todavía no existe en la tierra y toda hierba del campo todavía no brota porque todavía no llueve, YHVH-Elohím, sobre la tierra, ni un *'ādām* para servir con *'ādāmā*.

2,6: Y un vapor (una fuerza misteriosa) se eleva desde tierra y empapa toda superficie de *'ādāmā*.

2,7: Y, YHVH-Elohím, forma y modela el *'ādām* del polvo de *'ādāmā* e insufla en las narices el aliento de las vidas y llega a ser el *'ādām*, un alma viviente.

2,8: Y YHVH-Elohím establece un jardín en Edén (Delicias), al Oriente, allí se sitúa con el *'ādām* que modela.

2,9: Y YHVH-Elohím brota, desde la *'ādāmā*, todo árbol hermoso a la vista. Y bueno para sustento, y árbol de las vidas en medio del jardín: el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo.

2,15: Y YHVH-Elohím toma con el *'ādām* el reposo en el jardín de Edén (jardín de las delicias) para servir y lo guarde.

2,16: Y YHVH-Elohím ordena sobre el *'ādām*, al decir, de todo árbol del jardín sustento comas; 2,17: y del árbol de conocimiento bueno y malo, no comerás de él, porque el día que te sustente de él, muere.

Inicia el texto con la frase “en el día”, en hebreo *בַּיּוֹם*, *yôm*, o sea, en el tiempo de YHVH, que bien podemos deducir por repetirse 26 veces en el texto hebreo. Me explico, así como la gematría que constituye el nombre de YHVH (10+5+6+5=26) se unieron YHVH-Elohím 26 veces para realizar la acción más extraordinaria del acontecer creacional que lo hicieron con la *'ādāmā*, estableciendo la vida en su plenitud.

En el versículo 5 se subraya que no hay vegetación porque YHVH-Elohím no ha llovido, o sea, es el mismo YHVH-Elohím quien tiene que transformarse en lluvia fecunda y que ni el *'ādām* no está todavía al servicio de la *'ādāmā*.

En el verso 6 encontramos una fuerza misteriosa como un vapor que se eleva desde la *'ādāmā* y la empapa. La palabra que inicia el versículo es única en todo el texto hebreo sin traducción posible. Así se escribe en hebreo: *וַעֲדָן* *v'edh*, e inicia con la letra *vav* para indicar continuidad con la presencia de YHVH en horizonte abierto de la creación. Es como la madre tierra que se abre a la vida.

El verso 7 describe la acción conjunta de YHVH-Elohím al modelar el ser humano con un verbo imperfecto, o sea, en una acción en el tiempo desde la *'ādāmā*, su polvo, y activa su respiración con su aliento de vida para llegar a ser el *'ādām*, un alma viviente.

El versículo 8 en la traducción libre: “⁸Y YHVH-Elohim establece un jardín en Delicias, a Oriente, allí se sitúa con el *'ādām* que ha modelado”. Normalmente se traduce el verbo hebreo *nāṭa'* por plantar; pero también se puede traducir por establecer o por designar algo, aunque aquí es más bien un querer más que una actividad física actualizada con el verbo imperfecto, de acción constante. Y esto sucede con la acción divina en concomitancia con la humana, o sea, YHVH-Elohim unido al *'ādām* ya formado para este fin. Este es el significado del texto hebreo: el *'ādām* está al lado del Creador (con YHVH como Dios supremo y el Elohim como Dios entre nosotros). Esta unión, de alguna forma aparece como la esencia de la creación. El *'ādām*, como semejanza del Creador, constituye el Edén, lugar de delicia, desde donde surge la vida que viene del oriente y representa la nueva vida que se produce al emerger el sol. Este versículo cierra la primera parte del bloque.

Es oportuno, desde el inicio, explicar el significado simbólico de los nombres divinos y del primer ser humano. Veamos: יְהוָה YHVH, indica la primera chispa, o luz, que se proyecta como ser humano integral para un caminar frente a su creador. אֱלֹהִים Elohim, es el mismo YHVH que se interrelaciona con lo alto para facilitar una vida integral que genera una nueva creación y la capacidad de una constante renovación. אָדָם *'ādām*, es el mismo YHVH que se abre a una procreación humana universal.

El versículo siguiente se puede traducir así: “Y brota YHVH-Elohim, desde la *'ādāmā* (אָדָמָה) todo árbol deseado y agradable. Y bueno para alimentar, y un árbol de las vidas en el centro del jardín: el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo”. El brotar de YHVH-Elohim es el significado que podemos encontrar en ese inicio del versículo con el verbo “y brota” וַיִּצְמַח, verbo imperfecto. O sea, un presente continuado (el brotar) en tercera persona, “él brota”. Aquí, con más claridad, se aprecia la presencia activa de lo divino en la creación. No se trata de un panteísmo, sino de la acción creadora realizada con extremo amor por el Padre Creador. Yo diría como una necesidad de expresar su fecundidad divina. Esto se puede reconocer a través del contexto tierra, la *'ādāmā* madre desde donde se germina toda vida, como los árboles que son buenos para alimentar. En el centro está el árbol de las vidas, en plural como es el texto hebreo, apto para toda exigencia humana, sea carnal como espiritual. Y el árbol de lo bueno y lo malo como una realidad concreta y no como idea de vida, de bien y de mal, el árbol de la libertad.

Los versículos 10 al 14 se añadieron para realzar el extraordinario lugar que tiene que ver con el Cercano Oriente que constituye el entorno del pueblo de Israel y del mismo texto bíblico. Así que podemos obviar esta sección, para visualizar mejor la interrelación y continuidad del texto creacional.

El versículo 15 nos presenta la entrega de la *'ādāmā* al *'ādām* con estas palabras. “Y toma YHVH-Elohim *'ādām* y lo coloca en el jardín delicioso para trabajarlo y para cuidarlo”. Es una acción conjunta, YHVH-Elohim con

'*ādām*, para posesionarse, (reposo, séptimo día) servir y guardar. Entonces el servir y el guardar es desde la vida en plenitud, la vida espiritual del *sabat*.

El versículo 16: “Y YHVH-Elohím ordena sobre el '*ādām*, al decir, de todo árbol del jardín sustento comas”. El texto hebreo está en singular: comas de todo árbol *וְעַתָּה* es, es una palabra que sugiere la integralidad del ser humano. O sea, que coma todo lo que es bueno.

El versículo 17 “Y del árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo NO comer porque el día que tú comas de él has de morir”.

Aquí todo empieza con una orden solemne de YHVH-Elohím (יהוה) YHVH אֱלֹהִים Elohím) a '*ādām* que le manda comer de todo árbol del jardín, pero no del árbol de lo bueno y lo malo, bajo pena de muerte.

El verbo ordenar (*tsāwâ* צָוָה) propone que el orden es como una línea trazada hacia un fin, hacia un objetivo primordial. Entonces el ordenar no es un término impositivo sino expresa una necesidad de conseguir el fin único: la plena realización de la creación.

El verbo comer ('*ākal* אָכַל), alimentar, devorar, quemar, indica la acción de despojar la Naturaleza para transformarla en nuestra vida. Este verbo indica también la voluntad de Dios para potenciar nuestra relación con lo superior. Es entonces un signo de poder y de asimilación o comprensión del misterio. Mientras en el verso 16, el verbo comer está en infinitivo promoviendo así una acción genérica, en el verso 17, está conjugado en presente continuo. En la primera vez lo precede un “no”, de tal modo que se expresa un rotundo “no comas”, mientras que en la segunda aparece en un tiempo determinado “el día que tú comas”. Es un tiempo. Se puede inferir que es un día del Kairós de Dios, o el momento de la misericordia de Dios. Parece que el comer del árbol de lo bueno y lo malo es el acontecimiento más extraordinario de toda la creación. Allí se señala el desafío que el ser humano asume para colocarse en el plan de Dios.

Caba destacar que en este verso 17 está el segundo “no” de toda la Biblia, pero en sintonía con el primer “no” (ver Gn 2,5). El primero está para recordar la necesidad de la acción de Dios para que se diera inicio a la verdadera creación, en cambio, aquí el “no” es una advertencia al ser humano.

La traducción rabínica y cristiana es unánime en traducir el “no” como una prohibición. Y, efectivamente no se pudiera traducir distintamente sin distorsionar el texto. Pero, ¿es de verdad una prohibición? Muchas preguntas se asoman a la mente. ¿Es correcto que Dios diga “no”? ¿Qué es morir? ¿Por qué Dios puso el árbol de lo bueno y de lo malo, en el centro del jardín de las delicias, si sabía que era un peligro para su creación más querida: el '*ādām*? ¿O será que el morir es un bien y no un mal? ¿Será verdad que Dios tenía miedo que los humanos fueran semejantes a él? Y, ¿por qué entonces Dios dice: ustedes son dioses? ¿Así está en el salmo 82,6? “Yo dije: Ustedes son dioses, y todos son hijos del Altísimo”. Pero a continuación el mismo salmo dice: “Sin

embargo, como hombres morirán, y caerán como uno de los príncipes”. ¿Entonces, el morir es un castigo o un camino humano a lo auténtico? ¿Será que el comer del árbol de lo bueno y de lo malo no es pecado sino una necesidad de crecimiento? Y, si no es pecado, ¿por qué la condena? ¿Y fue de verdad una condena o simplemente un paso hacia el misterio de la vida? ¿O será que el mismo Dios tenía miedo de la muerte por ser desconocida a Él mismo?

Con estas preguntas ya llegamos más allá de nuestro propósito de explicar porque el “no”. Todos los caminos llevan a confirmar la necesidad de la muerte para lograr la vida plena. Entonces la muerte es un paso difícil, es un paso en lo desconocido, pero es un paso hacia la vida. Podemos concluir que el comer del árbol de lo bueno y de lo malo era un camino obligatorio, pero, que el mismo Dios, no quería que cruzáramos por temor que se desvaneciera el encanto de su creación en el jardín de las delicias.

El evangelio de Juan nos lleva a descubrir el misterio de la muerte y de la vida: (Juan 12,24) “En verdad, en verdad os digo que si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, produce mucho fruto”. Parece entonces que la muerte es una necesidad de vida. El mismo Dios encarnado en su Hijo Jesús se sometió a la muerte para rescatarnos de una vida sin fruto.

Dios mismo tomará el camino de la muerte de su hijo, no para reparar un primer “pecado” sino para activar la vida inconsciente de los hombres, que se apoderaron de la tierra como demora definitiva, y trastocaron los medios en “el jardín de las delicias” por su verdadero fin, que es la vida en Dios por la eternidad.

Podemos concluir que el “no” es un “no” estático, en función de conservar intacta la creación, sin el riesgo de la experiencia de lo “bueno y lo malo”, aunque sin la experiencia todo se estanca hacia una muerte por inhalación.

4.2 Estructura concéntrica del texto 2,4b-9 y 2,15-16: La creación primera

4b. En el día de modelar, YHVH-Elohim, la tierra y los cielos

A 2,5 todo arbusto del terreno no existe en la tierra y toda hierba del campo NO germina,
porque YHVH-Elohim no ha llovido sobre la tierra, ni *'ādām* de servir a la *'ādāmā*

B 2,6 y una fuerza (misterica) se levanta de la tierra, y ha regado TODA la superficie de la *'ādāmā*,

C 2,7 y forma YHVH-Elohim el *'ādām* del polvo de la *'ādāmā*, y sopla en las narices el aliento de las vidas, y acontece el *'ādām*, un alma viviente.

2,8 y se ESTABLECE YHVH-Elohim en jardín de delicias a Oriente, allí se integra el *'ādām* que ha modelado.
 2,9 y BROTA YHVH-Elohim desde la *'ādāmā*, todo árbol deseado y agradable y bueno para alimentar, y un árbol de las vidas en el centro del jardín: el árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo.

C' 2,15 y toma YHVH-Elohim *'ādām* y lo coloca en el jardín delicioso para trabajarlo y para cuidarlo.

B' 2,16 y ordena YHVH-Elohim a *'ādām* diciendo, de TODO árbol del jardín puedes comer,

A' 2,17 y del árbol del conocimiento de lo bueno y de lo malo NO comer porque el día que tú comas de él has de morir.

Esta estructura está pensada para facilitar la memorización de este texto tan extraordinario.

El sujeto es YHVH-Elohim	El objeto es la <i>'ādāmā</i> y el <i>'ādām</i>
Que llueve, que se levanta, que riega, que forma, que sopla en las narices. Que se establece, que brota, que toma a <i>'ādām</i> , que lo coloca, que ordena, que dice de comer, que dice de no comer.	Servir o trabajar la <i>'ādāmā</i> . Que recibe la fuerza, La <i>'ādāmā</i> que es regada Que es formado, que recibe el soplo de aliento, que acontece. ----- Que es tomado Y colocado, Que recibe órdenes, Que se imagina el comer Y el no comer.

En la primera parte hace referencia a la madre tierra “la *'ādāmā*” (אָדָמָא) y a continuación a *'ādām*. Aunque el término hebreo lo coloca como masculino todo indica que el primer ser no estaba determinado con un sexo específico sino como la multiplicidad en la unidad.

YHVH-Elohim se establece dando vida a *'ādām* de la madre tierra y le prepara un lugar apropiado para que pueda desarrollarse. En este texto aparece siete veces YHVH-Elohim uniendo la totalidad humana a la divina representada en el binomio YHVH-Elohim y en el Espíritu que le ha insuflado.

Las palabras que une el texto propuesto son: No toda *'ādām* con no todo *'ādām* dejando en el centro la acción de establecerse y de brotar de Dios. Pero focalicémonos en la palabra brotar. YHVH-Elohim es quien brota. No tiene

un objeto correspondiente al sujeto y es una única acción de Dios. Por eso la palabra clave es brotar, *tsāmah* (צָמַח).

Y como lo he comentado, el brotar es una acción única de YHVH-Elohim que en ese relato aparece como que brota. Puede con la acción del crecer, pero en realidad brotar es una acción constante en el tiempo, no progresiva como crecer. Por tanto: YHVH-Elohim brota. Este verbo es consecuencia lógica del verbo *nāṭa'* (נָטַח), establecerse. Es la condición de la vida. Todo acontece cuando se ha establecido, cuando se tienen raíces allí en la *'ādāmā*. Esta palabra ilumina todo el texto señalado y también lo atraviesa todo. Sin el brotar no hay vida posible ni de Dios ni del hombre.

5. YHVH, la vida y la creación en las ontologías indígenas amazónicas

Hay un árbol extraordinario en toda el área de la Amazonía. Los pueblos indígenas venezolanos lo usan, pero este árbol tiene una especial significación para el pueblo *warao*. Es el árbol del moriche o la palmera de moriche. En el 1800 el gran naturalista alemán Alexander von Humboldt lo estudió, y merced a sus grandes propiedades naturales, lo denominó el árbol de la vida. Es el símbolo perfecto de la Naturaleza como organismo viviente. Su nombre en *warao* es: *ojidu* desde donde se extraen todos los elementos nutricionales para la vida. También produce el *nobojo* o, vino de moriche, que alegra las fiestas y alimenta el espíritu.

Así como este árbol, en el mundo indígena también hay términos correspondientes para otras figuras bíblicas que tienen un alto significado, pero que lamentablemente el español no recoge la profunda densidad significativa que el idioma original bíblico y que la lengua originaria indígena les da a estas palabras. Por ejemplo, el *buen pastor* que es paralelo al concepto indígena de cacique, en los pueblos amazónicos tiene un sentido más relacionado con la Naturaleza: *piache*, *wisidatu*, *piasán*, *shaporí* y otros nombres se usan en los pueblos originarios. La colonización cristiana a menudo ha traducido estas palabras por brujo o agente del mal. La terminología auténtica de *piache* corresponde a *chamán* en otras culturas. Entonces el *piache* no es un simple curandero, como normalmente se le atribuye, sino un ser indígena con una larga y exigente formación unida a fuertes experiencias, para ser capacitado como verdadero pastor y maestro de su pueblo. El verdadero *piache* defiende a su comunidad y sabe enfrentar a los estafadores que se presentan como agentes con poder que quieren someter a la comunidad. La verdadera formación de los pueblos originarios tiene que pasar primeramente a través de la enseñanza y la protección de sus *piaches*. Los maestros graduados de las instituciones criollas no pueden y no deben sustituir a los pastores propios de esas comunidades.

El mundo indígena venezolano nos propone una “buena nueva” extraordinaria que es la hermandad creacional. No existe enfrentamiento entre los seres creados. Toda la creación es viva, hasta las mismas rocas. Y a todo elemento o ser del universo le tienen respeto. Creen en la presencia escondida de un ser superior que envuelve cada componente del cosmos. Por ejemplo, en la creencia del pueblo *Ye'kwana* narrada en la publicación *Los aborígenes de Venezuela Volumen V, Etnología contemporánea III*, publicado por la Fundación La Salle dice: “Entre los Ye'kwana existe la creencia en la existencia de una fuerza inmanente, suprema, inasible, que trasciende la creación y que está en la «raíz» del universo a la cual se conoce como el otro, el Wanadi” (107 y ss). De manera semejante lo viven los demás pueblos originarios de Venezuela. Esto conlleva a un reconocimiento universal de la vida en cada componente de la creación, en sus distintos estados y, un gran respeto que se ejerce a través de ritos y oraciones.

Esa presencia mística en todo lo creado, el cosmos, es la “buena noticia de convivencia universal”, de hermandad, que nos presentan los pueblos originarios a semejanza de YHWH como buena noticia de libertad. Es necesario salvar los pueblos originarios si queremos construir una sociedad enclavada en la madre tierra y su convivencia universal. Es el momento de rescatar el mundo indígena si queremos salvar a Venezuela y construir una sociedad de paz y justicia.

Bibliografía

- ALFARO Y VARGAS. **Prehistoria de Venezuela**. Caracas: Fondo Editorial Trópikos, 1992.
- BELLO, Jesús. **Derechos de los pueblos indígenas en el nuevo ordenamiento jurídico venezolano**. Caracas (Venezuela): Luis Jesús Bello e JWGA, 2005.
- BIBLIA HEBRAICA SUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.
- BREMER, Margot. **La Biblia en el mundo indígena**. Asunción: Pastoral Indígena, 1998.
- CASSIGOLI, R. **La memoria y sus relatos**. <https://www.buenastareas.com/ensayos/La-Memoria-y-Sus-Relatos/24888947.html>, 2013.
- CROATTO, Severino. **Crear y Amar en Libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24**. Buenos Aires: Ediciones Aurora, 1986.
- DAWKINS, Richard. **El espejismo de Dios**. Londres: Oxford University Press, 1989.
- FAVARETTO, Bernardo. 2014. **La viuda como paradigma de Jesús, la mujer de las dos moneditas en una exégesis comparada de Lc 20,45-21,6 y Mc 12,38-44**. Caracas: NSB, Grupo Editorial, 2014.

- FUNDACIÓN LA SALLE. **Los aborígenes de Venezuela. Cinco tomos publicados entre el 1980 al 2018.** Caracas: Fundación la Salle, 2018.
- GUTIÉRREZ, Mariano. **Los Pemones y su código ético.** Caracas: Universidad Católica Andrés Bello- Hermanos Menores Capuchinos, 2001.
- MOSONYI, Esteban y BRACHO, Frank. **El rescate de la sabiduría indígena ancestral.** Caracas: El Perro y la Rana, 2008.
- OLAIZOLA, J. (1992). *Bartolomé de las Casas, crónica de un sueño.* Barcelona: Planeta.
- VAQUERO, Antonio. **Cultura Warao y kerigma cristiano.** Caracas: Universidad Pontificia Comilla de Madrid, 2000.
- VAN SETERS, John. **Em busca da história: historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- VENTURA, Tirsia y DE LIMA, Silvia. **Biblia y culturas. Un abordaje desde personas afrodescendientes de Limón.** San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2009.
- VELÁSQUEZ, Ronny. **Mitos de creación de la cuenca del Orinoco.** Caracas: El Perro y la Rana, 2017.
- VELÁSQUEZ, Ronny. **Los Akawaio, indígenas del Esequipo-Venezuela.** Caracas: Gobierno Bolivariano de Venezuela, 2010.

Bibliografía digitalizada:

LEYENDA DE MAKUNAIMA - PEMÓN

https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/leyenda-de-los-makunaima--0/html/ff644848-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html. 31/enero/2025, 10 a.m.

MAKUNAIMA Y LOS DIOS HERMANOS - PEMON

<https://latinamericanliteraturetoday.org/es/2022/12/makunaima-y-los-dioses-hermanos/>. 31/Enero/2025, 10:30 a.m.

<https://elrinconcolombiano.com/kaliawirinae-el-mito-del-arbol-de-los-alimentos-sikuani/>. 31/enero/2025, 11 a.m.

La Amazonía en resistencia: relectura bíblica de Génesis 2,4b-20 por comunidades amazónicas Shuar

The Amazon in resistance: biblical rereading of Genesis 2,4b-20 by amazonian Shuar communities

Resumen

En este artículo se hace un reporte reflexivo de la lectura comunitaria del texto de Génesis 2,4b-20 hecho por hermanos y hermanas de la comunidad amazónica *Shuar*. Además, se exponen narrativas que motivan a ensanchar la comprensión de lo sagrado desde una cosmovisión no occidental. Los hermanos y hermanas *Shuar* se dedicaron a leer e interpretar los relatos bíblicos bajo la luz de su concepción de la relación íntima y justa entre ser humano y Amazonía.

Además, este artículo quiere aportar a la superación de las clausuras imaginativas que tenemos acerca de Dios. Los *Shuar* tienen un camino alternativo que no distorsiona la imagen de Dios, sino que la alimenta. Ese camino se denomina *Arutam* o espíritu creador.

Palabras clave: Amazonía, tierra, Naturaleza, *Arutam*, relación, *Shuar*.

Abstract

This article presents a reflective report on the communal reading of the text of Genesis 2:4-20 by brothers and sisters of the Amazonian *Shuar* community. In addition, narratives are presented that motivate us to broaden our understanding of the sacred from a non-Western worldview. The *Shuar* brothers and sisters dedicated themselves to reading and interpreting the biblical stories in the light of their conception of the intimate and just relationship between human beings and the Amazon.

In addition, this article aims to contribute to overcoming the imaginative closures we have about God. The *Shuar* have an alternative path that does not distort the image of God but rather nourishes it. This path is called *Arutam* or creative spirit.

Keywords: Amazon, land, nature, *Arutam*, relationship, *Shuar*.

¹ Ecuatoriano. Licenciado en Teología Pastoral en la Universidad Teológica del Caribe. Candidato a Maestría en Ciencias Desarrollo Infantil Holístico de Lee University. Diplomado en Derechos Humanos y Protección Especial de la Universidad Andina Simón Bolívar. E-mail: e.espinosa@semisud.edu.ec

² Miembros y líderes de asentamientos *Shuar*: Comunidad Kampan de la Parroquia Cuchaentza y Comunidad Utunkus Norte de la Parroquia Asunción. Ecuador.

1. Introducción

En la discursividad de la teología tradicional es evidente el desinterés por la reflexión ecológica, lo cual es preocupante porque uno de los más grandes problemas contemporáneos es que la Tierra está amenazada por los diferentes modelos de desarrollo extractivista de la modernidad. Por ejemplo, en las escatologías procedentes del fundamentalismo evangélico y del dispensacionalismo, se ha determinado que los nuevos cielos y la tierra nueva son escenarios transhistóricos. Bajo el gran problema ecológico contemporáneo, lo que necesitamos es gestar nuestra esperanza en una restauración histórica de la Tierra que habitamos. Recordemos que el apóstol Pablo dijo que la humanidad clama a gritos por una reconciliación, la creación gime de dolor. Por tanto, el quehacer teológico debe ser redireccionado para que dé respuesta a cuestiones que amenazan la creación de Dios y la existencia del ser humano, en el aquí y ahora. La reflexión sobre la relación humanidad-creación entonces debe convertirse en una preocupación última (TILLICH, 1981) y también histórica, debido a que “el encuentro con Dios tiene lugar en la Tierra, en el mundo, en la historia” (TAMAYO, 2003, p. 116). Es por ello que un gran desafío es no perder el impulso por seguir construyendo una propuesta ecoteológica que opte por la coexistencia solidaria e interdependiente entre todos los que habitamos la casa común, la Tierra. Y esta opción debe trabajarse no solo desde la perspectiva dominante de la cultura y teología occidental, sino desde una variedad de perspectivas, especialmente desde un acercamiento a las concepciones de culturas que conviven simétricamente con la Naturaleza, porque a partir de sus experiencias más profundas con el entorno natural es posible encontrar fundamentos para una reflexión crítica que transforme la conciencia humana especialmente en lo referido a la relación fe-Naturaleza.

Releer el texto desde la mirada de pueblos que lamentablemente han sido olvidados y marginados por el avance de la modernidad-colonial-patriarcal, como aquellos que coexisten con el campo y con la Amazonía, es una potente alternativa para aportar a nuestra ecoteología latinoamericana en construcción. Reconectar al ser humano con la Tierra no solo es necesario sino imperante. La sabiduría de esos pueblos nos interpela a darle centralidad a una vida armónica con la Naturaleza.

El presente artículo nos brinda el privilegio de encontrarnos con el texto de Génesis 2 desde la óptica de comunidades amazónicas *Shuar* para intentar un diálogo intercultural.

2. Bases antropológicas de la cosmovisión *Shuar*

En este documento se exponen los resultados del ejercicio de una lectura popular realizada con personas de las comunidades *Shuar* del Territorio de Morona Santiago en Ecuador. La lectura se efectuó con participantes de 2

comunidades *Shuar*: La Comunidad Kampan de la Parroquia Cuchaentza y La Comunidad Utunkus Norte de la Parroquia Asunción. En el desarrollo de esta lectura comunitaria participaron hombres y mujeres.

El pueblo *Shuar* es una etnia indígena asentada en la región amazónica de la parte Sur de la actual nación de Ecuador. Su ontología y su cosmovisión animistas exigen una relación de profundo respeto y compasión por el entorno natural. Este vínculo se expresa en la atribución que los humanos dan a lo no-humano, considerándolo poseedor de una interioridad idéntica a la humana. “Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales” (DESCOLA, 2012, p. 199). Es a partir de esta concepción que estos pueblos han desplegado sus formas de vida y un rico sistema de creencias que tiene como fin prioritario la interconexión intensa del ser humano con la naturaleza.

Para el mundo moderno, dominado por una lógica racional, esta relación se ha diluido por muchas razones, entre ellas, la objetivación de la Naturaleza y la subjetivación del ser humano debido a su esencialidad racional. Desde esta racionalidad se ha devaluado la creencia en mitos fundantes. Entonces, para esta modernidad siempre resultará extraña la lógica mítica desde donde se elaboraron los relatos cosmogónicos, como Génesis 2. Estos relatos han sido cuestionados por provenir de una cosmovisión religiosa acientífica. Entonces, para lograr un acercamiento mayor al sentido que estos relatos expresan, es necesario despojarse de las lógicas modernas y entrar en una dimensión distinta de comprensión de la realidad. El pensamiento de los pueblos amazónicos, como el *Shuar*, está embebido por una concepción religiosa de la realidad, expresada en narrativas que dan cuenta de un régimen de tiempo distinto al occidental, y de un espacio particular diametralmente opuesto a la forma de vida de la urbe.

Estas narrativas son parte de la memoria histórica de estos pueblos, por ende, tienen un rol activo en la conformación identitaria del pueblo, como es el caso de los *Shuar*. Esta construcción de la identidad encuentra un origen mítico en las cosmogonías. “Lo cosmogónico se refiere a la creación del mundo, [...] Da cuenta de los fenómenos del cosmos, de los seres y objetos que viven y existen en él, de los fenómenos sociales, políticos y económicos que acontecen entre los hombres” (CAMPOS, 2004).

Desde el estudio de las religiones se plantea que los pueblos tienen como característica distintiva varias formas de entender e interpretar la realidad a partir del entorno. En el caso de los *Shuar* ese entorno es, sin duda alguna, la Naturaleza. La relación entre ella y el ser humano es la base para la construcción de narrativas simbólicas que “revela los niveles más profundos de la realidad y ciertos niveles especiales del alma humana” (TILLICH, 1959, p. 57).

La historia de los pueblos originarios está marcada por la llegada del cristianismo al territorio amazónico. Este fue un suceso histórico de largo aliento, caracterizado por enfrentamientos y, sobre todo, por apropiaciones, imposiciones y dominaciones. A un proceso que todavía se viene dando y que se conoce

como la colonialidad del saber, que tiene que ver con el establecimiento de estructuras de pensamiento occidentales asumidas como lo normativo y total. No obstante, los pueblos dominados han tenido sus propias concepciones de vida, primordialmente basadas en su religiosidad. Por ejemplo, la idea del origen y orden del cosmos.

De acuerdo con la mitología *Shuar*, la deidad creadora del mundo y todo lo que se encuentra en él es *Arutam*, un espíritu creador que se encarna en la esencia de la selva. Cuando se hace referencia a *Arutam* en los pueblos amazónicos, no se está haciendo mención tan solo a una deidad, sino a una gran variedad de espíritus que se despliegan de este. La íntima relación que el *Shuar* tiene con estos espíritus que habitan en su entorno, evocan a la reverencia y respeto al entorno natural en su forma más misteriosa y sublime, a la cual consideran como sagrada. *Arutam* es la esencia que late en el corazón mismo de la selva, es aquel que custodia todos los secretos ancestrales que nacen en lo más profundo de ella, es el ser creador que rige en la cosmovisión de la comunidad; muchos lo describen como una fuerza, como la máxima entidad o, en términos ontológicos, el máximo ser, que habita en todo elemento vivo y no vivo. Son muchas las narrativas que conforman una noción de la creación en las comunidades *Shuar*. Por ejemplo, *Arutam*, desde la tierra, crea el entorno amazónico, al hombre y a la mujer, los pasa por el fuego y les da vida.

Para los *Shuar*, la figura de *Arutam* no es indiferente a su realidad, no es algo que se disocia en tiempo y espacio, no está distante, sino que es una fuerza o entidad capaz de ser vivida en la medida que se relacionan con el entorno. Experimentan su espiritualidad a través de una coexistencia elevada a su máxima expresión, es decir, existe una reverencia de nivel sagrado con su entorno. *Arutam* da la vida, guía y protege la conexión íntima con la Tierra y el cuidado de ella. Para el *Shuar*, *Arutam* se manifiesta y genera inmediatamente una responsabilidad ética.

Desde esta construcción simbólica que relaciona creador-creación-creatura en la noción de *Arutam*, debemos hacer un ejercicio de decolonización del saber, que ha impuesto en y desde los cristianismos la idea de un Yahvé como ser poderoso y ha determinado lecturas obedientes del relato de (Gn 2,4b-20) ¿Puede haber alguna novedad en la lectura *Shuar* de este relato que usa la figura de *Arutam* y los espíritus de la selva para imaginar a Yahvé?

3. Una lectura comunitaria de Génesis 2,4b-20

Algunas cuestiones relevantes que hay que tener en consideración son:

En primer lugar, la ejecución de la lectura comunitaria del texto en su forma literal (Gn 2,4b-20) fue hecha desde un texto bíblico traducido al idioma *Shuar*. Mientras que la lectura se hacía en el idioma nativo, el texto paralelo en español que se usó fue la versión Reina Valera. Los comentarios al texto se

realizaron también en español. Esta fue una primera dificultad, debido a que muchas imágenes y nociones tuvieron que ser traducidas, pero sin mucha exactitud.

En segundo lugar, los comentarios e interpretaciones de los miembros de las comunidades se hicieron de forma dialógica, en 2 sesiones extensas donde se abundó en conversaciones en los que se usaban narrativas *Shuar* para relacionar al relato bíblico con las percepciones cosmogónicas del entorno natural en el que habitan los participantes. Además de las sesiones, se sostuvo algunas entrevistas con un líder y una lideresa de las comunidades.

Y tercero, para el reporte documentado, se ha procurado incluir comentarios que pongan en diálogo a la teología y lectura bíblica occidentales con la cosmovisión *Shuar*.

3.1 Anotaciones sobre la historia y la realidad Shuar hecha por la comunidad lectora

Las conclusiones de esta sección están basadas en los reportes y análisis sobre la realidad *Shuar* que los participantes hicieron en las reuniones convocadas, matizado con algunas citas de autores connotados.

Desde los fundamentos del capitalismo, los ecosistemas son concebidos como objetos de producción y desarrollo. La justificación para la depredación y abuso del entorno natural se sustenta básicamente en una ética antroppo-utilitarista (TAMAYO, 2003). El ser humano y sus instituciones creen tener la potestad de decidir por la existencia de la Naturaleza. Desde hace décadas, la Amazonía se ve envuelta en una serie de disputas territoriales en cuanto a la posesión de la tierra y sus recursos por parte del Estado. Mientras las élites institucionales se enriquecen, los sectores más vulnerables se ven afectados. Las grandes multinacionales, transnacionales e incluso los organismos nacionales miran a este territorio como un objeto de progreso, disfrazando así la explotación indiscriminada, devastación de los recursos amazónicos, contaminación ambiental. Desde los círculos hegemónicos de poder se han normalizado estas injusticias o evadido éstas problemáticas. Hay un desequilibrio ambiental, y agregado a ello no se puede dejar de lado las secuelas sociales que quedan en las comunidades indígenas, “tal panorama presenta a la tierra como un nuevo sujeto oprimido, explotado. Las realidades mencionadas y muchos otros signos de muerte se convierten en el grito de un planeta herido que se levanta al cielo y clama por su salvación” (RODRÍGUEZ, s.f).

La vida en la región amazónica ha sufrido una serie de transformaciones debido a múltiples factores como el contacto con la civilización occidental, la llegada de colonizadores y misioneros, el cambio de estructuras sociales y culturales en el territorio, la explosión demográfica, el desarrollo económico, el acceso de la educación y la información, la migración de los pueblos y las políticas gubernamentales. Estas situaciones traumáticas han servido de sustrato para

la aparición o resignificación de muchas narrativas orales comunitarias. Uno de los líderes comunitarios dice que es necesario reconstruir la historia visibilizando los aspectos olvidados gracias al dominio del discurso capitalista. Ese es el propósito de la memoria colectiva de las comunidades *Shuar*, tener relatos que le den un sentido totalmente diferente a la vida. Es preciso que quienes no forman parte de nuestras comunidades sepan que nuestra memoria está marcada por un sin número de injusticias ecológicas y sociales, acuñó uno de los líderes.

En cuanto a la llegada de las misiones, este acontecimiento marcó un antes y un después en la configuración de las creencias y prácticas religiosas, y también los comportamientos políticos. Los líderes de las comunidades *Shuar* afirman que ellos se han visto afectados por intensiones sombrías: las instituciones encargadas de la extracción y explotación de recursos, de manera expresa en sus viajes de asentamiento, trajeron consigo a misioneros entrenados con la finalidad de socializar las propuestas extractivistas por medio de la religión. Aunque suene paradójico, pero por medio de la religión se ha logrado colonizar territorios. Las comunidades *Shuar* guardan en su memoria los eventos colonialistas del siglo XVI en el territorio de Abya Yala, en donde por medio de la religión cristiana se conquistó todo un continente, que al final terminó beneficiando a ciertos círculos hegemónicos.

La herida colonial está presente en la memoria histórica de nuestros pueblos, a quienes se les arrebató su identidad cultural. Los mismos procesos se siguen replicando actualmente en las comunidades *Shuar*. En los diálogos comunitarios se aseguró que las misiones, en cierto sentido, se han incluido en los procesos de penetración cultural y económica de Occidente. Los hermanos *Shuar* afirman que algunos misioneros son utilizados por instituciones para tutelar y manipular a las comunidades con la finalidad de obtener un beneficio egoísta. Aunque también aseveran que otros sectores misioneros, a diferencia de quienes colaboran con el avance capitalista, se han entregado a salvaguardar la integridad y dignidad del entorno natural y sus comunidades a la luz del evangelio, ejecutando de tal forma un mensaje no violento, no interesado, sino de esperanza y lucha.

3.2 Lectura comunitaria de Génesis 2,4b-20

Para este ejercicio, optamos por hacer una lectura intercalada entre los participantes. Como se dijo, ellos procedieron a leer el texto en su lengua materna, lo que permitió tener un mayor acercamiento al contexto cultural de las comunidades. El texto bíblico en *Shuar* es el resultado de la labor misionera en el territorio amazónico, que los participantes destacaron. Según el testimonio de las personas lectoras, los primeros acercamientos al texto bíblico por parte de la comunidad *Shuar* no fueron de manera literaria, debido a que las Biblias que llegaron primariamente no estaban escritas en su lenguaje. Los misioneros emplearon otros métodos como la iconografía y la simbología para exponer los re-

latos bíblicos. Los participantes recalcaron que el texto bíblico llegó al territorio amazónico, en un primer momento como un agente externo a su cosmovisión. El texto bíblico entra en la Amazonía como contraposición a la riqueza religiosa y espiritual de las comunidades *Shuar*.

La lógica del razonamiento occidental no era plenamente entendida por la cultura *Shuar*, sobre todo porque se generaban grandes disonancias con respecto a la configuración de lo sagrado. A pesar de los largos procesos de inculturación por parte del cristianismo hacia las comunidades *Shuar*, aún en la actualidad, el cristianismo sigue siendo concebido como un pensamiento ajeno porque sus formas de representar lo sagrado no son plenamente entendidas. Mircea Eliade aseveraba que los símbolos y las cosmologías se configuran de maneras diferentes en cada pueblo. La concepción de lo sagrado siempre varía dependiendo del contexto en el que se desenvuelvan los sujetos (ELIADE, 1978). Cada cultura tiene arraigada en el fondo de su existencia, concepciones simbólicas diferentes que le permiten percibir lo sagrado por medio de las experiencias y la afectividad que evoca su entorno (OTTO, 2016).

Según los testimonios de los participantes, varias comunidades indígenas *Shuar* han aceptado el cristianismo, pese a esta disonancia. Los participantes del grupo de lectura dijeron que entre ellos hay evangélicos de la línea bautista y pentecostal, y católicos romanos. Ante esto, la lectura del texto bíblico se realiza operando una yuxtaposición de perspectivas. Los *Shuar* realizan un encuentro cosmológico y cultural en sus lecturas de la Biblia. Entonces, se puede afirmar que las dos formas de entender el mundo comienzan a coexistir en un discurso donde Dios es constantemente interpolado por *Arutam*.

3.2.1 Génesis 2,4b-7 y la creación de la humanidad

Nayaimpisha tura nun̄kasha atsuinia júnis najankamuiti.

Uunt Yus nayaimpincha tura nun̄kancha najankamia nuñ̄kia

Uunt Yus tuke yumin yútumtikiachu asamtai kampunniusha nuȳ́ araksha atsuarmia-yi. Núnisan̄ aentsá asa takakmastincha atsumiyai.

Túmaitiat nun̄kaȳ́ yurañ̄kim takuniar ashí nun̄kan ukatuk sanamtikmiyai.

Nuȳ́ Uunt Yus nun̄ká juȳ́ur̄in naner áishman̄kan najanamiyai. Tura ni nujiñ̄ umpui iwiaaku maȳ́j̄ en̄ketram iwiaaku ajasmiyai.

En español el texto dice:

Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos, y toda planta del campo antes que fuese en la tierra, y toda hierba del campo antes que naciese; porque Jehová Dios aún no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para que labrase la tierra, sino que subía de la tierra un vapor, el cual regaba toda la faz de la tierra. Entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente.

