



Hacia una ecoteología crítica y lúcida

Pedro Pablo Achondo Moya

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso



Resumen

El artículo busca problematizar cierta aproximación teológica a la ecología que no se hace cargo de sus fundamentos, cayendo así en una lectura ingenua y, a veces equivocada, del fenómeno medioambiental. La ecología se ha desplegado mucho los últimos años a raíz de una situación planetaria por lo menos dramática. La teología, si quiere dialogar con la ecología y dejarse interpelar por ella debe atreverse a revisar sus cimientos y desplegar su potencial crítico y escatológico. La realidad y crisis ecosocial se impone al pensamiento, a la praxis y a las ciencias. Por eso, la importancia de un pensar teológico que pueda realizar una revisión profunda de sí mismo y dar respuestas a los desafíos del presente.

Palabras clave: Ecología, Teología, Diálogo, Crisis, Crítica.

Resumo

O artigo busca problematizar uma certa abordagem teológica da ecologia que não se encarrega de seus fundamentos, caindo assim numa leitura ingênua e às vezes errada do fenômeno ambiental. A ecologia tem sido amplamente empregada nos últimos anos como resultado de uma situação planetária pelo menos dramática. A teologia, se deseja dialogar com a ecologia e se permitir ser desafiada por ela, deve se atrever a revisar seus fundamentos e exibir seu potencial crítico e escatológico. A realidade e a crise ecossocial são impostas ao pensamento, à práxis e à ciência. Portanto, a importância de um pensamento teológico que possa fazer uma profunda revisão de si mesmo e fornecer respostas aos desafios do presente.

Palavras-chave: Ecologia, Teologia, Diálogo, Crise, Crítica.



Abstract

This article aims to problematize a theological approach to ecology. Often ecology does not take charge of its foundations. That sometimes produces a naive or wrong reading of the environmental phenomenon. Over recent years a dramatic planetary situation has helped ecology to spread out. If theology intends to dialogue with ecology, if theology allows itself to be questioned by it, it should dare to review its basis and to deploy its critical and eschatological potential. Our own reality and Eco social crisis impose itself in our thought, our praxis and our science. That is reason enough for theology to be able to have an insightful self-examination and to respond to the challenges of current times.

Keywords: Ecology, Theology, Dialogue, Crisis, Critique.

Pedro Pablo Achondo Moya

Licenciado en Teología por la Facultad Jesuita de Teología e Filosofía (FAJE), en Belo Horizonte (2009) y en Filosofía por el Centre Sèvres, en París (2015). Es magíster en Teología Moral y Práctica por el Centre Sèvres, París (2015) Actualmente es Doctorando en Territorio, Espacio y Sociedad (D_TES) – FAU, Universidad de Chile y está desarrollando como tesis de investigación el tema «El *pathos* ecosocial y sus implicancias territoriales. Esperanza en la comunidad de sentido humano no humano, en tiempos del Antropoceno». Es académico de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y de la Universidad Técnica Federico Santa María.

Cita recomendada de este artículo

Achondo Moya, Pedro Pablo (2019). «Hacia una ecoteología crítica y lúcida». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 7: pp. 11–31. [Revista digital]. Disponible en internet en: <<http://religioneincidenciapublica.gemrip.org/>> [consultado el dd de mm de aaaa].



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-NoDerivadas 3.0



Introducción

No me asusto/ si la tormenta brama;
No me aquejo/ si los torrentes desgarran mis
entrañas.

Mons. Leónidas Proaño (1936)

El desafío de la teología frente a la cuestión ecológica es doble: por un lado, le exige comprender la envergadura del problema y por otro, revisar ciertos aspectos de su propia doctrina, a saber, cierta teología de la creación, la escatología, la antropología y lo que la teología ha desarrollado en cuanto a la noción de naturaleza y mundo.