Los participantes evocaron inmediatamente las narrativas orales *Shuar* acerca de lo que en el pensamiento cristiano occidental se concibe como los orígenes. En su cosmovisión, la noción de principio o inicio de todo no es clara, sino que todo existe por una relación perenne entre *Arutam* y la naturaleza. Recordemos que la Naturaleza no es un objeto, sino una entidad viviente. Entonces la relación es dinámica. Así, los participantes dieron a entender que para los *Shuar* no existe un solo relato de la creación, porque antes de la llegada del texto bíblico, en los pueblos se abundaba en relatos orales, que además no solo se contaban, sino que se sentían y se reproducían o recreaban en los ritos como los cantos y las danzas. Uno de los participantes afirmó que los relatos cosmogónicos *Shuar* generan una serie de sensorialidades. Los *Shuar* narran y experimentan a *Arutam* en el cuerpo.

Cuando leyeron que el texto dice que Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, inmediatamente hicieron un paralelo entre Jehová Dios y *Arutam* a quien consideran el espíritu creador de la vida amazónica. Cabe señalar que la palabra *Shuar* para hablar del Dios cristiano es *Yus*. No es una palabra de origen *Shuar*, sino una adaptación que se hizo luego del encuentro colonizador que Occidente efectuó. *Yus* es asumido como Dios, pero es una entidad externa. En la concepción *Shuar*, *Arutam* es una realidad intrínseca que hace que todo esté siendo y corresponde a su cosmología animista. Para el *Shuar*, *Arutam* es la fuerza vitalizadora de todo, entonces, es creador. Para los *Shuar* que pertenecen a la fe evangélica, Dios puede ser llamado *Yus*, pero es mejor comprendido si se lo asocia con *Arutam*, solo que con un nombre diferente. Al leer el relato bíblico se percataron que la creación es un proceso donde Jehová Dios y la tierra están íntimamente vinculados. Los participantes aseveraron que existen relatos *Shuar* en los que *Arutam* usa la tierra, el suelo y el polvo para que así todo esté en funcionamiento. Entonces, la asociación entre *Arutam* y Jehová Dios se hizo más visible.

Las cosmogonías *Shuar* se basan en la experiencia y en la relación, “la naturaleza y el hombre comparten relaciones existenciales exigiéndose reciprocidad y respetos mutuos” (GARCÍA & SURRELLÉS, 2004, p. 12), argumentos que no se deslindan de una comprensión teológica acerca de Dios en relación con la creación. *Arutam* y los espíritus habitan en la tierra, en el agua y en cada elemento natural de la Amazonía, aseguran sus voces. Cada elemento existente en su entorno es tratado con reverencia porque allí habita ese espíritu creador que hace que todo se mueva en armonía, al compás de los ríos y de las brisas de la espesa vegetación amazónica.

3.2.2 Génesis 2,8-17 y el Edén

Nuyá Uunt Yus etsá jintiainmaani Eten nunkanam ajan ajammiayi. Tura áishmankan najanamia nuna nuí apujsamiayi. Tura ashí numi shiir ti ajamainian tura yú ajamainniasha Uunt Yus tsapamtikiamiayi. Nu ajanam ajapén tuke iwiaaku pujutaj nu-

mincha tura chikichkia pénkersha tura yajauchisha nekataj numincha awajsámiayi. Tura Eten nunkanmayá entsa jínmiayi. Tura nu entsa tsukatskarínkia nu ajan ukatmiayi. Túrasha nú entsak tseñker kuaru ajasmiai. Emka tseñkenka Pisun náartiniuyayi. Nú entsaka Awiira kuri írúnna nu nunkanmaani téntakj nankaamamiai. Nu nunkanmayá kuri tí penkerauyayi. Nu nunkanmasha numi puárissha núnisan únise kayasha iruniarmiai. Chikich entsasha Kijiunauyayi. Nu entsasha Kus nunkanmaani téntakj nankaamamiai. Chikich entsaka Tikrisauyayi. Nu éntsaka Asiria nunkanam nantu tatainmaani nankaamauyayi. Tura chikichkia Yúpratis náartiniuyayi. Kame takakmak wainkiat tusa Uunt Yus áishmankan Eten ajanam. apujas chichareak “Ashí numi ajanam írúnna juna nere páchitsuk yúatnuitme. Antsu yuar péñker tura yajauch nekataj numi nereñka yúashtiniaitme. Ántutsuk yuamka nekas jakattame tájame” timiayi.

En español el texto dice:

Y Jehová Dios plantó un huerto en Edén, al oriente; y puso allí al hombre que había formado. Y Jehová Dios hizo nacer de la tierra todo árbol delicioso a la vista, y bueno para comer; también el árbol de vida en medio del huerto, y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y salía de Edén un río para regar el huerto, y de allí se repartía en cuatro brazos. El nombre del uno era Pisón; este 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. El nombre del segundo río es Gihón; este es el que rodea toda la tierra de Cus. Y el nombre del tercer río es Hidekel; este es el que va al oriente de Asiria. Y el cuarto río es el Éufrates.

Tomó, pues, Jehová Dios al hombre, y lo puso en el huerto de Edén, para que lo labrara y lo guardase. Y mandó Jehová Dios al hombre, diciendo: De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás.

Los lectores tuvieron una reacción emotiva cuando comenzaron a imaginar el Edén, porque de manera inmediata hicieron una especie de paralelismo entre el Edén y su entorno natural, es decir entre Edén y su selva o su Amazonía (Gn 2,8-10). Para los *Shuar*, *Arutam* es el espíritu que hace nacer de la tierra todo árbol, pero no desde un pensamiento diacrónico que ubica este acto en un pasado obsoleto, sino que es una acción constante. Los árboles siguen naciendo de la tierra. Los orígenes no están en ese pasado, sino que se siguen dando. Esa es la única manera de que la selva siga existiendo y a su vez permanezca posibilitando la existencia de los seres humanos. La selva continúa siendo el Edén.

A la Amazonía, los *Shuar* la “describen como un inmenso jardín cultivado cuidadosamente por un espíritu. Lo que nosotros llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social” (DESCOLA, 2004, p. 27), por tanto, la Amazonía está viva, porque no es solo un espacio que contiene a la Naturaleza, sino que la Naturaleza es relación constante y el ser humano solo es uno de los muchos actores de esta relación.

Para los *Shuar*, la Amazonía es un gran jardín porque es bella, tierna y porque ella es el reservorio de sus más sentidas y profundas memorias. En ese jardín, ellos nacieron, crecieron y vivieron, porque ella les ha dado sus mejores dádivas. Insistieron mucho en aseverar que la Amazonía está viva. Por tanto, en ella está fundamentada su existencia como pueblo. Todo lo existente en ella es parte de una misma realidad, y esa realidad no puede existir si es que todo lo existente en ella no está en relación dinámica. Por eso, el *Shuar* custodia y protege a la Amazonía y se siente muy representado por el Adán de Génesis 2,15.

La mujer *Shuar* se encarga del cuidado de una porción de tierra que la Amazonía le ha dado para que la cultive. Ese lugar se llama *chacra*. Por lo general está cerca de las malocas de la comunidad. La mujer *Shuar* tiene sumo cuidado con esa tierra y con lo que de ella brota. Cada vez que siembra pide permiso y bendición a *Nunkui*, espíritu de la tierra y dueña de los cultivos (DESCOLA, 2012). Mientras siembra, cultiva y cosecha en esa tierra, ella canta. Y en sus cantos, las yucas son sus cuñadas, es decir que ella considera a la Naturaleza su familia.

Las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con la mano firme hacia la madurez. Esta relación maternal toma como modelo explícito la tutela que ejerce *Nunkui*, espíritu de los huertos, sobre las plantas que una vez creó. Los hombres, en cambio, consideran a las presas de caza como cuñados, una relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección (DESCOLA 2004, p. 27).

Para que la cosecha sea buena, las mujeres trabajan la tierra sin exigirla. Entonces, cuando leen el texto de Génesis 2,8-17 se identifican con el relato, porque no solo están leyendo una historia, sino que sienten que están actuando en ella. Que esa historia es la historia de los *Shuar*. Las mujeres *Shuar* cuando labran, hacen evocaciones constantes a *Nunkui*, pidiendo su providencia en el cultivo. Y *Nunkui* da lo necesario, afirmaron los participantes. Porque en el jardín del Amazonas lo más importante es mantener el equilibrio.

Mientras avanzaron en la lectura se fueron dando cuenta que en el centro del Edén había dos árboles, el de la vida y el del conocimiento del bien y de mal. Entonces, comentaron que los árboles son la vitalidad de la Amazonía y también son los poseedores de las más profundas sabidurías que solo algunos seres humanos pueden conocer. Por tanto, no se extrañaron ni se perturbaron cuando leyeron que el texto dice que la vida estaba en un árbol y que el conocimiento también. Los árboles tienen agencia, porque el espíritu *Arutam* nunca ha dejado de moverse en ellos, y jamás ha dejado que ellos se queden sin movimiento.

Uno de los participantes *Shuar* narró que cuando conoció por primera vez una ciudad grande se sorprendió porque nunca vio un río al lado de las viviendas. Se preguntó: ¿cómo podía tanta gente vivir sin río?

Fue muy significativo observar que cuando llegaron al párrafo donde dice que el Edén estaba bañado por cuatro brazos de río, reaccionaron con mucho

entusiasmo. Uno de ellos dijo: “Por eso es que el Edén estaba lleno de vida y de fuerza”. Para el *Shuar*, el agua riega a la Amazonía llenándola de vigor. Los lectores comentaron que los ríos y las cascadas son espacios sagrados. Contaminar las aguas es atentar contra *Arutam* y los espíritus, porque ahí es donde se revelan. En las cascadas, que operan como lugares sagrados, se manifiesta *Arutam* para revelar los misterios de la selva. Las cascadas tienen fuerza espiritual. Y el agua es fuerza de vida.

El relato de Génesis considera que desde el Edén brotaba un río que tenía cuatro brazos. El escritor creía firmemente que “el agua es un elemento que favorece a la creación” (VON RAD, 1978, p. 92), por eso el huerto necesitaba tener agua. A diferencia del relato sacerdotal de la creación en Génesis 1, donde el agua se presenta incluso como un enemigo y como originador de ese caos acuático inicial. En la perícopa que revisamos, el agua se presenta como vitalidad que sostiene el equilibrio del huerto, como en la cosmovisión del mundo *Shuar*.

3.2.3 Génesis 2,18-20 y la creación en armonía

Nuyá Uunt Yus chichaak “Áishmañ niñki pujustin pénkerchaiti. Tuma asamtai niya ániunak nin pénker yaintkiat tusan najatattajai” timiayi. 19-20 Kame Uunt Yuska ashí yajasmancha tura ashí nanamtinniasha nuñkajaj̃aj̃ najankamiayi. Tura najanak ni naarĩ añkant añkant anairat tusa Atãñ pujamunam ikiankamiayi. Tura Atãñsha ashí tañkuncha ashí nanamtinniasha ashí yajasmancha añkant añkant ni náarĩn anairamiayi. Tura Atãñ anairamia nuke ni náarĩñkia ániawai. Tuma aijñ niya ániuk nin pénker yáintinkia penké atumiayi.

En español dice:

Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él. Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo, y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo; pero para Adán no se halló ayuda idónea para él.

Los lectores señalaron que la relación entre ser humano y los animales es similar a una relación de parentesco. Mientras explicaban esta relación surgieron relatos breves en que seres humanos, como los chamanes, pueden convertirse en jaguares. Cuando leyeron que los animales fueron hechos de la misma tierra que el ser humano, confirmaron sus creencias sobre la continuidad de un mismo espíritu en todas las fisicalidades humanas y no humanas. Para los *Shuar*, los animales son criaturas con las cuales establecen lazos de respeto y alianza, son aliados, son familia, son tratados como sujetos, y no existe una distinción por fisicalidad (DESCOLA, 2012). Desde su percepción, los animales no solo son parte de su entorno, sino que comparten con ellos un vínculo espi-

ritual. Cada uno de ellos representa algo dentro de sus mitos y rituales, “según ellos, la sociabilidad de los animales es parecida a la de los hombres y bebe de las mismas fuentes: solidaridad, amistad” (DESCOLA, 2004, p. 30).

Uno de los participantes destacó que, según el relato de Génesis 2, todos los animales son creación, y provienen del mismo *Yus* o Dios quien los formó de la tierra, y comentó que eso prueba que el ser humano, los animales y la tierra son uno. Así que no debe el ser humano considerarse mayor que los animales y la tierra, aprovechándose de ellos al punto de maltratarlos. Además, dijo que si bien fue el mismo *Yus* quien los hizo, es el mismo *Arutam* quien los hace coexistir en armonía.

Los animales desempeñan, en la cosmovisión *Shuar*, un rol importante en sus tradiciones y ceremonias, el *Shuar* da gracias al espíritu de los animales, porque por medio de ellos revela conocimientos ancestrales, y fortalece la vida comunitaria, “la interacción entre animales y los seres humanos se concibe también en forma de una relación de alianza” (DESCOLA, 2004, p. 28). Una de las lectoras narró cómo unos animales forman parte de su comunidad, no como una mascota, porque eso implicaría considerarlos menores, sino como familia. Los niños incluso tratan a esos animales como hermanos. Y recalcó que la Amazonía está viva y quiere que los que viven en ella, lo hagan en relación y armonía.

3.2.4 El Edén amazónico en peligro

Los comentarios finales retomaron el análisis inicial de la lectura, acerca de la realidad contemporánea del mundo *Shuar*. Surgieron tres ideas que deben ser consideradas como interpelantes para toda la humanidad:

Uno, la Amazonía, que es el Edén, está en un serio peligro, debido a que, desde la modernidad, el capitalismo y las formas de vida occidentales no se llega a entender que la Amazonía está viva y además da vida. Recalaron que el texto de Génesis 2,4-20 es más que suficiente para demostrar que la tierra es madre, que las plantas son vida y conocimiento, y que los animales son hermanos. Entonces, es urgente que la sociedad dominada por la cosmovisión occidental cuestione sus convencionalismos para entrar en diálogo con otros saberes que alimenten su débil concepción de justicia en lo referido a la relación sociedad-Naturaleza.

Dos, los *Shuar* reafirmaron el compromiso de ser los protectores de la Amazonía. Después de leer Génesis 2,4-20 los participantes sintieron una mayor responsabilidad en la tarea de ser los guardianes de la selva. Ellos afirmaron que tienen una mejor posición en el entendimiento de la relación entre el ser humano y la Amazonía, por tanto, consideran que su tarea no solo es proteger o cuidar a la Amazonía sino aprender de ella, y enseñar a otros a guardar una relación simétrica con ella.

Tres, Dios no solo se manifiesta de una forma, Dios puede ser *Yus* o ser creador, y también puede ser *Arutam* o espíritu creativo y sustentador de la

creación. Basados en la lectura de Génesis 2,4-20, los *Shuar* entendieron que la imagen de Dios que la cultura occidental ha difundido es una imagen que clausura las distintas imaginaciones que pueden seguir efectuándose cuando se lee el texto bíblico. Dios no es solo un ser ajeno a la creación. Los *Shuar* nos ayudan a entender que Dios, bajo la imagen de *Arutam*, puede también estar presente discurriendo en la creación, en los ríos, en los animales, en la tierra, en la selva, en la Amazonía. Puede ser creador en la creación, no solo creador de la creación.

4. Conclusión y comentario final

Es necesaria la elaboración de un discurso en oposición a las injusticias que vive la Amazonía. Reflexionar sobre el ecosistema implica incluso revisar las bases filosóficas que configuran el pensamiento occidental que considera a la Naturaleza como objeto de estudio y manipulación. La Amazonía está siendo instrumentalizado para el beneficio indiscriminado de ciertos grupos hegemónicos; solo redimensionando los fundamentos conceptuales se creará un nuevo horizonte en donde la creación pase de ser objeto a sujeto y toda su inmensidad no sea reducida a una simple interpretación antropocéntrica.

Nuevos horizontes se abren para la comprensión de un paradigma diferente, lo que se propone es ver a la creación desde un cosmocentrismo donde el ser humano no se enfrenta a la Naturaleza, subordinándola como un objeto, sino que entra en comunicación simétrica con ella, la relación que se expresa es de sujeto a sujeto, mas no de sujeto a objeto (TAMAYO, 2003, p. 112).

Desde la cosmología amazónica no se disocia la relación entre ser humano y Naturaleza, se entiende como un sistema que coexiste. No se sobreponen uno sobre el otro a manera de dominio, sino que comparten el espacio en respeto y armonía. Es por eso que hablar de ecología, según Tamayo (2003):

Se trata de una nueva cosmovisión con una profunda inspiración ética y religiosa, que cuestiona de manera radical el modelo de civilización tecnocientífica imperante y propone un paradigma alternativo capaz de salvaguardar armónicamente los derechos de la naturaleza y los de la humanidad (p. 111).

Por otro lado, hablar de ecología desde la lectura *Shuar* del texto de Génesis 2,4b-20 se torna emancipador, ya que propone redimensionar el entendimiento de los orígenes, para que la creación sea vista desde lo particular hacia lo general, Dios revelándose por medio de símbolos en espacios donde la vida se desarrolla, el jardín, el huerto, los campos, la Amazonía. Mostrando así el valor universal que tiene la tierra para la existencia, “la perspectiva ecológica de la creación acentúa la preocupación de Dios y del ser humano por la tierra, su cuidado, cultivo y atención, frente al aprovechamiento egoísta y la depredación que es objeto” (TAMAYO, 2003, p. 117).

El sujeto moderno ha perdido su sensibilidad con el entorno. Sin embargo, las comunidades *Shuar* nos proporcionan, desde sus experiencias, una amplia sabiduría acerca de la coexistencia en el ecosistema, que va mucho más allá de ser un acto altruista. El entorno natural y todo lo que habita en él es merecedor de solidaridad, respeto y compasión. Reinterpretando el texto bíblico y en diálogo con las comunidades amazónicas se pueden hacer aportes a la ecoteología que nos permitan ver y vivir la fe de una manera plena. Para Moltmann (s.f) “la naturaleza es mundo, y en cuanto creado por Dios, es contingente” (p. 118).

La espiritualidad de los pueblos amazónicos nos recuerda la interdependencia íntima que debemos tener con la realidad concreta y simbólica. Es por ello que, *Arutam*, para los pueblos amazónicos se manifiesta en la actualidad como símbolo de resistencia ante las fuerzas de la modernidad que quieren destruir el equilibrio de la Amazonía.

Bibliografía

- CAMPOS, Néstor (2004). Los mitos. Consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos. **Gazeta de antropología**, vol. 20.
- CROATTO, Severino (2002). **Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas**. Estella: Editorial Verbo Divino.
- DESCOLA, Philippe (2004). Las cosmogonías indígenas de la Amazonía. En Grupo Internacional de Trabajo sobre asuntos indígenas, **Tierra adentro**, Alejandro Parellada, pp. 25-35.
- DESCOLA, Philippe (2012). **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Editores Amorrortu.
- ELIADE, Mircea (1978). **Historia de las creencias y de las ideas religiosas 1**. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- GARCÍA, Pedro & SURRALLÉS Alexandre (ed) (2004). **Tierra adentro: Territorio indígena y percepción del entorno**. Alejandro Parellada.
- MOLTMANN, Jürgen (1987). **Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación**. Sígueme. Salamanca.
- RODRÍGUEZ, Acosta Richard. Ecoteología: la opción por la tierra como lugar teológico, s. f. Disponible en: https://www.amerindiaenlared.org/uploads/adjuntos/1422899613_attach74.pdf
- TAMAYO, JUAN (2003). **Nuevo paradigma teológico**. Madrid: Editorial Trotta.
- TILLICH, Paul (1981). **Teología Sistemática 1: La razón y la revelación, el ser y Dios**. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- TILLICH, Paul (1959). **Teología de la cultura y otros ensayos**. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Von Rad, Gerhard (1982). **El libro del Génesis**. Salamanca: Ediciones Sígueme.

*Reaprender a prática do cuidar.
Caim e Abel: metáfora sobre o fratricídio*

*Relearning the practice of caring.
Cain and Abel: a metaphor for Fratricide*

Resumo

Se houve um modelo econômico proposto pelo governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), esse sistema pode ser identificado como anarcocapitalismo. Todas as peças do tabuleiro, todas as engrenagens clássicas de um regime democrático da filosofia e do direito político no ato de governar, foram mexidas ou destruídas no desejo de instaurar a política biocida do bolsonarismo. Antigos ideários fascistas – *Deus, Pátria e Família* – foram reeditados e apresentados ao público como uma novidade contida nos planos governamentais. Recuperada a normalidade democrática, na eleição presidencial de outubro de 2022, coube ao novo governo reconstruir, não somente a própria máquina administrativa, como reordenar significativos programas sociais. O artigo revisita a clássica narrativa **bíblica** dos irmãos Caim e Abel, exposta em Gn 4,1-26, e ousa comparar o fratricídio imposto ao irmão Abel com a política genocida realizada no Brasil, em plena pandemia do COVID-19, no lastro trágico da cifra de 712.720 óbitos acumulados.

Palavras-chave: COVID-19, Caim e Abel, Carta ao Povo de Deus, Fratricídio.

Abstract

If there was an economic model proposed by ex-president Jair Messias Bolsonaro's government (2019-2022), that system can be identified as anarcho-capitalism. Every piece on the board, every fundamental gear of a democratic regime of philosophy and political rights in the act of governing were moved or destroyed in the desire of instituting the biocide politics of bolsonarism. Old fascist ideation – God, Homeland and Family – was remodeled and presented to the public as innovation on the government plan. Once the democratic normalcy was restored, in the presidential elections of October 2022, the responsibility fell to the new government to rebuild not only the administrative machinery, but to reorder significant social programs. This paper revisits the biblical narrative of the Brothers Cain and Abel, stated in Gn 4, 1-26, and ventures to compare the fratricide imposed to brother Abel to the genocidal politics

¹ Assessor da Campanha da Fraternidade e da Pastoral Fé e Política, Regional Sul I da CNBB. Doutor em Teologia Bíblica (PUC-Rio) e leciona teologia bíblica na Faculdade de Teologia ITESP, SP. E-mail: acfrizzo@uol.com.br

performed in Brazil, during the COVID-19 pandemic, which amounted to the tragic number of 712,720 accumulated deaths.

Key-words: COVID-19, Cain and Abel, Letter to the People of God, Fratricide.

1. Introdução

Ninguém, em plena consciência, apostava na ascensão de Jair Bolsonaro, na corrida rumo ao Palácio do Planalto, vitorioso em 2018, com 55,13% dos votos válidos, superando, no segundo turno, Fernando Haddad, que completou a eleição com 44,87% dos votos válidos.

A imagem de ser um político antissistema foi muito bem produzida e vendida. Sua campanha eleitoral foi marcada por fortes bravatas, uso do discurso religioso, do moralismo tradicional em defesa dos valores da família. O recurso aos velhos jargões, que relembram o fascismo de Mussoline, é retomado como ideia essencial de programa de governo: Deus, Pátria e Família. A promessa de ser “o diferente”, “o novo”, aos poucos, no andar da carroagem de seu governo, foi facilmente desmentido. Utilizou artilharias de Fake News e surfou nas falcatruas da Operação Lava Jato – uma operação política e jurídica que ocasionou a prisão de seu mais forte oponente, na época, Lula, ex-presidente entre os anos de 2003 a 2011.

Subida a rampa do palácio, mantendo-se no governo, pelo período constitucional de quatro anos, Bolsonaro ao chegar aos dois anos de seus governo, já acumulava a marca oficial com de 56 pedidos de impeachment e outros mais podem ser protocolados.²

O presidente, não somente demonstru-se um mentiroso compulsivo, como também, por seu hábito fino de mandrião disfarçado, revelou-se inepto na administração dos desafios vividos pela sociedade brasileira. Administrou, mas para qual grupo? Fez declarações, mas beneficiando quais setores e grupos sociais? Há quem o compare ao mito da confusão, da divisão e da morte. Aos mais achegados ao universo religioso, esse ser mitológico é chamado pelo conhecido título de “demônio”, “satanás” ou “diabo”. Sinônimos para definir um gênio com poderes maus que se manifestam na vida das pessoas. Sim, no trono, na cadeira mais cobiçada assenta-se alguém que representa esse poderio mitológico vindo ao mundo somente para confundir, dividir e matar (BETTO, 2020, p. 18).

Há sobra de adjetivos quando alguém ousa acompanhar, ainda por breves momentos, as falas, os projetos, as posturas do ex-presidente. Sobram adjetivos: burro, ignorante, acéfalo, conservador, fascista, racista entre outros. Mas xingamento não faz luta política e, muito menos, avanço democrático; pode muito, aliviar o fígado e diminuir por certo tempo a pressão arterial.

² Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/busca?termo=56%20pedidos%20de%20impeachment/>. Acessado: 6 maio 2024

Não faltou dinheiro, mas o governo esteve disposto a despejar os recursos em outras áreas. Relecou os flagelos das comunidades indígenas Ianomamis, na região norte do país. Demarcações das terras quilombolas e indígenas foram completamente ignoradas. Estinguiu-se ministérios e levou a ferro e fogo a pauta neoliberal. Apostou no quanto pior melhor. Adotou, como saída para a crise, somente projetos de privatizações e a entrega das reservas bioenergéticas do país. Ao mercado tudo, aos trabalhadores, aos pobres nada. Ou melhor, aos pobres operários o pior: retirada de direitos sociais inaugurados pela aprovação da PEC 55, também conhecida por pec do fim do mundo, ao proibir, nos próximos 20 anos, investimentos na esfera da saúde, educação e moradia. Sente gozo ao indicar para secretarias de governo e conselhos de direitos pessoas que afrontam movimentos feministas, igualdade de gênero, preservação do meio ambiente, negritude, LGBTQI+, educação etc.

Em um manifesto intitulado *Carta ao povo de Deus*, um grupo formado por 152 bispos católicos, fez um verdadeiro ato profético denunciando as mazelas e desleixos com os reais sofrimentos que assolam, há décadas, os pobres brasileiros³. Acenamos seis aspectos do manifesto que consistem em saber por qual motivo o governo inflama uma parcela de seu eleitorado – cerca de 30% - e aposta no quanto pior melhor:

- 1.1 “No plano econômico, o ministro da economia desdenha dos pequenos empresários, responsáveis pela maioria dos empregos no País, privilegiando grandes grupos econômicos que nada produzem”.
- 1.2 O país “atravessa um dos períodos mais difíceis da sua história, comparado a uma tempestade perfeita. Crise de saúde sem precedentes, colapso da economia e profunda crise política de governança”.
- 1.3 “Incapacidade e inabilidade do Governo Federal em enfrentar essas crises”. As reformas feitas só pioraram a “vida dos pobres, desprotegeram vulneráveis, liberaram o uso de agrotóxicos, afrouxaram o controle do desmatamento e, por isso, não favoreceram o bem comum e a paz social”.
- 1.4 “O desprezo pela educação, cultura, saúde e pela diplomacia também nos estarrece. Esse desprezo é visível nas demonstrações de raiva pela educação pública; no apelo a ideias obscurantistas... na falta de sensibilidade para com os familiares dos mortos pelo novo coronavírus e pelos profissionais da saúde, que estão adoecendo nos esforços para salvar vidas”.
- 1.5 “O Governo Federal demonstra omissão, apatia e rechaço pelos mais pobres e vulneráveis da sociedade... os mais atingidos pela

³ A “Carta ao povo de Deus” pode ser encontrada em vários sites. Veja uma edição em powerpoint em www.padrefrizzo.com.br

pandemia e, lamentavelmente, não vislumbram medida efetiva que os levem a ter esperança de superar as crises sanitárias e econômicas”.

- 1.6 “Até a religião é utilizada para manipular sentimentos e crenças, provocar divisões, difundir o ódio, criar tensões entre igrejas e seus líderes... Como não ficarmos indignados diante do uso do nome de Deus e de sua Santa Palavra, misturados a falas e posturas preconceituosas que incitam ao ódio”.

Quando o assunto é despreparo na administração pública, o ex-presidente Bolsonaro passou a exemplificar o que há de pior, surfando na onda de extrama direita que paira em várias partes do mundo. O legado do ex-presidente é digno de ser timbrado como “governabilidade fratricida”, fazendo eco ao tema bíblico aqui analisado. Tal destemperamento presenciamos diante da falta de oxigênio nos hospitais em Manaus, em pleno auge da crise de Covid.

“Em hospital de Manaus, ala inteira de pacientes morre por falta de oxigênio”; “Covid-bhh19: Manaus vive colapso com hospitais sem oxigênio, doentes levados a outros estados, cemitérios sem vagas e toque de recolher”.⁴ Eis o tamanho da tragédia imposta pela iniperância do governo, no modo de gerir a crise pandêmica. Uma vez questionado por jornalistaa sobre o grau de letalidade sanitária na região, o ex-presidente defendeu-se dizendo que o problema em Manaus é terrível, mas nos “fizemos a nossa parte”. Não temos outra constatação que não seja a de que “Jesus esteve crucificado nos sofrendores do coronavírus” (BOFF, 2020, p. 65), pela ignorância e inoperância de um governo genocida e a trágica soma de 712.720 óbitos acumulados⁵.

Cuidar tem, para o universo cristão, um senso de projeto de vida. Cuidar do próprio corpo, cuidar do corpo dos outros, cuidar dos pobres e dispensar um bom tempo para cuidar do planeta Terra são gestos, projetos de preservar a vida (BOFF, 1999, p. 83). Garantir às futuras gerações os dons doados pelo Criador (Gn 1–11). Cuidar, tal como Noé, o cultivador, logo após o dilúvio (Gn 9,20) é estar atento aos mais frágeis. O bom pastor é identificado por seu ato de zelar pelas ovelhas extraviadas, machucadas, feridas e abatidas (Ez 34,1-16; Jo 10,1-18). Eis o alerta proposto pelo Papa Francisco: cuidar das feridas da nossa gente. Cuidar daquele, daquela que tem a vida ameaçada⁶.

⁴ Disponível em: Covid-19: Manaus vive colapso com hospitais sem oxigênio, doentes levados a outros estados, cemitérios sem vagas e toque de recolher | Amazonas | G1 (globo.com). Acessado 3 jun. 2024.

⁵ Dados disponibilizados pelo SUS (Sistema Único de Saúde). <https://covid.saude.gov.br/>. Acessado 20 Agot. 2024.

⁶ Há uma nova abordagem no gesto de cuidar. Esse desafio ecoou mundo a fora com o alerta exposto na Encíclica *Laudato Si'*. Lançada em seu terceiro ano de pontificado, o Papa Francisco não se limita a conchamar pela preservação do planeta terra, mas, ao mesmo tempo, de modo sincrônico, combater a pobreza no mundo e suas causas. “A política e a economia tendem a culpar-se reciprocamente a respeito da pobreza e da degradação ambiental... Enquanto uns se preocupam apenas com o ganho econômico e os outros estão obcecados apenas em conservar ou aumentar o poder, o que nos resta são guerras ou acordos

Cremos que essa exigência, essencialmente humana, esteve longe dos planos de ex-presidente. Corpo humano e corpo social não se coadunaram. Podemos comprovar essa equação seguindo o rastro de destruição deixado pelo ex-governo e sua acéfala equipe de ministros. Ao contrário: sua aposta foi de quanto pior melhor para uma elite brasileira de atua no poder de gostas para o povo brasileiro e, que sempre aposta no anarcocapitalismo.

Escreve Jessé Souza ao concluir o capítulo sobre *A oposição entre mercado e Estado como expressão da luta de classes – e a classe média como fiel da balança*, que tão bem colabora no entendimento de um minúsculo grupo de ricos que vivem de gostas para o povo brasileiro quando a exigência é idelizar e construir um país soberano:

No Brasil enfim, nunca tivemos uma luta de classe de verdade, na qual os interesses das classes populares tenham se feito valer como direito. O que sempre tivemos aqui foi uma cruel e covarde opressão da classe, na qual qualquer tentativa de diminuir, por pouco que fosse, a abissal distância social redundou em golpes de Estado e em estadps de excessão. (SOUZA, 2018, p. 145).

Na trilha dos desafios impostos pelo ato de cuidar, buscamos revisitar o capítulo quatro do livro de Genesis. A narrativa é uma severa crítica à falta de cuidar de si, do outro, do mundo. Cremos que a religião segue como aparato ideológico na legitimação do poder ou do contrapoder. Nessa perspectiva, vemos na narrativa entre Caim e seu irmão Abel, uma opotuna ferramenta aos desejosos por vivenciar uma amizade social.

2. Um Javé que atua contra os injustos⁷

Depois de ser expulso do paraíso, criado por Deus, o homem se encontra diante do fenômeno da morte. Nos meandros deste fratricídio bíblico esconde-se um jogo de interesses entre grupos rivais. Pastores e agricultores se digladiam na saga pelo poder. A narrativa bíblica não faz esforço algum de esconder que o ser humano é capaz de derramar a sangue do próprio irmão sobre a terra por ele cultivada (v. 8) e, após o assassinato, desprezar a pergunta do Criador: “onde está teu irmão?” (v. 9).

O projeto de viver afastado da violência, da inveja, contemplando os saberes e sabores do Jardim do Edem, na mais plena sintonia com a natureza, com os animais e com o cosmo é desprezado. Da prática do bem, para o conhecimento e prática do mal; da vivência do amor, para o reinado da “ira” (v.5). A

espúrios, onde o que menos interessa às duas partes é preservar o meio ambiente e cuidar dos mais fracos”. Papa Francisco, *Laudato Si'*, p.198.

⁷ Encontramos o artigo de Jaldemir Vítório, *Caim de Abel: duas oferendas, duas atitudes de Deus: Uma análise narrativa de Gn 4,1-16*, já na fase conclusiva do nosso trabalho. Evidente que não o ignoramos e, mesmo, já na fase conclusiva, foi possível consultá-lo, citá-lo e inclui-lo nas referências bibliográficas, considerando sua qualidade e atualidade ao trabalhar o tema da violência.

ira chega ao ponto de o homem não se sentir responsável nem mesmo pela vida do próprio irmão. “Não sei. Sou eu por acaso o guarda do meu irmão” (v. 10).

Três descendências perpassam o texto. O documento alinhou diferentes narrativas com o intuito de demonstrar o grau de progresso civilizatório na divisão do trabalho (v. 17, 20, 21 e 22) dentro de uma sociedade marcada pela violência.

2.1 A estrutura literária

Há três genealogias presentes no texto em Gn 4⁸. Essa estrutura literária está composta em torno dos personagens Caim e Abel (Gn 4,1-16), a descendência de Caim (Gn 4,17-24) e, uma terceira genealogia, indicando a substituição do irmão Abel assassinado garantida a Set (Gn 4,25-26).

2.1.1 Gn 4,1-16: a primeira genealogia apresenta os irmãos, Caim e Abel. O primeiro trabalha como “cultivador do solo” e o segundo, “pastor de ovelhas”.

2.1.2 Gn 4,17-24: nesta genealogia, Caim é visto na base das cinco gerações e inserido na origem das cidades, onde atuam as mais diferentes profissões: construtores de cidades, artesãos de tendas, pastores, tocadores de lira, charamela e laminadores em cobre e ferro (vv. 17,20,21,22).

2.1.3 Gn 4,25-26: trata-se da genealogia apresentada em substituição a Abel. Desta geração, após o nascimento de Set, aparecerá a origem da invocação do nome do Senhor. “O primeiro a invocar a nome do Senhor” (v. 26).

Nossa preocupação está centrada nas oblações oferecidas pelos filhos de Eva e na ação violenta praticada contra o irmão mais novo, ocasionando-lhe a morte (Gn 4,1-16). Eis a narrativa.⁹

⁸ A análise de Jacques Vermeylen destaca as narrativas sobre as famílias como sendo os primeiros relatos literários na formação do Pentateuco. Esses relatos pré-exílicos se dividem em três categorias, a saber: 1) textos “eloístas” (E), 2) textos identificados por “javista salomônico” (J) e, um terceiro grupo literário reconhecido pelo acrônimo “javista davídico” (Dv). É conveniente o realce oferecido sobre as tradições familiares J e Dv. Diz o autor: “Sobre este segundo ponto, é preciso alertar que as “famílias” salomônicas (J) e davídica (Dv) ambas se preocupam com a questão do poder. Em outras palavras, cada uma delas visa provavelmente a uma situação política determinada. Os textos E, ao contrário, parecem não manter qualquer relação imediata com a luta pelo poder político”. Cf. Vermeylen, J., *As primeiras etapas literárias da formação do Pentateuco*, p. 142. In: De Pury, A (Org.), *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Petrópolis, Vozes, 2002. Encontramos uma nítida listagem identificando e dividindo os relatos familiares, nesses três grupos de narrativas. Sobre a história de Caim e Abel (Gn 4,1-16), afirma Vermeylen: “Javé preferiu escolher o caçula cujo nome aliás significa “vazio, insignificante”. Apesar do homicídio, Caim não conseguirá apropriar-se da posição privilegiada do irmão: mesmo morto, Abel é ouvido por Javé e habita doravante a terra fértil, de onde o próprio Caim o expulsou”, p. 129.

⁹ Optamos por utilizar as versões bíblicas exposta na edição Nova Bíblia Pastoral, São Paulo, Paulus, 2014.

¹O homem se uniu a Eva, sua mulher. Ela engravidou e deu à luz Caim, dizendo: “Adquiri um homem para Javé”. ²Depois, deu à luz Abel, irmão de Caim. Abel tornou-se pastor de ovelhas e Caim cultivava o solo. ³Depois de algum tempo, Caim apresentou produtos do solo como oblação a Javé. ⁴Também Abel ofereceu os primogênitos e a gordura do seu rebanho. Javé olhou para Abel e sua oblação. ⁵E não olhou para Caim e sua oblação. Caim ficou muito irritado e andava de cabeça baixa. ⁶Javé disse a Caim: “Por que você anda tão irritado e de cabeça baixa? ⁷Se você agisse bem, estaria de cabeça erguida. Mas, como não age bem, o pecado está na entrada, pronto para lançar-se sobre você. É a você que ele quer, mas você pode governá-lo”. ⁸Caim disse a seu irmão Abel: “Vamos sair”. E, quando estavam no campo, Caim levantou-se contra seu irmão Abel e o assassinou. ⁹Javé perguntou a Caim: “Onde está seu irmão Abel?”. Caim respondeu: “Não sei. Sou eu por acaso o guarda do meu irmão?”. ¹⁰Javé disse: “O que foi que você fez?” O clamor do sangue do seu irmão grita por mim desde o solo. ¹¹Por isso, você está amaldiçoado pelo mesmo solo que abriu a boca para receber, de suas mãos, o sangue do seu irmão. ¹²Mesmo que você cultive o solo, ele nunca mais lhe dará sua força. Você ficará vagando e errando pela terra”. ¹³Caim disse a Javé: “Minha culpa é grande demais para eu suportar. ¹⁴Se hoje me expulsas da face do solo, de sua face também terei de me esconder, e ficarei vagando e errante pela terra. O primeiro que me encontrar, há de me assassinar”. ¹⁵Javé disse para ele: “Quem assassinar Caim, será vingado sete vezes”. E Javé colocou um sinal sobre Caim, para que não fosse assassinado por quem quer que o encontrasse. ¹⁶Caim saiu da presença de Javé e foi morar na terra de Nod, a leste do Eden.

Na rivalidade entre Caim e Abel, temos a possibilidade de analisar uma evolução do processo da divisão do trabalho entre os pastores e os agricultores. Percebemos o sentido teológico e o antropológico presentes na origem das cidades e profissões representadas pelos personagens. Realidades perpassadas pela concepção da existência da ira, do mal e do pecado.