Todo ello parece una empresa gigante y, sin duda, lo es. En este artículo quiero proponer ciertos tópicos para ir avanzando en el desafío del diálogo entre teología y ecología. Estos tópicos los expondré al modo de funciones; funciones del pensar teológico que en cuanto tareas y dimensiones que le son propias, como pueden ser su espíritu crítico frente a la realidad, su carácter reflexivo o su dimensión ética, entre otras; nos conduzcan a un diálogo verdadero y fructífero. No cabe duda de que hablar tanto de ecología como de teología constituye una reducción, pues ambas se conjugan en plural. Lo que me interesa es la manera en que pueden aproximarse dichas ciencias, maneras que, precisamente, eviten ingenuidades, lugares comunes y una muy rápida afirmación mutua. Desde estas funciones puede ser posible elaborar una ecoteología crítica y lúcida —perspicaz, libre, aguda, creativa y asertiva— respecto del medioambiente y los desafíos del presente, como de las propias elaboraciones que el pensar teológico ha desarrollado y ofrecido.

Para este estudio sigo las reflexiones de algunos autores y autoras pertenecientes a las ciencias sociales y al campo de la filosofía, la teología y la ecología, de manera de ir afinando y comprendiendo mejor las diversas funciones teológicas que me parecen relevantes para ir construyendo un pensamiento ecoteológico crítico, profundo y serio.



La función crítica

Toda teología posee una dimensión crítica. En realidad, debería tenerla; pues de otro modo se instalaría como un pensar acabado, realizado y totalmente acorde al funcionamiento del mundo. La teología es crítica hacia dentro y hacia fuera, en la medida en que su horizonte de sentido está situado en Dios. Mientras el mundo, la sociedad, las instituciones y modelos no manifiesten una cierta realización del reinado de Dios, la reflexión que hacemos de ellos debe situarse en el horizonte de la crítica. Aquí dos cosas deben ser aclaradas: crítica quiere decir lo que Kant afirmaba, a saber, someter a juicio a la razón y comprender el ejercicio crítico del pensar como un método (Cortina Orts, 1982: 2). Y, desde una perspectiva escatológica, la función crítica consiste en someter a la razón el mundo y sus cuestiones, las que siempre estará en camino a, en vías de. Por eso, la función crítica que moviliza el pensar y nos permite revisar lo que hacemos, cómo lo hacemos y porqué lo hacemos es inherente a la teología. Podría decirse que es la función gemela de la conversión y en cuanto método ella misma es impulsora de transformación.

Las ecologías van cambiando y desarrollándose a lo largo del tiempo. Desde, por ejemplo, la ecología profunda [*deep ecology*] hasta versiones capitalistas de la misma, pasando por luchas medioambientales, energías renovables, desarrollo sustentable, animalistas, praxis ligadas a los pueblos originarios, ecoanarquismos y concepciones cuasi esotéricas de la naturaleza. Los ecologismos se mueven en un amplio espectro -de inspiraciones, expectativas, búsquedas y luchas- a veces difícil de abarcar y definir para el diálogo. La función crítica debe, precisamente, preguntarse por los ecologismos — ver, por ejemplo, el *Ecologismo de los pobres* de Joan Martínez Alier (2012) o la reflexión de Peter Dauvergne sobre el *Medioambientalismo de los ricos* [*Environmentalism of the rich*] (2016). Ecologismos refiere a la multiplicidad de aproximaciones, teóricas y prácticas, que se poseen respecto del medioambiente y a las corrientes que el movimiento medioambiental ha ido adoptando (Martínez Alier, 2011: 22). La teología debe indagar en los conceptos subyacentes a cada postura. ¿Qué hay detrás de tal o cual idea? ¿Por qué defender tal o cual «recurso»? ¿Quiénes definen lo que debe ser preservado,



cuidado y protegido? ¿En base a qué argumentos? ¿En vista de qué intereses?