2.2 O encontro do ser humano com a violência

A temática da violência está muito bem delineada na obra do historiador, filósofo e filólogo René Girard (1923-2015). Como poucos e com certo grau de genialidade, Girard vai além de uma síntese das análises feitas por seus significativos predecessores, como: Sigmund Freud (1856-1935), Henri Hubert (1872-1927) e Marcel Mauss (1872-1950). A pedra angular da vida humana em sociedade só persiste pela existência do “mecanismo vitimário”. Sem a existência de uma “vítima substitutiva” ou “bode expiatório” a sociedade caminha para o caos, pois o ser humano ecoa as manifestações da violência. Na relação violenta entre os irmãos Caim e Abel, esse último é transformado no pivô de todo desentendimento de crise que paira sobre Caim e, logo, deve ser eliminado. Ao analisar a morte do inocente Abel, nas trilhas do “bode expiatório”, Godoy destaca:

“A saga de Caim e Abel revela a violência fundadora com novidades relevantes em relação a outras mitologias antigas. A Bíblia denuncia o assassino e, ao mesmo tempo, protege-o para interromper a violência. O judaísmo do Primeiro Testamento é a revelação do Deus das vítimas oprimidas; ao contrário das construções mitológicas que seguem um viés autoritário do linchamento expiatório. O sagrado violento é elaborado no discurso da maioria que escolhe e condena um culpado pelo estabelecimento do caos estabelecido; o mito esconde a verdade da vítima e legitima a ideologia perversa da maioria. O deus da Bíblia narra a história a partir da vítima, anuncia a verdade do vencido, perdoa os perseguidores, mas exige sua conversão” (DE GODOY, 2021).

É possível perceber a existência de, ao menos, dois conflitos. Ao nascer Caim é apresentado por Eva, sua mãe, como um verdadeiro trunfo: “Adquiri um homem para Javé” (v. 1). Ao passo que seu irmão, Abel, ao nascer é apresentado como “pastor de ovelhas” (v.2)¹⁰. A tensão toma novos rumos com a construção **אָדָם** “o teu irmão”, três vezes (v. 9,10 e 11), entre as sete vezes citadas na narrativa. Entre os irmãos registra-se a origem do conflito: a oblação de Caim não agradara a Javé (v. 5)¹¹. A superação da preferência entre os sacrifícios ocorre com a eliminação, o assassinato do rival Abel (v. 8), ocasionando a expulsão de Caim da **אֶדֶן** “solo fértil”, longe de seu clã e entregue à própria sorte.

2.3 Oblação: liberdade que agrada a Deus

No seio familiar de irmandade – segundo grau de importância no núcleo familiar - ocorre o primeiro crime, culminando com a prática do fratricídio. Mas, notemos que há mudanças no comportamento de Caim contrapondo-o ao seu irmão Abel, que após ser preterido por Javé, já não consegue governar o pecado. O resultado é preparar uma oportuna ocasião para matar seu irmão.

As oferendas “produtos do solo” (v. 3), “as primícias e a gordura do rebanho” (v. 4), mencionados no episódio, supõem um culto organizado, considerando os tipos de oferendas apresentados ao Senhor (v. 3). Caim oferece os “produtos da terra” (v. 3) e Abel, as “primícias e a gordura do seu rebanho” (v. 4). A prática das oblações tinha como finalidade expressar a comunhão com a divindade. Ao Senhor era reservado a melhor parte das oferendas (cf. Lv 3,16).

¹⁰ Vítório acena por uma injustiça praticada por Eva ao preterir o filho Abel. “Excesso de amor a Caim, falta de consideração a Abel”. “Entretando, quem fora considerado um “vento fugaz”, afinal, será o preferido por Deus, em detrimento daquele que fora adquirido com Deus”. (VITÓRIO, 2016, p. 30). Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/138/140>. Acessado 10 jul. 2020.

¹¹ Em seu artigo “Por que falar de sacrifício”, Telmo Amaral de Figueiredo identifica cinco tipos de práticas sacrificiais no Antigo Testamento: Holocausto “**olah**”, Oblação “**minhah**”, Sacrifício de Comunhão “**zebah šelamim**”, Sacrifício sobre o pecado/purificação “**ḥaṭṭa’at**” e Sacrifício de Reparação “**ašam**”. “Em comum, estes cinco tipos de sacrifícios possuem o hábito de se queimar uma parte da vítima sobre o fogo do altar”. Abel teria realizado um sacrifício de oblação “**minhah**”. Segundo o prescrito em Lv 2; 6,14-23, uma parte era queimada no fogo – com o incenso – e uma outra era destinada aos sacerdotes. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/137/139>. Acessado: 15 jun. 2024.

À primeira vista, parece ser Deus injusto, pois ambos apresentaram ofertas, mas a preferência recai sobre Abel. Estaria sendo Deus injusto diante da escolha? Não sabemos. Na narrativa omite qualquer juízo de valor diante do sacrifício. Nota-se que a preferência por Abel provocou a ira em Caim contra a livre escolha divina e, conseqüentemente, essa ira incontida será transmitida ao irmão Abel. Na opinião de Schwantes a oferta de Abel “expressa fartura. Pois as ofertas são manifestações da realidade da vida. Caim não traz mais, porque de fato pouco lhe sobrou depois de pagar os tributos, as taxas, os impostos e os empréstimos. Sobrou-lhe o usual. Abel nada pagou ao templo, ao exército e ao Estado. Tem fartura em sua liberdade” (SCHWANTES, 1989, p. 89).

2.4 Ira: raiz do desejo de vingança

Caim surge como personagem principal. Seu nome, citado treze vezes, liga-se ao clã dos quenitas. No hebraico, a raiz qên se une a uma tribo na região meridional da Palestina (Jz 1,16; 1Sm 15,6). Não é impossível imaginar que um clã que, embora não tenha uma ligação estreita com as doze tribos de Israel, será, por sua vez, portador e defensor do nome divino de Javé. Por outro lado, Abel, liga-se ao “sopro, fumaça”, algo sem muito valor.

No confronto entre os “irmãos”, acompanhamos o conflito entre os agricultores da terra e os pastores. A busca da superação deste conflito irá determinar a quem pertencerá o campo, as terras que oferecem a base de alimentação e o poder

No pecado do homem, a ira assume um papel importante e justificador das ações de Caim (v. 5-6). Esta sua cólera contra Javé justificará sua conduta assassina. Mata-se em nome do divino. Percebe-se a existência de quatro observações feitas por Javé e que não encontram eco por parte de Caim (v.6-7):

“Por que você anda tão irritado e de cabeça baixa? Se você agisse bem, estaria de cabeça erguida. Mas, como não age bem, o pecado está na entrada, pronto para lançar-se sobre você. É a você que ele quer, mas você pode governá-lo”.

Perguntas essas que mostram rígida interjeição à consciência de Caim dominada pela “ira”, chegando a mudar seu comportamento. O silêncio predominante revela o grau da raiva incontrolável, semelhante a um “animal acuado” pronto para atacar. A resposta de Caim virá por seus gestos. A sós, no campo, em companhia de Abel. Longe dos habitantes da casa ou do clã “levantou-se contra seu irmão Abel e o assassinou”, (v. 8). Somente após ter matado seu irmão, Caim responderá a Deus sobre o paradeiro dele, mostrando-se desinteressado pelo destino e sorte do irmão, merecendo, assim, a sentença por parte de Javé de não mais se beneficiar dos bens do solo fértil.

Notamos que a pergunta central “onde está teu irmão? (v. 9), oferece, nesta parte da narrativa, coesão e lógica ao focar a ausência do irmão Abel:

- v 6 - Deus percebe a irritação no rosto de Caim.
v 8 - Caim lançou-se sobre seu *irmão* Abel e o matou.
v. 9 - Deus pergunta “**onde está teu irmão?**”.
v. 9 - Caim se declara não ser “guarda do *irmão*”.
v 10- Deus ouve o “sangue do *irmão*”.

O texto é revelador frente ao ato violento e intolerante praticado pelo irmão Caim. No texto bíblico é possível compreender a origem de todo ato violento: a ira contra o irmão. Essa espiral de violência é histórica. Curioso realçar a visão de mundo dos Maias de Yucatán a respeito da colonização imposta pelos espanhóis. Chamados pelo nome de *dzules*, que significa forasteiros, nos juízos emitidos por Chilam Balam de Chumayel, lemos:

Então tudo era bom
E então (os deuses) foram abatidos.
Havia neles sabedoria
Não havia então pecado...
Não havia então enfermidade,
Não havia dor de ossos,
Não havia febre para eles, não havia varíolas...
Retamente erguido ia seu corpo então.
Não foi assim que fizeram os *dzules*
Quando chegaram aqui.
Eles nos ensinaram o medo, vieram fazer as flores murchar.
Para que sua flor vivesse,
Danificaram e engoliram nossa flor...

E acrescenta mais abaixo:

Castrar o sol!
Isso vieram fazer aqui os *dzules*.
Ficaram os filhos de seus filhos
Aqui no meio do povo,
Esses receberam sua amargura (LEÓN-PORTILLA, 2023, p. 92).

A conclusão é evidente: uma sequência de violência segue sendo praticada e planejada em nome da religião. Diante da sentença, Caim passa a residir em terra improdutiva. O “solo fértil” passa à qualidade de terra improdutiva, diante do sangue do irmão derramado.

2.5 O pecado: marca de Caim fugitivo e construtor de cidade

Em decorrência de seu “grande pecado”. Caim será expulso do “solo fértil” e, uma vez longe de seu clã, está à mercê de qualquer perigo. Corre o risco de ser assassinado. Seu futuro é incerto. Tem uma vida insegura, sem garantia de vida, devido à violência cometida.

O texto não esconde essa consciência de Caim frente a sentença recebida da parte do Senhor e ressalta a fragilidade de sua conduta e de uma cultura baseada na violência. Sem asilo nem proteção, sua vida está em perigo (v. 14).

Mas o deus Javé é fiel ao seu projeto. Não criou o ser humano para que este reproduza o sistema, a espiral da violência. Semelhante ao texto de Gn 3,21, ele vem em auxílio à sua criatura, abrandando sua pena e colocando em Caim “um sinal” (v. 15). Tal sinal, conhecido como tatuagem, identificará Caim como participante de um clã, em que a morte de sangue é vingada sete vezes.

Em torno de Caim, raiz da palavra Quenitas, (Gn 15,19), encontramos cinco gerações indicadas nos versículos 17-24. A narrativa, ao nomear os descendentes aponta o surgimento das cidades e profissões. Salvo a semelhança entre os nomes, Gn 4,17-23, apresenta Caim vivendo em uma realidade contrária a sentença decretada em Gn 4,14. Caim não vive como “um errante fugitivo sobre a terra”, mas como homem sedentário e construtor de cidades (v. 17). Certamente estamos diante de um acréscimo na narrativa, desta vez, apresentando Caim como homem sedentário e construtor de cidades (v. 17). Os nomes surgem ligados a um estilo de vida na pré-história de Israel. Possivelmente, tais profissões apontem para a conhecimento da vida urbana e do trabalho com a pecuária e a agricultura.

Caim aparece ligado a um modelo de vida da cidade (v. 17). A cidade surge como uma instância centralizadora do poder político e concentrador de renda. Os nomes de sua descendência acenam para um estilo de vida mais sedentária, menos nômade. Vejamos:

Henoc – inauguração, dedicação;

Irad (v. 18) evoca o nome da cidade famosa de *Erídu*, localizada ao sudoeste de Ur (Gn 5,15-20);

Maviael – El/Deus que faz viver;

Matusael - Homem de Deus, nome próximo ao ambiente assírio.

Os descendentes de Lamec (v. 19) se identificam aos nomes figurativos, acenam o surgimento de diferentes profissões:

Jabel - condutor, iniciador do trabalho de pastorear ovelhas,

Jubal – carneiro. Indica a profissão de tocador de trompete feito com os chifres dos carneiros e utilizados nos ritos religiosos,

O terceiro filho, decorrente da poligamia de Lamec foi Tubalcaim.

Tubal, país conhecido na arqueologia palestinese, na época do bronze médio, por volta de 1200 a. C, pela manufatura progressiva do ferro e Caim, como “forjador, ferreiro”.

Ao nome de Noema (Amável, Graciosa), o texto omite qualquer atribuição profissional. Todavia, o conhecimento destes nomes favorece uma “representação popular das origens da civilização”.

Os versículos 23 e 24 ressaltam a atitude e o discurso de Lamec dito às suas concubinas Ada (Adorno) e Sela (Proteção, sombra). O motivo da crescente onda de conflitos está numa geração erigida no sistema da violência. A frase “Eu matei. “ (v. 23) inaugura um canto de vingança e, ao mesmo tempo, ilustra o sistema de violência predominante no mundo. Nenhum adversário poderá deter Lamec, devido à sua ferocidade. “Eu matei um homem por uma ferida, uma criança por uma confusão” (v. 23) A lei do talião, mais tarde, propiciará gradativamente a diminuição do sistema de violência (Ex. 21,23-25).

A novidade em Gn 4, surgida em torno da nomeação de uma divindade chamada Javé, não se encontra ligada à estrutura da cidade-estado representada por Caim e Lamec; ao contrário, une-se à descendência de Abel, de sua fragilidade, antecipando a atribuição do nome de Deus apresentada em Ex. 3,14. Possivelmente a essas tribos seminômades, vivendo no agreste e distante do modelo de concentração do poder, teve origem o culto prestado pelos descendentes de Abel.

3. Conclusão

Não é em vão que o autor reuniu tradições, costurando-as com a finalidade de dar um sentido único a Gn 4. Por meio das genealogias nota-se que há um processo de civilização que se desenvolve ao longo das narrativas, passando pelas relações do trabalho - pastoreio e agricultura - presentes no rito religioso exposto pela prática dos sacrifícios no sistema de violência representado por Caim e Lamec e, por último, na nomeação do deus Javé. O texto forma uma unidade. Tal unidade começa e termina com o nome do deus Javé (v. 1. 26). As genealogias oferecem certo formato ao texto contendo informes sociais, antropológicos e teológicos. O desfecho final da humanidade não reside na vivência do sistema de violência, pois, apesar dessa relação fratricida, a transmissão do nome divino de Javé às futuras gerações é garantida.

Bibliografia

- BETTO, Frei., **O Diabo na corte**: Leitura crítica do Brasil Atual. São Paulo: Cortez, 2020.
- BOFF, Leonardo (2020). **Covid 19 A Mae Terra contra-ataca a Humanidade**. Advertências da pandemia. Petrópolis: Editora Vozes.
- DE FIGUEIREDO, Telmo Amaral (2016). Por que falar de sacrifício. In: **Estudos Bíblicos**, v. 33, n. 129, pp. 13-27.
- DE GODOY, Edevilson (2021). **O Deus das Vítimas**: revelação e antropologia. São Paulo: Santuário.
- FRANCISCO, Papa (2019). **Laudato Si'**: sobre o cuidado da Terra, São Paulo: PAULUS.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel (2023). **A conquista da América Latina vista pelos indígenas**: relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes.
- PURY, André (Org.) (2002). **O Pentateuco em questão**: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis: Vozes.
- SCHWANTES, Milton (1989). **Projetos de Esperança**: meditações sobre Gênesis 1-11. Petrópolis: CEBI.
- SOUZA, Jessé (2018). **A classe média no espelho**: sua história, seus sonhos e ilusões, sua realidade. Rio de Janeiro: Estação Brasil.
- VITÓRIO, Jaldemir (2016). Caim e Abel: duas oferendas – duas atitudes de Deus: uma análise narrativa de Gn 4,1-16 em perspectiva cultural. In: **Estudos Bíblicos**, v. 33, n. 129, pp. 18-44.

Encuentros extraños: Yavé y El Elyon en Israel, Dios y Arútam en el pueblo amazónico Shuar

Strange Encounters: Yahweh and El Elyon in Israel, God and Arútam in the Amazonian Shuar People

Resumen

En el presente artículo se establece un paralelo entre el encuentro de *Yavé* de Israel y la divinidad cananea *El Elyon*, con el del Dios cristiano y el *Arútam* de la comunidad amazónica *Shuar*. Para dar cuenta de que la Biblia da testimonio de que es posible una hibridación cultural simétrica y no colonizadora; pero que el cristianismo occidental ha preferido no visualizar esto estableciendo encuentros violentos y opresores entre su divinidad y las configuraciones de lo sagrado de los pueblos amazónicos.

Palabras clave: *Yavé, El Elyon, Dios, Arútam, Shuar.*

Abstract

This article establishes a parallel between the encounter between *Yahweh* of Israel and the Canaanite deity *El Elyon*, with that between the Christian God and the *Arútam* of the Amazonian *Shuar* community. This is to show that the Bible bears witness to the possibility of a symmetrical and non-colonizing cultural hybridization; but that Western Christianity has preferred not to visualize this by establishing violent and oppressive encounters between its divinity and the sacred configurations of the Amazonian peoples.

Key words: *Yahweh, El Elyon, God, Arútam, Shuar.*

1. Introducción

En este artículo presentaré una disputa cultural ubicada en el seno de la Amazonía, que tiene como eje la construcción de nuevas nociones de lo divino. Este fenómeno también aconteció en el antiguo Israel. Por eso, comparo lo que sucede en el pueblo *Shuar* con lo reportado en Génesis 14,18-24.

Parto del hecho de que la Amazonía no solo es un espacio geográfico, geopolítico o geoeconómico, sino también es un ámbito de producción cultu-

¹ Peruano. Profesor de Antiguo Testamento en el Seminario Ministerial Sudamericano Semisud. Obispo ordenado de la Iglesia de Dios. Teólogo Pastoral de Semisud. Licenciado en Ciencias Religiosas en la Universidad Cristiana Latinoamericana. Máster en Escolaridad en Sagrada Escritura de Semisud. Máster en Antropología de Flaco-Ecuador. Cand. Máster en Estudios Sociorreligiosos de la Universidad Nacional Costa Rica y estudiante de Doctorado en Sociología de Flaco-Ecuador. E-mail: afonseca@semisud.edu.ec

ral y de construcción de modos sociales de vida en el que se han configurado cosmovisiones y lógicas que, en miles de años, han logrado una coexistencia simétrica, armónica y eficaz entre ser humano y Naturaleza.

No voy a considerar en mi análisis los detalles de los procesos colonizadores y extractivistas referidos a las tierras, ni a lo que la modernidad capitalista llama recursos. Más bien, me centraré en analizar cómo la entrada de la modernidad en la Amazonía ha afectado las creencias de los pueblos, incluso de manera violenta. Tal es así que los encuentros entre Occidente y pueblos originarios no se dieron bajo el modo de diálogos interculturales equitativos, menos de la forma que Homi Bhaba (2003) llama traducción cultural, refiriéndose a procesos de negociación discursiva simétrica, sino que se operó usando la vía de la colonización.

Entonces, exploraré las disputas culturales consecuentes de esta colonización, específicamente religiosas, que históricamente se han desplegado en una de las comunidades amazónicas que se extiende en los territorios amazónicos de las naciones actuales de Perú y Ecuador. Me refiero al pueblo *Shuar*.

Realizaré un cotejo sobre cómo el cristianismo colonizador impuso una forma de entender lo sagrado, violentando las construcciones míticas e incluso la ontología propia del pueblo *Shuar*. Me dedicaré a exponer cómo se ha desplegado este fenómeno en el encuentro entre el Dios del cristianismo occidental y el *Arútam* del animismo de este pueblo amazónico.

Para enriquecer mi argumento, comenzaré efectuando un escrutinio exegético de un encuentro cultural similar donde también aconteció un intercambio simbólico de nociones de lo divino, que está retratado en una narrativa breve en Génesis 14,18-24. En este relato podemos observar cómo se juxtaponen las configuraciones de *Yavé* y *El Elyon* en un acto que parece no haber causado objeción alguna en el antiguo Israel, más bien fue aceptado como parte del devenir propio de la construcción de su identidad étnico-religiosa, de tal modo que incluso la figura de Melquisedec será usada para enriquecer la imaginación magnífica de David, ícono de la identidad israelita. Aunque en el judaísmo tardío, se hizo necesario proponer aclaraciones para evitar normalizar el intercambio cultural con lo considerado pagano.

2. El encuentro entre *Yavé* y *El Elyon* en Génesis 14,18-24

El relato narra un episodio de la vida patriarcal. No voy a entrar en detalles de cómo fue producido el texto, tampoco sobre su inclusión en el corpus de Génesis, ni acerca del interés que tuvo el proyecto sacerdotal posexílico al considerar este texto en la Torá. Me voy a detener en un detalle que ha pasado desapercibido en las lecturas convencionales, pero que evidencia una forma usual en la configuración del imaginario simbólico de lo sagrado en los pueblos no modernos. Estoy aludiendo a la juxtaposición de dos divinidades que se pre-

sentan distintas tanto en su procedencia como en su teonimia, pero que al final resultan hibridadas como si se tratase de una misma divinidad: *Yavé*, vinculada al clan abrahámico y *El Elyon* que proviene de Salem.

2.1 Melquisedec y Salem son de “otra” cultura

En primer lugar, el texto presenta a un personaje llamado Melquisedec (מֶלְכִּי־צֶדֶק) cuyo nombre “puede tener varios significados: ‘(el dios) Sedeq es mi rey’, ‘(el dios) Milku es justo’ o ‘mi rey es justo’. Su nombre hace referencia a la justicia” (VOGELS, 1997, p. 105). Si bien existe una dificultad en tener la certeza del significado de su nombre, más complicaciones surgen al tratar de definir si es alguien perteneciente a alguna línea étnica emparentada con los antecesores de Israel. El caso es que no hay una genealogía que sustente su vínculo, ni historias paralelas o complementarias que den una información al respecto. Siguiendo la fuerza narrativa del texto, podemos asumir que Melquisedec representa a alguien ajeno a Israel, por las siguientes razones:

Uno, en las narrativas patriarcales se usan las genealogías o *toledot* para elaborar un marco mítico que relacione a los personajes o pueblos bajo un parentesco patrilineal desde donde surgió Israel, y Melquisedec no tiene una *toledá* o genealogía. Dos, en Génesis 14 se plantea que el patriarca Abram sostuvo una serie de conflictos con reyes (מֶלְכִּים) de pueblos o tribus distintas a la suya, y, aunque el episodio del “encuentro con Melquisedec es quizás incluso más reciente que la primera versión de Gen 14” (RÖMER, 2016, p. 82), este personaje es llamado rey en evidente asociación con los gobernantes de pueblos ajenos al de Abram. Tres, si bien la historia afirma que en la época llamada patriarcal existían conformaciones sociales que tenían gobernantes reconocidos como reyes, en la historiografía israelita ese título estuvo reservado para quienes gobernaron Israel después de la investidura de David como rey. Y cuatro, Melquisedec es considerado rey y también sacerdote (כֹּהֵן), condición que llegó a ser inadmisibles por las tradiciones sacerdotales que fueron responsables de la edición final de la Torá.

Aunque lo más destacado es que Melquisedec aparece vinculado a un lugar incierto, Salem. A pesar de que existen muchos esfuerzos por asociar a Salem con Jerusalén, no hay una prueba contundente que permita esta relación, más que lo transmitido por la tradición israelita, que incluso llevó a que en Salmos 76,2 se afirme: “En Salem está su tabernáculo. Y su habitación en Sion”. Incluso aceptando esta creencia consuetudinaria, no es posible pensar que existía una relación étnica entre Melquisedec y Abram, porque el relato trata a Melquisedec y Salem como entidades ajenas a Abram y a su clan.

Para un sector considerable de exégetas, Salem puede ser una derivación “de la vieja Urusalimu” (SCHÖKEL, 2003, p. 88) o Urusalim que “en las Cartas de Tell-el-Amarna, que datan de los siglos XV y XIV a.C., aparece como ciudad real” (COLUNGA, p. 256). Las razones para relacionar Urusalim con Jerusalén

son la proximidad fonética, la ubicación geográfica que brindan las cartas, y que ese nombre está en cananeo. Este último dato también es usado para identificar a Urusalim con Salem. Urusalim puede tener como significado en cananeo “Ciudad de Salim”. De ser así, esta ciudad sería un centro de adoración cananea del dios Salim (ALBRIGHT, 1990 [1968]); por tanto, la relación con Jerusalén se difumina.

A esto, el texto de Gn 14,18-24 añade que Melquisedec, desde Salem, rendía culto a *El Elyon* (אל עליון). Si bien este teónimo fue asociado a Yavé en la Biblia hebrea, “en ella se encuentran también un cierto número de textos que muestran claramente que El Elyon fue, originalmente, una divinidad distinta de Yhwh” (RÖMER, 2016, p. 83). Además de que *Elioum*, una variante de *Elyon*, aparece en la historia fenicia como dios, también *Elyon* se encontraba vinculado a Baal en la mitología cananea. Así, “los textos ugaríticos emplean un epíteto divino comparable (KTU 1.16.III.5-8), que también aparece en las más modernas inscripciones arameas de Sefir (KAI 222 A 11)” (METTINGER, 1994, p. 135). Con estos datos concluimos que Melquisedec, un personaje incierto; era rey de Salem, un lugar extraño; y adoraba a *El Elyon*, una divinidad cananea distinta a Yavé.

2.2 *El Elyon, una divinidad cananea*

Römer afirma que la veneración a *El Elyon* se dio “a la manera de El en Ugarit” (2022, p. 146) y que, inicialmente era una divinidad distinta a Yavé, no solo por la materialización de su representación sino también porque su manifestación fue concebida desde una cosmovisión discordante con la yavista. De partida, el texto expone que Melquisedec “invoca a una deidad cananea (*El ‘elyon*)” (LEVORATTI, 2005, p. 386). La mitología cananea concebía a lo sagrado desde la pluralidad, es decir, era una religiosidad politeísta donde *El* era el creador. Además, el panteón de dioses era cambiante, tal es así que *Baal*, hijo de *El*, llegó a ser la divinidad predominante. La cosmovisión cananea se había configurado primariamente en el despliegue de la vida social en las ciudades-estado, por tanto, respondía más a una visión citadina de la realidad y de las relaciones de poder, distinta a la ideología campesina donde se gestó el yavismo. Entonces, la representación de *El Elyon*, es decir la imaginación de su presencia y acción en el pueblo obedecía a un patrón politeísta y citadino.

Lo que más deseo subrayar es que en esta cosmovisión existía la posibilidad de que la divinidad *El* sea apropiada por distintas expresiones culturales, de tal modo que su reconfiguración y resignificación resultaban comunes, visibilizadas en los epítetos que acompañan al nombre *El*. Estos epítetos caracterizaban la manifestación localizada de esta divinidad y circunstancialmente yuxtapuesta con otra. En el caso de *El Elyon*, “el apelativo divino ‘elyon se traduce de forma habitual con un correcto ‘el Altísimo’” (METTINGER, 1994, p. 134)

porque es muy probable que fue acuñada en instancias en que *El* se instalaba en sociedades con estructuras monárquicas y conciencias de estratificación social jerarquizada. Römer señala que en una estela encontrada en Al-Safira, que ha sido datada como perteneciente al siglo VIII AC, aparece una inscripción que podría decir: “*El* y *Elion*”. Inicialmente se entendió que se estaba aludiendo a dos deidades, aunque luego de un análisis más exhaustivo se ha concluido que el epígrafe más bien dice: “*El*, o sea *Elion*”, tratándose más bien de un epíteto. “Este título no quedó limitado a *El*; en Ugarit, fue también utilizado para Baal” (RÖMER, 2016, p. 83). Esto da cuenta de que muchas sociedades cananeas estaban abiertas a una hibridación cultural no lineal ni jerárquica.

En Israel también hubo un constante despliegue de adaptación intercultural a través de un diálogo horizontal entre culturas, evidenciado en múltiples secciones del texto bíblico. Menciono como ejemplo la inclusión de normas sociales procedentes del Código de Hammurabi en el Código de la Alianza, o la de refranes de la Sabiduría de Amenemope en los Proverbios. En las tradiciones patriarcales “la relación entre Dios y los dioses [...] se puede describir también como un rasgo de continuidad cultural” (HENDEL, 2013, p. 62), aunque en el Israel monárquico ya se fueron regulando estas yuxtaposiciones a través de un extrañamiento normado que se fue dirigiendo al culto de los dioses extranjeros. La adopción de teónimos o de construcciones simbólicas de la divinidad siguieron aconteciendo, pero los rituales de otros pueblos fueron condenados. Entonces, las narrativas patriarcales dan cuenta de estas fusiones culturales, porque de manera iterativa recurren a usar múltiples variantes de los epítetos de *El*: *El Olam*, *El Shaddai*, *El Bet-el*, *El Roi*, *El Elohe Israel* y otros más.

2.3 *Yavé-El Elyon* una hibridación cultural

En el relato de Génesis 14, Melquisedec, representando a un pueblo-cultura distinto al clan abrámico, se dirige a Abram identificándolo de manera inmediata con *El Elyon*, una divinidad cananea que no era la divinidad de Abram. Melquisedec usa un argumento para operar esta adaptación-asimilación religiosa, llama a *El Elyon*: “creador de los cielos y de la tierra” (Gn 14,19), y además le atribuye a *El Elyon* el triunfo que acababa de obtener Abram sobre los reyes enemigos: “bendito sea *El Elyon*, que entregó tus enemigos en tu mano” (Gn 14,20).

Abram aparece adscrito a la adoración a *Yavé*. Aunque la traducción de la LXX y el Génesis apócrifo de Qumrán no colocan el nombre de *Yavé* en esta narración (RÖMER, 2016, p. 82). Es probable que, en las versiones más antiguas de la narrativa, Abram haya aparecido como adorador de *El*, o de *El Shaddai* y hasta quizás de *Elohim*. El caso es que *El Elyon* no es una divinidad contemplada en otras narrativas patriarcales. Y más bien Abram suele estar vinculado a *El Shaddai*. Frente a la impertinencia de Melquisedec, el texto de Génesis,

sin ningún tipo de miramiento o cautela, expone que la respuesta de Abram fue a través de una pronta conexión entre su divinidad y *El Elyon*, diciendo: “He alzado mi mano a Yavé El Elyon creador de los cielos y de la tierra” (Gn 14,22). “De este modo se hermana a una deidad local con el Dios de Israel” (LEVORATTI, 2005, p. 386), que, sin duda, fue un proceso de largo aliento, pero que en el relato se registra como algo instantáneo.

Römer encuentra que el desglose de este encuentro de divinidades, que puede resultar extraño si es que recordamos que el judaísmo tardío se opuso radicalmente a la interconexión entre lo judío y lo extranjero, comenzando por la impugnación de cualquier ensamblaje de divinidades, está registrado en textos como Deuteronomio 32, Salmos 89, pero de manera particular en el Salmo 82. Se trata de que *Elohim* está en medio de una asamblea que ha convocado El. Para el escritor del salmo ya es sabido que *Elohim* es *Yavé*. En esta asamblea se recuerda a todos los que son hijos de *El Elyon* (Sal 82,6), pero tras unos reclamos porque se está obrando de manera injusta con el pueblo, *Elohim* desplaza a *El Elyon* convirtiéndose en juzgador de la tierra (Sal 82,8). Si *Elohim* es *Yavé*, entonces acontece que *Yavé* al fin se convierte en el creador y juzgador de los cielos y de la tierra, es decir que llega a ser como *El Elyon*, o más bien llega a ser *El Elyon* (RÖMER, 2022, p. 145-146).

Después de este análisis es posible concluir que, para el antiguo Israel, las asimilaciones culturales eran formas de convivencia horizontal entre pueblos; vías para el enriquecimiento de los sentidos religiosos y culturales propios de cada pueblo, sin el juicio de que lo extraño es menor, extraño y malo; modos de procurar una traducción cultural que tome, interprete y resignifique los símbolos de otro pueblo, sin colonizarlo o desaparecerlo. *Yavé* fue *El Elyon* y *El Elyon* fue *Yavé*.

3. ¿Puede *Arútam* ser Dios?, el caso de la comunidad amazónica *Shuar*

Jacinta, una mujer de nacionalidad *Quijos*² casada con un hombre *Shuar*, comentó, en una amena reunión alrededor del fuego, que, debido a que vivió en una comunidad alcanzada por la evangelización católico-romana, ella había aprendido que Dios era el creador y soberano de todo, por tanto, se podía entender que *Arútam* era como Dios. Sin embargo, cuando le pregunté si en alguna ocasión había escuchado al sacerdote decir lo mismo, que *Arútam* era como Dios, ella inmediatamente reaccionó con un: “No, no, el padre siempre nos ha dicho que no podemos decir que *Arútam* es Dios”.

² La nacionalidad Quijos es un pueblo originario amazónico ecuatoriano establecido en las contemporáneas provincias de Napo y Pastaza. Se considera que estuvo al borde de la desaparición, sin embargo, actualmente su vigencia es reconocida.

El antropólogo peruano Fernando Santos-Granero refiere que los pueblos amazónicos han pasado por tres olas de cambio (1996, p. 12-13): el encuentro colonial, la expansión capitalista³ y el proceso contemporáneo de globalización; haciendo referencia a la histórica incursión del mundo occidental, por ende, del cristianismo, que devino en la dominación cultural de Occidente y la ineludible mixtura de elementos religiosos.

Jacinta reconoce que su forma de entender a Dios es producto de un complejo proceso de asimilaciones, continuidades, apropiaciones y yuxtaposiciones entre los saberes de su nativo pueblo *Quijos*, la de su actual cultura *Shuar* y las creencias católico-romanas. Ante esto, me pregunto, ¿por qué el encuentro entre Dios y *Arútam* no pudo darse como esa concurrencia antigua entre *Yavé* y *El Elyon*?, ¿de qué manera ha actuado el mundo occidental con las comunidades amazónicas que no ha podido establecer una relación simétrica con ellas?, ¿qué nuevas ideas de Dios se están configurando en la cosmología de los pueblos originarios amazónicos, desde los encuentros colonizadores con la onto-teología⁴ cristiana (católico romana y protestante) occidental?

Inicio aclarando que no es posible hablar de la determinación de una nueva forma de religión, más bien de una transición que “actualmente no representa un sistema cultural completo, de acuerdo con el concepto de Geertz (1966/1983), sino parte de una estructura pluralista que comprende varios componentes heterogéneos” (MADER, 1999, p. 50).

En la cosmología *Shuar* la concepción de *Arútam* guarda una serie de significados que vuelve casi imposible su interpretación análoga con alguna forma sagrada de la religiosidad occidental. Para la antropóloga Elke Mader (1999) *Arútam* tiene distintas dimensiones que pueden distinguirse a través de metáforas que aluden a una interacción entre lo impersonal y personal. *Arútam* es como una especie de poder vital que se hace concreto en diversas “esferas de acción de sus fuerzas” (p. 335) como la salud, el bienestar, la protección, la vida familiar, el conocimiento, vencer en la guerra, la vida, entre muchas más.

A partir de esto, articularé las siguientes reflexiones:

3.1 Dios es *Arútam* siempre y cuando se trastorne la cosmovisión *Shuar*

La asociación que los *Shuar* han tenido que lograr entre la concepción de *Arútam* y la noción de Dios del cristianismo ha sido posible, entre algunas razones históricas, por la acción catequética de las misiones salesianas a partir de los 70' (MADER, 1999, p. 222) que, en el afán de cumplir su rol evangeli-

³ Primordialmente durante el periodo denominado *boom* o fiebre del caucho, a finales del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX.

⁴ Término usado por la filosofía para explicar cómo la metafísica mezcla la ontología clásica occidental proveniente de la filosofía griega, desde Parménides y Aristóteles, que procuran estudiar al ser analógicamente, con la teología que explica la existencia y esencia de Dios desde esta ontología, como lo hace Tomás de Aquino.

zador, explicaron a Dios a través de las representaciones de *Arútam*, es decir la construcción simbólica *Shuar* de *Arútam* fue poco a poco absorbida por la idea dominante de Dios.

La adaptación de esta nueva representación de lo divino, o incluso la adopción de la idea cristiana de Dios implicó la asunción de una nueva forma de entender la realidad, es decir, adoptar una nueva cosmovisión, porque el Dios cristiano está configurado desde la onto-teología como el Ser-ente (MARION, 2010, p. 98-110). Entender a *Arútam* como Dios implicaba, entonces, una re-configuración de la ontología animista que postula la continuidad del espíritu (DESCOLA, 2005, p. 345). La ontología cristiana u onto-teología, más bien asume una discontinuidad del espíritu o de la esencia de lo existente, desde el convencimiento de que todo ente se constituye individualmente por la acción soberana del Ser. Incluso el Ser es entendido como un gran ente Otro.

La noción del Ser-ente tiene que ver con una constitución personal e individual de la realidad divina que posee capacidades intelectivas, volitivas y emotivas. Así, si *Arútam* es como Dios, entonces también tiene que ser imaginado de manera específica con una personalidad, inteligencia, voluntad, sentimiento, y además debe ser entendido como la plenitud ontológica que el ser humano busca.

Esto transgredió radicalmente la imaginación *Shuar* de *Arútam*, quien no se distingue de los demás seres, por eso siempre es posible la “unión simbólica de ciertas cualidades o propiedades de las figuras metafóricas de *arútam* con las capacidades humanas, en distintos contextos” (MADER, 1999, p. 340). Y además afectó la ontología animista de los *Shuar* porque este pueblo fue obligado a asumir la posibilidad de la discontinuidad del espíritu, cuestión históricamente inadmisibles para su cosmovisión animista.

Recordemos que en la asociación *Yavé-El Elyon*, las cosmovisiones cananeas politeístas y la israelita que se encaminaba a un monoteísmo entraron en diálogo para lograr este encuentro de divinidades. Aunque, lo más destacado es que ese diálogo no implicó la disolución de la cosmovisión cananea, porque esos pueblos siguieron adorando a *El Elyon* y a su gran panteón de dioses.

3.2 Dios, *Arútam* y la noción del mal

La onto-teología cristiana funda su moral en el entendimiento de que Dios, como Ser-ente, crea al ser humano de la nada (Non-ser) generándose una oposición entre el Ser y el Non-Ser. El ser humano en su condición esencial de creado y finito está siempre enfrentado al Non-ser, que encontrará su redención final reconciliándose plenamente con el Ser en sí, así se generó la idea cristiana de pecado que “carece de estatuto ontológico positivo, interpretando al mismo tiempo el Non-ser en términos de resistencia al ser y de perversión del ser” (TILLICH, 1972, p. 244).

Esta dualidad de ninguna manera converge en la ontología animista *Shuar*, fundamentalmente monista, y tampoco en su consecuente concepción cíclica de la historicidad. El cristianismo concibe su historicidad de manera lineal: creación-origen desde la nada, hasta la consumación final en el Ser en sí. El encuentro con el cristianismo occidental indujo en los pueblos amazónicos el descubrimiento de nuevos sentimientos, conductas y saberes⁵, y la aceptación de una nueva concepción moral divergente con su ontología.

El tránsito no resuelto entre el monismo propio del animismo y el dualismo del cristianismo se puede observar en la respuesta que Jacinta me dio cuando le planteé la siguiente pregunta: si Dios es como *Arútam*, ¿qué o quién podría ser como el diablo? Ella dijo que el bien y el mal vienen de *Arútam*.