Todas ellas son cuestiones importantes que una teología crítica no puede dejar pasar. El pensamiento crítico que la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL) asumió nos permite comprender esta función. La TLL desarrolló un carácter crítico sobre todo respecto de la justicia social y de la situación de los empobrecidos. Desde allí fue analizando temáticas y asumiendo una praxis concreta en América Latina. Dicha praxis fue comprendida como un momento no solo necesario, sino también primero respecto de la teoría (Muñoz, 2009: 103-117; Hinkelammert, 2013: 85-115, Achondo Moya, 2020: 59-64). Esta función crítica de la TLL fue ampliándose a otras temáticas al recorrer los años, dialogando con la ecología, la perspectiva de género, el feminismo, la estética y la ciudadanía, entre otros. Una muestra reciente de ello es la obra póstuma del teólogo brasileño João Batista Libanio (2015), dónde desarrolla el ejercicio de una TLL de la cotidianidad, abordando temas tan diversos como la crisis energética, los medios de comunicación o el cuidado de los muertos. La realidad se va imponiendo al pensamiento teológico forzándolo a abrirse y revisar sus propios cimientos escolásticos y modernos. Así surgió la TLL y ese es el camino que, al menos en América Latina, puede ir tomando la ecoteología.

La función crítica es lúcidamente expuesta, desde la ecología, por el pensador mexicano y uno de los más grandes exponentes del ecologismo en América Latina, Enrique Leff, al decir que no es posible reclamar la crisis ambiental a la conciencia personal «sin antes comprender la manera en que la conciencia ha sido colonizada por los procesos de racionalización de la modernidad» (Beling y Vanhulst, 2019: 64). La ecoteología debe aspirar ese nivel de lucidez y evitar caer en un simplismo ético donde todos somos culpables, como se deja entrever en algunos pasajes de *Laudato Si'* (Beling y Vanhulst, 2019: 64). Se trata de seguir trabajando en una teología que vaya a los fundamentos de la crisis ecosocial y desde allí realice el giro crítico sobre sí misma, sobre las bases filosóficas, teológicas y epistemológicas que han llevado a la vida en sociedad y su relación con los ecosistemas, al colapso. Dicho de otro modo, la interrogación por la crisis epocal es



una interrogación, también, *teo*-legal, a saber, una pregunta sobre Dios.

Sin una teología crítica no es posible un verdadero diálogo con la ecología. Esta dimensión es la que permite elaborar una ciencia, es decir, un pensamiento reflexivo capaz de revisión, retroalimentación y reelaboración.

La función reflexiva

Esta función quiere referirse a la teología que se mira a sí misma a partir del reflejo ecológico. La ecología como ciencia va a pasos agigantados delante del pensamiento teológico respecto de la comprensión del medioambiente. Una gran diversidad de autoras y autores contemporáneos, varios de ellos que trabajaré más adelante, asumen una crítica sobre las instituciones modernas y la crisis ecosocial planetaria, pudiendo profundizar y proponer otras formas y nuevas ideas sobre el lugar del humano en el mundo y la naturaleza (Braidotti, 2005, 2013; Latour, 2006 [2013]; Viveiros de Castro, 2010, 2014; Haraway, 2016a, 2016b, 2019; Morton, 2016, 2017, 2019 [2010]; y Tsing, 2017; entre otros). Corrientes como el pos-humanismo son sumamente sugerentes a la hora de hacernos las preguntas fundamentales en lo que concierne a la vida en el planeta. La teología aquí tiene mucho que aprender.

Nuevamente, y con el riesgo de generalizar, lo que busco afirmar es que hay ecologismos que han problematizado, reflexionado y cuestionado temáticas en las que la teología, me parece, ha permanecido tímida y distante, al menos durante el siglo XX. Una de ellas es la idea de naturaleza. Es fundamental que la teología vuelva a preguntarse: ¿Qué es lo natural? ¿Qué es la naturaleza? ¿Cuáles son los límites entre lo natural y lo no natural? ¿Hay tales límites? ¿Las herramientas creadas por los humanos pertenecen a qué ámbito? ¿Lo creado es no natural? O, justamente, ¿lo natural es crear? En fin, la reflexión filosófica —iella sí que se ha atrevido a indagar, sospechar, criticar y escudriñar!— y sobre todo la teológica necesitan entrar en estas cuestiones. De otro modo la teología corre el riesgo de transformarse en un pensamiento irrelevante, que sin tener algo que decir y muy poco que aportar, pueda no interesarle a nadie más que sí misma, perdiendo su razón de ser y perdiéndose



respecto del mundo. O, como ha solido ocurrir, tendiendo a encerrarse en sus ideas, aparece como reaccionaria y moralista (Whelan y otros, 1999).

Desde la teología latinoamericana, en los últimos años —con autores como Ivone Gebara y Leonardo Boff, entre otros— se ha asumido la misión teórica y práctica de enfrentar la crisis contemporánea. Desde una visión ecofeminista y una perspectiva ética se han perfilado como alternativas teológicas para seguir abriendo ideas y luchando por sobrevivir. Son escasos los referentes. Aquí en Chile la reciente publicación de Román Guridi (2018) me parece interesante a la hora de impulsar una reflexión ecoteológica la que, sin duda, debe continuar su camino, y, al mismo tiempo, constituye una excelente contribución para comprender la envergadura de dicho proyecto como nuevo modo de habitar.

Guridi (2018) en su obra alude a algunos desafíos actuales para la ecoteología, tales como: abrirse a otras racionalidades y cosmovisiones, que permitan afirmar la bondad y el cuidado de Dios en consonancia con manifestaciones de la naturaleza que nos causan perplejidad. El desafío de la interpretación bíblica, donde se busca revisitar el Génesis asumiendo la crítica antropocéntrica y ciertas lecturas dogmáticas del lugar del humano en la creación. Luego, Guridi, comenta los desafíos cristológicos para llegar a los que nos parecen los más urgentes y agudos, a saber, el desafío antropológico y el que tiene que ver con lo contextual y la acción situada (Guridi, 2018: 162-187). Estos dos últimos nos plantean grandes problemas: el primero, pensar una antropología ecológica en donde el humano sea reflexionado en cuanto ser-con-otros y no solo en términos de *imago Dei*, expresión que de suyo requiere ser reinterpretada (Guridi, 2018: 180). Y luego, asumir el contexto, tema que Guridi pasa un tanto rápido y que merece una especial consideración, ya que nos impone una pregunta ética: ¿Dónde se sitúa la teología respecto de los y las mártires de la ecología? ¿Cómo se piensa y elabora su discurso sobre Dios a partir de las víctimas del antropocentrismo y de una economía extractivista? ¿Qué aportes brinda la praxis y reflexión cristiana en términos de un ecologismo que no logra penetrar las estructuras predominantes?



La función reflexiva es una de las que necesita más trabajo, ya que ella implica una exhaustiva revisión de los postulados y doctrinas de la teología cristiana, algunas de cuales aquí he aludido. Para ello el diálogo será fundamental. Diálogo con otros saberes y sentires respecto a lo que denominamos naturaleza, ecosistemas y la relación del humano con lo no humano. Un real diálogo con las ciencias biológicas, ecológicas y los adelantos técnico-científicos; y una apertura a manifestaciones y sensibilidades espirituales que puedan ser ajenas a la tradición cristiana.

No cabe duda de que a cinco años de la publicación de la «Carta encíclica *Laudato Si'*» (2015), la reflexión ecoteológica ha crecido y avanzando considerablemente. Pero falta mucho y por eso afirmo la importancia de la función reflexiva de la teología. La teología debe dejarse transformar por el desarrollo del pensamiento ecológico en sus diversas áreas (política, energética, biológica, entre otras). Es evidente que la «Carta encíclica *Laudato Si'*» (2015) posee límites y hay que permitirle que con el paso del tiempo continúe permeando capas reflexivas, pastorales y estructurales de las iglesias. Pero este esfuerzo debe ir acompañado de un regreso a las preguntas fundamentales respecto del mundo natural. Me parece que la teología debe volver a entablar un diálogo con las ciencias de la tierra, con la botánica, la entomología —el estudio de los insectos—, la micología —el estudio del reino de los hongos— y las otras áreas de la ciencia donde el mundo no humano es comprendido, pensado y acogido de maneras que la teología aún ni sospecha. De ahí la importancia de esta función.

La función ética

Me parece erróneo, al menos en contextos latinoamericanos, adentrarse en el diálogo teología-ecología sin considerar los aspectos éticos, sin compenetrarse con las luchas y resistencias de los movimientos medioambientales o sin adherir al sufrimiento de comunidades enteras que padecen el flagelo capitalista y el egocentrismo económico y político de algunos pocos (Achondo Moya, 2020: 103-106).