Mientras que Dios (el bien) puede tener algún tipo de paralelo en la mitología *Shuar*, el diablo y el pecado (el mal), no. El problema se ha ido haciendo mayor cuando el cristianismo ha ido imponiendo la noción de que si los *Shuar* continúan creyendo en *Arútam* están cayendo en pecado, porque si *Arútam* es un espíritu, puede ser que sea un espíritu malo.

3.3 ¿Dios es *Arútam* solo si es que oprime?

Al comenzar a practicar una religiosidad que tiene que aceptar una divinidad Ser-ente, con el peligro concomitante del mal y/o pecado, se necesita la reformulación de la relación ser humano – Dios, más si esta redención del riesgo y cautividad del mal está únicamente en manos de Dios. La antropóloga norteamericana Anne-Christine Taylor plantea que, debido a los mecanismos de control implantadas por las misiones, de índole comercial-económico, la relación entre ser humano y lo sagrado se fue configurando como una relación de poder-dominación. Pasó de una interrelación social con *Arútam* a una relación de obediencia a Dios, que simbólicamente también “implica una relación de obediencia a los misioneros y a los blancos en general” (TAYLOR, 1996, p. 251). La aceptación de Dios en la cultura *Shuar* ha implicado la generación de relaciones jerárquicas entre el Ser superior y los seres inferiores que son los seres humanos. En la cosmología *Shuar*, *Arútam* está en los seres humanos, no los oprime, más bien los vitaliza, así también a la Naturaleza y a todo lo que habita en ella.

En el relato de Gn 14,18-24 vemos que el encuentro entre *El Elyon* y *Yavé* se fundamentó en las asociaciones o similitudes que las dos divinidades tenían, como que ambos dioses eran considerados creadores de los cielos y de

⁵ Para Miguel Alexiades (2009), la historia de los pueblos amazónicos está caracterizada por su movilidad constante, que los ha llevado a siempre codificar nuevas narrativas históricas, morales o políticas. Para Michael Taussig (1987) los indígenas amazónicos experimentaron nuevos sentimientos como el terror, en la época del extractivismo del caucho. Mientras que Pirjo Virtanen (2017) argumenta que en los procesos de desadaptación-adaptación de los jóvenes Apurinã, Cashinhua y Manchineri a la ciudad de Rio Branco, existe un descubrimiento y apropiación de nuevos saberes que implica el desarrollo de nuevas conductas, incluso nueva moralidad.

la tierra. En el encuentro entre Dios y *Arútam*, parece que lo que más importa al cristianismo es reconocer las diferencias para operar una *cristianización* de *Arútam* o, en caso de lograrse esto, más bien se busca extirparlo de la conciencia del pueblo *Shuar*, llamando a esto un trabajo de evangelización.

4. Conclusión

El misionero salesiano Silvio Broseghini expresó que, en el acercamiento con los *Shuar*, la aceptación de Dios no puede ser una cristianización de *Arútam*, pero que a manera de catequesis “Dios puede ser *arútam* para que sea entendido, así como la asumimos nosotros” (SHILTS, 2007, p. 53). La mixtura religiosa que se ha producido en los pueblos originarios amazónicos tiende prioritariamente a la aceptación de los mitos cristianos por parte de los amazónicos, con la respectiva adaptación de su cosmovisión, para lograr entenderlos y quizás asumirlos, pero es casi imposible asumir que la cultura occidental asimile algunos mitos amazónicos para explicar a Dios.

Si las nuevas configuraciones de lo sagrado obedecen a procesos de comunicación del mensaje de salvación del cristianismo, considerado como impostergable e innegociable, a través del uso de categorías míticas amazónicas, para hacerlas más entendibles, estaríamos frente a un “sincretismo de traducción” (BOFF, 1992, p. 169) aceptable para la propuestas de *aggiornamento* del Concilio Vaticano II; pero si se trata de una adaptación de “los dominados a la religión de los dominadores, ya sea como estrategia de supervivencia o como modo de resistencia” (BOFF, 1992, p. 167-168), estaríamos frente a procesos de aculturación, objetado por la misma doctrina católico-romana y por la misiología protestante.

Frente a esto, Taylor advierte que “el cuidado ritual con que [los *Shuar*] imitan y reproducen estas actividades, constituye un testimonio de sus esfuerzos por asimilar técnicas simbólicas ajenas” (1996, p. 254). Es decir que la asunción que los *Shuar* han hecho de *Arútam* como Dios ha pasado más por un proceso de asimilación de una nueva cultura dominante, que por un diálogo simétrico usando categorías entendibles. Lo cual se evidencia en que los *Shuar* pudieron asimilar a *Arútam* como Dios, pero los misioneros o evangelizadores cristianos nunca han podido ni podrán pensar que Dios es *Arútam* sin que eso signifique una paganización de la fe.

Si volvemos al relato de Gn 14,18-24, me pregunto si como cristianos podemos actuar como el antiguo Israel, de tal modo que, si *Yavé* fue *El Elyon* y *El Elyon* fue *Yavé*, ¿por qué Dios no puede ser *Arútam* y *Arútam* no puede ser Dios?, ¿por qué es necesario alterar las bases de la vida de los pueblos que se encuentran con el cristianismo para que Dios sea aceptado?, ¿por qué aún existen encuentros extraños de dioses en la Amazonía que deben ser regulados por un cristianismo colonizador?

Bibliografía

- BHABA, Homi (2003). **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial.
- BOFF, Leonardo (1992). **Iglesia, carisma y poder: Ensayos de eclesiología militante**. Santander: Editorial Sal Terrae.
- DESCOLA, Pilippe (2005). **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires, Madrid: Amorrortu editores.
- HENDEL, Ronald (2013). Dios y los dioses en el Tetrateuco. En: Bernabé, C. **“Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia”**. Estella: Editorial Verbo Divino.
- LEVORATTI, Armando (ed.) (2005). **Comentario Bíblico Latinoamericano**. Antiguo Testamento Vol. I.: “Pentateuco y textos narrativos”. Estella: Editorial Verbo Divino.
- MADER, Elke (1999). **Metamorfosis del poder: Persona, mito y visión en la sociedad de Shuar y Achuar (Ecuador, Perú)**. Quito: Ediciones Abya Yala.
- MARION, Jean-Luc (2010). **Dios sin el ser**. Vilaboa: Ellago Ediciones.
- METTINGER, Tryggve (1994). **Buscando a Dios: Significado y mensaje de los nombres divinos de la Biblia**. Córdoba y Madrid: Ediciones El Almendro.
- RÖMER, Thomas (2016). **A origem de Javé: O Deus de Israel e seu nome**. Sao Paulo: Paulus.
- RÖMER, Thomas (2022). **La invención de Dios**. Salamanca: Sígueme.
- SANTOS Granero, Fernando (1996). Hacia una antropología contemporánea en la Amazonía indígena. En **“Globalización y cambio en la Amazonía indígena”**, Vol. 1, Quito: Ediciones Abya Yala & FLACSO, Quito, pp. 7-46.
- SCHÖKEL, Luis Alonso (2003). **Biblia del Peregrino: Antiguo Testamento**. Prosa. Edición de Estudio. Tomo I. Estella: Editorial Verbo Divino.
- SHILTS, J. (1996). Misiones y antropología: Entrevista al P. Silvio Broseghini (1949-2006). En **Alteridad Vol. 2, No. 1**, pp. 41-54. Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5981167>, 1996.
- TAYLOR, Anne Christine (1996). La riqueza de Dios: los Achuar y las misiones. En **“Globalización y cambio en la Amazonía indígena”**, Vol. 1, Quito: Ediciones Abya Yala & FLACSO, Quito, pp. 219-259.
- TILLICH, Paul (1972). **Teología Sistemática, Vol. 1: “La razón y la revelación, el ser y Dios”**. Chicago: The University of Chicago Press.
- VOGELS, Walter (1997). **Abrahán y su leyenda. Génesis 12,1 – 25,11**. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer.

Estado y Amazonía: Legislando el descanso y liberación de la tierra en Levítico 25²

State and Amazon: Legislating the Sabbath and freedom of the land in Leviticus 25

Resumen

En el presente artículo aplicamos el método ver, juzgar, actuar; describimos, en primer lugar, la realidad actual de la Amazonía como símbolo de vida, resistencia y esperanza; en segundo lugar, se realiza un análisis bíblico-teológico sobre la ley del jubileo de (Lv 25,1-58), haciendo énfasis en las disposiciones legales sobre el descanso y la liberación de la tierra; en tercer lugar, se propone asumir un compromiso legal, ético y espiritual de los Estados parte con la Amazonía, desde la perspectiva del Jubileo. Enfatizamos la necesidad de integrar en los foros mundiales la propuesta de los pueblos originarios, en cuanto a la cosmovisión y el trato que le brindan a la tierra como un mecanismo de acción urgente y sostenible para la conservación de los ecosistemas. Asimismo, se retoma el deber de dar reposo y liberación a la tierra, motivado por la premisa teológica de que el Dios de Israel, es el creador y dueño de ella, y el ser humano es solamente un usufructuario de esta.

Palabras clave: Amazonía, tierra, jubileo, espiritualidad, alianza.

Abstract

In this article we apply the method of seeing, judging, acting; we describe, first of all, the current reality of the Amazon as a symbol of life, resistance and hope; secondly, a biblical-theological analysis is made on the jubilee law (Lv 25,1-58), emphasizing the legal provisions on the rest and liberation of the land; thirdly, it is proposed that the States Parties assume a legal, ethical and spiritual commitment with the Amazon, from the perspective of the Jubilee. We emphasize the need to integrate the proposal of the indigenous peoples in the world forums, regarding the worldview and the treatment they give to the land as an urgent and sustainable mechanism of action for the conservation of ecosystems. Likewise, the duty of giving rest and liberation

¹ Investigadores nicaragüenses. Licenciados y Máster en Teología con énfasis en Pensamiento Crítico Latinoamericano y Fenómenos Socio-religiosos. Harold López es abogado y notario público. Actualmente laboran como docentes del área de Biblia en la Facultad Evangélica de Estudios Teológicos (FEET) del CIEETS, Managua, Nicaragua. E-mail: yonnyhogson1985@gmail.com

² Nos es muy grato reconocer el apoyo de nuestra querida amiga y profesora Violeta Rocha, quien, con mucho cariño y amabilidad, nos dio su valioso acompañamiento en la elaboración de este artículo. A ella, nuestro agradecimiento. E-mail: lopezromero.harold73@gmail.com

to the land is taken up again, motivated by the theological premise that the God of Israel is the creator and owner of it, and the human being is only a usufructuary of it.

Keywords: Amazon, land, jubilee, spirituality, covenant.

1. Introducción

En este artículo proponemos, en primer lugar, hacer un análisis de la realidad de la Amazonía como símbolo de otros ecosistemas protegidos, dada su incalculable importancia para la vida en el planeta. En segundo lugar, hacemos un análisis literario del texto de Levítico 25 tomando en cuenta otros textos relacionados con la temática del año sabático y del jubileo. Finalmente, hacemos una propuesta práctica de compromisos que los Estados panamazónicos deberían asumir como un marco de políticas de acción a favor del cuidado y protección de la Amazonía.

2. Amazonía símbolo de vida, resistencia y esperanza

El huerto amazónico es el hogar de muchas especies de vida, desde las más diminutas y sencillas hasta las más grandes y complejas, comprendiendo una vasta biodiversidad de flora y fauna. Asimismo, la Amazonía alberga a muchos pueblos originarios, entre ellos los Awajún, los Quechuas y los Wampis. Ellos hablan sus lenguas maternas. Estas poblaciones originarias representan el 17.3% del total de habitantes de la Amazonía (MINISTERIO DE CULTURA DE PERÚ, 2020).

Hablar de la Amazonía es referirse a un símbolo que representa vida, equilibrio, hábitat, ancestralidad, sabiduría, alimento y esperanza para la vida en el planeta:

La Amazonía es fundamental para el mantenimiento del equilibrio climático mundial tiene una gran influencia en el transporte de calor y vapor de agua para las regiones localizadas en latitudes más elevadas. Además, tiene un papel muy importante en el secuestro de carbono atmosférico, y con ello contribuye a la reducción del calentamiento global (OTCA, 2024, párr. 1).

El aseguramiento del bienestar de la Amazonía depende de diversos y complejos factores que necesitan ser atendidos, sobre todo, las consecuencias de la visión extractivista y reduccionista que se tiene de la región, los niveles de pobreza, la corrupción de algunos Estados, el cambio climático producido por causas naturales y antrópicas, el escaso control operativo de las áreas protegidas, establecimiento de cultivos ilícitos, explotación de especies vegetales, minerales y animales, y la falta de voluntad política de las y los tomadores de decisión para establecer mecanismos y políticas de protección efectivas. Para redirigir la vía de desarrollo de la Amazonía se debe aplicar una fuerte presión

a la dirección de los Estados panamazónicos³ con el fin de lograr la promoción de un cambio creciente en múltiples sectores de la economía regional y la afirmación en el cumplimiento de los derechos de los pueblos originarios y sus territorios.

El respeto a estos derechos es condición *sine qua non* para salvaguardar la vida de los pueblos, de sus culturas, de su identidad, de sus pobladores y de sus territorios.

2.1 Realidades alarmantes de la Amazonía

Según M. Quintanilla, el concepto de Amazonía integra bosques, cuencas, aire, temperatura, entre otros elementos vitales para la existencia. La Amazonía ocupa el 40% de la superficie de Suramérica. Pero ¿por qué es importante para el continente latinoamericano la Amazonía? Este bioma integra una red de 56 bosques tropicales y es la más extensa del planeta y, además, contiene la mayor cantidad de agua dulce del globo terráqueo.

La responsabilidad de los países panamazónicos es enorme y debe ser integral e ineludible, la contribución de los Estados parte que se vinculan con este bioma debe contribuir a su sostenimiento a mediano y largo plazo. Por su parte, las organizaciones civiles han contribuido enormemente realizando trabajos mediante mapeos, lo que ha provocado que, en los últimos 40 años, las presiones hacia los países vinculados aumenten de cara a enfrentar la crisis ambiental que amenaza a la región.

Entre los años 2001 y 2020 se han perdido 54 millones de hectáreas. Entre 2022 y 2023 países como Bolivia, Brasil y Perú han experimentado la mayor pérdida de bosques, a tal punto que, el 20% y el 26% de la Amazonía está en el punto de no retorno. De los 4 millones de hectáreas que anualmente se pierden por múltiples causas en el planeta, 2 millones de hectáreas son de la Amazonía, especialmente, de Brasil, Bolivia y Perú. De éstas, 17 millones de hectáreas se ven afectadas cada año por el fuego en países como Bolivia, Brasil y Venezuela. Recientemente, 27 millones de hectáreas, más allá del promedio de la Amazonía, estuvieron bajo fuego entre agosto y diciembre de 2020.

Resalta M. Quintanilla, que en la zona norte entre los meses de abril y junio y, en el sur, entre los meses de agosto y septiembre se produjeron más incendios forestales debido a la influencia de la época seca que actualmente es más extensa e intensa que hace muchos años atrás. Un dato importante es que los incendios forestales están fuera del rango de los territorios indígenas. Sin embargo, el humo y la devastación afectan directamente los territorios indígenas y las áreas protegidas.

³ Es un territorio geopolítico que abarca nueve países a los que se les ha confiado la administración de sus recursos naturales; esta red, está constituida por nueve países de la región panamazónica: Brasil, Venezuela, Guyana Francesa, Guyana Inglesa, Surinam, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia.

Además, no existe una planificación de ordenamiento territorial proveniente de los Estados. Por ejemplo, en Bolivia y Brasil, 100 millones de hectáreas están en disputa por falta de titulación. Esto repercute en la protección efectiva de las zonas vulnerables de la Amazonía. Otro ejemplo es que hay disminución de los cuerpos de agua por la eliminación de los bosques ribereños y esto da como resultado que en muchas comunidades de los países panamazónicos tengan menos agua cada año. Esto se debe a la reducción del potencial de recarga hídrica, la expansión de la frontera agrícola, los asentamientos humanos mal-ubicados y por el mal tratamiento de las aguas residuales que contaminan las fuentes acuíferas de consumo humano.

En Bolivia, la lluvia va en disminución, actualmente hay una reducción anual del 17% de lluvia, la temperatura ha aumentado. La época seca antes era de 2 meses, y ahora es de 4. Se espera, que llegue a 6 meses. Por otro lado, con cada hectárea que se deforesta hay mucha biodiversidad que se afecta y se pierde.

No obstante, a pesar de este trágico panorama, no todo está perdido. El 74% del bioma amazónico está en óptimas condiciones y las áreas degradadas se pueden restaurar. Un dato interesante es que los territorios indígenas han demostrado ser más efectivos en la protección de la Amazonía, pero no son escuchados. En Bolivia, muchos territorios están fragmentados y esto debilita la oportunidad de aunar esfuerzos de cara a la protección de los territorios panamazónicos (QUINTANILLA, 2024).

2.2 Sabiduría ancestral

La sabiduría ancestral de nuestros pueblos originarios son un signo de esperanza para la vida en nuestro continente, sin embargo, hay resistencias que frenan la incorporación de prácticas más amigables con el ambiente:

Actualmente, el conocimiento tradicional indígena se ve afectado debido a la pérdida de conocimientos entre las generaciones más jóvenes y la falta de preparación técnica de las comunidades indígenas para hacerla conocer. No obstante, esta es una de las principales claves para conservar la biodiversidad, ya que rescata valores como el respeto a la Naturaleza y al territorio, pues permite entender a más profundidad la importancia de preservar el ecosistema y la responsabilidad con el respeto al medio ambiente. Como lo proclaman diferentes poblaciones “De la tierra venimos y a la tierra volvemos” (CLIMA DE CAMBIOS, 2022, párr. 2).

Ante esto, el trato que las comunidades originarias ofrecen a la tierra está muy alejado de la cosmovisión occidental, que promueve una visión extractivista y explotadora de los ecosistemas y del talento humano. Frente a esta realidad, la sabiduría ancestral de los pueblos originarios, en cuanto a la cosmovisión y el trato que le brindan a la tierra, es una propuesta viable y urgente para integrarla

como mecanismo de acción en los foros mundiales donde se toman las decisiones de mediano y largo plazo.

2.3 Amazonía: símbolo de vida y esperanza

Leonardo Boff, cuando nos habla “de unas relaciones justas que propicien vida, bien común no solamente para los humanos, hombres y mujeres, sino también para la naturaleza y todos sus seres y relaciones” (COSMOLOGÍA Y LA NUEVA HISTORIA DEL UNIVERSO, 2010, párr. 1), nos hace un llamado a reconocer la inmensa responsabilidad e incidencia que, como sujetos —llámese Estado, organizaciones civiles, iglesia, sociedad, familia e individuos— tenemos para hacerle frente a esta situación de muerte que está amenazando a nuestro planeta.

La Amazonía es un símbolo que representa otros espacios ecológicos y significativos para la vida. Lo ecológico lo entendemos como una red de inter-retro-relaciones que son indispensables y sustanciales para la vida terrestre. Un símbolo representa algo concreto y significativo, que tiene una profundidad que va más allá de su materialidad y que nos orienta hacia su trascendentalidad. Por lo tanto, un símbolo es algo o alguien que tiene vida y adquiere vida más allá de sí, y delinea nuestra visión ética, espiritual y holística.

En la actualidad, “los estados panamazónicos cuentan con la red más extensa de áreas protegidas de cualquier región geográfica del planeta y han reconocido los derechos legales de los indígenas al formalizar sus reclamos sobre sus territorios ancestrales” (KILLEEN, 2023, párr. 3), un significativo porcentaje de territorios (el 60%) permanece accesible a la intervención humana, que sigue una práctica de incesante explotación de los recursos naturales, tales como: la tala de bosques, minería artesanal, expansión de la frontera agrícola, aumentando de esta manera los índices de deforestación en Colombia, Perú y Bolivia, países que son parte del bioma amazónico.

2.4 La Amazonía centroamericana: Bosawás

La reserva de biosfera Bosawás, fue reconocida por el Programa “El Hombre y la Biosfera” en octubre de 1997 y ratificada por el Gobierno de Nicaragua en el 2001, mediante la ley 407 o Ley que declara y define la Reserva de Biósfera Bosawás; ya que forma parte del corazón del corredor biológico mesoamericano y es a su vez la segunda más grande de las selvas tropicales del continente americano, después de la selva amazónica. Además, es considerado un patrimonio de la humanidad por parte de la UNESCO⁴ (MAPA NACIONAL DE TURISMO DE NICARAGUA, 2024, p. 1), constituyendo un espacio de manejo especial con un área de 19,926 Km², que representa el 15.25% de la

⁴ Para más información sobre la reserva de Biosfera Bosawás puede visitar el sitio: <https://www.unesco.org/en/mab/bosawas> y <http://www.bio-nica.info/biblioteca/RoizCaracterizacionBosawas.pdf>

superficie total del territorio nicaragüense y está ubicada en la región atlántica del país. Está dividida en dos grandes zonas: la zona núcleo con 8,065.93 km², la cual está integrada, a su vez, por seis áreas protegidas y la zona de amortiguamiento con 11,861.96 km² (Nicaragua, única, original, 2024, párr. 3).

Cuando describimos estas realidades, nos abocamos a pensar en nuestros pueblos originarios de la Costa Caribe nicaragüense que está fructíferamente poblada por distintas etnias que han dejado huellas indelebles en esa tierra sacra, donde por siglos han habitado. Hoy, lamentablemente, esos pueblos se han visto desplazados por colonos que representan explotación y muerte. Colonos que llegan desde otros sectores del país, coludidos con personas de la misma zona, actúan avasallando las tierras habitadas, adentrándose en tierras vírgenes que por siglos han sido preservadas celosamente por estos pueblos y, además, están protegidas por la legislación del Estado de toda actividad y explotación humana.

Al presente, nuestros pueblos originarios han vivido en carne propia la expoliación de sus tierras, el despojo del bosque que ha sido su casa y su paraíso ancestral; los ríos, las cañadas, las montañas que destellan una luz verde esmeralda, y no solo eso, sino que también han sido trastocados en sus espiritualidades. Al desterrar el bosque de la tierra, se arrasa con la piel de la Naturaleza que ha sido el hábitat de estos pueblos, y eso implica también, mutilar su memoria, sus creencias, su identidad, su sabiduría ancestral, su cultura, sus formas de vida habituadas a su armonía con el ambiente y sus espiritualidades ligadas a una visión holística y entrelazada de la vida en todas sus manifestaciones.

Según A. Cox:

Lo que diferencia a los pueblos indígenas del resto del mundo es su espiritualidad particular, que más que una religión es una manera de ver el mundo y de vivir. Para los pueblos indígenas, la espiritualidad es energía, es esencia y es acción; el espíritu está dentro de la materia y es la esencia que da vida a la materia. (Los seres humanos, los animales, las plantas y los minerales) y aquí está la relación intrínseca con el cosmos, donde se conjugan las fuerzas energéticas de los seres que habitamos la tierra (COX, 2016, p. 8).

Si asociamos el concepto de espiritualidad con la palabra hebrea *rúaj* que es traducida como espíritu, pero que en realidad significa viento, soplo, hálito, podemos decir que espíritu es alguien que respira, un ser vivo. Espiritualidad podría ser eso, la cualidad de respirar, de inhalar y exhalar. Para los pueblos originarios, la tierra y el ecosistema respiran, es hábitat, es alegría, es madre, es abrigo, es alimento, es espíritu; sin bosque no hay ni río, ni flora, no hay futuro para la vida:

Desde la perspectiva de la espiritualidad indígena se entiende que existe interrelación entre todo lo que existe en el universo, de ahí la integralidad de la cosmovisión indígena. [...] La comunidad y los seres humanos, como parte

integrante del cosmos, necesitamos mantener una relación de respeto y armonía con la Madre Tierra y la totalidad de los seres físicos y espirituales que la conforman. Es el único camino para lograr el buen vivir de todos. La espiritualidad es la base de los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas. De ella se desprenden los principios y valores que han guiado las políticas y actividades comunitarias (COX, 2016, p. 8-9).

En Bosawás se recoge lo simbólico de la Amazonía, podríamos decir que es una extensión de la Amazonía. Observándolo de esta manera, los pueblos panamazónicos no se circunscriben a un área geográfica o a límites estatales y territoriales particulares, si no que se expanden como torrente de aguas hacia otras regiones del planeta.

La espiritualidad que cultivan los pueblos originarios que viven en contacto con la Naturaleza, tiene los mismos propósitos que se manifestaron en muchos relatos veterotestamentarios en los que el pueblo de Israel actúa en vínculo armónico e íntimo con su entorno. En esta ocasión, queremos dar cuenta de una expresión de esa espiritualidad, donde Yahvé expresa su deseo de que su pueblo cultive una espiritualidad armónica con la tierra, a través de la instauración de la ley del jubileo.

Lo que proponemos a continuación es el abordaje de la tradición del jubileo que consiste en disposiciones legales que Yahvé emite para orientar a su pueblo. Aquí, el deber de dar reposo y liberación a la tierra está motivado por la premisa teológica de que el Dios de Israel, es el creador y dueño de la tierra. En este sentido, los conceptos de sábado, año sabático y jubileo están estrechamente relacionados entre sí, y juegan un rol importante como señal de la alianza establecida entre Dios y su pueblo.

3. La tradición del jubileo desde la perspectiva de Levítico 25

La tradición del jubileo en la Biblia es transversal (Os 10,12-13; Is 37,21-35; 61,1-3; Ez 46,17; 47,12; Lv 25; Nh 5,1-13; Lc 4,18-19; Mt 6,9-15; Hch 2,1-5; 16). Sus orígenes están en la legislación sacerdotal de Levítico, en el código de santidad (PIXLEY, 1999).

Etimológicamente, dos son las palabras claves que se utilizan en referencia al año del jubileo: el término *yobel*, que está relacionado posiblemente con la palabra con la cual se designa una trompeta hecha con el cuerno de un carnero, que se hacía sonar para anunciar el año del jubileo. El significado de *yobel* en el contexto de Levítico 25 es el nombre del año de la emancipación que se decretaba al celebrar cada 50 años. La otra palabra clave es *deror*, que quiere decir liberación o libertad (DESMOND y BAKER, 2012).

A continuación, comentaremos las disposiciones de la ley del jubileo en Levítico 25,1-55.

3.1 El año sabático (vv. 1-7)

La ley del jubileo interpreta y extiende el descanso sabático de la tierra. El origen del descanso sabático es muy antiguo, está en todos los códigos legales de Israel, incluyendo el conocido Decálogo. Su celebración básica es el descanso obligado, incluso para los esclavos y las bestias. Su motivación teológica está basada en la liberación de Israel de Egipto por mano de Yahvé y el descanso de Dios al concluir su obra de creación (Dt 5,12-15; Éx 20,11). El sábado tiene así un sentido social y religioso liberador (RICHARD, 1999). Vinculado con el sábado está la ley que impone un descanso de la tierra en el séptimo año de acuerdo con Éxodo 23, 10-11 (PIXLEY, 1999).

Según Elsa Tamez (2023), Lv 25, 2-7 hace referencia a una tradición mucho más antigua, el año sabático, que proviene del Código de la Alianza (Éx 21-23), cuya redacción parece ser del siglo VIII a.C. Esta sería una respuesta a las injusticias que cometían los ricos contra los pobres, y que, por tanto, los profetas denunciaron (TAMEZ, 2023).

3.2 El año del jubileo (vv. 8-55)

Para E. Tamez, la tradición del jubileo se sitúa hacia el siglo VI a. C. esta tradición es una referencia tardía incluida en lo que se llama el Código de Santidad (Lv 17-27), el cual fue elaborado por los sacerdotes durante el exilio o al regreso de éste (TAMEZ, 2023).

Para J. Pixley, lo que hicieron los sacerdotes fue diseñar una legislación que pensaron aseguraría la existencia permanente de una sociedad estable en la provincia de Yehud bajo la protección de los persas. Su legislación jubilar es una combinación de interés social e interés de clase, de preocupación por los pobres y aseguración del control social (PIXLEY, 1999).

Para Pablo Richard, citado por Quezada, la tradición del Jubileo en el Antiguo Testamento se da de forma progresiva. La orden de observar el sábado (Éx 34,21), se remonta a los siglos X y IX a.C. Luego se agrega una motivación social (Éx 23,12), esta afirmación se remonta al siglo VIII a.C. La ley trata de poner freno a la explotación ilimitada de los medios de producción. Luego aparecerá en el Decálogo esta expresión: "...recuerda el día sábado para santificarlo" (Éx 20,8-11). Del tema del descanso cada seis días, se pasa al año sabático (Éx 23,10-11). Este mismo texto, más tarde recibirá una relectura en Levítico 25,1-7 (QUEZADA, 2000).

3.2.1 Preámbulo: Anuncio del jubileo en el día de la expiación como año sagrado a Yahvé (vv. 10-13)

El anuncio del jubileo en el día de la expiación como año dedicado a Yahvé viene a ser un sábado de sábados, el séptimo año sabático, al concluir un ciclo de siete veces siete, cuarenta y nueve años. El año siguiente será un año de descanso y liberación, es el año 50, año de jubileo. Las disposiciones gene-

rales del jubileo son: liberación de las personas y su regreso al seno familiar; así como la liberación de propiedades que deben retornar a sus antiguos dueños y el descanso de la tierra (vv. 10-13). Estas disposiciones generales contienen otras más específicas.

3.2.2 Reglamentación de los contratos en la compra y venta de propiedades (vv. 14-17)

La disposición legal es no perjudicar a un hermano israelita al momento de transar el usufructo de las propiedades, se respetará el justo valor del bien con relación al número de años transcurridos (vv.14-16). La motivación teológica es el respeto y reverencia del pueblo a su Dios, ésta se fundamenta en el ejercicio de la justicia con relación a las transacciones que se realizan sobre las propiedades (v. 17).

3.2.3 Presupuesto y consecuencia del cumplimiento de la alianza (vv. 18-22)

Aquí se manifiesta una especie de contrato en doble vía, por un lado, la observancia de las leyes que Dios le exige al pueblo es fruto de un contrato entre Dios y ellos: la alianza. Por otro lado, el cumplimiento de estas leyes en la compra y venta de propiedades entre israelitas dará como resultado los beneficios de la alianza que son mencionados en el texto: fertilidad de la tierra, alimentos en abundancia y habitar tranquilo (*betaj*⁵).

3.2.4 Consecuencias del año jubilar: Bienes inmuebles (vv. 23-34)

3.2.4.1 Venta de la tierra (vv. 23-24)

La disposición legal es que la tierra no se venderá a perpetuidad; sino que en el año del jubileo tendrá que regresar a las manos del antiguo dueño. El fundamento teológico es que la tierra es de Yahvé, por tanto, esta motivación sobre la devolución de las propiedades esta intrínsecamente ligada a su disposición legal; es decir, que Dios es el propietario exclusivo de la tierra y sus moradores son huéspedes (*guerim*⁶). Esto nos indica que el ser humano es solamente un usufructuario de la tierra, porque el verdadero dueño es Yahvé.

3.2.4.2 Liberación de las propiedades (vv. 25-34)

La disposición legal es el rescate de la propiedad por parte de un pariente próximo o por el mismo dueño antes de la llegada del jubileo, de no ser así esta será liberada en el año jubilar (vv. 25-28). Esta disposición presenta excepcio-

⁵ El término hebreo *betaj* implica lugar de refugio, el hecho de tener seguridad y el sentimiento de confianza que esto produce, por eso el texto refiere de “habitar tranquilo” (BNP).

⁶ El término hebreo *guerim* viene de *guer* que significa extranjero, invitado, forastero, el que mora en tierra ajena.

nes y limitaciones en la redención de las propiedades urbanas. En los versos 29-30 se nos muestra un contrato de compra y venta de propiedades donde el jubileo no aplica, porque su rescate prescribe en un año (bienes inmuebles urbanos) quedando así en manos del comprador, en caso de no ser rescatada. Otra excepción es que las casas o bienes inmuebles ubicados en las aldeas tienen el mismo valor que los campos; es decir, que la ley no los equipara con el valor que tienen las casas de la ciudad, estas pueden ser rescatadas antes o durante el jubileo (v. 31). Otra excepción es que la ley del jubileo le concede a la comunidad de los levitas derechos perpetuos de rescatar los bienes inmueble urbanos y, es más, los campos que rodean sus ciudades no se pueden vender (vv. 32-34).

3.2.5 Comportamiento social (vv. 35-38)

La disposición legal es evitar los préstamos usureros y los excedentes sobre el valor de los alimentos al hermano israelita que cae en ruina económica (v.35). La motivación teológica está basada en el temor a su Dios, este respeto a la divinidad compromete a solidarizarte con el hermano en su condición de ruina y falta de techo para poder habitar. Es el reconocimiento al Dios que les hospedó en su tierra, que ahora exige que sean huéspedes de sus hermanos en su heredad (v. 36). En el verso 37 se enfatiza la prohibición de los préstamos usureros y encarecer los alimentos al hermano que cae en ruina. En el verso 38 se le recuerda al pueblo que es su Dios quien les ha entregado la tierra de Canaán, es liberador y el pueblo debe de reconocer esta imagen en su propia experiencia de liberación pasada (el éxodo) y en su conducta social presente.

3.2.6 Esclavos del propio pueblo (vv. 39-43)

La disposición legal es que no hay esclavitud para el israelita si cae en ruina, su condición y trato será de jornalero (vv. 39-40). Asimismo, la liberación de los siervos israelitas y sus tierras se restituirán en el año del jubileo. La motivación teológica es que los israelitas nunca serán esclavos porque son siervos exclusivos de Yahvé (v. 41). La libertad es perpetua en su pueblo, no debe de existir esclavitud entre hermanos del propio pueblo. El respeto a Dios implica no esclavizar al hermano porque esto resulta en una ofensa a Dios (vv. 42-43).

3.2.7 Esclavos extranjeros (vv. 44-46)

En estos textos encontramos una de las disposiciones más controversiales en la tradición del jubileo, la legalización de la compra y venta de extranjeros y emigrantes con el fin de esclavizarlos (vv. 44-45). La condición de esclavitud estaba marcada por un trato con dureza, basada en una justificación étnica (no son israelitas), una justificación religiosa (no forman parte del pueblo elegido) y una justificación sociocultural (son migrantes). Estos, están al margen de la comunidad israelita y no gozan de la liberación que proclama el jubileo; sino

por el contrario, se perpetúa su esclavitud hasta futuras generaciones para el servicio de los israelitas (v. 46).

En esta etapa redaccional del texto se desvirtúa la proclama central del jubileo “liberación en el país para todos sus moradores” (v.10^a). Es decir, el jubileo no aplica para el no israelita, se convierte en una antítesis del éxodo, se da una faraonización del rostro del Dios liberador o se lleva a cabo una instrumentalización del jubileo para legitimar desigualdades y violencia hacia el extranjero (en una lectura postexílica del jubileo es posible que estos extranjeros sean los esclavos de los que regresan del exilio a reclamar sus propiedades).

3.2.8 Rescate de un hermano israelita en estado de servidumbre (vv. 47-55)

La disposición legal es el derecho de rescate de un israelita que se vende en condición de jornalero a un emigrante o criado que ha llegado a tener solvencia económica, esta disposición es todo lo opuesto a la disposición de los esclavos extranjeros. Este rescate puede ejécelo un *goel* de su misma parentela o puede hacerlo incluso él mismo (vv.47-53). Su trato es diferenciado con relación a la de un esclavo extranjero, y en caso de que no haya rescate quedará libre en año del jubileo (v.54). En esta perspectiva el *goel* es una institución creada exclusivamente para los israelitas.

Al parecer, esta disposición del jubileo legitima una estratificación social y de derechos ya instalada en el contexto postexílico; además, busca crear entre los israelitas un marco jurídico proteccionista dirigido a los segmentos vulnerables de la sociedad israelita, que paradójicamente vulnera la condición de otros segmentos, tales como los extranjeros y emigrantes.

La motivación teológica del *goel* enfatiza el derecho de propiedad de Yahvé sobre los israelitas por cuanto él es su liberador (v.55). Así como la tierra es de Yahvé también lo es el pueblo “elegido” Israel, ambos han de vivir en perpetua libertad.

4. Compromiso ético de los Estados con la Amazonía-Bosawás desde una perspectiva del Jubileo

Una vez observado todo lo expresado hasta aquí, podemos decir que la tradición del jubileo adquiere una dimensión simbólica muy significativa. Esta realidad legal y celebrativa del pueblo tiene un fuerte espíritu contracultural y liberador, aunque se reconocen sus limitaciones en la experiencia histórica del pueblo, y en caso de haberse logrado, hubiese sido un hecho histórico cuya prerrogativa está dirigida a la sociedad israelita. No obstante, nos permite hacer nuevas relecturas desde el ámbito social, político, ecológico, legal y cultural capaz de provocar nuevas transformaciones, como dice E. Támez: “el desafío del jubileo para todos los tiempos está en recuperar su intencionalidad de equidad y

de liberación de todo tipo de esclavitud, y la señal de su autenticidad es que sea buena nueva para quienes más la necesitan” (2023, p. 171).

4.1 ¿Qué significa la disposición del descanso de la tierra en el jubileo para la realidad de la Amazonía-Bosawás?

La significación está en el carácter liberador, justo y creador de Yahvé. El reposo que el pueblo ofrece a la tierra es manifestación del respeto a su Dios y es considerado un culto dedicado y consagrado a Yahvé. En este sentido, la tierra posee un atributo de sacralidad como creación de Dios, es decir, es una manifestación divina. La tierra en reposo preserva su dimensión sagrada, se renueva a sí misma, honra a su creador, pero también brinda sus dones al pueblo y a los demás seres vivos. Por el contrario, si el pueblo no ofrece descanso a la tierra, la profana y, en consecuencia, ofendiendo a su creador, se gesta una ruptura de la alianza con su Dios. Asimismo, los periodos de tiempo en la ley del jubileo con relación al descanso de la tierra nos invitan a tener presente un trato justo hacia ella, que considere sus ciclos naturales a fin de no someterla a esclavitud, sino que ofrezca dadivosamente sus frutos para el goce de los seres vivos.

En la tradición sacerdotal, la teología de la tierra es tan importante que se convierte en marco jurídico, es decir, que una motivación teológica es lo que conlleva a la formulación de la norma. La norma se convierte en una orientación ética con fuerza vinculante para el pueblo de la alianza. En este sentido, la norma del descanso de la tierra debe de estar ligada a las convicciones de fe del pueblo de cara a su cumplimiento.

El descanso de la tierra, para la Amazonía-Bosawás implica respetar sus ciclos de descanso debido al incesante e indiscriminado modelo de explotación al cual ha sido sometida y, por lo cual, está perdiendo su capacidad de recuperación natural. Este hecho está claro en la sabiduría y espiritualidades ancestrales que toman de la tierra lo necesario para la vida y la subsistencia sin agredirla, sin despojarla de su piel y de su fertilidad.

La espiritualidad ancestral de los pueblos originarios se ve expresada en el respeto hacia la integridad de la tierra, esta visión holística funciona como norma ética para la actitud y comportamiento de estos pueblos en su trato hacia la tierra. Estos pueblos ven la tierra como un ser vivo, como madre, cocreadora de vida, que brinda sustento y seguridad. Por lo tanto, ellos se ven como hijos de la tierra y del bosque que les da abrigo y los alimenta, por su parte ellos(as) brindan buen trato y cuidado a esa madre de la cual dependen.