Una ecoteología lúcida y crítica se comprende desde allí, desde el lugar de los pobres y sufrientes, víctimas de la explotación y víctimas de catástrofes medioambientales, sean estas producto del humano o no. La cuestión ética no solo tiene que ver con la injusticia y los procesos de liberación integral a los que el propio Papa Francisco alude en la «Carta encíclica *Laudato Si'*» (2015: 137-198, 202-232), sino también a la *dimensión relacional* del ser humano. Es decir, ¿cuál es el lugar del humano en la red de relaciones que configuran la vida sobre el planeta? ¿Qué tipo de vínculos habría que construir y redescubrir para un habitar con sentido y futuro? Se trata de volver a la pregunta antropológica fundamental. Dicho de otro modo, mientras «Carta encíclica *Laudato Si'*» (2015) argumenta que «todo está conectado» y que lo medioambiental y lo social están íntimamente ligados —lo que entendemos como liberación integral: del humano entero y de todos los humanos—, no llega a dar el paso para salir de una visión antropocéntrica. No cabe duda de que esto merecería otra discusión y nos plantea la pregunta sobre si para el cristianismo es posible dar ese paso. Por mi parte afirmo que la ecología nos exige, al menos, preguntarnos aquello y asumir una radical e intrínseca dimensión relacional con lo no humano.

Dos autores provenientes del mundo anglosajón pueden darnos pistas. Ambos contemporáneos y produciendo pensamiento crítico reflexionan sobre lo humano, la ecología, la crisis planetaria y el futuro de la humanidad. Timothy Morton (2016, 2017, 2019 [2010]) y Donna Haraway (2016a, 2016b, 2019), desde lugares distintos llegan al tema de las relaciones. Morton (2019: 89) invita a asumir la diferencia radical entre lo humano y la naturaleza, a quien llama el «extraño extranjero». El filósofo inglés se refiere a lo no humano con lo cual nos relacionamos todo el tiempo y lo define como alteridad. Eso, animal, vegetal, que se nos presenta desde su «inquietante familiaridad» (Morton, 2019: 89) nos plantea la pregunta por el otro y lo otro. Para Morton, el pensamiento ecológico nos sitúa en la brecha de lo comprensible. Nos sabemos cercanos y, al mismo tiempo, totalmente lejanos. Esa familiaridad inquietante, generadora de vínculos y constructora de afectos, es la que nos desafía éticamente. A su vez, la zoóloga y filósofa feminista Donna Haraway nos permite profundizar en nuestros parentescos con el mundo no humano. Somos naturaleza, pero no somos como



la naturaleza. Esta paradoja, a ratos difícil de expresar, desafía también el lenguaje. Haraway (2016a) piensa que necesitamos una «recomposición robusta de lo biológico-político-tecnológico-cultural apta para la recuperación y recomposición, donde poder incluir los duelos de pérdidas irreversibles» (p. 101). Con su propuesta «hagamos parientes y no bebés» (Haraway, 2016a: 139) quiere resituar la máxima de la reproducción y repensar los vínculos. Se trata de repensar al prójimo (Morton, 2019: 153) dislocando al humano del centro. Repensar nuestro parentesco con las demás especies, dirá Haraway (2016a: 102), y realizar un trabajo en cuanto mamíferos con nuestros colaboradores sympoiéticos.

El ya citado sociólogo medioambiental, Enrique Leff, coincide en que el giro hacia una ética de la alteridad es insoslayable. Va lejos al afirmar que la transformación ética debe «permear todas las religiones y modos de comprensión del mundo: a la producción de conocimientos, a las prácticas productivas y a los modos de habitar el planeta» (Beling y Vanhulst, 2019: 73). Sin embargo, y me parece una de las dificultades de muchos intelectuales, no encontramos explicitados cuáles podrían ser dichos pasos, métodos, mecanismos o caminos hacia los cuales dirigirnos. Así como la teología, también el pensamiento ecológico corre el riesgo de caer en declaraciones de principios y máximas morales sin mucha practicidad o correlato en la vida concreta. Es precisamente de lo que intentan hacerse cargo Donna Haraway (2016a, 2016b, 2019) y también Rosi Braidotti (2005, 2013). Ellas, desde el posthumanismo ecofeminista, nos sitúan en otro carril, por decirlo de alguna manera, reflexivo y ético.

Según Emmanuel Levinas (2002 [1977]) la alteridad debe permanecer alteridad, es decir, para que el otro *sea*, debe respetarse a toda costa una cierta frontera infranqueable. En su caso, la distancia con la alteridad llega a ser *infinita*. La comunidad de sentido humanos/no humanos está llena de imperceptibles fronteras. El «extraño extranjero» debe mantenerse como tal en su extrañeza. Morton (2019: 131) va más lejos al decir que se debe evitar cualquier tipo de reduccionismo: el lenguaje mismo debe evitar domesticar la relación.



Ambos autores, Morton y Haraway, desde sus reflexiones ecológicas buscan imaginar otros escenarios posibles donde las relaciones humano y no humano permitan una vida que no se destruya a sí misma. Es claro que estamos lejos de imaginarnos qué tipos de territorialidades y modos de habitar nos permitan generar relacionamientos distintos. Algo de ello es lo que narrativas indígenas como el «Buen Vivir» [*sumak kawsay, kùme mognen*] intentan relevar —lamentablemente con no mucho éxito— aunque sin duda fundamentales para continuar aprendiendo de sus vivencias y valores (Beling y Vanhulst, 2019: 224). Por su parte, Donna Haraway (2016a: 134) construye relatos de esperanza imaginativa a través de las «historias de Camille» y las «Comunidades del Compost», verdadera fabulación especulativa de un futuro multiespecie.

La ética, aquella que desde los filósofos de la alteridad —Buber y Levinas, entre otros—, asumió un estatuto único y fundamental, se plantea como un desafío nuevo a la teología. La reflexión ecológica pos-humanista o la perspectiva amerindia de la relación con la tierra y sus «espíritus», permiten dilucidar otras prácticas y nuevas configuraciones en el entramado humano no humano. ¿Acaso la teología puede aportar? ¿Qué teología será aquella? ¿Es posible, gracias a la ecología, comenzar a esbozar una ecoteología posthumanista?

Por otro lado, la función ética de la teología respecto a la ecología ha tendido a focalizarse en el *cuidado*, una categoría prioritaria para Boff. Sin menospreciar esta dimensión, por lo demás profundamente cristiana y fundamental en la construcción de otro paradigma, no abarca todo lo que la ética considera. Es decir, la ética teológica no puede solo preocuparse del cuidado, como virtud o praxis, sobre el medioambiente. Es menester que ella vaya mucho más lejos, reconstruyendo, reparando y reelaborando lo herido, lo destruido, lo extinguido. Debe materializarse en políticas y estructuras, como también a través de la acción, el lenguaje, prácticas y una reflexión intelectual. Como he afirmado, la reflexión y praxis ética de una ecoteología tienen que comprenderse como una alternativa al paradigma que nos ha llevado a vivir entre ruinas (Tsing 2017), a tratar al pobre como desechable (Papa Francisco, 2015: 49, 50, 145, 162) y los territorios o ecosistemas como simple recurso, objeto, materia o, incluso,



basura (Papa Francisco, 2015: 21, 22). Una ecoteología lúcida no solo se comprende en vistas del cuidado de la «Casa Común» (Boff, 2012; Papa Francisco, 2015; Müßig, 2018), sino que denuncia y se opone a cualquier forma de relación egocéntrica, individualista, materialista y que cosifique al otro y lo otro.

Hablo de una comunidad ética, de aquella que conformamos con el ecosistema. Esto nos conduce a una inusitada *hospitalidad*, a la acogida del otro en cuanto otro. La hospitalidad nos permite administrar la violencia, aceptar lo distinto y cultivar relaciones de otro orden, más justas y sustentables. Dada la co-implicancia en el habitar de humanos y no humanos, cualquier ajuste o desajuste provocará alteraciones y modificaciones mutuas. La dimensión ética del territorio, y la función ética de la teología que dialoga con los territorios debe considerar mejor esta constante implicación, este permanente *afectar-se* de la comunidad.