En este paradigma de vida está intrínsecamente ligado lo sagrado y lo normativo, en tal sentido, la norma no está establecida en un cuerpo legal, sino como parte de su cosmovisión y de su cosmosentir hacia la tierra. Esto les permite ver y vivir la tierra, no como un medio al cual explotar, como en la visión occidental, sino que su nivel de concienciación y sensibilidad les permite sentirse parte de ella a tal punto de considerarla una madre.

La espiritualidad indígena nos invita a guardar respeto hacia la sacralidad de la tierra. Asumir la práctica de vida de las comunidades originarias como modelo normativo para nuestras relaciones con la tierra y el trato hacia ella. Colocar esta espiritualidad como modelo implica retomarla en las plataformas de discusión y de toma de decisiones como una alternativa viable y sustentable para rescatar el equilibrio entre ser humano y Naturaleza. Este modelo de convivencia de los pueblos originarios está determinado por las relaciones de respeto que por siglos han establecido con el entorno.

4.2 ¿Qué significa la disposición de la liberación de la tierra en el jubileo para la realidad de la Amazonía-Bosawás?

La motivación teológica sobre la liberación de la tierra en el jubileo es que esta no se vende porque es de Yahvé y sus moradores son huéspedes, es decir, usufructuarios (Lv 25,23), desde esta óptica, toda apropiación injusta e ilegal de la misma no es permitida. No obstante, se reconoce un derecho de quienes han habitado la tierra desde la antigüedad, tal es el caso de los pueblos originarios. Estos pueblos desde que se asentaron en estas tierras han cohabitado en armonía con ella. Sin embargo, hoy día, la expoliación de sus tierras es un hecho real y alarmante. Por un lado, está la ineficacia de las leyes de los estados debido a una falta de compromiso y voluntad política en relación a su aplicabilidad y cumplimiento. Por otro lado, está la incursión de colonos y transnacionales que coludidos con operadores del sistema han concedido “derechos” de ocupación de extensos territorios, lo que ha provocado un desplazamiento de los pueblos ancestrales. Estas expropiaciones han provocado desplazamientos de quienes por siglos han habitado esta tierra provocando un desequilibrio bioecológico, al mismo tiempo, se han visto afectados estos modelos de vida, sus espiritualidades, identidades y su cultura.

4.3 ¿De qué sirve tener una legislación modelo sobre el cuidado de los ecosistemas si los agentes institucionales que deben protegerla no la cumplen ni la hacen cumplir?

El desafío se orienta a las condiciones que deben crear los Estados, no solo a través de conformar cuerpos de leyes proteccionistas, pero que a la vez son disfuncionales, sino que consideren la cosmovisión de los pueblos originarios como un modelo alternativo y funcional para preservar el equilibrio eco-bio-sistémico. Ignorar estas propuestas y estas alternativas es dejar la ley que mata sin el espíritu vivificante que nos proponen estas espiritualidades.

Todo cuerpo legal que quiera legislar sobre los territorios panamazónicos debe considerar la sabiduría y espiritualidad de los pueblos originarios que la habitan, es decir, tener en cuenta su mística con relación al trato, cuidado y protección de los ecosistemas.

Bajo el espíritu de esta experiencia, las leyes actuales deben reformarse y actualizarse, cuando sea necesario, con el fin de garantizar el bienestar de los pueblos y la preservación de los territorios protegidos, pero, sobre todo, es la conciencia del ser humano la que debe reformarse y cambiar de actitud para promover un estado de equilibrio entre todo lo creado. No es la ley en sí misma la que transforma y educa, sino el espíritu de esta llevado a la práctica por quienes tienen la responsabilidad de cumplirla y hacerla cumplir.

Las disposiciones legales del jubileo, sobre el reposo y la liberación de la tierra, afirman la necesidad de reconocer el valor sagrado de la misma y sus dones, lo cual nos interpela a asumir compromisos éticos y espirituales de protección y preservación de ella, siguiendo el modelo alternativo que nos proponen los pueblos originarios. Según el deseo divino, manifestado en la ley del Jubileo (Lv 25), implica cultivar una actitud relacional, armoniosa y viable entre toda la creación, promoviendo una conciencia de interrelación e interdependencia del todo. En esta lógica, el ser humano cuida y protege la tierra y su biodiversidad porque de ello depende su propio ser y existencia.

5. Conclusión

Actualmente, los Estados panamazónicos cuentan con una legislación que busca salvaguardar las áreas protegidas que se encuentran dentro de sus territorios, pero esta no es efectiva y no responde a las demandas de los pueblos que habitan esas regiones. Esto se debe a la falta de voluntad política de los Estados parte, es decir, los operadores de justicia, dando como resultado, la permisividad de una práctica extractivista y de explotación indiscriminada de los ecosistemas.

Frente a esta cosmovisión extractivista visibilizamos la cosmovisión de los pueblos originarios, que tienen en su trato con la tierra, ya que nos ofrecen un camino que nos conduce hacia el resguardo, respeto y equilibrio de los ecosistemas, basados en una relación armoniosa con la Naturaleza inherente a su espiritualidad. En este sentido, la tradición del jubileo nos ofrece un paradigma legal y una espiritualidad que trata las disposiciones de la liberación y el descanso de la tierra desde la perspectiva de la Alianza, que trata de poner freno a la explotación ilimitada de la tierra. No cuidar la tierra y su biodiversidad revela una relación rota y quebrantada entre el ser humano y su Creador, entre el pueblo y su Dios. Profanar la tierra es romper la alianza, brindarle descanso y liberación, es afirmarla.

El cumplimiento de las normas que Yahvé le dio al pueblo es una experiencia histórica trascendental donde la divinidad expresa su voluntad. Situar a Yahvé como único propietario de la tierra y al pueblo como huésped, indica asumir una actitud de humildad y de respeto hacia Dios y todo lo creado.

Bibliografía

- CLIMA DE CAMBIOS (2022). **La sabiduría ancestral como clave para la conservación de la biodiversidad**, Disponible en: <https://www.pucp.edu.pe/climadecambios/noticias/la-sabiduria-ancestral-como-clave-para-la-conservacion-de-la-biodiversidad/>. Visitado el: 13/05/2024.
- COSMOLOGÍA Y LA NUEVA HISTORIA DEL UNIVERSO (2010). **La ecología como nuevo espacio de lo sagrado**. Disponible en: <https://cosmologa.wordpress.com/2010/10/15/la-ecologia-como-nuevo-espacio-de-lo-sagrado-leonardo-boff/>. Visitado el: 14/04/2024
- COX M. A. (2016). Espiritualidad y Filosofía Indígena. **URACCAN**. Disponible en: <https://www.uraccan.edu.ni/sites/default/files/2021-07/Espiritualidad%20y%20filosofia%20indigena.pdf>. Visitado el: 20/04/2024.
- DESMOND, A. y BAKER, W. (2012). **Diccionario del Antiguo Testamento: Pentateuco**. CLIE.
- KILLEEN, T. (2023). **La Amazonía y su situación actual**. Mongabay, Capítulo 1. Disponible en: <https://es.mongabay.com/2023/05/capitulo-1-la-amazonia-y-su-situacion-actual/>. Visitado el: 25/04/2024
- NICARAGUA ÚNICA, ORIGINAL. Reserva de Biósfera Bosawás. 2024. Disponible en: <https://www.visitanicaragua.com/reserva-de-biosfera-bosawas/>. Visitado el: 25/04/2024.
- ORGANIZACIÓN DEL TRATADO DE COOPERACIÓN AMAZÓNICA (OTCA). Nuestra Amazonía. Disponible en: <https://otca.org/la-amazonia/>. Visitado el: 13/05/2024.
- PIXLEY, Jorge (1999). **Bases bíblicas del jubileo. Jubileo reto del tercer milenio**. REVISTA NICARAGÜENSE DE TEOLOGÍA XILOTL. N° 23, CIEETS.
- QUINTANILLA, M. (2024). **Amazonía en Crisis: Cambio Climático y Pérdida de la Biodiversidad**, 2024. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=v0n03sa6tgw>. Visitado el: 04/04/2024.
- QUEZADA, G. (2000). **Jubileo del año 2000. Reflexiones sobre deuda externa y jubileo bíblico**. Revista Misión Evangélica Hoy. No. 11, CIEETS.
- REVISTA AMAZONAS (2020), **Cartilla informativa sobre pueblos indígenas u originarios**. Ministerio de Cultura, Perú. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/Cartilla%20Amazonas%202020.pdf>. Visitado el: 13/05/2024.
- RICHARD, Pablo (1999). **Ya es tiempo de proclamar un jubileo: sentido general del jubileo en la Biblia y en el contexto actual**. Jubileo. RIBLA N° 33, DEI.
- TAMEZ, Elsa (2023). **Bajo un cielo sin estrellas: lecturas y meditaciones bíblicas**. Ciudad de México: Buena prensa.

Extracción, conquista mercantil y legislación internacional: “La viña de Nabot” 1Reyes 21

Extraction, Mercantile Conquest and International Legislation: “Naboth’s Vineyard” 1Kings 21

Resumen

Este artículo nos invita a reflexionar sobre la Amazonía, procurando reconocer cómo la crisis ecológica actual encuentra respuesta en el texto bíblico; a través de un ejercicio de interpretación que ofrezca fundamentos para una espiritualidad de la creación, un verdadero *shalom* de la Pacha Mama. Se analiza el relato de la viña de Nabot para distinguir la confrontación entre el viñador y el sistema socioeconómico político imperial, que toma el nombre de Dios en vano para robar, matar y dar falso testimonio. Así también, actualmente los intereses de grupos económicos influyen en el discurso ambientalista para distorsionar el compromiso ético de personas y grupos que encarnan la defensa del planeta y el medio ambiente. Somos cuerpo de Cristo en la Abya Yala, invitados a redescubrir la Palabra como fuente inagotable de la lucha por la tierra, el reconocimiento de todas las formas de vida y el cuidado del mayor pulmón del planeta, la Amazonía; a partir del reclamo por la justicia y la conservación de la Naturaleza como casa común de todos los seres humanos.

Palabras clave: tierra; despojo; justicia; corrupción; muerte.

Abstract

This article invites us to reflect on the Amazon, seeking to recognize how the current ecological crisis finds an answer in the biblical text; through an exercise of interpretation that offers foundations for a spirituality of creation, a true *shalom* of the Pacha Mama. The story of the vineyard of Naboth is analyzed to distinguish the confrontation between the vinedresser and the imperial socio-economic-political system, which takes the name of God in vain to steal, kill and give false testimony. In the same way, nowadays the interests of economic groups influence the environmental discourse to distort the ethical commitment of people and groups that embody the defense of the planet and the environment. We are the body of Christ in Abya Yala, invited to rediscover the Word as an inexhaustible source of the struggle for the earth, the recognition of all forms of life and the care of the largest lung of the planet, the Amazon; from the claim for justice and the conservation of Nature as the common home of all human beings.

¹ Dra. Rebeca Cabrera Piñango. De Caracas, Venezuela. Profesora de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) / Sociedad de San Pablo-Sobocain. E-mail: Rebecacabrera1311@gmail.com

Keywords: land; dispossession; justice; corruption; death.

1. Introducción

*Nada es un signo más real de necedad que hacer lo mismo
y lo mismo una y otra vez, y esperar que los resultados sean diferentes.*

ALBERT EINSTEIN

La región amazónica de Venezuela está al sur del país en la extensión del río Orinoco, y ocupa los estados Bolívar, Amazonas, Delta Amacuro y parte de Apure, conformando más del 50% del territorio nacional, pero con una baja densidad de población (8.5% del total). Son tierras aptas para la agricultura, pero no están repartidas equitativamente; son latifundios de pocos dueños, con terrenos poco productivos u “ociosos” que representan un tercio de la Amazonía, con una rica reserva de biodiversidad y de agua dulce.

No obstante, son tierras ricas en minerales, con una grave consecuencia: el Estado venezolano, ante el descenso de los precios del petróleo, ha pactado alianzas con diversos países y transnacionales, emprendiendo políticas mineras que han causado consecuencias devastadoras por la extracción ilegal de diamantes, coltán, bauxita y oro, y; siendo que, Bolívar y Amazonas, tienen el 60% de los yacimientos del país, se han producido grandes daños ambientales e impactos negativos en los pueblos originarios de estos estados, que suman 24 etnias diferentes.

En un mundo dividido por las desigualdades en términos de riquezas y oportunidades, es fácil olvidar que somos parte de una comunidad humana que nos convoca a leer los signos de nuestra época, y tomar conciencia de la importancia de la tierra para la supervivencia de la humanidad.

Según la Real Academia Española la palabra conquista viene del latín *conquistare*, de *conquisitum* (ganado) y su significado se vincula a región, señorío, frontera. Frederick Turner planteó que “el factor comercial está en las bases del fenómeno de las guerras de conquista con el mercader como actor principal” (TURNER, 1991, p. 83). De ahí, podemos preguntarnos si hay o no legitimidad en el derecho sobre los conquistados, no en vano “los estados modernos se fundan y se originan en el derecho de conquista territorial y poblacional y el derecho internacional se basa en la soberanía de los estados” (VEZUB, 2023, p. 6).

Ahora, ¿cómo se comportaron los pueblos originarios ante el desafío de la conquista y cómo respondemos hoy al reto de defender el último y más extenso bastión de tierra, fauna y agua del planeta? Para los europeos, América se concibió como un todo que se podía conquistar y apropiar. Hoy, la extracción y exportación de materias primas, se mantiene prácticamente inalterada, bien se trate de gobiernos neoliberales o progresistas, que miran más el verdor de los dólares que el de los árboles. Coincido con Eduardo Gudynas al afirmar:

En la actualidad la Amazonía estalla en fragmentos [...] algunos sitios amazónicos están directamente ligados a la globalización, generalmente como proveedores de recursos naturales, mientras otras extensas zonas se mantienen al margen de esos procesos, y sus principales relaciones son locales o regionales. El estilo de desarrollo impuesto sobre la Amazonía se basa en apropiación de los recursos naturales volcados a su utilización fuera de la región, y especialmente su exportación, lo que determina una afectación desigual del territorio. (GUDYNAS, 2007, p. 2).

La destrucción acelerada de la selva, la contaminación de los cauces de agua, la proliferación de empresas extractivistas de minerales ha provocado muerte y destrucción, sobre la Naturaleza y en los pueblos indígenas de la región. No cabe duda de que el sueño de un nuevo “El Dorado” para explotar sus riquezas continúa su curso. Amenazas, por un lado, resistencias por otro; la voracidad por la acumulación de capital nos conduce a la necesidad de involucrarnos con la realidad amazónica, y plantearnos cambios en las estructuras de consumo y producción.

Hoy, al fuerte todo le está permitido y las leyes internacionales no parecen tener mucho eco en los gobiernos, a pesar de que, el sistema universal de protección de derechos humanos a través de la Resolución A/RES/76/300 (2022), adoptada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, estableció el derecho humano a un entorno limpio, saludable y sostenible, que posibilita a los Estados a nivel global la implementación de medidas que promuevan y refuercen la protección de ese derecho. A esto se suma el Art. 11 del Protocolo de San Salvador y el Art. 8k del Convenio de Diversidad Biológica de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, estableciendo obligaciones estatales frente a posibles daños ambientales.

En la zona amazónica venezolana existe mucha extracción ilegal que no respeta la biodiversidad de la región, contribuyendo a la deforestación ilegal, la minería y la quema en áreas protegidas y terrenos indígenas.

El gobierno venezolano ha suscrito tratados de Cooperación con los países que comparten la Amazonía: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú y Surinam. El primero, firmado el 3 de julio de 1978, ratificado el 2 de agosto de 1980 y retomado el 23 de agosto de 2023 en la Declaración de Belén, donde se estableció una agenda de cooperación, para preservar el ecosistema, promover el desarrollo de la región con la participación de las comunidades indígenas y campesinas y, evitar que la Amazonía alcance un punto de no retorno, asumiendo los desafíos del cambio climático y la protección de la biodiversidad (AGENCIA BRASIL, 2023).

El Papa Francisco convocó una Asamblea Sinodal en 2017 sobre la Panamazonía, con dos preocupaciones: el olvido de los pueblos indígenas y la crisis ecológica que amenaza el pulmón principal del planeta. En esa oportunidad declaró: “La Amazonía es una tierra disputada desde varios frentes” (PAPA

FRANCISCO, Perú, 19 enero 2018). Es importante una toma de conciencia y la participación para tratar de recuperar la Naturaleza destruida; y tomar medidas para revertir la destrucción ambiental, social y cultural de la región. No paramos de destruir el jardín. De seguir como vamos, las siguientes generaciones vivirán en un desierto y morirán de sed.

Hablar de la Amazonía nos lleva a la Escritura para estudiar el texto de 1 Reyes 21 que nos muestra los peligros de la ambición desmedida, y la concepción de pactos de muerte para alcanzar fines sin importar los medios. Todo parece indicar que los tiempos cambian, pero las injusticias y las posturas personales para acaparar y codiciar, permanecen.

Vamos a utilizar la metodología del “Ver, juzgar, actuar” que, consideramos, responde mejor a la confrontación entre el cuidado de la tierra y su despojo, entre el espejo bíblico y la realidad actual, entre el paraíso en que fuimos creados y el mal uso que hemos dado a su cuidado. Ello nos permitirá iluminar la problemática de la tierra hoy y las luces proféticas necesarias para cambiar el futuro y actuar en consecuencia.

2. Partiendo de la vida

En un lugar de la Amazonia venezolana de cuyo nombre no puedo acordarme, vivía un agricultor que poseía una finca productiva en frutas y hortalizas, tenía esposa, tres hijos, una casa modesta y un vehículo para el traslado de sus productos que comercializaba en pequeñas redes de distribución.

Pero, hubo personas interesadas en sus tierras, irrumpieron su fundo, y la propiedad quedó en un litigio que nunca se resolvió, porque los invasores tuvieron apoyo institucional, causando gran tensión en esta familia que trató una y otra vez de demandar justicia ante el ejercicio autoritario del poder y los mecanismos institucionales, por el atropello al que fueron sometidos.

Poco a poco fue despojado de su palabra y derechos en forma arbitraria. “El caso ofrece un cuadro empírico ejemplar de la lucha por el reconocimiento en las sociedades contemporáneas de aquellos individuos cuya palabra no es reconocida como válida y se vuelven invisibles” (VÁSQUEZ, 2024, p. 2). El agricultor quería un reconocimiento legal. Nunca se dio.

Realizó una huelga de hambre, medio que buscó como protesta dando un nuevo sentido al uso del cuerpo como expresión de descontento, y como lucha contra la invisibilización y la consideración a su derecho. Eso le costó la vida.

Este caso es un “hecho social total” que condensa y resume, lo que pasa con el uso excesivo del poder. Vamos a reflexionar sobre 1 Reyes 21, donde a Nabot le matan para hacerse de su viña. A los Nabot de hoy no hace falta matarlos, basta con la acción de jueces corruptos para arruinarlos, desmoralizarlos, y hacer caso omiso a sus derechos.

3. Viña de Nabot 1Reyes 21

Estudiar la viña de Nabot en analogía con la Amazonía, nos permite resaltar “dos dicotomías, la abundancia y la violencia, la vida y la muerte. Durante mucho tiempo ha sido vista como una reserva de recursos naturales donde el capital hace sus compras a conveniencia” (ACOSTA, 2015, p. 39). Son las mismas premisas que encontraremos en 1Reyes 21, donde la vida y la abundancia dan paso a la muerte y el crimen.

El relato pertenece al llamado “ciclo de Elías” porque el profeta es el hilo conductor. Baal era una divinidad responsable de la fertilidad de la tierra. Pero, “Elías interviene haciendo de una sequía la prueba del poder de Yahveh para atacar el miedo del pueblo hacia Baal” (CARAVIAS, 1990, p. 54). Él denuncia la injusticia acaparadora como algo unido a la idolatría, no en vano, “la religión de Baal era la ideología que cimentaba el sistema, afirmando que el rey era el único mediador entre la divinidad y los hombres para la fertilidad de la tierra (STORNIOLLO, 1986, 17).

3.1 Delimitación del texto

Delimitamos el texto entre 1Re 20,43 y 1Re 22,1 estando el capítulo 21 en medio de un evento internacional: el conflicto entre Israel y Aram, relatado en los cap. 20 y 22 e interrumpido por el relato de la viña de Nabot, como evento privado (vv. 1-16) a lo que se suma la denuncia de Elías (vv. 17-29), hecho que se narra en un paréntesis de tres años, que parece poner una pausa en la guerra. No debemos entender esta transición literalmente, como si un evento sigue al otro, pero, desde el punto de vista literario se observa una inclusión importante entre 1Re 20,43 y 1Re 21,4.

20,43: *marcó pues, el rey a su casa triste e irritado. Llegó pues, a Samaría.*

21,1b.4: *al palacio de Ajab, rey de Samaría...llegó pues a su casa triste e irritado.*

Es probable que el narrador pretenda con ello establecer un contraste entre el comportamiento de Ajab con Benedad, el arameo (cf. 1Re 20,31) y el despojo que hace a Nabot. Entre estos versículos se gesta el conflicto.

3.2 La narración

El relato se ubica en los libros de Reyes y refleja una trama de pecado que va más allá de la responsabilidad del monarca, de la reina e incluso del pueblo, los ancianos y nobles de la ciudad (vv. 1-16); siendo muy fuerte la censura al culto y al derecho; así como la valoración de Ajab, el anuncio de castigo y su arrepentimiento (vv. 17-29).

3.3 Análisis del texto

Como género literario es teología narrativa de una crónica en torno a un despojo, inserta en la historiografía deuteronomista, del que podemos colegir el siguiente esquema:

- A. Ajab envidia la viña de Nabot. 1-6
- B. Se gesta la conspiración: 7-9
 - C. Testigos falsos acusan: 10
 - D. Juicio condenatorio: 11-12
 - C'. Testigos falsos cumplen: 13
- B'. Concluye la conspiración: 14-15
- A'. Ajab expropia la viña de Nabot: 16

Hay una secuencia en el relato, con la intervención de Elías, que es como sigue:

- A. Yahveh habla a Elías: 17-18
- B. Ajab escucha: 19-20^a
 - C. Oráculo de juicio a Ajab: 20b-22
 - C'. Oráculo de juicio a Jezabel: 23-26
- B'. Ajab escucha: 27
- A'. Yahveh habla a Elías: 28-29

3.3.1 Ajab envidia la viña de Nabot. v.1-6

Se introducen los dos primeros personajes: Ajab de Samaría y Nabot de Jezreel², el primero, un latifundista, el segundo un campesino. Un infiel a la alianza en contraste con un yavista fiel. El conflicto se presenta por la codicia de quien teniendo muchas propiedades quiere para sí, la del vecino, un pequeño productor de uvas. Ajab es de Samaría, lo que recuerda que no es su palacio habitual; en tanto que Nabot está en su única casa. Ahora, situar la escena en Jezreel y llamar a Nabot, Jezraelita evoca la polémica entre yavismo y baalismo (VITÓRIO, 2005, p. 86).

Interesante la postura de Jaldemir Vitório que asume otra posibilidad: que Nabot sea un ciudadano importante de Jezreel, lo que le da fuerza para darle un rotundo “no” (VITÓRIO, 2005, p. 85); no explica, sin embargo, que luego se encuentre impotente para defenderse de sus enemigos y esclarecer su honradez, sin nadie que dé testimonio a su favor.

El diálogo entre Ajab y Nabot presenta una oferta, económicamente razonable a primera vista, a Nabot; el rey no pretendía expropiar la propiedad; para él era importante su cercanía al palacio y parece olvidar que la tierra es una herencia inalienable como don de Dios y no, una propiedad comercial que pueda

² Nabot puede traducirse como “crecer, brotar” y Jezreel como “Dios planta”. Ambos nombres van ya señalando la importancia de la tierra y la producción de la viña.

traspasarse con facilidad, no en vano, si alguien se veía obligado por deudas a deshacerse de su propiedad, recurriría al derecho de rescate (cf. Lv 25,23-24).

La propuesta del rey es latifundista, (cf. Miq 2,1-2) pero la respuesta de Nabot es clara: “No te daré la heredad de mis padres”, expresión que se repite (vv. 3, 4 y 6), la cual es una postura yavista con relación a la tierra, como voluntad soberana de Yahveh, que no se presta a caprichos, y que “considera la enajenación de la propiedad familiar como una prohibición divina” (ZAMORA, 2011, p. 410). Aunque se trata del rey, Nabot considera la oferta como ofensa a su sensibilidad religiosa. Sus palabras reflejan la concepción israelita sobre la tierra como regalo de Yahveh a cada tribu, su patrimonio para siempre; “si hubiera entregado la tierra de sus antepasados, habría perdido su condición de hombre libre y habría adoptado la condición de siervo del rey, traicionando a sus descendientes” (CARAVIAS, 1990, 54).

Absurda es la reacción de Ajab que regresa a su casa deprimido, en una actitud infantil, como la del niño regañado por sus padres, una personalidad débil no compatible con su papel de monarca. Su actitud parece demostrar que no está conforme con la negativa de Nabot. Es entonces cuando entra en escena otro personaje, Jezabel, esposa fenicia de Ajab, militante del baalismo y probablemente, sin ningún aprecio a la religión israelita. A ella se queja el rey, quien relata lo hablado con Nabot, pero no menciona la importancia del patrimonio familiar, sino su deseo de poseer la viña; siendo cuestionado por su esposa que considera la negativa de Nabot como un irrespeto hacia su investidura.

Su actitud lo presenta como terrateniente, y es una “denuncia de quienes pretenden pasar del cultivo familiar a explotaciones a gran escala” (ZAMORA, 2011, p. 411), como lo vivieron en Egipto (cf. Dt 11,10-11). No es otra cosa que incentivar una economía de mercado adaptada a sus necesidades. Habría que saber si Ajab como rey de Samaría, no tendría plena autoridad sobre Jezreel, lo que explicaría las diligencias de Jezabel, a partir del versículo siguiente.

3.3.2 Se gesta la conspiración: vv. 7-9

Ajab pierde su voz y es Jezabel quien toma decisiones, promete a su marido conseguirle la viña, pero ¿a qué precio? La narración del texto muestra las perversidades del poder de algunas mujeres extranjeras en el contexto monárquico, en contraste con las israelitas que no disfrutaban de una posición institucional como reinas más que para garantizar la dinastía davídica (cf. 2Re 12,2; 14,2; 18,2) o, ser regentes en el gobierno de sus hijos (cf. 1Re 2,19-25). En el relato que nos ocupa, Jezabel ejerce autoridad en el gobierno de Ajab, y desde allí persigue al profeta Elías, por lo que es valorada en forma muy negativa. Ella ejercía (cf. 1Re 18, 4.13.19) “una función administrativa en los templos de Baal en Samaría y mantenía su corte, ejerciendo un monopolio político, religioso y económico” (LEITE, 2003, p. 61). Su actitud decidida contrasta con la timidez de Ajab; escribe cartas en nombre del rey a los ancianos y notables de Jezreel,

que eran los encargados de impartir justicia y las sella³, levantando un expediente contra Nabot por blasfemia (cf. Ex 22,27; Lv 24,13-16) y exigiendo juicio. Este proceder, pareciera indicar que” Jezabel si conocía la Torah” (ZAMORA, 2011, p. 413).

3.3.3 Testigos falsos acusan: v. 10

Según Nm 35,30 y Dt 17,6;19,15, en un juicio, se necesitan dos testigos para determinar la culpabilidad de un acusado, en este caso, sus testimonios fueron mentirosos y dirigidos para condenar a Nabot en un juicio público, en el que estaba condenado antes de realizarse. (VITÓRIO, 2005, p. 89). Es curioso que tanto Nabot como sus acusadores se sientan. Estar sentado evoca una predisposición a dialogar y escuchar al que se tiene enfrente; es lo que hacía Jesús, enseñaba sentado, pero, en este caso no hay diálogo, Nabot no se defiende, simplemente es difamado. Habría que estar al tanto de lo que dice Lv 19,12, que implica acusaciones por incumplimiento de contrato, lo que llevaría a un falso juramento y, por ende, a profanar el nombre de Dios.

3.3.4 Juicio condenatorio vv. 11-12

En consonancia a lo que dictamina la ley (cf. Ex 22,27) los ancianos y notables cumplen lo exigido por la reina Jezabel, en una total confabulación entre el poder judicial y el real; una complicidad que hace pensar que la justicia en esta época estaba supeditada a los caprichos del monarca de turno. Era costumbre que los testigos debían iniciar la lapidación, con la participación de toda la comunidad. Proclamar un ayuno y hacer sentar a Nabot a la cabeza del pueblo era precisamente, para involucrar a todo el pueblo, desvirtuando completamente el sentido del ayuno como una forma de humillarse a los ojos de Dios (cf. Sal 69,10).

3.3.5 Testigos falsos cumplen: v. 13

Los testigos falsos son descritos en el texto en dos oportunidades como “malvados”, expresión que en hebreo (*rasha*) indica abominación perversidad, todo lo que aborrece Yahveh: “la lengua mentirosa y las manos que derraman sangre inocente” (Prov 6,17b). Nabot fue juzgado. Cabe la duda si en efecto, los jueces actuaron como israelitas al querer castigar una difamación contra Yahveh o si, simplemente obedecen lo ordenado por Jezabel, lo que se colige de la orden del versículo 10.

³ Los documentos importantes eran sellados para evitar falsificaciones, en ese sello se gravaba una señal especial, por medio de una pieza pequeña de piedra o metal que identificaba al rey.

3.3.6 Concluye la conspiración: vv. 14-15

Una vez apedreado y muerto Nabot, se envían emisarios a Jezabel para comunicar que su orden fue cumplida a cabalidad, siendo una forma de resaltar que la reina es quien ha fraguado toda la trama perversa, dado que Ajab no aparece. A pesar de esto, debemos suponer que Ajab está al tanto de los hechos, porque fue usado su sello real; o sea, es un proceso realizado dentro de la legalidad, igual que hoy, para eliminar de en medio a quien estorba. “*Cuando oyó Jezabel*”, ella informa a su marido la noticia y, es curiosa la expresión “*el que se negó a dártela por dinero*”. También hoy quien tiene el poder toma lo que quiere por las buenas o por las malas.

3.3.7 Ajab expropia la viña de Nabot: v. 16

Los últimos versículos mencionan cinco veces la muerte de Nabot, ¿será para destacar como clave de lectura que la idolatría genera violencia y muerte? Acá se repite la expresión del versículo anterior: “*cuando oyó Ajab*”. La narración señala que fue el rey quien toma la viña de Nabot y desaparece la figura de Jezabel. No se narra la toma efectiva de la posesión, pero queda en el aire la legalidad de esta. Aparentemente aquí termina el relato, una injusticia de quien tiene poder contra un justo que no pudo defenderse. El Talmud dice que “si una persona es convicta por el rey tendría derechos de herencia, no así si era condenado por la asamblea local en cuyo caso, pasaría a sus herederos” (ZAMORA, 2011, p. 415), por tanto, aquí se da una expropiación y deja abierta la historia con la irrupción del profeta Elías (vv. 17-29), cuya intervención es como sigue:

3.3.8 Yahveh habla a Elías: vv. 17-18

Elías es introducido en la historia por Yahveh. Nótese que es la primera vez que se menciona el nombre de Dios en el relato; y lo que sigue es un juicio. Ajab está disfrutando de la viña confiscada, cree haberse salido con la suya y completamente desinteresado de la injusticia cometida con Nabot. “Al oír la Palabra de Yahveh”. Elías se levanta y baja⁴ al encuentro del rey que está en Samaría y profiere la denuncia divina, que está compuesta de varios oráculos.

3.3.9 Ajab escucha: vv. 19-20a

Como un verdadero *goel* (cf. Dt 19,6.12) el profeta habla en nombre de Yahveh, quien le acusa de robo y homicidio, a él y a sus cómplices; Jezabel, jueces y testigos. El rey escucha el anuncio de su castigo que sigue el esquema de la ley de Talión: “como hayas actuado, serás castigado” (cf. Lv 24,17; Ex 21,23-24; Dt 19,21). En un primer momento Ajab alude al profeta llamándolo

⁴ Cuando dos verbos se encuentran juntos como levantar (*qûm*) y bajar (*yarad*) en este caso sugieren el inicio de una acción para poner algo en lugar inferior a donde estaba.

“enemigo mío”, porque ya se habían enfrentado antes (1Re 17ss) cuando Elías había denunciado el pecado de Israel y anunciado el juicio de Dios; motivo por el cual, debe huir de Jezabel, que ordenó su muerte luego del sacrificio del Carmelo (cf. 1Re 18,20-40). Ahora se enfrentan nuevamente. “Te he vuelto a encontrar”, es la frase que se repite en el versículo.

Podemos imaginar el impacto que dichas palabras causaron en Ajab; la sola alusión a los perros, considerados en la Escritura como imagen de lo indecente y despreciable (cf. Prov 26,11; Sal 59,6), tampoco “se debe dar a los perros lo sagrado, ni perlas a los cerdos” (Mt 7,6); en 2Pe 2,22. Se aplica la mención de “perro” a las falsas doctrinas. También se menciona la sangre, elemento divino de Dios en el ser humano que, como fuerza vital, puede clamar al cielo (cf. Gn 4,10; 9,6), por ende, tiene que ver con la genealogía y la heredad. Decirle que será devorado por los perros, es asegurarle que no será merecedor de una digna sepultura.

3.3.10 Oráculo de juicio a Ajab: 20b-22

El profeta consigue que Ajab tome conciencia de su actuación; un rey que no hace valer la justicia y el derecho no merece ser rey. Y en nombre de Yahveh, Elías enumera el castigo al que será sometido tanto él como su descendencia, comparándolo con reyes como Jeroboam y Basá (1Re 14,10-11; 16,3-4), cuyos oráculos de juicio se cumplieron, por su comportamiento. La infidelidad real se convierte en maldición, cuando induce a Israel a pecar y a apartarse de la Alianza. La Palabra de Dios se encarna en cada momento de la historia exigiendo justicia, conversión y arrepentimiento.

3.3.11 Oráculo de juicio a Jezabel: vv. 23-26

Jezabel no se queda atrás, es mencionada por el profeta, y presentada como una mujer fatal que arrastra la desgracia a su familia. Se le anuncia una muerte violenta, la cual es narrada en 2Re 9,30-37. Ella, como mujer fenicia concebía la realeza en forma absoluta, de allí su perversa actuación en la narrativa de Nabot, donde observamos una total desvinculación entre poder y justicia; la legitimación de su muerte debe entenderse como forma de eliminar el baalismo en Israel; sin embargo “hay tal violencia en su muerte, sin ninguna dignidad como persona” (LEITE, 2003, p. 61) que debemos preguntarnos si se puede legitimar como justo actuar con la misma violencia que ella propició. “Su asesinato es narrado con términos y símbolos tomados de los mitos que refieren el exterminio del monstruo primordial y de relatos que narran la desacralización del ídolo” (TREBOLLE, 1995, p. 249).

Los versículos 25 y 26 son comentarios de los hechos narrados haciendo énfasis en la idolatría que vivió el pueblo, bajo la influencia de Ajab y Jezabel; dejando de lado el tema central del relato que fue la injusticia cometida con

Nabot. Se quiere destacar, sobre todo, su condición de extranjera y con ello, el peligro de seguir a los dioses extranjeros, pero “la erradicación de ese dios extranjero requiere no solo la muerte de los profetas de Baal, también Jezabel debe morir” (COOK, 2011, p. 159).

3.3.12 Ajab escucha: v. 27

¿Se arrepintió realmente Ajab o sólo tuvo miedo del castigo? En este versículo se habla de su arrepentimiento y conversión con una serie de gestos físicos que indican una liturgia penitencial: rasgar sus vestiduras, vestir de sayal y estar abatido, recordemos que también estaba abatido al comienzo de la historia, todo ello se asocia con duelo, pérdida y muerte. Lo cierto es que se posterga el castigo a la siguiente generación.

3.3.13 Yahveh habla a Elías: vv. 28-29

Hay un verdadero choque entre el indulto que recibe Ajab (v. 29) y su contraste con 1Re 22,35-38, donde se cumple el oráculo, al morir en Ramot de Galaad y no en Jezreel. La ambición y falta de escrúpulos guía su actuación, que ahora lo presenta humillado y arrepentido, motivo por el cual, el castigo se traspone a su descendencia, también hijos de Jezabel, una conclusión que parece forzada pero que, sin embargo, es muy deuteronomista, de un pueblo que sabiéndose infiel, invoca la misericordia divina, cuyo corazón se ablanda. El texto concluye asegurando que la Palabra de Dios proferida por Elías se cumple (cf. 2Re 9,14-37; 10,10-11).

Los relatos bíblicos son espejos donde podemos vernos reflejados; incluso, podemos comparar este relato de la actuación de Ajab con la actuación de David en 2Sm 11.-12, donde encontramos un comportamiento semejante. David, hace uso de su poder para tomar como mujer a Betzabé y matar a Urías, su esposo; en ambos casos hay una propiedad cercana que llama la atención al rey; uno peca de codicioso, el otro de lujurioso. En ambos casos hay una mediación, y una carta para alcanzar los fines. Tanto Nabot como Urías son hombres justos a quienes se asesina sin piedad; también hay un profeta que denuncia el pecado y dos reyes que se arrepienten, pasando el castigo a su descendencia.

4. Conclusión

La teología deuteronomista está presente en el relato, pero quedan preguntas en el aire “elevando el tema de la justicia al grado de teodicea” (ZAMORA, 2011, p. 422): ¿por qué muere Nabot que era inocente y Ajab es perdonado por su arrepentimiento, transfiriendo el castigo a su descendencia que no era culpable de sus actos?

No olvidemos, sin embargo, que los pecados más graves son perdonados cuando el pecador se arrepiente y se convierte, dándose la oportunidad de volver empezar el camino hacia la Alianza y la amistad con Dios. En esa toma de conciencia, los profetas israelitas desempeñan un papel de primera línea como instancia crítica en la vida del pueblo denunciando los abusos de poder; olvidarlo era olvidar la voluntad de Dios y exponerse al engaño de los falsos profetas que ofrecían dicha y prosperidad.

Las políticas de alianzas entre Israel y otros pueblos fueron causa de ruina para el pueblo, sobre todo en aquellos momentos en que prefirieron confiar más en los vecinos que en Dios, lo que los llevó a construir santuarios en su territorio, relegando el templo de Jerusalén a un segundo plano. En dichas alianzas, las mujeres de otros pueblos, como Jezabel “cargaron con la culpa de seducir a Israel para seguir otros dioses” (COOK, 2011, p. 161). Dichas alianzas trajeron consigo idolatrías y ruina; reyes que se apartaron del ideal davídico, y llevaron por mal camino su liderazgo. Ajab practica una serie de injusticias que evocan a su antepasado Jeroboan I (1Re 14,10-11) en el Reino del Norte, profundizando una crisis que sus sucesores radicalizaron, rompiendo la unidad de Israel. Nabot se presenta así, como un ejemplo a seguir.

Para Israel, la tenencia de la tierra era muy importante, era la heredad de Dios, que debía ser transmitida de generación en generación; transformarla en objeto de compra y venta era inconcebible, equivalente incluso a romper la alianza con Yahveh. La conquista de la tierra “fue un movimiento de pueblos sin tierra, pobres y oprimidos, que vieron en Yahveh un liberador de esclavos y prometededor de una nueva forma de ser pueblo. Es la historia de un Dios que da poder a esclavos, prostitutas y agricultores sin tierra para que tomasen la historia en sus manos” (MAY, 1997, p. 65).

La relación del campesino con la tierra posee una dimensión vertical de globalidad, no es solo el campo de trabajo y de alimentación; no quiere explotar la tierra solo para que produzca (CARAVIAS, 1990, p. 38). Hoy muchos no comprenden que alguien pueda decir que es propietario de la tierra, no se puede ser propietario de los frutos de la tierra, si de sus beneficios. Ser infiel a la tierra es ser infiel al Dios de la vida (CARAVIAS, 1990, p. 40).

Hoy se vive un estilo de vida marcado por un “acentuado individualismo, que apuesta por vivir de forma fragmentada y atomizada por la sexualidad, en la cual tiene la primacía el placer intenso y corto sin ternura ni compromiso” (CARRERA, 2008, p. 20). Olvidamos que nos necesitamos todos y estamos implicados recíprocamente en la conservación del entorno donde vivimos.

Es importante el papel de los credos como promotores de cambio por su visión antropológica para salvaguardar la tierra y todas las formas de vida del planeta. Creer que la Naturaleza es hechura de Dios implica preservar ese don, es un imperativo ético porque los recursos no son eternos y las generaciones

futuras tiene el derecho a disfrutarlos. Es lo que nos expresa Carrera, cuando afirma:

¿Qué valores podrían ayudar a hacer frente a la raíz del problema ecológico? Habría que revisar cómo nos aproximamos a la naturaleza y al resto de seres del planeta. Veremos que no es diferente de cómo nos acercamos a nuestros propios *hermanos y hermanas de especie*; por tanto, la raíz del problema de las relaciones interhumanas y con la naturaleza es la misma. (CARRERA, 2008, p. 21).

Hoy, La teología de la tierra trata de rescatar la dimensión femenina de la tierra, con la participación de las mujeres en la lucha por la misma (CARAVIAS, 1990, p. 103), no en vano, un dicho mexicano nos recuerda: “la casa no descansa sobre la tierra, sino sobre una mujer”.

El compromiso con la Amazonia es el compromiso con el mundo, e implica cambios profundos no solo a nivel global, sino a nivel personal para que el querer, el poder y el tener, no sean el eje de nuestra sociedad. Es aportar no discursos, sino acciones y propuestas que partan de los derechos humanos integrales (económicos, políticos, culturales y sociales), así como los derechos de la Naturaleza.

Mas allá del tema que nos ocupa, la tierra sigue siendo problema, no olvidemos que, además del fondo religioso, Israel y Palestina se disputan un derecho sobre la tierra de Israel. Soñemos, como lo hizo Isaías que podamos celebrar con toda la creación una era de paz y de justicia. El cuidado de la creación y de la vida lo exigen. Son acertadas las palabras de González Faus para concluir e interpelarnos:

Parodiando al salmista, es preciso que aquí “la naturaleza y la historia se encuentren, el progreso y la ecología se besen” (Sal 84,11). Pues si los verticalismos suelen acabar en idolatrías (tanto fuera como *dentro* de la Iglesia), los horizontalismos están amenazados de acabar en ateísmos, como ha sido el destino del Occidente antaño cristiano. (GONZÁLEZ, 1994, p. 265).

Bibliografía

Libros

- AA.VV. (1975). **Biblia de Jerusalén**. Bilbao, Descleé de Brouwer.
- CARAVIAS J.-DE BARROS M. (1990). **Teología de la tierra. Los problemas de la tierra vistos desde la fe**. La Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”.
- CARRERA J. (2009). **El problema ecológico. Una cuestión de justicia**. Barcelona, Cristianisme i justícia.
- COOK STEICKE E. (2011). **La mujer como extranjera en Israel**. San José, Sebilá.
- MAY R. (1997). **Josué y la tierra prometida**. New York, Junta Central de Ministerios Globales Iglesia Metodista.
- SÁENZ A-TARGARON J. (1992). **Antiguo Testamento Hebreo-Español II**. Barcelona, Clie.
- TURNER F. (1991). **El significado de la frontera en la historia americana**. Estudios (viejos y nuevos) sobre la frontera. Madrid, De Solano y Bernabeu.
- ZAMORA GARCÍA P. (2011). **Reyes I. La fuerza de la narración**. Estella, Verbo Divino.

Revistas

- ACOSTA A. (2015). Amazonia, Violencias, resistencias, propuestas. En **Revista Crítica de Ciencias Sociais**, 107. Quito, Open edition, pp. 39-62.
- GONZÁLEZ FAUS J. (1994). La creación en el Popol Vuh. En **Revista Latinoamericana de Teología** 33, San Salvador, Universidad Centroamericana José Simón Cañas, pp. 245-265.
- LEITE L. y SILVANO, Z. (2003). O poder das mulheres na monarquia em Israel. En **Estudios Bíblicos** Nº 78. O poder na visão bíblica. Petrópolis, Vozes, pp. 56-63.
- STORNIOLLO I. (1986). La tierra prometida, ¿don de Dios o conquista del hombre? En **Vida pastoral** No. 126. Bogotá, San Pablo, p. 17.
- TREBOLLE BARRERA J. (1995). El relato de Jezabel (2Re 9,30-37). Lectura fenomenológica de un texto bíblico. En **Revista de ciencias de las religiones** No. 10. Madrid, Universidad complutense, pp. 249-262.
- VITÓRIO J. (2005). Monarquía y profetismo: duas instituições em conflito. 1Rs 21,1-29. A vinha de Nabot. En **Estudios Bíblicos** Nº 88: “Obra histórica Deuteronomista”. Petrópolis, Vozes, pp. 84-95.

Referencias de Internet

- AA.VV. **Tratado de cooperación amazónica**. Disponible en: <https://www.cancilleria.gov.co/organizacion-del-tratado>. Acceso 8 mayo 2024).

- DE LA CRUZ TORRES V. **Agencia Brasil 2023**. Disponible en <https://medioambiente.uexternado.edu.co/historico.ac>. Acceso 9 mayo 2024.
- GUDYNAS E., **La nueva geografía amazónica: entre la globalización y el regionalismo. Observatorio del Desarrollo**. Montevideo, Claes, D3E. Disponible en <https://ambiental.net/publicaciones/OdelDNuevaGeogAmazonia.pdf>. Acceso 5 noviembre 2013
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. **Conquistar**. Disponible en <https://dle.rae.es/conquistar>. Acceso 10 mayo 2024.
- SÍNODO DE OBISPOS PARA LA REGIÓN PANAMAZÓNICA. **Amazonia: Nuevos caminos para la Iglesia y para una Ecología Integral**. Disponible en <http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/la-panamazonia/amazonia-en-venezuela.html>. Acceso 30 abril 2024.
- VASQUEZ LEZAMA P., **Traze**. Disponible en <https://journals.openedition.org/trace/2483>. Acceso 29 marzo 2024.
- VEZUB F., **Conquista**. Disponible en <https://www.teseopress.com/chapter-conquista>. Acceso 10 mayo 2024.

O ouro na Amazônia e na Bíblia *Gold in the Amazon and in the Bible*

Resumo

Desde o quinto milênio antes de Cristo, o ser humano extrai o ouro da terra e se agrega com seu valor. Com isso, o metal tornou-se o maior representante de riqueza, posição social e poder. Inclusive entrou no espaço sagrado como objeto religioso e/ou ídolo. A Bíblia testemunha esse processo ao olhar para Israel e as nações vizinhas dele, contemplando os diversos períodos dos patriarcas até o cristianismo primitivo. Contudo, o conjunto dos textos em questão, lidos por judeus e cristãos como Palavra de Deus e Sagrada Escritura, traz uma reflexão profética e/ou crítica em relação ao ouro. Ora a Bíblia descobre a função social desse metal tão valorizado, ora promove a ideia de que existe algo ainda mais valioso, isto é, os mandamentos de Deus, a sabedoria e/ou o anúncio do Evangelho trazido por Jesus. Assim, religiosamente, prevalece a proposta da superação do ouro. Com isso, a presente pesquisa visa ao diálogo entre, de um lado, a realidade atual na Amazônia, marcada pela extração desenfreada do ouro, com prejuízos incalculáveis para a natureza e as populações locais, e, do outro, a milenar sabedoria bíblica, na esperança de que esta última traga sua palavra profética ao encontro dos gritos da terra e do pobre.

Palavras-chave: Ouro, Amazônia, Bíblia.

Abstract

Since the fifth millennium before Christ, human beings have been extracting gold from the earth and adding value to it. As a result, the metal became the greatest representative of wealth, social position and power. It even entered the sacred space as a religious object and/or idol. The Bible bears witness to this process by looking at Israel and its bordering nations, covering the various periods from the patriarchs to early Christianity. However, the texts in question, read by Jews and Christians as the Word of God and Sacred Scripture, offer a prophetic and/or critical reflection on gold. Sometimes the Bible discovers the social function of this highly valued metal, sometimes it promotes the idea that there is something even more valuable, namely God's commandments, wisdom and/or the proclamation of the Gospel brought by

¹ Mestre em História pela PUC-SP, Brasil, e doutor em Teologia Bíblica pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento). E-mail: mgrenzer@pucsp.br

² Bacharel em Teologia. Coordenador da Rede Igrejas e Mineração, Assessor da Comissão Especial para Ecologia Integral e Mineração da CNBB, da Rede Eclesial Panamazônica (REPAM) e da Confederação Latinoamericana de Religiosos (CLAR). E-mail: padredario@gmail.com

Jesus. Thus, religiously, the proposal to surpass gold prevails. With this in mind, the present research aims to create a dialogue between the current reality in the Amazon, marked by the unbridled extraction of gold, with incalculable damage to nature and local populations, and the millennia-old wisdom of the Bible, in the hope that the latter will bring its prophetic word to meet the cries of the earth and the poor.

Keywords: Gold, Amazon, Bible.

1. Introdução

Ao focar na temática do *ouro*, o estudo a seguir pretende promover um encontro e/ou favorecer um diálogo entre a realidade atualmente vivida na Amazônia e a reflexão presente nos milenares textos bíblicos. É comum e, em geral, enriquecedor buscar antigos saberes e modelos de comportamento para, assim, contribuir com os contemporâneos debates sobre valores e cuidados. Com isso, tornar-se-á evidente que, também no que se refere ao ouro, ocorre um entrelaçamento das dimensões antropológicas, ambientais e religiosas, tanto na Bíblia como na Amazônia.

Como ponto de partida nesta investigação (1), visa-se, inicialmente, à leitura crítica da busca de ouro na Amazônia. Mesmo diante da dificuldade de encontrar fontes confiáveis, é preciso arriscar-se com a descrição da realidade dolorosa, esforço que, inevitavelmente, resultará em denúncias. No entanto, esse esforço se deve às vítimas. Em seguida (2), foca-se na presença do ouro nos textos bíblicos. Questões referentes à extração, à valorização, à sagração, mas também à superação desse metal precioso vão ganhar espaço. Por fim, em forma de considerações finais, favorecendo o diálogo entre a Amazônia e a Bíblia, mira-se, inclusive, a formulação de alguns propósitos em vista do ouro, a fim de, junto à sabedoria milenar que judeus e cristãos consideram a Palavra de Deus, atender os clamores da terra e do pobre.

2. O ouro na Amazônia

Ainda temos diante dos olhos as imagens desumanas dos corpos dos indígenas Yanomami³, desfigurados pela fome, invadidos em seus territórios por mais de 20 mil garimpeiros. Naquele mesmo ano (2023), a Igreja do Brasil celebrava a Campanha da Fraternidade contra a fome. A mineração de ouro provocou doenças e morte, vitimando especialmente os anciãos, mestres e custódios da sabedoria ancestral, e mais de 570 crianças indígenas, que gritam ao céu e às nossas consciências. Apesar de tamanhos impactos, o ouro continua sendo considerado o elemento mais precioso. Seu valor comercial quase duplicou nos

³ Disponível em: <<https://cimi.org.br/2023/03/a-onu-lider-yanomami-denuncia-invasao-do-garimpo-estru-po-doencas-e-a-morte-de-570-criancas-indigenas/>>. Acesso em: 6 maio 2024.

últimos dez anos, multiplicando com isso a ganância e a violência, especialmente nas fronteiras amazônicas⁴.

Pouco mais de 10% do ouro é destinado a usos tecnológicos ou médicos. O resto não tem utilidade para as necessidades humanas. Portanto, a maior parte serve como garantia de estabilidade financeira dos Estados, em seus Bancos Centrais. “Tiramos ouro das minas para enterrá-lo nas caixas-fortes dos bancos!” – denunciam as comunidades atingidas. Assim, os grandes países europeus e os Estados Unidos detêm mais de 60% de suas reservas internacionais em ouro⁵. Mais ainda: grandes multinacionais da mineração investem cada vez mais na extração de ouro, com uso maciço de cianeto e fortes impactos sobre a água e as populações camponesas que a utilizam, como no caso Yanachocha em Cajamarca, Peru⁶. Outro exemplo dramático é a Mina Marlin, na Guatemala, abandonada depois de doze anos de extração de ouro⁷. O que sobrou são fontes de água envenenada, uma terra ferida, fome e desemprego.

O ouro extraído é difícil de refinar: conseguem-se cerca de 0,3 gramas de ouro por tonelada de terra. Dessa forma, para confeccionar a um anel de ouro de 10 gramas, é preciso explodir e remover 20 toneladas de outros materiais, usar cerca 1,5 kg de cianeto e 7 mil litros de água. O ouro aluvial – encontrado nas margens dos rios – é um pouco mais conveniente. Conseguem-se cerca de 10 gramas de ouro por tonelada. “A pureza do ouro na Amazônia tem sido sua condenação”, comenta um precioso estudo de *Ojo Público*, que citaremos também a seguir⁸.

Não podemos, porém, permanecer com a imagem simplista do garimpeiro artesanal em busca da sorte nas beiras de um rio: o garimpo na Amazônia está investindo cada vez mais capital, tecnologia e máquinas pesadas, tornando-se um negócio estruturado, cada vez mais controlado por facções criminosas. É o narcoextrativismo.

Ojo Público comprovou que, entre 2014 e 2023, cinco países andino-amazônicos exportaram mais de 3 mil toneladas de ouro de alta pureza de origem informal e ilegal. Nesse período, as exportações de Peru, Colômbia, Brasil, Equador e Bolívia aumentaram em 9,5%.

Estima-se que existam mais de 2.500 focos de mineração ilegal na bacia amazônica.⁹ Os impactos do garimpo nas bacias hidrográficas e nos territórios

⁴ Entre 2014 e 20124, o valor do ouro passou de USD 1.225 para 2.356, a cada onça.

⁵ Disponível em: <<https://valorinveste.globo.com/mercados/internacional-e-commodities/noticia/2019/09/24/onde-esta-guardado-o-ouro-do-mundo.ghtml>>. Acesso em: 6 maio 2024.

⁶ Disponível em: <<https://www.ocmal.org/20-anos-de-mineria-a-tajo-o-cielo-abierto-en-cajamarca-y-las-heridas-siguen-abiertas/>>. Acesso em: 6 maio 2024.

⁷ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2023/aug/18/fighting-huge-monster-mine-battle-guatemala-playbook-polluters?ref=alleenbrown.ghost.io>>. Acesso em: 6 maio 2024.

⁸ El oro de la destrucción: una década de minería ilegal y lavado, investigación de la Red Investigativa Transfronteriza Ojo Público. Disponível em: <<https://ojo-publico.com/especiales/latinoamerica/las-rutas-del-oro-sucio-amazonia/es/>>. Acesso em: 11 maio 2024.

⁹ Disponível em: <<https://asambleamundialamazonia.org/2023/05/18/salvemos-a-amazonia-da-mineracao-e-do-mercurio/>>. Acesso em: 6 maio 2024.

são tão fortes que, mesmo se fossem interrompidas agora todas as atividades, seriam necessários pelo menos de 30-40 anos para rios e terras degradadas se recuperarem. Associadas ao garimpo, estão diversas outras atividades ilegais na floresta, como a exploração da madeira, as invasões de terra, a pecuária nas bordas etc.¹⁰.

Como acenado, a expansão do garimpo está diretamente vinculada ao fortalecimento do narcotráfico na Amazônia, particularmente pela facilidade de lavagem de dinheiro. A fragilidade da rastreabilidade e a falta de devida diligência no comércio das matérias-primas permitem que o ouro ilegal entre facilmente na economia legal.

Estima-se que cerca de 30% da produção brasileira de ouro, hoje, seja irregular¹¹. E 90% da produção ilegal de ouro do Brasil vem da Amazônia¹². Neste país, a área minerada em terras indígenas cresceu 265% nos últimos cinco anos.

No Equador, cada vez mais marcado pela violência, o crime organizado ligado aos grandes cartéis internacionais de drogas controla 20 minas ilegais de ouro, extorque 30 minas de empresas privadas, cobra entre 300 e 900 dólares a cada pessoa que busque trabalhar num garimpo, controla 40 grupos de mineiros ilegais e lucra cerca de 3,6 milhões de dólares por mês¹³.

Existem setores da Colômbia onde a mineração ilegal financia até metade da economia dos grupos armados.

Há poucos esforços, até agora, em impor leis e mecanismos para a rastreabilidade do ouro e a verificação de toda a cadeia de extração e comércio dele. Ainda mais porque alguns dos principais países compradores, como os Emirados Árabes Unidos, a Índia e a China, seguem dispostos a comprar ouro com padrões mais flexíveis.

Tendo nos ouvidos e no coração o grito sufocado dos povos e dos territórios amazônicos, vítimas desses conflitos, os organizadores da Tenda “Amazônia Casa Comum”, por ocasião do Sínodo para a Amazônia, em 2019, declararam sem meios-termos que “a mineração é um Mal Comum na Amazônia”¹⁴.

Escrevemos, portanto, este artigo para problematizar a associação simbólica do ouro ao esplendor, à dignidade e à pureza. Cientes do papel da religião em corroborar essa associação de valores, investigamos sobre a concepção do

¹⁰ Beto Veríssimo, engenheiro agrônomo e cofundador do Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia (Imazon). Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2020/12/06/mineracao-na-amazonia-bate-recordes-de-desmate-nos-ultimos-dois-anos-e-avanca-sobre-areas-de-conservacao.ghtml>>. Acesso em: 6 maio 2024.

¹¹ El oro de la destrucción – Ojo Público

¹² B. Manzolli, R. Rajão, A. C. Haliuc Bragança, P. de Tarso Moreira Oliveira, G. Kenner de Alcântara, F. Nunes, B. Soares-Filho, Legalidade da Produção de Ouro no Brasil. Disponível em: <http://www.lage-sa.org/wp-content/uploads/documents/Manzolli_Rajao_21_Illegalidade%20cadeia%20do%20Ouro.pdf>. Acesso em: 6 maio 2024.

¹³ Disponível em: <<https://ojo-publico.com/4909/narcomafias-del-oro-ecuador-las-minas-del-grupo-criminal-los-lobos>>. Acesso em: 6 maio 2024.

¹⁴ Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/igreja/news/2019-10/em-roma-durante-o-sinodo-exposicao-fotografica-amazonia.html>>. Acesso em: 6 maio 2024.

ouro na Bíblia, tentando desconstruir categorias e inspirar novas práticas espirituais, litúrgicas e sociotransformadoras.

3. O ouro na Bíblia

Seis vocábulos diferentes visam, na *Bíblia Hebraica*, ao metal mais precioso do ouro. Esse fato torna, inclusive, exigente a tarefa de compreender as conotações mais exatas de cada vocábulo e, consequentemente, a tradução deles para a língua portuguesa. Com trezentos e oitenta e nove presenças, o vocábulo “ouro (זָהָב)”¹⁵, de longe, é o mais comum. Além dele, por sua vez, ainda há nove presenças da palavra “ouro puro (פִּיז)”, nove presenças do vocábulo “ouro fino (כֶּתֶם)”, seis presenças da palavra “ouro amarelo (תָּרִיז)”, duas presenças do vocábulo “minério de ouro (בְּצָר)” e uma presença do vocábulo “ouro maciço (קִגִּיר)”¹⁶. Portanto, a *Bíblia Hebraica* traz o ouro quatrocentas e dezesseis vezes ao encontro de seu(sua) ouvinte-leitor(a). Organizado de forma temática, o presente estudo se propõe a visitar todos os textos e, com isso, a trazer todas as referências que, na *Bíblia Hebraica*, mencionam o ouro¹⁶.

Junta-se a isso ainda o encontro com o *Novo Testamento*, mesmo que o “ouro (χρυσίον e χρυσός)”, com vinte e duas menções, “desempenhe um papel muito menor” na segunda parte da Bíblia cristã (MARKL, 2010, p. 3). Isso, porém, não significa que, outra vez, uma marcante reflexão teológica possa acompanhar o metal em questão.

3.1 A extração do ouro

Ao pensar no contexto histórico-geográfico do Israel bíblico e, com isso, no antigo Oriente Próximo, ouro, “um metal que não mancha e que mantém sua cor e sua dureza através do tempo” (DAVIAU, 2022, p. 617), é encontrado em poucos lugares. Menciona-se, na *Bíblia Hebraica*, primeiramente “Hévilá (הֶוִילָה)”, região “circundada pelo Fison (פִּישׁוֹן)”, como lugar “onde há ouro (זָהָב)” (Gn 2,11). E “o ouro dessa terra” é avaliado como “bom” (Gn 2,12). Ao procurar pelo rio mencionado no texto bíblico, “uma suposição comum o liga ao curso superior do Nilo ou mais precisamente à sua nascente oriental, o Nilo Azul”, rio que hoje passa pelos territórios da Etiópia e do Sudão (FISCHER, 2018, p. 195). Além de Hévilá, “Ofir (אֹפִיר)”, no sul da península arábica, é conhecida como lugar de extração de “ouro (זָהָב)” (1Rs 9,28; 10,11; 22,49; 1Cr 29,4; 2Cr

¹⁵ No que se refere à identificação da carga semântica de cada vocábulo hebraico compreendido como “ouro”, ver Dietrich; Arnet (2013) e Kedar-Kopfstein (1980, p. 32-35). Cabe mencionar ainda que, com uma escrita e pronúncia semelhante ao vocábulo “ouro (זָהָב)”, existe a palavra a ser compreendida como “amarelo (צָהָב)” (Lv 13,30.32.36).

¹⁶ Além do ouro, a *Bíblia Hebraica* menciona os seguintes metais: “prata (כֶּסֶף)” (ver Gn 13,2 e outras quatrocentas referências), “chumbo (עֶפְרָת)” (Ex 15,10; Nm 31,22; Jr 6,29; Ez 22,18.20; 27,12; Zc 5,7.8; Jó 19,24), “estanho (בְּדִיל)” (Nm 31,22; Ez 22,18.20; 27,12; Zc 4,10), “ferro (בַּרְזֶל)” (ver Gn 4,22 e outras setenta e cinco vezes) e o “cobre (נְחָשֶׁת)” ou “bronze (נְחָשֶׁת)” (Gn 4,22 e outras cento e trinta e nove vezes), sabendo-se que este último é uma liga metálica com base no cobre e estanho.

8,18; 9,10; Jo 22,24) e, inclusive, de “ouro fino (כָּהָם)” (Is 13,12; Sl 45,10; Jó 28,16)¹⁷. Portanto, no que se refere ao Israel bíblico, além de o metal em questão ser “raro” (Is 13,12), ele vem de longe. Isto é, ele precisa ser importado.

Os textos contidos na *Bíblia Hebraica* também imaginam o trabalho tecnicamente exigente e árduo dos mineradores. “Distante” de qualquer lugar “com hóspede”, estes últimos “abrem uma galeria (נִחַל)”, isto é, “um túnel” ou um “eixo mineiro”, a fim de, ao “ficarem suspensos” e “tiritarem longe de qualquer mortal” (Jó 28,4), buscarem o metal valioso nesse “lugar para o ouro (מְקוֹם לְזָהָב)” (Jó 28,1). Em vista disso, “a terra é revolvida por debaixo dela como por um fogo” (Jó 28,5), uma vez que nela, além de outros metais e pedras preciosas, se encontram “os póis de ouro (עֲפָרֹת זָהָב)” (Jó 28,6). No entanto, além de o ouro ser “extraído da rocha aurífrica (Jó 28,6)”, também se tem ouro em “depósitos secundários nas areias aluviais (ver o nome edomita ‘Mezaab’, isto é, ‘águas de ouro מַי זָהָב em Gn 36,3w9; 1Cr 1,50)” (KEDAR-KOPFSTEIN, 1980, p. 35). Dificilmente, porém, alguém melhor de vida se expunha a esse trabalho exigente.

Após ter sido tirado da terra, o ouro, assim como os demais metais, precisa ser purificado, outro processo de trabalho diversas vezes mencionado na *Bíblia Hebraica*. No caso, “os metais que, nos minérios, são encontrados apenas em ligas” – veja-se a “pedra de estanho” (Zc 4,10) –, “no processo metalúrgico, são separados de acordo com os seus diferentes pontos de fusão por aquecimento” (BÖHLER, 2021, p. 232). Com isso, fala-se do “fogo (אֵשׁ)” (Ml 3,2) usado pelo “ourives/fundidor (מְצֹרֵף ou מְצַרֵף)” (Jz 17,4; Is 40,19^{2x}; 41,7; 46,6; Jr 6,29; 9,6; 10,14; 51,17; Ml 3,2,3; Pr 25,4; Ne 3,8.32), que, numa “fornalha/forno de fusão (כּוּר)” (Dt 4,20; 1Rs 8,51; Is 48,10; Jr 11,4; Ez 22,18.20; 22,22; Pr 27,21) ou num “cadinho (צֶלִיל) de terra” (Sl 12,7), tem sua temperatura aumentada ao “soprar-se um fole (מַפְחָה)” (Jr 6,29). Dessa forma, o fundidor – junto ao “artesão (תָּרֵשׁ)” (Is 40,19; 41,7; Jr 10,9), ao “aplainador a martelo (מְחַלֵּיק פְּשִׁישׁ)” (Is 41,7) e a “quem bate (הוֹלֵם) a bigorna (פַּעֵם)” (Is 41,7) para a “solda (דּוֹבֵק)” (Is 41,7) – produz, com o metal “fundido (צָרוּף)” (Sl 12,7; 66,10^{2x}), por exemplo uma “imagem de metal (מַסְכָּה)” (Jz 17,4) ou uma “estatueta (פִּסֵּל)” (Is 40,19; Jr 10,14; 51,17).

O processo de fundição é trabalhoso. O “purificador (מְטַהֵר)” (Ml 3,3) “refina” ou “aquilata (זוֹקֵק) o metal (Ml 3,3; Sl 12,7; Jó 28,1; 1Cr 28,18; 29,4), até “sete vezes” (Sl 12,7). Isto é, “funde-se (צָרַף)” (Zc 13,9^{2x}) e/ou “prova-se (בָּחַן)” (Zc 13,9^{2x}) o metal para dele “afastar todo resíduo (בָּדִיל)” indesejável (Is 1,25) e/ou a “escória (סִיג)” (Is 1,22.25; Ez 22,18.19; Sl 119,119; Pr 25,4; 26,23), inclusive com o uso de “potássio (פֶּר)” (Is 1,25). Após ter o metal à disposição, outros trabalhos se seguem, como “estirar” e/ou “laminar (רִקַּע)” o metal (Ex 39,3; Nm 17,4; Is 40,19; Jr 10,9), a fim de usá-lo de diversas maneiras.

¹⁷ Segundo a árvore étnica em Gn 10, um “Hévilá” é filho de “Cuch”, vizinho no sul do Egito e irmão de “Sebá” (Gn 10,7). Outro “Hévilá”, filho de Jectã, é tido como irmão de “Ofir” e de “Sabá” (Gn 10,29; Sl 72,10.15). Ver o mapa correspondente no “Atlas bíblico” (ZWICKEL, 2010, p. 31).

3.2 A valorização do ouro

Extraído por ser um metal precioso, o ouro acompanha o Israel bíblico dos patriarcas até o cristianismo primitivo, isto é, em um espaço cronológico e/ou um mundo narrado que se estende, aproximadamente, por dois milênios. É indicador de riqueza e, por consequência, de uma posição social elevada. Assim, Abraão já é descrito como “pesado em propriedade (מְקַנָּה), prata (כֶּסֶף) e ouro (זָהָב)” (Gn 13,2). E, enviado para buscar uma noiva para Isaac, o servo de Abraão oferece ricos presentes à família dela, inclusive joias de “ouro” (Gn 24,22^{2x}.35.53). Mais tarde, José, após a sua nomeação como administrador do Egito pelo faraó, anda com um “colar de ouro (רֶבֶד זָהָב) no pescoço” (Gn 41,42), além de contar com “prata e ouro” em sua “casa” (Gn 44,8).

No entanto, os textos no Pentateuco também promovem a ideia de os bens materiais trazerem consigo responsabilidades sociais. Nesse sentido, narra-se como “os egípcios são libertados” quando entregam “objetos de prata, objetos de ouro (כֶּסֶף וְזָהָב) e vestimentas” aos hebreus (Ex 3,22; 11,2; 12,35; Sl 105,37), equipando estes últimos para sua saída e seu caminho rumo à Terra Prometida e/ou à liberdade. Indica-se com isso “a participação ativa de quem tem condições para isso no processo de libertação dos miseráveis” (GRENZER; PAULA, 2020, p. 175). Isto é, salva-se quem investe seu ouro no necessitado e quem, como Balaão, nem por uma “casa cheia de prata e ouro transgride a ordem do SENHOR” (Nm 22,18; 24,13).

Por consequência, o legislador israelita imagina que os bens “se tornem numerosos e que prata e ouro aumentem” à medida que o povo “não se esquece do SENHOR, seu Deus”, mas dá atenção “aos mandamentos, aos julgamentos e às prescrições dele” (Dt 8,13). Esse processo, por sua vez, inclui o bom senso em relação às posses, uma vez que os bens materiais aumentam o perigo de não dar a devida atenção ao direito e, com isso, à proposta de justiça provida de Deus. Justamente em vista disso, vale, inclusive, para o rei a máxima de “não multiplicar, para si, ouro e prata em demasia” (Dt 17,17), mas “dar do ouro” ao necessitado, pobre e/ou oprimido (Sl 72,15).

A aquisição de ouro no Israel bíblico ocorre via “tributos, despojos de guerra ou comércio internacional” (HÜBNER; ZANGENBERG, 2009, p. 385). No caso, descreve-se em diversos textos como, com outros metais, o “ouro (זָהָב)” é obtido por meio de uma ação militar, a fim de pertencer às tribos e/ou entrar no tesouro do templo e/ou do palácio (Nm 31,22; Js 6,19.24; 22,8; 2Sm 1,24; 8,7.10.11; 12,30; 2Rs 7,8; Na 2,10; Zc 14,14; Dn 11,43; 1Cr 18,7.10.11; 20,2). Narra-se inclusive que alguém, cultivando interesses ilegítimos, desvia o metal precioso (Js 7,21.24). Em contrapartida, porém, também Israel e/ou Judá, repetidamente, são saqueados por outros e/ou sofrem com os tributos que lhes são impostos (2Sm 21,4; 1Rs 14,26; 15,18.19; 20,3.5.7; 2Rs 12,19; 14,14; 16,8; 18,14; 23,33.35^{2x}; 24,13; 25,15^{2x}; Ez 38,13; Jl 4,5; 2Cr 12,9; 16,2.3; 25,24; 36,3). Assim, dito de forma metafórica, “os filhos de Sião” se tornam “ouro (זָהָב) escuro ou

ouro fino (זָהָב) modificado” (Lm 4,1), no sentido de os anteriormente “preciosos e pagos com ouro puro (יָזָב)” agora “somente serem considerados jarras de argila” (Lm 4,2).

O “ouro (זָהָב)” em atividades comerciais e/ou relações políticas, inclusive como indicador do poder de quem governa e/ou da riqueza pertencente a Israel ou outra nação, é atestado em 1Rs 9,11.14; 10,2.10.14^{2x}.16^{2x}.17^{2x}.18.21^{2x}.22.25; 2Rs 5,5; 20,13; Is 39,2; 60,6.9.17; Jr 51,7; Ez 27,22; 28,4.13; Zc 9,3; Sl 21,4; 45,10.14; 72,15; Jó 3,15; Ct 3,10; Lm 4,1; Est 1,6.7; 4,11; 5,2; 8,4.15; Dn 11,8; Ne 7,69; 1Cr 21,25; 2Cr 1,15; 8,18; 9,1.9.10.13^{2x}.14.15^{2x}.16^{2x}.17.18.20^{2x}.21.24; 21,3; 32,27. Também se contempla o “ouro” na vida das pessoas comuns e, em especial, das mulheres, inclusive como expressão de beleza (Jó 42,11; Pr 11,22; 20,15; Ct 1,11; 5,11.14.15; Ecl 2,8; 12,6; Ne 7,70.71). Ao olhar para o povo de Deus, porém, critica-se o uso do “ouro” para a fabricação de ídolos e/ou para o serviço a deuses estrangeiros (Is 2,7.20; Ez 16,17; Os 2,10), visando-se, em geral, a um processo de purificação semelhante à fundição do “ouro” (Zc 13,9; Ml 3,3; Jó 23,10; Pr 17,3; 27,21). Enfim, sabe-se profeticamente que o “ouro não liberta” (Ez 7,19^{2x}; 16,13; Sf 1,18; Jó 31,24), inclusive pelo fato de o conquistador “não gostar do ouro” (Is 13,17), no sentido de ser “incorruptível” (BEUKEN, 2007, p. 76).

3.3 A sagração do ouro

Como nas culturas vizinhas, o ouro também é valorizado religiosamente no Israel bíblico e, com isso, “usado muitas vezes na confecção de artigos religiosos” (WAKELY, 2011, p. 1052). Dessa forma, atribui-se um caráter sagrado e/ou um respeito religioso ao metal precioso em questão, ora para cultuar o Senhor, Deus de Israel, ora na adesão aos ídolos.

Nesse sentido, vale a pena olhar primeiramente para o “santuário (מִקְדָּשׁ)” (Ex 25,8) portátil no deserto, que faz parte da espiritualidade exodal. Nele “reside o Deus que se tornou peregrino com os peregrinos, viajante com os viajantes”, isto é, “um Deus mais ligado a pessoas do que a lugares”, justamente “para vir habitar no meio de seu povo, para caminhar com ele no deserto e para guiar sobre a estrada que leva à Terra Prometida” (SKA, 2022, p. 113 y 115). Tanto as instruções para a construção e o equipamento desse espaço sagrado (Ex 25,1–31,17) como a narrativa sobre a doação, a realização dos trabalhos e a edificação da “morada ((מִשְׁכָּן))” (Ex 25,9) ou “tenda do encontro (אֹהֶל מוֹעֵד)” (Ex 27,21) em Ex 35–40 dão destaque aos materiais preciosos usados na empreitada. Assim, de acordo com a generosidade do coração de cada pessoa, “ouro (זָהָב)” foi disponibilizado pelo povo (Ex 25,3; 35,5.22^{2x}), a fim de que Beseleel “planejasse os projetos” e “trabalhasse com o ouro” (Ex 31,4; 35,32). Faz-se até um relatório de gastos a respeito de “todo o ouro aplicado para o trabalho” (Ex 38,24), “ouro” que antes foi apresentado como “oferta movida” (Ex 38,24). Mais tarde, há as ofertas dos chefes das tribos, que incluem “tigelas

(כֶּפֶזוֹת) de ouro (זָהָב)” (Nm 7,14.20.26.32.38.44.50.56.62.68.74.80.84.86^{2x}), e o “ouro (זָהָב)” trazido pelos “comandantes de mil e de cem” após a vitória sobre os madianitas (Nm 31,50.51.52.54).

Com isso, no que se refere ao mobiliário, os ourives “revestem a arca de ouro puro (זָהָב טָהוֹר)” (Ex 25,11; 37,2) e fazem para ela “a bordadura de ouro (זֶרֶקֶבֶת)” (Ex 25,11; 37,2) e, para carregá-la, as “quatro argolas de ouro” (Ex 25,12; 37,3) e os “varais de ouro” (Ex 25,13; 37,4). Também a “tampa de reconciliação”, que cobre a arca, é de “ouro puro” (Ex 25,17; 37,6). Inclusive os “dois querubins” instalados sobre a tampa são de “ouro” (Ex 25,18; 37,7). “Revestidos com ouro” são também a “mesa (שֻׁלְחָן)” dos pães (Ex 25,24; 37,11) e as partes ou objetos que lhe pertencem: a “bordadura” (Ex 25,24; 37,11), a “moldura” (Ex 25,25; 37,12), as “argolas” (Ex 25,26; 37,13), os “varais” (Ex 25,28; 37,15), os “pratos”, as “bandejas”, as “jarras” e as “taças” (Ex 25,29; 37,16). Também a “menorá (מְנוֹרָה)” deve ser de “ouro puro” (Ex 25,31; 37,17), com todas as suas partes e utensílios – os “botões” e as “hastes” (Ex 25,36; 37,22), as “sete lamparinas” (Ex 37,23), as “espevitadeiras” e os “cinzeiros” (Ex 25,38; 37,23). Isto é, a menorá e seus apetrechos são de “um talento de ouro puro”, algo correspondente a trinta e quatro quilogramas (Ex 25,39; 37,24; Nm 8,4). No mais, “o altar de queima de incenso” (Ex 30,1) deve ser “revestido de ouro” (Ex 30,3; 37,26; 39,38; 40,5.26; Nm 4,11; Hb 9,4) e receber uma “bordadura de ouro” (Ex 30,3; 37,26), “argolas de ouro” (Ex 30,4; 37,27) e “varais revestidos de ouro” (Ex 30,5; 37,28). Por fim, pensando na construção do santuário, “tábuas” (Ex 26,29; 36,34), “barras” (Ex 26,29; 36,34), “colunas” (Ex 26,32.37; 36,36), “capiteis” e “padieiras” (Ex 36,38) devem ser “revestidos de ouro”. Mais ainda, os “colchetes para unir as cortinas” hão de ser de “ouro” (Ex 26,6; 36,13), assim como “argolas” (Ex 26,29; 36,34) e “ganchos” (Ex 26,32.37; 36,36).

No caso das vestes sacerdotais, “estirando lâminas de ouro” (Ex 39,3), diversas partes do “efod” (Ex 28,6; 39,2) são trabalhadas em ouro: “a faixa tecida do ajustado dele” (Ex 28,8; 39,5), os “encaixes” das duas pedras de ônix sobre as ombreiras (Ex 28,11.13; 39,6), as “correntes” (Ex 28,14), o “peitoral” (Ex 28,15; 39,8) com as doze pedras nele fixadas e “quadriculadas em ouro” (Ex 28,20; 39,13), as “correntes trançadas” sobre este último (Ex 28,22; 39,15), as “argolas” (Ex 28,23.26.27; 39,16.19.20) e “as cordas nas argolas” (Ex 28,24; 39,17). Finalmente, há ainda as “campainhas de ouro” sobre as abas da capa do efod (Ex 28,33.34^{2x}; 39,25) e o “adorno de ouro puro” (Ex 28,36; 39,30; Lv 8,9) fixado no turbante.

De forma semelhante, ofertas de “ouro (זָהָב)” acompanham a “arca” em seu caminho rumo a Jerusalém” (1Sm 6,4^{2x}.8.11.15.17.18) e, amplamente, o templo para ela construído nessa cidade, tanto o primeiro no período da monarquia, destruído pelos babilônios em 587 a.C., como o segundo, construído nos anos 520 a 515 a.C. e destruído pelos romanos no ano de 70 d.C. (1Rs 6,20.21^{3x}.22^{2x}.28.30.32^{2x}.35; 7,48^{2x}.49^{2x}.50^{2x}.51; 15,15; 2Rs 12,14; Jr 52,19^{2x};

Ag 2,8; Zc 4,2.12^{2x}; 6,11; Esd 1,4.6.9.10.11; 2,69; 8,25.26.27^{2x}.28.30.33; 1Cr 22,14.16; 28,14^{2x}.15^{2x}.16.17^{2x}.18^{2x}; 29,2^{2x}.3.4^{2x}.5^{2x}.7; 2Cr 2,6.13; 3,4.5.6^{2x}.7.8.9^{2x}.10; 4,7.8.19.20.21^{2x}.22^{2x}; 5,1; 13,11; 15,18; 24,14).

Apesar desse uso abundante do ouro para cultuar o Senhor, Deus de Israel, a narrativa exodal e as formulações jurídicas no Pentateuco também estão conscientes de que o metal é usado em cultos idolátricos. Exemplo marcante disso é o “bezerro de fundição (עֲגֹל מִסָּכָה)”, isto é, um “deus de ouro (אֱלֹהֵי זָהָב)” (Ex 32,31), feito no deserto por Aarão a partir dos “anéis de ouro (בָּנָמִי הַזָּהָב)” (Ex 32,2.3.24) anteriormente usados pelo povo. Por isso, o legislador israelita, em forma de mandamento de Deus, proíbe “fazer deuses de prata e deuses de ouro (וְאֱלֹהֵי זָהָב)” (Ex 20,23) e prescreve “não cobiçar o ouro que está sobre as imagens (פְּסִילִים) de deuses” (Dt 7,25), isto é, os “ídolos (גִּלְלִים)” pertencentes às outras nações (Dt 29,16).

A crítica às divindades, ou seja, aos “insignificantes (אֱלִילִים) de ouro” (Is 31,7) e/ou à “imagem laminada com ouro” (Is 40,19) continua, de forma profética, nos demais escritos da *Bíblia Hebraica*. Há quem “glorifica com ouro (וְיִדְבֹד בְּזָהָב)” (Dn 11,38) ou “despeja ouro” para “fazer-se um deus” (Is 46,6), no sentido de pôr sua fé em “modelados (מַעֲצָבִים) de “ouro” (Os 8,4; Sl 115,4; 135,15) e/ou numa “imagem (פְּסִל) recoberta de ouro” (Hab 2,18-19). Todavia, isso não é somente o costume das nações e/ou culturas vizinhas de Israel. Sejam lembrados os dois “bezerras de ouro (עֲגֹלֵי זָהָב)” fabricados por Jeroboão, rei de Israel (1Rs 12,28; 2Rs 10,29; 2Cr 13,8), e o “efod” de Gedeão (Jz 8,27), também feito de “ouro” (Jz 8,24.26^{2x}). Contudo, para o povo de Deus, deve valer a máxima de que “o revestimento (הַקִּינָה) áureo (זָהָב) de uma imagem de fundição (מִסָּכָה) deve ser considerado “excremento” (Is 30,22). Ou seja, mesmo enfeitados com “ouro” (Jr 10,4), inclusive “o ouro de Ufaz” (Jr 10,9), os ídolos “são estúpidos e insensatos”, meras “ilusões (הַבִּלְעִים)” e, comparados ao “SENHOR, rei das nações”, não passam de um “espantalho em um campo de pepinos” (Jr 10,5-8).

3.4 A superação do ouro

Com a crítica aos ídolos, as vozes proféticas na Bíblia, em diversos momentos, insistem na relativização do ouro, deixando claro que nenhum valor absoluto e/ou independente cabe ao metal precioso em questão.

Afirma-se que não são “as joias de ouro (אֲדָמִי זָהָב)” (Jr 4,30), com as quais Jerusalém se adorna, que podem salvar a cidade. E que a “sabedoria (חָכְמָה)” e a “inteligência (בִּינָה) não equivalem” ao “ouro maciço (זָהָב טָהוֹר)”, ao “ouro fino (זָהָב טָהוֹר)” e “puro” de “Ofir”, ao “ouro (זָהָב)” e/ou a “artigos de ouro puro (כְּלִי־זָהָב)” (Jó 28,12.15-17.19), mas lhes são infinitamente superiores. Ou seja, em vez de “colocar o ouro (זָהָב) como sua certeza” ou depositar sua “confiança no ouro puro (זָהָב)” (Jó 31,24), a proposta, em princípio, é “atirar o minério de ouro (רָצָר) ao pó”, mesmo o de “Ofir”, a fim de ter o “Todo-Poderoso como seu minério de ouro (רָצָר)” (Jó 22,24-25).

No mesmo sentido, diversos provérbios manifestam suas opções. Sublinha-se que “o fruto” da “sabedoria” é “melhor do que ouro amarelo (תְּרוּיִן) e o ouro puro (פִּי)” (Pr 8,12.19). Cabem a seguinte pergunta e afirmação: “O que é melhor do que ouro amarelo (תְּרוּיִן)? Adquirir sabedoria” (Pr 16,16), uma vez que “o produto dela é melhor do que o ouro amarelo (תְּרוּיִן)” (Pr 3,14). Da mesma forma, “a boa graça (חֵן)” ou “a comiseração é melhor do que ouro (זָהָב)” (Pr 22,1). Por isso, prevalece o seguinte imperativo: “Aceitai o conhecimento mais do que o ouro amarelo (תְּרוּיִן)”, por mais que este último seja bem “escolhido” (Pr 8,10).

De forma semelhante, o orante nos Salmos avalia a “instrução (תּוֹרָה)”, a “norma (עֲדוּת)”, as “ordens (פְּקוּדִים)”, o “mandamento (מִצְוָה)” e os “decretos (מִשְׁפָּטִים)” do “SENHOR” (Sl 19,8-10) – isto é, a proposta de liberdade e justiça, provinda da experiência exodal e narrada no Pentateuco –, como “mais cobiçáveis do que ouro (זָהָב), do que ouro puro (פִּי) em abundância” (Sl 19,11). E essa convicção é repetida duas vezes na oração mais extensa no livro dos Salmos: “Bom para mim é a instrução de tua boca, melhor do que milhares em ouro (זָהָב) e prata” (Sl 119,72); “Por isso, amo teus mandamentos, mais do que ouro (זָהָב) e ouro puro (פִּי)” (Sl 119,127). Quer dizer, cabe ao fiel superar a ilusão de ver no ouro aquilo que se tem de mais valioso.

No entanto, a relativização do ouro na *Bíblia Hebraica* não impede que o metal em questão seja considerado belo e, portanto, precioso. É a partir desse pressuposto que as seguintes comparações ganham o seu sentido: “Machês de ouro (זָהָב) em bandejas de prata é a palavra dita no momento oportuno” (Pr 25,11); “Anel de ouro (זָהָב וְזָמָם) é um sábio que corrige” (Pr 25,12). Mas isso ainda vale quando se visa a Deus. Ora “o ouro (זָהָב), que vem do Norte”, acompanha o “Todo-Poderoso”, sendo que junto a Deus está uma majestade temível” (Jó 37,22-23). Ora a figura angelical “vista” por Daniel, “um homem vestido de linho, tem os seus rins cingidos com ouro fino (פָּתָם) de Ufaz” (Dn 10,5). Ora uma “pomba, cujas penas são de ouro amarelo (תְּרוּיִן) esverdeado”, acompanha o Todo-Poderoso (Sl 68,14).

No Novo Testamento, a reflexão vai na mesma direção. De um lado, o metal em questão aparece com dimensões positivas. Nesse sentido, narra-se como o menino Jesus recém-nascido é presenteado com “ouro (χρυσός)” (Mt 2,11). E, no Livro do Apocalipse, a Jerusalém nova e/ou celeste é de “ouro puro” (Ap 21,18), em especial “a praça da cidade” (Ap 21,21).

De outro lado, porém, as menções do metal em questão, na maioria das vezes, são seguidas de uma reflexão crítica. Nesse sentido, conforme o Evangelho segundo Mateus, Jesus, ao instruir os Doze para sua missão, pede-lhes para “não obterem ouro” (Mt 10,9). Da mesma forma, ele avalia como “insensatez” e/ou “cegueira” querer “jurar pelo ouro do santuário”, avaliando “o santuário, por santificar o ouro, como mais importante do que o ouro” (Mt 23,16-17).

Ao focar na fé e no comportamento das comunidades cristãs, inclusive naqueles que se propõem a anunciar o Evangelho, a postura crítica em relação ao ouro continua. No caso, Pedro afirma “não possuir prata (ἀργύριον) nem ouro (χρυσίον)” (At 3,6). Também Paulo diz “não ter desejado prata ou ouro” (At 20,33). Junto a isso, as “mulheres” são aconselhadas a “não se adornarem com ouro” (1Tm 2,9), ou seja, a não visarem ao “ornamento externo” como as “joias de ouro”, mas à “incorruptibilidade de um espírito manso e tranquilo, “que é de grande valor diante de Deus” (1Pd 3,3-4). Nesse mesmo sentido, “a fé” é avaliada como “mais preciosa do que o ouro perecível” (1Pd 1,7), uma vez que os fiéis “foram resgatados da conduta fútil com o precioso sangue de Cristo, e não com coisas perecíveis, como prata e ouro” (1Pd 1,18-19). Vale também recordar como Paulo, em Atenas, destaca a importância de “não pensar que a divindade seja semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, modelados pela arte e pela imaginação do ser humano” (At 17,29). Pelo contrário, ele, “como sábio arquiteto”, diz “ter construído sobre o alicerce que é Jesus Cristo”, perguntando, portanto, criticamente aos membros da comunidade se eles querem “construir sobre esse alicerce com ouro, prata, pedras preciosas, madeira, feno ou palha” (1Cor 3,11-13). Semelhantemente, a Carta de Tiago ordena aos “ricos que cho-rem e se lamentem”, uma vez que “o ouro deles”, como “riqueza podre”, irá “enferrujar”, uma vez que ele resulta do “salário não pago aos trabalhadores” (Tg 5,3-4).

Por fim, o Livro do Apocalipse, como último livro do Novo Testamento, deixa seus alertas em relação ao metal preciso aqui estudado. Ora descreve os “gafanhotos”, realizadores de uma das pragas previstas, com “coroas de ouro sobre suas cabeças” (Ap 19,7). Ora “a grande Babilônia, mãe das prostitutas e das abominações da terra” (Ap 17,5), isto é, “Roma” (MESTERS y OROFINO, 2003, p. 300), é vista como “mulher adornada com ouro” (Ap 17,4; 18,16) ou como “grande cidade” com “mercadoria de ouro” (Ap 18,11-12). Ou seja, o ouro acompanha o poder destrutivo e opressor. Assim, o caminho de salvação precisa ser encontrado naquilo que é dito a uma das comunidades. “Laodiceia”, que se diz “rica” e que é aconselhada a “comprar ouro fino junto a” Jesus (Ap 3,17-18).

4. Considerações finais

Após esses dois olhares para o ouro na Amazônia e para o ouro na Bíblia, o presente estudo insiste na importância do diálogo entre a realidade vivida nos dias atuais e a sabedoria milenar inerente àqueles textos que a fé judaico-cristã escuta e/ou lê como Palavra de Deus e que, dessa forma, se tornou um dos fundamentos histórico-culturais da humanidade. A própria Bíblia inicia essa conversa, porque, ao visar a Deus, quer dizer, inerente à questão religiosa, ela já acolhe a questão socioambiental. Não como tratado sistemático sobre princí-

pios ecológicos, mas de forma literário-poética, trazendo suas narrativas, seus poemas líricos, discursos proféticos e conjuntos de leis.

A Bíblia menciona o ouro quatrocentas e trinta e oito vezes. Ora os textos se interessam pela extração dele e, com isso, pelas artes da mineração e da ourivesaria. Ora acompanham a valorização do ouro como indicador de riqueza, posição social e/ou poder. Além disso, ao introduzir esse metal belo e precioso no espaço sagrado, associa o ouro a Deus. Ao mesmo tempo, porém, a Bíblia traz uma reflexão crítica em relação ao metal em questão. Sabe do perigo de o ouro tornar-se ídolo e/ou perder a sua função social, no sentido de, com ele, fazer-se justiça aos pobres. Em vista disso, os textos milenares, repetidamente, investem na ideia da superação do ouro, negando a este o direito de tornar-se valor absoluto e/ou independente. Pelo contrário, comparados ao ouro, visa-se à superioridade dos mandamentos de Deus e da sabedoria que deles nasce, favorecendo, assim, a construção de convivências mais igualitárias e fraternas, ou seja, de uma sociedade “sem pobre” (Dt 15,4).

Essa visão milenar e religiosa, no entanto, é contradita na história moderna e contemporânea, quando a extração e comercialização do ouro resultam em violência socioambiental, na morte de lideranças defensoras de seus territórios e na contaminação dos biomas. Por centenas de anos, na América Latina, a cobiça por esse metal precioso foi causa de invasão, extermínio e escravidão. Em busca de ouro, milhões de vidas foram sacrificadas. As cicatrizes das minas e os fluxos contaminantes do mercúrio, de um modo indelével, marcam um número grande de territórios. Quer dizer, em vez de “guardar o jardim do Éden” (Gn 2,15), o ser humano amplamente destruiu a sua casa.

Por esses motivos, considerando a força simbólica da comunicação litúrgica, organizações católicas¹⁸ propõem às igrejas que na Eucaristia se considere dar preferência a outros materiais nobres para os vasos sagrados, como permitido pelas disposições do Missal Romano.¹⁹ A rede Igrejas e Mineração, em consonância com as disposições da *Pontifícia Academia das Ciências Sociais*,²⁰ recomenda a congregações religiosas e dioceses o desinvestimento financeiro da mineração,²¹ especialmente do ouro, evitando que o dinheiro administrado pelos cristãos alimente mecanismos de destruição e morte.

¹⁸ Destaque para a campanha da principal organização católica de cooperação solidária na Áustria, Dreikönigsaktion (DKA). Disponível em: <<https://www.dka.at/gold>>. Acesso em 5 maio 2024. A rede Igrejas e Mineração publicou um artigo sobre este tema, disponível em: <<https://iglesiasymineria.org/2023/02/06/eucaristia-y-casa-comun-entre-la-vida-y-el-oro/>>; acesso em: 5 maio 2024.

¹⁹ Instruções gerais do Missal Romano, capítulo VI, III, n. 328-329.

²⁰ “Mensuram Bonam”. Medidas coherentes con la fe para inversores católicos; disponível em: <<https://www.fpablovi.org/documentacion-inversiones-eticas/1656-mensuram-bonam-medidas-coherentes-con-la-fe-para-inversores-catolicos>>; acesso em: 5 maio 2024. Artigo de aprofundamento disponível em: <<https://iglesiasymineria.org/wp-content/uploads/2024/04/Coherencia-etica-en-las-inversiones-ES-11abr.pdf>>; acesso em: 5 maio 2024.

²¹ Disponível em: <<https://divestinmining.org/>>. Acesso em: 5 maio 2024.

Em conclusão, a superação do ouro, modelo de comportamento indicado pela Bíblia, continua a ser de enorme atualidade diante da lógica do extrativismo predatório. Quem, pois, investe em garimpos ilegais, sem projeto de sustentabilidade e/ou garantia de preservar a natureza, se opõe ao que a tradição judaico-cristã acolhe como Palavra de Deus e ao que, humanamente, seria sábio e racional. Mais ainda: adere à mesma dinâmica destrutiva quem usa esse ouro, seja como garantia econômica, seja como joia ou objeto sagrado.

Bibliografia

- BEUKEN, Willem A. M. (2007). **Jesaja 13–27**. Freiburg: Herder.
- BÖHLER, Dieter (2021). **Psalmen 1–50**. Freiburg: Herder.
- DAVIAU, P. M. Michèle (2022). Metal/s, Precious. In: Berlejung, Angelika. **Encyclopedia of Material Culture in the Biblical World: A New *Biblisches Reallexikon***. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 617-624.
- DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel (2013). **Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament** (Koehler & Baumgartner). Leiden: Brill.
- FISCHER, Georg (2018). **Genesis 1–11**. Freiburg: Herder.
- Grenzer, Matthias; PAULA, Patricia Carneiro de (2020). **A libertação dos egípcios (Ex 3,22; 12,36)**. In: *Interações*, Vol. 15, No. 1, pp. 167-177.
- HÜBNER, Ulrich; ZANGENBERG, Jürgen (2009). Metalle / Metallverarbeitung. In: CRÜSEMANN, Frank; HUNGAR, Kristian; JANSSEN, Claudia; KESSLER, Rainer; SCHOTTROFF, Luise (eds.). **Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 384-386.
- KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin (1980). כָּדָר. In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer (Edts.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Volume IV. Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 32-40.
- KESSLER, Rainer (1986). Silber und Gold, Gold und Silber: Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Testament. In: **Biblische Notizen**, Vol. 31, pp. 57-69.
- MARKL, Dominik (2010). Gold. In: Bauks, Michaela; Koenen, Klaus; Alkier, Stefan (eds.). **Das Wissenschaftliche Bibellexikon in Internet**, pp. 1-5. Disponível em: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19808/>. Acesso em: 6 maio 2024.
- MARKL, Dominik (2010). Goldschmied. In: Bauks, Michaela; Koenen, Klaus; Alkier, Stefan (eds.). **Das Wissenschaftliche Bibellexikon in Internet**, pp. 1-5. Disponível em: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19832/>. Acesso em: 6 maio 2024.
- MESTERS, Carlos y Orofino, Francisco (2003). **Apocalipse de São João: A teimosia da fé dos pequenos**. Petrópolis: Vozes.

- SKA, Jean-Louis (2022). **O Livro do Êxodo**. São Paulo: Loyola.
- WAKELY, Robin (2011). אֶרֶץ. In: Vangemeren, Willem A. (org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, pp. 1048-1057.
- ZWICKEL, Wolfgang (2010). **Atlas bíblico**. São Paulo: Paulinas.

La Tierra: casa común de todo ser viviente

The Earth: common home of all living beings

Resumen

En la Tierra todo está interrelacionado. Debido a la actividad humana todo se acelera y contribuye negativamente al desequilibrio ambiental. Ante la crisis climática, ciclos como el del agua, que sustentan la vida, sufren graves amenazas. Este trabajo trata sobre ello, y se desarrolla en tres secciones: la crisis ecológica, la respuesta bíblica y el compromiso con el medio ambiente. En este sentido, se describen algunos de los factores que han contribuido al calentamiento global, y se abordan los principales problemas que han propiciado las consecuencias del cambio climático. A partir de bases bíblicas, se hace un llamado al pueblo creyente y a la ciudadanía para hacer conciencia ecológica ante las consecuencias de este cambio climático, y se comparten acciones para una mayordomía responsable de toda la creación. Desde lo micro y lo macro, se proponen medidas para mantener la vida plena en el planeta y se impulsan iniciativas para un estilo de vida y desarrollo sustentables, en reciprocidad con la Tierra por todos sus bienes. La responsabilidad humana es el cuidado de la vida en la casa común.

Palabras clave: Casa común, cambio climático, ética ambiental, ecología, Tierra.

Abstract

On Earth, everything is interconnected. Due to human activity, everything is accelerated and contributes negatively to environmental imbalance. In the face of the climate crisis, cycles such as the water cycle, which sustain life, are seriously threatened. This work deals with this and is developed in three sections: the ecological crisis, the biblical response and the commitment to the environment. In this sense, some of the factors that have contributed to global warming are described, and the main problems that have led to the consequences of climate change are addressed. Based on biblical foundations, a call is made to the faithful and to the citizens to raise ecological awareness in the face of the consequences of this climate change, and actions are shared for a responsible stewardship of all creation. From the micro and macro, measures are proposed to maintain full life on the planet and initiatives are promoted for a sustainable lifestyle and development, in reciprocity with the Earth for all its goods. Human responsibility is the care of life in the common home.

¹ Licenciado en Teología con énfasis en Biblia, por el Seminario Bíblico Latinoamericano. Doctor en Teología por el South African Theological Seminary (SATS); Investigador y Profesor de Hermenéutica y Teología Bíblica en el Centro de Estudios Bíblicos y Teológicos, “YOBEL”, de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas; México. E-mail: pedrorobledo070@gmail.com

Keywords: Common house, climate change, environmental ethics, ecology, Earth.

1. Introducción

Gea, es el término para referirse al planeta Tierra, de ahí proviene la palabra geografía. Los pueblos originarios de nuestro continente americano le llaman Pacha Mama o Madre Tierra. De acuerdo con su cosmogonía, sus habitantes que a diario están en un contacto cercano con ella, han llegado a mantener una relación de dependencia y respeto hacia la Tierra y a todos sus seres vivos. Los seres vivientes dependemos totalmente de lo que la tierra produce, por eso en la actualidad solo buscan extraer sus recursos. En palabras de José Agustín Monroy: “En cuanto al medio ambiente, la tierra ha dejado de ser la madre que alimenta y protege, para ser vista solo como generadora de energía y recursos, dispuestos para que las empresas los exploten” (MONROY, 2005, p. 76).

La Tierra, como casa común es el lugar donde habita y se mueve cotidianamente todo ser viviente. En ella, las formas de vida se interconectan entre sí. Todo está vivo y debidamente conectado, nada es autosuficiente y cada especie tiene su lugar en el ciclo de la vida. En cada reserva o hábitat se desarrollan diferentes ciclos que contribuyen a conservar la vida. Ante la realidad de que todo se acelera y cambia, se requiere que la humanidad participe activa, responsable, fraternal y solidariamente por la conservación y bienestar de la Tierra.

Algunas organizaciones nacionales e internacionales han asumido un compromiso con la Tierra; tal es el caso de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que ha declarado el 22 de abril como el Día Mundial de la Madre Tierra. Desde 1972, la ONU estableció mediante su Programa para el Medio Ambiente (PNUMA) con sede en Nairobi, Kenya, el 05 de junio como el Día Mundial del Medio Ambiente. La celebración de este día se hace cada año en diferentes ciudades de los continentes. En 2007 se realizó en Noruega, ocasión en la que el tema central fue el cambio climático. El 2008 fue declarado el Año Internacional del Planeta.

En atención a diferentes situaciones que vive la Tierra, la misma ONU ha organizado varias reuniones y cumbres en distintos países del mundo. La Cumbre de la Tierra fue celebrada en 1992 en Río de Janeiro, Brasil; el 29 de junio de 2000, se elaboró la Carta de la Tierra en La Haya, Países Bajos. En todos estos eventos, el propósito ha sido enfocar la atención mundial acerca de la importancia del medio ambiente e impulsar acciones para tal fin; se hacen declaraciones para llamar a la responsabilidad ecológica y también se ratifican convenios internacionales. Actualmente la ONU, mediante su Fondo de Población (UNFPA), impulsa los Objetivos de Desarrollo Sustentable de la Agenda 2030.

2. Situación de la crisis ecológica actual

Hubiese sido óptimo que la Tierra permanezca como Dios la creó al principio, pero la realidad es otra. La Tierra refleja sus colores de los minerales que posee. No obstante, sin atender al adecuado impacto ambiental, las grandes máquinas extraen los minerales de la Tierra. Es de esta manera como se explotan desmedidamente las reservas de la Tierra. Los mantos acuíferos subterráneos se están secando y los recursos fósiles se agotan. Colonias de mamíferos terrestres y marinos se reducen. Con todo ello, se tiende a agotar lo que la Tierra generosamente proporciona para vivir, a sabiendas de que dependemos totalmente de lo que ella generosamente nos brinda.

El comportamiento de la gente irresponsable es variado. Existen personas que sin conciencia alguna tiran basura en cualquier lugar, haciendo de las banquetas, calles, caminos y playas, unos verdaderos basureros públicos. Movidos por sus intereses personales, se dedican a la tala desmedida de árboles, a la caza indiscriminada, al consumo desmedido y al tráfico de especies, sobre todo de las que se encuentran en peligro de extinción. Por este abuso, están desapareciendo las principales selvas de nuestro continente, como el ejemplo el Amazonas en Brasil y la Lacandona en Chiapas, México.

Los océanos no son la excepción. Focas, delfines, ballenas, entre otros peces y mamíferos son atrapados sin piedad y medida por la industria pesquera ¡Vaya indignación e impotencia que produce todo esto! Además, se siguen destruyendo los corales y manglares marinos, que sirven como unas guarderías de especies marinas y como protectores de ciclones y otras catástrofes naturales. En medio de mucha contaminación, los ríos surcan los valles hasta llegar a los océanos. De cada diez, uno de los ríos no llega a su destino final.

El deterioro ambiental ha llegado a magnitudes catastróficas. El sistema que rige el clima de la Tierra se ha alterado y dañado, por lo que el equilibrio ecológico está en peligro. La realidad actual ha rebasado lo que los científicos pronosticaron en los años 90 sobre las consecuencias del calentamiento global de la tierra. Más del 90% de los causantes proviene del uso indiscriminado de hidrocarburos. Esto ha contribuido al desgaste gradual de la capa de ozono, dejándonos sin protección de los rayos ultravioletas del Sol.

Solo tenemos hasta 2030 para realizar cambios importantes en la forma en que vivimos en nuestro planeta. Ese es el año que los científicos nos dicen que es nuestra fecha límite para evitar que la temperatura de la tierra se caliente más de 1.5 ° centígrados. Cualquier cosa mayor traerá estragos mucho más allá de lo que ya estamos experimentando y acabará con la vida de muchas personas y especies (LEE VAN HAM, 2019, p. 6).

Dos son los elementos que propician el perfecto equilibrio en la Tierra: vida, para extraer el bióxido de carbono; y agua, para mantener todo el ciclo. La vida es la que atrapa el bióxido de carbono y mantiene así estable la temperatura

de la Tierra. Es, entre muchas razones, por la emisión de los gases de efecto invernadero que en la Tierra se definen o alteran las temperaturas y el clima. En el efecto invernadero intervienen la luz solar, la atmósfera y la Tierra. Es precisamente esta radiación producida por el Sol que es absorbida por la Tierra, la que calienta y luego genera emisiones que llegan hasta la atmósfera.

Aunque la Tierra necesita una cantidad de bióxido de carbono para mantener el efecto invernadero en su capa de ozono y así protegernos de los rayos ultravioletas del Sol, lo preocupante ahora es que todas esas emisiones de contaminantes dañan el aire que respiramos y el agua de los océanos donde abunda la vida. La acidificación de los océanos consiste precisamente en el hecho de que el bióxido de carbono hace que las temperaturas de los océanos sean más altas.

Más de la mitad del bióxido de carbono del planeta, proviene de nuestras actividades domésticas. El consumo de petróleo, gas, carbono y energía eléctrica han aumentado la concentración de los gases de efecto invernadero de nuestra atmósfera. Tanto en el campo como en la ciudad se viven las consecuencias de esto. Al paso en que vamos, se prevé que dentro de unos años el consumo de energía se duplicará. La selva desaparecerá. Todo el carbono que se encuentra en las plantas y en los árboles subirá.

Por su crecimiento económico, China ocupa el primer lugar en las emisiones de bióxido de carbono en el mundo. El ciclo del carbono tiene que ver con todos sus flujos anuales en la atmósfera.

Las selvas son consideradas los pulmones de la Naturaleza, en vista de que son reguladoras del clima y recicladoras del agua mediante el proceso de evaporación que realizan. Es en la selva donde se concentra una buena cantidad de este bióxido de carbono que propicia la vida de las plantas y la formación de ecosistemas diversos.

La biodiversidad o diversidad biológica, se refiere a toda clase de seres vivientes que habitan en diferentes ecosistemas de la Tierra, pudiendo ser aves, animales terrestres o marinos, con sus respectivas clasificaciones entre herbívoros o carnívoros. En todos los ecosistemas que existen en la Tierra, se dan interrelaciones ambientales. Aunado a esto, la cacería furtiva y desmedida, como ya se ha dicho, ha propiciado una pérdida gradual de biodiversidad de flora y fauna silvestre en diferentes regiones de los continentes. La explotación o tráfico de algunas especies, produce la pérdida de la biodiversidad o el peligro de extinción y, por consiguiente, el desequilibrio de los ecosistemas.

Actualmente se calcula que puede haber hasta diez millones de especies, de las que solo se han catalogado apenas un millón y medio de ellas. Se cree que diez de cada cien especies, se encuentran en peligro de desaparecer o de extinguirse. México, Colombia y Brasil están dentro de los líderes en la lista de los países megadiversos. Cabe anotar que los tres ocupan los primeros lugares en biodiversidad por kilómetro cuadrado a nivel mundial. Lo preocupante, es que

también tienen en peligro de extinción más de doscientas especies de animales y plantas.

En la diversidad de especies de animales que existen en nuestro planeta, algunas se distinguen por su fuerza, su inteligencia, su rapidez, su calidez, entre otras características más. Tanto los cuadrúpedos en la tierra como las aves en el aire y los peces en el mar se sostienen al ser parte de una muy frágil cadena alimenticia. Aún en los lugares más inhóspitos como los desiertos, florecen tipos de especies de plantas para alimentar y hacer sobrevivir a otros seres vivientes endémicos proporcionándoles el sustento diario.

En los últimos cuarenta años, debido a la deforestación intensa que han sufrido muchos bosques del mundo, se ha acelerado la desertificación y con ello se han destruido muchos ecosistemas. La mitad de los pantanos, bosques y praderas ya se han perdido. Aunque se invierten muchos recursos, las batallas por desacelerar estos procesos continúan, ya que los desafíos son cada vez más grandes. En consecuencia, muchas especies de animales han salido de su hábitat natural para buscar nuevos lugares donde vivir y reproducirse. Por fortuna, hay animales que viven en algunos lugares donde el ser humano no llega. Otras especies se encuentran en áreas protegidas y de caza controlada, y en otros muy pocos casos los animales se ven obligados a adaptarse a las nuevas circunstancias.

Existen trece millones de hectáreas de bosques; estos almacenan bióxido de carbono y son el hogar de muchas especies. De esas hectáreas, unas seiscientas desaparecen cada año. Las deforestaciones y los incendios que son la causa de este ecocidio contribuyen al 20% de los gases de efecto invernadero, que, junto con los gases producidos por los incendios de origen natural o humano y la disminución de la superficie boscosa, han aumentado de manera negativa al calentamiento global que vivimos actualmente.

Los cambios abruptos que se han dado en la temperatura son propiciados por el adelgazamiento de la capa de ozono, que es el resultado del efecto invernadero que consiste en la acumulación de diferentes tipos de gases y partículas, tales como son las de metano, nitrógeno, ozono, y bióxido de carbono, que suben a la atmósfera. Las modificaciones del ciclo de las lluvias y el aumento de la temperatura han contribuido a las alteraciones del clima en la Tierra.

Todo lo anterior, ha acrecentado el llamado *efecto invernadero*, que es provocado por los altos índices de contaminación que han propiciado el calentamiento del planeta con todas sus consecuencias en cadena, que van desde los deshielos en los montes altos como los de Nueva Zelanda, Alaska, Suiza y los casquetes polares, y el consecuente aumento del nivel del agua de los océanos, entre otros muchos cambios climáticos.

Ahora, cuando se habla del calentamiento global, se contemplan los efectos que están trayendo consigo los cambios climáticos y los derretimientos de los glaciales de los polos. Tanto en el Ártico como en la Antártida, desde hace

unos ciento cincuenta años, se ha ido notando el adelgazamiento de las capas. Estos grandes bancos de hielo se están derritiendo con más rapidez que antes, de manera que unos tres mil quinientos kilómetros cuadrados de plataformas de hielo se están desintegrando.

Actualmente se dice que, en Groenlandia, se derriten unos doscientos kilómetros cúbicos de hielo al año. Esto plantea que desde 1979 hasta la fecha, en el polo Ártico, se ha perdido una cantidad de hielo equivalente a la extensión del Estado norteamericano de Texas. A este paso, para el año 2070 los veranos en el Ártico podrían ser con ausencia de hielo. En consecuencia, se piensa que, a mediados del siglo XXI, la mitad de las especies de los animales correrán peligro, debido, precisamente, al cambio que sufrirán sus hábitats. Aunque es inevitable pensar que el planeta va a cambiar, aquí la urgencia es que podamos hacer que esto, tan inminente sea más paulatino.

Mientras que hace apenas unos pocos años, el hielo polar llegaba a unos ochenta kilómetros de la costa de Canadá, actualmente este se llega a apreciar desde unos trescientos treinta kilómetros. En los meses de abril, sobre todo, en el hielo de los polos se refleja el sol y la tierra se ve obligada a absorber ese calor.

La Antártida concentra el 90% de hielo que hay en el planeta. Tan solamente esta cantidad de hielo refleja al espacio entre el 50 y el 90% de los rayos solares que llegan a la Tierra. Hay trescientos glaciales en la Península Antártida. El 85 % de ellos ha retrocedido cinco kilómetros en los últimos cincuenta años. En 2002, en la Antártica desapareció una plataforma de hielo. En la Patagonia, donde la altura llega a medir unos dos mil quinientos kilómetros sobre el nivel del mar y la temperatura puede llegar hasta unos treinta grados bajo cero, los científicos han comprobado que, como consecuencia del calentamiento global, cada año se van reduciendo gradualmente las extensiones de los glaciares. Por esto mismo, en estos lugares la temperatura ha aumentado hasta tres grados. Como actualmente el hielo se mueve más rápido hay más calor, lo que trae como consecuencia que suba el nivel de los ríos, lagos y océanos. Aunque el hielo es suave y fluido, llega a adquirir un gran poder destructivo cuando se derrite.

Gracias a que durante el verano se forman grietas en los glaciares de la Patagonia, los científicos pueden descender por ellas para hacer estudios acerca de la presencia del bióxido de carbono en las diferentes capas de hielo que los componen. En una universidad de Atlanta se encuentra un lugar cerrado que conserva muestras de hielo que sirven para hacer investigaciones sobre el cambio climático. Lo que hacen los científicos es cartografiar las zonas de hielos. De esta manera, en los llamados *molinos*, que son profundos pozos que se forman, ellos introducen mediante cableados, cámaras que permiten observar, a través de programas de computador, el interior de estos espacios fríos hasta llegar a sus lechos.

Dado que existen registros de temperatura en los centros de investigación científica que se encuentran en los polos, se puede saber que cuando existe más frío, hay más polvo en el aire. Así lo indican las capas oscuras de hielo que se encuentran en los glaciares. En la época de hielo, la temperatura subió diez grados. Con seis grados de aumento en la temperatura, la tierra se enfrió.

El fenómeno del cambio de temperaturas en el mundo se ha venido sintiendo cada vez con más intensidad desde hace algunos años. Como se ha dicho, es irrefutable que la década de los noventa fue la más caliente que se haya experimentado en la historia mundial más reciente. Lugares que antes eran muy fríos, ahora lo son en menos intensidad. Otros que eran templados, ahora son calurosos. Por supuesto que esto tiene que ver también con el crecimiento en los índices de población. Año tras año, los pueblos y ciudades crecen dando origen así a una serie de consecuencias de todo tipo y por supuesto también ecológicas.

Debido a la actual crisis que se vive en el mundo, en donde es muy notoria la injusticia, como muestra el desequilibrio económico, social y ecológico; la fe cristiana y la reflexión teológica evangélica deben pugnar por establecer alianzas para trabajar por la justicia social y climática con todo ser viviente de la Tierra. En esta vía, a continuación, se presenta un resumen de dos estudios bíblicos de los libros del Génesis y Levítico. En su desarrollo se proveen algunas claves de lectura que pueden ayudar a hacer conciencia y asumir líneas comprometidas de acción ecológica, desde la fe cristiana.

Para tener un panorama general del desastre ambiental que existe, se recomienda ver el documental *Home*. Mediante vistas aéreas de sesenta países, describe la realidad ecológica que vivimos. Como todo se acelera por la actividad humana y el desarrollo, ahora se vive en un grave peligro que atenta contra el equilibrio ecológico. La NASA ha publicado unos artículos con imágenes satelitales que muestran la forma desoladora en que la Tierra ha cambiado en los últimos cuarenta años.

Como la crisis ambiental es también una crisis de relaciones, preocupa tanto a la ecología, como a la ética, y por supuesto a la teología. Todas tratan de modo particular con las relaciones que posibilitan la vida. Cuando se habla de la ecoteología, se hace crítica a la modernidad y a la colonialidad, es decir, a todo aquello que tiene que ver con el modelo neoliberal económico. Ante toda esta crisis climática o ambiental de grandes dimensiones, hay que buscar respuestas en el mensaje divino. Debido a la actual crisis que se vive en el mundo, la fe cristiana y la reflexión teológica deben pugnar por establecer alianzas para trabajar por la justicia social y climática con todo ser viviente de la Tierra. Para este fin, a continuación, se presentan algunas claves de lectura bíblica que pueden ayudar para hacer conciencia y asumir líneas de acción ecológica.

3. Los relatos de la creación en Génesis 1-2

El libro de Génesis dice que todo lo que Dios creó en el cielo, la tierra y las aguas, fue bueno y con ello se dio origen a la vida, pero para que todas esas maravillas y criaturas tuvieran un funcionamiento en perfecto equilibrio, tuvo que hacer el mandato cultural que consistía precisamente en bendecir a la primera pareja humana que había creado a su imagen y semejanza, indicándole que debían cuidar la tierra, ya que por medio de ella y del fruto de su trabajo, el Señor les daría de comer a ellos y a todo ser viviente (Gn 1:24-31).

Dios le había concedido a la primera pareja, la dicha de beneficiarse, cuidar y administrar toda la creación. El señorearse de ella, no le daba derecho para tratarla mal, ni abusar de sus seres vivientes, ni tampoco de sus recursos renovables y no renovables. Después de todo, debía tenerse presente la sensibilidad, necesidad y función de toda materia orgánica para mantener el equilibrio ecológico. El primer relato de la creación termina diciendo que, después que Dios hubo acabado su obra de los cielos y la tierra, se dio tiempo para descansar, siendo esta la causa de la bendición y santificación del séptimo día.

Absolutamente todo ha sido creado por Dios. Desde lo más alto hasta lo más bajo, desde el norte al sur, desde el este al oeste se pueden contemplar todas las cosas que Él formó. Cada cosa la puso en el lugar exacto, desde donde cumpliría diversas funciones con sus leyes específicas. El escenario natural que había preparado serviría de hábitat para todas sus criaturas y así, por causa de su tierra, siempre haría llover sobre buenos y malos. De manera que, desde el inicio hasta el final del año, sus ojos siempre estarían pendientes de todas las necesidades de sus criaturas y de su pueblo.

De acuerdo con el testimonio del Génesis, el Señor hizo los cielos y la tierra, separándolos ambos, y con ello, dejando en el lugar exacto el agua de los océanos y los ríos. Cada cosa Dios la puso en el lugar funcional. Por el poder de su palabra hizo y ordenó todo perfectamente en el tiempo oportuno. Una vez que Dios ya tuvo todo lo necesario para mantener la vida, creó a todo ser viviente y por supuesto al ser humano en pareja, a la que, después de bendecirla con semillas, frutos, hierbas y animales para comer, le hizo el siguiente encargo: “Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra” (Génesis 1:28).

Lejos de abusar de la tierra y explotar desmedidamente sus bienes, el Señor le encargó a Adán, a Eva y a todas las generaciones venideras, que cuidaran la tierra y le dieran el descanso adecuado para que, tanto ellos como la tierra, recuperaran sus fuerzas para continuar su diario vivir de acuerdo con la voluntad de Dios. El relato termina diciendo que Dios, en el séptimo día, descansó de toda la obra buena que había hecho (Gn 2:1-4).

Los relatos de Génesis subrayan la profunda solidaridad que compartimos los seres humanos con nuestra tierra y con el reino animal. Tanto en la primera creación como en la nueva creación, las Escrituras dan gran importancia a la armonía dentro del reino animal y entre él y la humanidad. Una auténtica conversión a un evangelio integral —a las buenas nuevas de la creación— debe conllevar por toda la lógica y fuerza de la Palabra de Dios a una conversión genuina a nuestro deber cristiano de mayordomía del medio ambiente. (STAM, 2006, p. 383-384).

Desde el principio, Dios juntó sabiamente la arena, la tierra, las piedras y las aguas para formar diferentes lugares, de modo que cumplieran funciones determinadas para la generación y conservación de la vida. Es así como ahora existen los volcanes, montañas, ríos y mares. Todo lo que vemos y no vemos, es vivificado y sostenido por la misericordia de Dios. En la medida que disfrutemos de todo ello, debemos glorificar a Dios el creador, señor y sustentador de todo ser viviente en la Tierra.

Dios ha establecido principios sabios para equilibrar las estaciones, regular el clima, el ciclo del agua y también transformar las relaciones humanas y naturales para luchar y celebrar la vida y el buen vivir en la Tierra. Después de todo, es la tierra quien da de comer a toda clase de personas, animales y aves.

El origen, la identidad, la dependencia y el destino del ser humano, desde y con la tierra, se aprecian de una manera clara en el relato de la creación. Es en este sentido que la Biblia dice que Dios hace llover sobre su tierra y sobre personas buenas y malas. El ser humano es formado y regresa al polvo de la tierra. Es de la tierra que Dios hace nacer todo árbol frondoso y frutal. Dios riega la tierra por medio de ríos de diferentes caudales, llevando, a través de ellos, ricos nutrientes en temporada de lluvias.

4. El jubileo en Levítico 25-26

En el marco del establecimiento, quebranto y renovación de la alianza entre Dios y su pueblo, los antecedentes de la ley del jubileo de Levítico 25, se encuentran en Éxodo y son complementados a partir de Levítico 26 y con el mensaje del Deuteronomio. De acuerdo al mensaje de Ex 21:2-11 y Dt 15:1-18, el año sabático establecido por el Señor, tenía la intención de otorgar libertad a las personas esclavas (Ex 21:2b).

En el libro de Levítico se encuentra un mensaje en el que el Señor pone énfasis en su santidad y en la forma santa que debía de vivir y adorarle el pueblo de Israel. El Señor había santificado a su pueblo para buenas obras. Así como el Señor era santo, también su pueblo era llamado a vivir en santidad y reflejarla en todas sus acciones en la vida diaria, en la familia y en la sociedad. “Manifestaré mi santidad en aquellos que se acercan a mí, y a la vista de todo el pueblo seré

glorificado” (Lv 10:3b). “Ustedes serán santos, porque yo, el Señor, soy santo, y los separé de los otros pueblos, para que me pertenezcan” (19:2, 26). “Yo soy el Señor, que los santifico” (Lv 21:15, 23b; 22:9b, 16b, 32b). “No profanen mi santo Nombre. Yo soy el Señor” (Lv 22:2b, 31-33).

Dentro del bloque que contiene el código de santidad de Levítico 17 al 27, hacen simetría los pasajes que se refieren al llamado a la santidad y al compromiso social comunitario (Lv 19) con la convocación del año para el reposo de la tierra y el año del jubileo en Levítico 25-26.

En cada una de las fiestas de las asambleas litúrgicas solemnes que se convocaban y en donde el pueblo se alegraba y celebraba delante de la presencia del Señor, Dios, en cualquier lugar que habitaran, tenía que reposar y no hacer trabajo servil alguno; además de los sacrificios y las ofrendas presentadas, en ocasiones también se debía seguir algunas indicaciones que tenían que ver con la forma de recoger o dejar el fruto de la tierra (23:1-24:23).

Dios ha establecido normas para regir la vida de su tierra y de sus habitantes. Así como tampoco hay que trabajar más de la cuenta, no hay que comer más que lo necesario, tampoco hay que ganar más de lo debido. En el comercio, se debía comprar según las cosechas del prójimo. El hacer lo contrario, traería graves consecuencias particulares y sociales como la avaricia, la acumulación y la injusticia. La posesión era algo que se dejaba de disfrutar por algún tiempo y que se podía perder definitivamente, por lo que era importante tomar las prevenciones necesarias para que fueran devueltas y así recuperarlas. Dependiendo de ciertas circunstancias, había cosas que podían redimirse o no, durante la celebración del jubileo (vv. 28-33).

La última sección del pasaje, gira en torno a la expresión: “cuando tu hermano empobreciere y vendiere algo de su posesión (vv. 25-34) y se acogiere a ti (vv. 35-38), estando contigo, y se vendiere a ti (vv. 39-46), que esté junto al forastero o el extranjero que se enriqueciere y que esté junto a ti” (vv. 47-55).

La celebración del jubileo era una ocasión para pregonar en la tierra a todos sus moradores, para propiciar el regreso a sus posesiones y familias (vv. 10b, 41), como también el dejar de sembrar y segar. Tanto la tierra como el ser humano necesitan experimentar el jubileo establecido por Dios.... No se trataba pues de aumentar, sino más bien de disminuir los precios, como también perdonar las deudas contraídas por la gente pobre. O sea que todo el actuar cotidiano de los hijos de Israel estaba determinado por lo que su Dios era y todo lo que había hecho por él como pueblo, desde Egipto, en el desierto y también por su tierra.

Así como la tierra da su fruto y toda clase de sustento para todo ser viviente (Lv. 25:6-7, 12, 19a), así también tiene el derecho de reposar (Lv 25:2b, 4a, 5b, 24). Por lo que el Señor hizo estas prohibiciones (Lv. 25:4-5, 11, 14, 17, 23, 34, 37, 53). El fundamento teológico de las exigencias jubilares que hacía

el Señor, tenían que ver con su identidad y también con todo lo que había hecho para rescatar, conservar y hacer suyo a su pueblo (vv. 17, 23, 38, 42, 43b, 55).

Las exigencias del jubileo eran determinadas por la forma en que el Señor había tratado y actuado por el bien de Israel desde que le sacó de la tierra de Egipto, y durante todo el tiempo de camino en el desierto y de estadía en la tierra prometida a donde le había llevado. Como él les había liberado de la esclavitud, también sus habitantes tenían que liberar a la gente esclava que tenían, es por eso por lo que frases como: “quedará libre” (vv. 28b, 31, 33) y “quedará libre de tu casa junto con sus hijos” (vv. 41, 54). Lo único que le quedaba a Israel, era el seguir siendo esclavo, pero del Señor, su Dios, a quien debían adorar y obedecer en exclusividad sobre todas las cosas.

El jubileo era un tiempo para reconocer, en primer, lugar la misericordia de Dios y así mostrar júbilo por todas las bendiciones que había dado por medio de su tierra para el sustento vegetal, animal y humano, y así conservar y compartir la vida plena o abundante y en comunidad. Era un tiempo de santificación para anunciar libertad y para volver a la familia y a la posesión personal (vv. 10b, 13b, 41). Al mismo tiempo era la ocasión para tener compasión de las personas y así perdonarles todas sus deudas, dejarles en libertad, como también practicar una economía solidaria y justa con los familiares.

Como Dios es el dueño de la tierra, es por eso por lo que Él es el único que la puede entregar en posesión y preocuparse por su bienestar; además, es por eso que no se debe vender tampoco (vv. 23, 34). Como la tierra, en sus bondades, produce fruto y nutrientes para que todo ser viviente en el aire, tierra y mar pueda comer, debe ser cuidada, guardar el reposo sabático deseado y establecido por Dios desde los orígenes, y en sus mandamientos, sembrar, podar y cosechar sus frutos.

Tanto la tierra como el ser humano tienen el derecho a que se les otorgue rescate y se les proporcione descanso, tal como es merecido y necesario. Es en la tierra donde Dios desea que todo ser viviente habite con seguridad y sustento a tal grado de comer hasta saciarse. Con estos mandamientos, lo que Dios quería, era que en la tierra donde habitaban los hijos de Israel hubiera bienestar, equidad, veracidad, sinceridad y solidaridad en todas las relaciones comerciales, y las dinámicas humanas y ecológicas. De manera que en todo lo que se comprara y se vendiera, en todo lo que se diera y se recibiera, no hubiera engaño, egoísmo o injusticia familiar ni social.

Dios es tan bondadoso que envía lluvia a su tierra para hacerla germinar y así, mediante el ciclo del agua y los nutrientes en todos los tipos de suelo que existen, tanto en los bosques, como en las selvas y los desiertos, hacer producir toda clase de hojas y frutos a su debido tiempo y durante cada estación del año.

Todo se tenía que hacer por el bien de la tierra. Si bien, el pueblo desgastó y explotó a la tierra, el Señor anunció que mandaría una serie de castigos, que iniciarían con el hecho de sacarlo de su tierra y deportarle a otra, trayendo esto

como consecuencia, que la tierra donde vivían celebrara los jubileos que no había tenido años atrás (vv. 34-35, 42-43a). De manera que, en tanto el pueblo era obediente a sus mandamientos, Dios envió la lluvia para hacer germinar la tierra, para que diera frutos, ahora Él decía que la misma tierra se convertiría en estéril y desolada.

De acuerdo con Levítico 25-26, la fiesta del jubileo, si bien es un tiempo para celebrar la gracia de Dios sobre su tierra y toda la humanidad, también es una oportunidad para luchar, defender, conservar, compartir y disfrutar con intensidad la vida con los familiares, con las mascotas, los animales de trabajo, tocando los árboles y sintiendo el viento que soplan sus ramas, escuchando el canto de los pájaros.

La tierra como don, es propiedad de Dios para la humanidad y su pueblo, es un bien económico, una posibilidad social alternativa y fuente de sustento diario que viene de su mano misericordiosa. La tierra es para sembrarla y segarla, no para explotarla ni venderla a perpetuidad. En este sentido, la tierra es de quien la trabaja y la sabe cuidar.

Ante la actual crisis climática, alimentaria y social que se vive en el planeta, es muy pertinente hablar acerca del significado y de los desafíos que presenta el tema del jubileo para nuestras familias, comunidades y sociedades en el campo y en la ciudad. René Padilla, al destacar el sentido socioeconómico del año jubilar, afirma que la clave para entenderlo es el reposo que tanto la tierra como la humanidad, deben disfrutar:

El año del Jubileo es el año de liberación, y esta liberación no conduce al goce de un derecho absoluto de propiedad individual, sino que se concreta en la recuperación de bienes familiares que se han perdido y que constituyen la base económica y comunitaria de la vida humana. La liberación jubilar da a toda persona la libertad de vivir como seres humanos, en conformidad con el propósito de Dios. No es un acto de generosidad de los poderosos, sino un don de Dios que expresa su propia justicia instituida en su ley... El Dios que escucha el gemido de la creación y el gemido de los pobres demanda una re-estructuración de la vida ecológica y socioeconómica sobre la base de su propósito de paz y justicia. (PADILLA, 1996, p. 76 y 86).

En relación con lo anterior, la visión de One Earth Jubilee Economics es creer que otro mundo es posible mediante la práctica de compartir los recursos de manera justa: recuperar el planeta para las generaciones futuras; mantener la interrelación de la vida; vivir intencionalmente en paz y comunidad, para que las personas que tienen más no tengan demasiado y las que tienen menos no tengan muy poco, no algún día en el futuro, sino ahora.

En las literaturas poética, sapiencial y profética, se trata el tema de la creación. Acá se exponen algunos de los múltiples textos bíblicos que hablan de la soberanía de Dios sobre la creación: (Dt 30:19, 20; Sal 36:6; Job 26, 38, 39 y 41; Jonás 4:11). Como Creador, Dios se muestra como el dueño y el que

cuida toda su creación. La alianza escatológica de Dios considera también a los animales (Is 11:6-9; 65:25; Ez 34:25; Os 2:20; Miq 4:3). El relato poético de la creación se encuentra en el Salmo 104. No es casualidad que en el centro de este Salmo (v. 19), se encuentre la referencia a la luna y al sol. Como lumbreras mayores, Dios las dejó para regir o regular en las estaciones del año, como también en el día y la noche, y con ello, los ciclos de todos los seres vivos en la tierra.

La creación y la salvación son dos temas transversales en el mensaje bíblico. Dios es el creador, señor y sustentador de todo cuanto existe. Así lo afirman profetas como Isaías 40-55 y los apóstoles en sus discursos. Si bien, Dios es el que cuida de su creación, también invita al ser humano y sobre todo a su pueblo, para participar responsablemente, para defender y fomentar la vida en su tierra. De esta fe se deriva una mayordomía cristiana en torno al medio ambiente. En este sentido, mientras Juan Stam habla de las “las buenas nuevas de la creación”, el Papa Francisco lo refiere como “el evangelio de la creación”.

Desde Génesis hasta Apocalipsis, se confiesa que Dios creó todas las cosas por medio de su Hijo, el Salvador y Señor Jesucristo, y que día a día renueva toda la tierra por medio del Espíritu Santo. Según Romanos 8, ante el gemido de la creación, surge el imperativo de Dios para que su pueblo redimido se comprometa con el cuidado de nuestra casa común. En toda la historia, el proyecto *ecodómico* de Dios se dirige a construir una nueva humanidad y una nueva creación. Lee Van Ham, director de One Earth Jubilee Economics, dice que, ante la situación climática que se vive ahora, es necesario releer el relato del nacimiento de Jesús, desde una visión de la nueva creación y no desde la visión del imperio (HAM, 2019, p. 118).

Ante el deterioro ético, cultural y ecológico que se vive, se necesita impulsar una participación ciudadana para un estilo de vida diferente. Así como toda casa normal, en la tierra, toda cosa debe estar en su lugar y en buen estado; cada cosa debe cuidarse y usarse como es debido y para el fin que fue hecha o adquirida. Cuando alguna cosa se ha deteriorado por el uso que se le ha dado o por el abuso, es entonces cuando hay que restaurarle o renovarle. La tierra, como la casa común de todo ser humano, animal o vegetal, demanda un proyecto común de vida, con el principio del bien común y con el propósito de buscar un adecuado equilibrio en todo. Esto significa elaborar una agenda de programas con líneas de orientación, formación y acción.

Existen en los gobiernos de los países, instituciones y organizaciones relacionadas con los servicios ambientales, la incorporación y valoración de este concepto, se logra mediante un proceso de sensibilización de todos los actores que participan. Derivado de esto, se pueden implementar nuevas estrategias de conservación y opción para el desarrollo sustentable, con el respectivo estudio de impacto ambiental.

5. Conclusiones

Todo lo que padece nuestra casa común es muy preocupante y debe conducir a tomar decisiones inmediatas por quienes la habitamos. El desafío urgente es fortalecer una conciencia ecológica, para asumir individual y colectivamente el compromiso de seguir cuidando cada ecosistema y las especies que habitan la Tierra.

Ante la crisis e injusticia climática, alimentaria y social que se vive en el planeta y que amenaza la destrucción de la Tierra y del ser humano, es muy pertinente hablar acerca del significado y de los desafíos que presenta el tema del jubileo para nuestras familias, comunidades y sociedades en el campo y en la ciudad. Es ante esta situación apremiante, que la humanidad y las comunidades de fe, deben plantearse una vez más la necesidad de practicar y de proclamar un evangelio integral y contextual, es decir, una nueva manera de ser con una fuerte conciencia y compromiso económico, social y ecológico.

A pesar de seguir padeciendo las consecuencias de la falta de sensibilidad y concientización ecológica del ser humano, por la misericordia de Dios, la tierra seguirá alimentando a todo ser viviente de la ciudad y del campo. Pese a los deterioros ecológicos, la casa común donde vivimos sigue siendo hermosa. La Tierra no es nuestra. Dios, quien la hizo, es el dueño de ella. Él nos la ha dado prestada para que, al disfrutarla y cuidarla responsablemente, se la dejemos como herencia en el mejor estado, a nuestras próximas generaciones.

Aun en medio de un mundo convulsionado por los desastres naturales, derivados del efecto del cambio climático, Dios sigue teniendo en sus manos el destino de la humanidad y de la Tierra, que sigue gimiendo por causa nuestra, y su deseo es nuestra entera salvación. De acuerdo con el mensaje de la Biblia, tanto la humanidad como la creación comparten origen y destino común; es el Espíritu Santo, quien hace la renovación constante de toda la creación de Dios.

Hoy, cuando el creador del universo nos invita a ser sensibles frente a las alegrías y dolores que experimenta toda su creación, es bueno agradecerle por sus bondades, uniéndonos de esa forma, al canto de los pájaros, al silbido del viento en el bosque, al ruido de los arroyos y a la acción de todo ser viviente que respira y alaba a Dios. Toda acción ecológica que contribuya al equilibrio ambiental deberá comenzar por reconocer al Dios eterno como el único creador, señor, sustentador y redentor de todo cuanto existe. Lejos de contaminarla más de lo que ya está, urge emprender y continuar con tareas de limpieza y conservación de la Naturaleza.

Sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno, Dios, el creador y Señor de todo, es el que cuida de su tierra y de todo el universo. Es así, como Él sustenta a todo ser viviente en el aire, la tierra y el agua. Todo lo maravilloso de la creación de Dios, invita a una actitud contemplativa y celebrativa de la vida plena. Es por eso por lo que conversión, espiritualidad y participación ecológica, son tres

elementos que deben ir de la mano en todo proyecto de protección de la Tierra. Así lo afirma la Secretaría del Medio ambiente y los Recursos Naturales:

Nuestra especie es la causante del deterioro ambiental, del agotamiento y la escasez de los recursos naturales. En consecuencia, nos toca revertir estas tenencias. Por supuesto que, dada su complejidad, el problema requiere toda nuestra atención y sensibilidad. (SEMARNAT, 2004, p. 23).

Si todo lo que Dios hizo producir en la tierra fue para el sustento del humano, este debe consumir racionalmente y cuidar sustentablemente, todas las especies de seres vivos, de plantas, animales y aves que se encuentran a su alrededor, evitando por consiguiente que estas especies se extingan. Nada ni nadie, le da derecho al ser humano para maltratar, abusar y destruir la creación de Dios. Para procurar su bien, como seres vivos hechos a imagen y semejanza de Dios, debemos preocuparnos por cumplir con todos los requerimientos que Él ha establecido.

Dios cuida su tierra y conserva la vida por medio de ella. Dios ha establecido principios sabios para equilibrar las estaciones, regular el clima, el ciclo del agua y también transformar las relaciones humanas y naturales para luchar, afirmar y celebrar la vida y el buen vivir en la tierra. En la medida que se haga la proclama de una inversión total de situaciones adversas que son destructivas y denigrantes, se podrá reconstruir la esperanza desde las espiritualidades de resistencia en contextos de pobreza y marginación, y de esta manera se podrán establecer líneas de acción hacia el buen uso, disfrute y compartir respecto a las bondades de la tierra, y de igual forma, acompañar procesos de transformación y bienestar social y ecológico.

5.1 Algunas iniciativas a favor del ambiente

- 5.1.1 Protección de áreas naturales, declarándolas reservas de la biosfera. Se han establecido normas que se refieren a la protección de las áreas húmedas tropicales.
- 5.1.2 Construcción de rellenos sanitarios, que son espacios de tierra que se han cavado en las afueras de las ciudades, con la finalidad de una especie de composta gigante. El proceso consiste en ir poniendo en forma alterna, capas de basura orgánica y tierra.
- 5.1.3 Establecimiento de plataformas de acopio e inyección de bióxido de carbono. Esta tecnología se ha comenzado a instalar en las profundidades de los océanos, desde donde se capta el bióxido de carbono, para luego enviarlo a unos dos kilómetros de profundidad entre la arena del mar y las rocas en donde han existido yacimientos petrolíferos. En países como Noruega, Nigeria y Canadá ya se han instalado estas plataformas.

- 5.1.4 Investigaciones científicas para que, a largo plazo, el hielo del Ártico y la Antártida, se conviertan en centros de abastecimiento para el agua que se necesita para mantener la vida en el planeta.
- 5.1.5 Se vienen desarrollando investigaciones para buscar las formas de disminuir la intensidad de los huracanes, tales como las que lidera el Instituto de Oceanografía de España.
- 5.1.6 mar el papel y el cartón mediante un proceso de reciclaje que lo devuelve como material útil para su uso en escuelas, oficinas o el hogar.
- 5.1.7 En Manila, se han instalado biodigestores que transforman en un tipo de energía, la basura que se recolecta en los basureros.
- 5.1.8 En Somalia han instalado el hospital para burros más grande del mundo.
- 5.1.9 Debido a que miles de elefantes han sido asesinados en África por los cazadores furtivos que comercian con el marfil, algunas fundaciones han instalado guarderías cuyos equipos de cuidadores nativos, atienden en su crecimiento a los elefantes huérfanos durante dos años. Después se liberan en zonas propias de parques nacionales, permitiendo que se integren a la vida salvaje juntamente con otros elefantes adultos.
- 5.1.10 Se han instalado plataformas solares en quinientas casas de una ciudad de Japón, que les permiten recibir energía solar con la que hacen funcionar sus electrodomésticos.
- 5.1.11 En Islandia, se han construido pozos geotérmicos, cavados a 4800 metros dentro de la roca profunda y caliente por parte de los geofísicos y sus equipos. Con el uso del gas hidrogeno a una temperatura de cuatro mil ochocientos grados centígrados (más que la lava) y con la tecnología de llama, se hacen las perforaciones en granito a treinta metros por hora. Aunque actualmente se apoya más la tecnología eólica y solar, países como Australia y Alemania ya están usando esta tecnología geotérmica. El desafío vale la pena, ya que la producción de este tipo de energía solamente emite el 0.05% de contaminantes de la energía total. Se cree que, en una mitad de la Tierra, se pueden construir estos pozos y centrales usando tecnología geotérmica.
- 5.1.12 Ante la crisis alimentaria y previendo catástrofes que pueda sufrir la Tierra, los científicos han construido una cámara hermética a unos novecientos kilómetros del polo norte, con una temperatura de cuatro grados, en donde han almacenado unas doscientas sesenta mil semillas, donde se mantienen secas y frías, y se protegen de cualquier fenómeno de inundación e inanición provenientes de los océanos y de la Tierra misma.

- 5.1.13 En muchas ciudades del mundo, existen proyectos y sociedades que se dedican a proteger, conservar y reproducir especies que se encuentran en peligro de extinción, como también zoológicos y parques nacionales donde entrenan, domestican y se atienden diferentes especies de animales.
- 5.1.14 Como parte de un plan que lanzó la ONU en 2007, consistente en hacer un llamado para reforestar el planeta sembrando dos millones de árboles, países como México lograron plantar la cuarta parte de esta cantidad. En esta misma dirección, el actual gobierno mexicano desarrolla el programa Sembrando Vida, con comunidades campesinas.

En su Asamblea General realizada en 1997 en Debrecen, Hungría, las iglesias que integran la Alianza Reformada Mundial (ARM) se pronunciaron en contra de la injusticia económica y la destrucción de la Tierra como creación de Dios. Fue a partir de entonces, que se emprendió un proceso de concientización y formación en regiones continentales, que dio como resultado la *Confesión de Accra*, en Ghana, del 30 de julio al 13 de agosto de 2004, cuando nuevamente la ARM realizó su 24ª Asamblea General. Debido a la urgencia de tratar la crítica destrucción del medio ambiente, las iglesias representadas se comprometieron mediante un documento, a afianzar su compromiso de fe en Dios y al mismo tiempo y alternadamente, rechazar toda política de desarrollo de globalización económica neoliberal. De esta manera, al declarar y confesar en forma unida su fe, las iglesias cristianas establecen alianzas para que, en obediencia a la voluntad de Dios, se impulse, mediante la solidaridad mutua y las relaciones responsables, la justicia en la economía y la creación.

La participación cristiana en la sociedad debe generar experiencias alternativas de vida que se manifiesten mediante movimientos económicos, sociales y culturales que vayan creando un tejido social nuevo.

5.2 Desafíos para la actualidad

Si a nivel personal, en verdad queremos conservar el mundo en que Dios nos puso para vivir, debemos gustosamente emprender acciones solidarias como las siguientes:

- 5.2.1 Hacer conciencia acerca de cómo la actual realidad ecológica demanda a los seres humanos, asumir una serie de compromisos para el bienestar del mundo en que vivimos.
- 5.2.2 Establecer criterios para la elaboración de políticas económicas que tiendan a eliminar el concepto individualista de la realidad, de modo que la ética y la transformación social se perfilen como la búsqueda de niveles de vida abundante para todos los seres vivos en el planeta Tierra.

- 5.2.3 Crear alternativas para un desarrollo humano sustentable y sostenible desde propuestas factibles: economía solidaria y participativa, con inclusión de lo femenino y lo masculino, prestando cada vez más atención a los aportes de las culturas locales, autóctonas; sobre todo, las de pueblos originarios que han inspirado esta conciencia ecológica.
- 5.2.4 Hacer uso racional del agua; no contaminar los afluentes de los ríos, y proteger los litorales marinos.
- 5.2.5 Reciclar y poner la basura en los depósitos adecuados.
- 5.2.6 Proteger, alimentar y no maltratar a los animales salvajes ni a los domésticos.
- 5.2.7 Reforestar y conservar los bosques y las selvas.

Nuestros actos que destruyen los ciclos de la vida repercuten en la totalidad de la Tierra. Más allá de pensar en todo lo que se ha perdido, hay que concertarse en cuidar lo que todavía queda de la Tierra, que es una. Por eso, necesitamos civilizarnos para asumir una adecuada ciudadanía ambiental. Se necesita despertar la conciencia de la gente para que sean consumidores responsables de todo lo que produce la tierra. Para su subsistencia, mediante la agricultura y el implemento de modelos de desarrollo, el ser humano no debe disponer de la tierra, más que lo justo y necesario. Después de todo, es la tierra la que nos da de comer, nos viste y proporciona techo para vivir. Lejos de sentirnos sus dueños y con el derecho de explotarla y destruirla, el llamado urgente es para respetar, proteger y cuidarla en toda su diversidad de seres vivientes.

El compromiso de la fe cristiana es el de implementar acciones que se encaminen a renovar, transformar y conservar el ambiente que Dios nos ha dado, y que debemos dejar en las mejores condiciones para las próximas generaciones que habiten nuestra casa común.

Bibliografía

- BERTHAND, Yann Arthus (director). **Home-Tierra**-documental HD, con una duración de 1:58:24. Francia: Europa Corp, 2009.
- FRANCISCO Papa (2015). **Carta Encíclica “Laudato Si”**. Sobre el cuidado de la casa común. Roma.
- JORDÁN, R., GONZÁLEZ, H. y DAN-ZILJSTRA, G. (Equipo editorial) (2010). **Iglesias de América comprometidas con la Confesión de Acra**. Alianza por la justicia económica y la vida en la tierra. Ciudad de México: Casa Unida de Publicaciones y Comunión Mundial de Iglesias Reformadas.
- MONROY, José A. (2005). Pentecostés y Misión Compartida. **Camino**, 1 (4) <https://revistas.uniclaretiana.edu.co/index.php/Camino/article/view/386>
- PADILLA, René (1996). Vigencia del jubileo en el mundo actual (Levítico 25). **Boletín Teológico**, 28 (63), julio-septiembre. Lima: Fraternidad Teológica Latinoamericana.
- ROBLEDO, Pedro (2009). *Solidaridad con el medio ambiente* (Ensayo inédito). San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Bíblicos Yobel.
- _____ (2016). *El proyecto de vida en Génesis 2:4-25* (Ensayo inédito). San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Bíblicos Yobel.
- _____ (2017). *El jubileo bíblico y sus implicaciones para la justicia económica, social y ecológica*. (Manual inédito de cuatro estudios bíblicos). San Cristóbal de Las Casas: Centro de Estudios Bíblicos Yobel.
- SECRETARÍA DE MEDIO AMBIENTE Y RECURSOS NATURALES (SEMARNAT) (2004). **Saber para proteger. Introducción a los Servicios Ambientales**. Ciudad de México: Semarnat.
- STAM, Juan (2006). Creación, ética y problemática contemporánea, en Arturo Piedra (editor). **“Haciendo teología en América Latina. Juan Stam: Un teólogo del camino”**. Vol. I. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica LATINOAMERICANA.
- TAMEZ, Carlos (2003). **Ética y medio ambiente. Un desafío para la educación y las iglesias cristianas de hoy**. Ciudad de México.
- TAMEZ, Carlos, Dellsperger, Vicente y Robledo, Pedro (2003). **Cuadernillo sobre sensibilización ecológica**. Ciudad de México. Mesa México-Suiza.
- VAN HAM, Lee (2017). **From Egos to Eden. Our heroic Journey to Keep Earth Livable**, San Diego: One Earth Publishing.
- _____ (2019). **The Liberating Birth of Jesús. A birth story able to reverse our planet’s perils**. San Diego: One Earth Publishing.

Leonardo Boff¹

La Amazonía: Bien común de la Tierra y de la humanidad

The Amazon: Common good of the Earth and humanity

Resumen

El artículo es un ejercicio de sensibilización y concienciación sobre la convivencia justa del ser humano con la Naturaleza, específicamente con la Amazonía, que actualmente se encuentra atacada por una serie de intereses propios del mundo y de la lógica capitalista.

Palabras clave: Amazonía, Casa Común, Tierra, Bien común.

Abstract

The article is an exercise in sensitization and awareness about the fair coexistence of human beings with Nature, specifically with the Amazon, which is currently attacked by a series of interests of the world and capitalist logic.

Keywords: Amazon, Common Home, Earth, Common Good.

Los frecuentes incendios de la Amazonía brasilera y boliviana ponen de manifiesto la importancia del bioma amazónico para el equilibrio y, eventualmente, para el futuro de la vida. El descuido con el que el ex-presidente de Brasil Jair Bolsonaro trató la cuestión ambiental, negando los datos científicos más serios y las amenazas a las reservas indígenas, aumentándolo además con el desmantelamiento realizado por el ministro del Medio Ambiente de los principales organismos de protección de la selva y de las tierras indígenas y de la vigilancia del avance descontrolado del agronegocio sobre el bosque virgen, mostraron la gravedad de la situación.

Según algunos especialistas internacionales, la Amazonia es la segunda área más vulnerable del planeta en relación al cambio climático provocado por los seres humanos. El propio Papa Francisco advirtió “que el futuro de la humanidad y de la Tierra está vinculado al futuro de la Amazonia; por primera

¹ Leonardo Boff es ecoteólogo, filósofo y escritor brasileño. Insigne representante de la Teología de la Liberación. El texto que reproducimos en este número de RIBLA se basa en los contenidos de sus publicaciones: *Habitar la Tierra: cuál es el camino para la fraternidad universal*, Dabar, México 2022; *Cuidar da Casa Común: pistas para protelar o fim do mundo*, Vozes, Petrópolis 2024.

vez, se manifiesta con tanta claridad que desafíos, conflictos y oportunidades emergentes en un territorio, son la expresión dramática del momento que atraviesa la supervivencia del planeta Tierra y la convivencia de toda la humanidad”. Son palabras graves, menospreciadas por las grandes corporaciones depredadoras, porque se darían cuenta de que deberían cambiar de modo de producción, de consumo y de descarte. Pero prefieren el lucro a la salvaguarda de la vida humana y terrenal.

No es sin sentido que, el Papa Francisco ha convocado un Sínodo Panamazónico cuyo tema es: Amazonia: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral”. Se trata de la aplicación de su encíclica “Laudato Si’ sobre el cuidado de la Casa Común” para evitar una catástrofe socioecológica mundial. No se trata de una ecología ambiental y verde sino de una ecología integral, que envuelve el ambiente, la sociedad, la política, la economía, lo cotidiano y la dimensión espiritual.

Veamos algunos datos generales sobre el bioma amazónico: cubre una extensión de 8.129.057 Km² en nueve países: Brasil (67%), Perú (13%), Bolivia (11%), Colombia (6%), Ecuador (2%), Venezuela (1%), Surinam, Guyana y Guyana francesa (0,15). Viven allí 37.731.569 habitantes, 2,8 millones de los cuales son indígenas de 390 pueblos diferentes, que hablan 240 idiomas, de la rica matriz de 49 ramas lingüísticas, un fenómeno inigualable en la historia de la lingüística mundial.

Existen tres ríos amazónicos: el visible de la superficie; el aéreo, los llamados “ríos volantes” (cada copa de árbol con 20 metros de extensión produce 1000 litros de humedad que va a traer lluvias para el bioma cerrado en el centro de Brasil, para el sur hasta el norte de Argentina); el tercero, invisible, es el río “rez do chão” (no confundir con el sitio turístico Rez do Chão), un río subterráneo que corre debajo del actual Amazonas.

Todo el bioma amazónico es un Bien Común de la Tierra y de la humanidad. En la visión de los astronautas eso es evidente: desde la Luna o desde sus naves espaciales, Tierra y Humanidad forman una única entidad. El ser humano es aquella porción de la Tierra que comenzó a sentir, a pensar, a amar y a cuidar. Somos Tierra, como enfatiza el Papa y la propia Biblia, en el capítulo segundo del Génesis lo que establece un profundo lazo de hermandad entre todos los seres.

Ahora, en la fase planetaria, todos nos encontramos en una misma y única Casa Común. El tiempo de las naciones está pasando; ahora es el tiempo de la Tierra y tenemos que organizarnos para garantizar los medios que sustentarán nuestra vida y la de la Naturaleza. Nadie es dueño de la Tierra. Ella es nuestro mayor Bien Común. Todos tienen derecho a estar en ella, como ya en 1795 lo argumentaba Immanuel Kant en su último escrito “La Paz Perpetua”.

Como la Amazonía es parte de la Tierra, nadie puede considerar solo suyo lo que es un bien de todos y para todos. Brasil, a lo máximo, posee la

administración de la parte brasilera (67%) y lo está haciendo de forma irresponsable. De ahí la preocupación general. En la fase nueva de la Humanidad y de la Tierra la categoría de soberanía nacional debe ser relativizada, en verdad, es obsoleta, pues pertenece al viejo paradigma de la Tierra dividida en naciones. Ahora la centralidad ocupa la Tierra como totalidad y Casa Común y las soberanías son antes de carácter de gestión de una parte de la Tierra, como en el caso de la Amazonía. Pero es solamente gestión y no posesión exclusiva.

Actualmente el bioma amazónico es objeto de la codicia mundial por causa de sus riquezas de todo tipo. Se está usando mucha violencia. Desde mediados de los años 1980 ha habido en la Amazonía brasilera más de 12 mártires, indígenas, laicos y religiosos; en Ecuador 6, en Perú 2 y en Colombia innumerables.

Los G7 reunidos en agosto de 2022 en Biarritz, se dieron cuenta de la importancia del bioma amazónico para el equilibrio de los climas y de la propia Tierra. Sospecho que la ven convencionalmente todavía, como un baúl de recursos para sus proyectos económicos. Sospecho que no han incorporado la visión de la nueva ecología que entiende la Tierra como un super organismo vivo, Pachamama, Gran Madre, Gaia y nosotros parte de él y no sus señores. Si la Amazonía fuese completamente abatida, todo el sur de Brasil hasta el norte de Argentina y de Uruguay se transformaría en un desierto. De ahí la importancia vital de ese bioma multinacional.

La irresponsabilidad del ex-presidente Jair Bolsonaro es de tal monta que juristas mundiales planean, aún hoy, acusarlo de ecocidio, crimen reconocido por la ONU en 2006 y llevarlo al tribunal de los crímenes contra la humanidad.

Termino con palabras de un indígena yanomami Miguel Xapuri Ianomâmi:

“Ustedes tienen Dios, nosotros tenemos Omama. Ella creó la vida, creó a los yanomamis, permite todo lo que sucede. Nosotros nos comunicamos con ella permanentemente”.

¿Quién en el mundo secularizado hablaría de corazón de esta forma?

Desde 1988, fecha de su nacimiento, hemos publicado los siguientes títulos:

1. Lectura popular de la Biblia en América Latina
2. Violencia. Poder y opresión
3. La opción por los pobres como criterio de interpretación
4. Reconstruyendo la historia
- 5-6. Perdónanos nuestras deudas
7. Apocalíptica: Esperanza de los pobres
8. Militarismo y defensa del pueblo
9. Opresión y liberación
10. Misericordia quiero, no sacrificios
11. Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
12. Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
13. Espiritualidad de la resistencia
14. Vida cotidiana: resistencia y esperanza
15. Por manos de mujer
16. Urge la solidaridad
17. La tradición del Discípulo Amado. Cuarto Evangelio y cartas de Juan
18. Goel: solidaridad y redención
19. Mundo negro y lectura bíblica
20. Pablo de Tarso. Militante de la fe
21. Toda la creación gime...
22. Cristianismos originarios (30-70 dC)
23. Pentateuco
24. Por una tierra sin lágrimas
25. ¡Pero nosotras decimos!
26. La Palabra se hizo india
27. La Iglesia de Jesús, utopía de una Iglesia nueva
28. Hermenéuticas y exégesis a propósito de la carta a Filemón
29. Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 dC)
30. Economía y vida plena
31. La carta de Santiago
32. Ciudadanos del Reino
33. Jubileo
34. Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
- 35-36. Los libros proféticos. La voz de los profetas y sus relecturas
37. El género en lo cotidiano
38. Religión y erotismo. Cuando la Palabra se hace carne
39. Sembrando esperanzas
40. Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
41. Las mujeres y violencia sexista
- 42-43. La canonización de los Escritos apostólicos
44. El evangelio de Lucas
45. Los Salmos
46. María
47. Jesús histórico
48. Los pueblos confrontan el imperio
49. ¡Es tiempo de sanación!
50. Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
51. Economía: solidaridad y cuidado
52. Escritos.
53. Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso
54. Raíces afro-asiáticas en la Biblia
55. Deuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
56. Re-imaginando las masculinidades
57. Reproducción humana. Complejidad y desafíos
58. Apócrifos del Segundo Testamento
59. Vida en comunidad
60. Profetas Anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
61. Pactos de vida y pactos de muerte
62. Las voces originarias de Pablo
63. Por un mundo sin muros. Biblia y migración
64. El Evangelio según Marcos. La verdadera Buena Noticia en un mundo engañado por los Imperios
65. Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica
66. Crisis alimentaria
67. Meguilot. Enfoque feminista
68. La Carta a los Efesios
69. Religión, culturas e identidades en la Biblia
70. Biblia e Integridad
71. Amós, el profeta y poeta
72. Hechos de los Apóstoles: Espíritu Santo y las comunidades
73. Culturas Mediterráneas
74. Guerra y Paz
75. Jueces
76. La Carta de Pablo a los Gálatas
77. Pinturas hermenéuticas: lecturas jóvenes de la Biblia
78. Poder y Corrupción
79. Escritos II
80. Ecología
81. Nehemías
82. Imperialismos, Colonialismos y Biblia
83. Comunidades Alternativas
84. Pandemia e Biblia
85. Trata de Personas
86. Niñez
87. La Carta de Pablo a los Romanos
88. Deconstruyendo fundamentalismos en la Biblia y en la vida cotidiana
89. Hermenéutica campesina de la Biblia
90. Job: Una lectura actual y situada
91. "Entre ustedes no será así": Resistencia, resiliencia... en la violencia
92. Diosas, Brujas y Profetisas
93. "Cuando mis palabras eran piedras" - Hermenéuticas solidarias con Palestina
94. Carta a los Filipenses. Una invitación a una vida cristiana integral en tiempos de crisis