Una última consideración en esta función debe entender la ética como *reconocimiento*. La ecoteología debe conducirnos a comprender lo no humano como sujeto, como sujeto de derechos, indudablemente, y eso nos llevaría a otra discusión —desarrollada entre otros por Eduardo Gudynas (2015)— pero principalmente *sujeto relacional*. El reconocimiento aparece en los modos más rudimentarios de habitar, como en el hecho de otorgarle una personalidad a la naturaleza. Por ejemplo, al ponerle nombres. La naturaleza es nombrada y, así, se transforma en otra cosa, en un sujeto, en alguien capaz de interactuar, desde su radical otredad; de esa forma ella es escuchada, percibida, cuidada, respetada, querida, acogida. A partir del reconocimiento dejamos que la naturaleza permee la interioridad humana y acontezca la relación propiamente tal.

La función profética

Esta función es inherente al cristianismo. Si bien, no le es propia, sin duda constituye un pilar fundamental de su autoconcepción. Cuando digo profetismo en la temática que nos compete, me refiero a dos vertientes. Primero, a aquella dimensión enraizada en la tradición judeocristiana según la cual el profeta es porta-voz de Dios, actuando como denunciante de lo que destruye y hace mal; y



anunciando buenas nuevas y esperanza. Segundo, al carácter futuro —apocalíptico y escatológico— de la fe. Dicho de otra manera, a la Promesa y la Esperanza. Me parece que esta última dimensión nos plantea un enorme desafío y ofrece un lugar concreto para la imaginación y el anuncio.

En tiempos de crisis y catástrofe ecosocial es fácil vernos enfrentados a escenarios carentes de esperanza. Lo difícil es imaginar la esperanza y proponer caminos cargados de futuro. Nos enfrentamos a hambrunas, desplazados medioambientales, desastres de envergaduras planetarias, extinciones masivas de especies animales y vegetales, deshielos, calentamiento de las aguas y los territorios, contaminación, en fin, a un tiempo no exento de calamidades las cuales, incluso y aunque suene extraño, pareciéramos a ratos desear. Es en este contexto donde la función profética de la teología adquiere toda su fuerza, pues se trata de construir y contribuir con lo nuevo: un nuevo lenguaje, un nuevo paradigma, un nuevo horizonte. No hay lugar para ingenuidades, los imaginarios propuestos por el propio cristianismo han fracasado, son ellos también los que han aportado en la construcción del Occidente que hoy agoniza.

La ecología nos brinda la posibilidad de despertar la dimensión profética y visitar los imaginarios judeocristianos, aquellos relacionados con el Génesis, con el profeta Isaías —capítulo 11— y alimentados con una idea excesivamente ingenua respecto de la Providencia Divina. El pensamiento ecológico crítico y el escenario actual le plantean al teólogo y a la teóloga la tarea de imaginar, de despertar colectivamente un nuevo imaginario poético e híbrido que nos permita alimentar la esperanza y movilizar las conciencias (Achondo Moya, 2020). Eso no se consigue con miedo y mucho menos con fatalismos.

El profetismo hoy es creatividad ecosocial, es generar una narrativa y una simbólica adecuada para tiempos de transformación, extinción y migraciones masivas. ¿Qué historias de esperanza vamos a contar? ¿Puede Jesús de Nazaret narrarse por su comunidad en cuanto Historia de Salvación para la sociedad que se avecina? ¿De qué manera las ficciones narradas por la literatura nos permiten reelaborar nuestras propias historias creyentes?



La función teologal

Con esta última función quiero explicitar un fenómeno que ha estado siempre presente en la interpretación de la naturaleza, a saber, su carácter sacro. Si bien esta percepción ha cambiado y se ha modificado, no es raro seguir encontrándola en ciertos discursos medioambientales. Justamente allí, la teología tiene un rol que jugar. Lo religioso y lo sagrado continúan permeando maneras de concebir lo no humano. Esto puede cambiar en el lenguaje y no es de extrañar que reaparezca en tiempos de secularización y rechazo a doctrinas e imposiciones religiosas. Esta función aquí la denominamos teologal y consiste en una lectura crítica y lúcida que la teología puede realizar de una comprensión sacra de los ecologismos y sus propuestas.

Lo sagrado, en cuanto imaginario prerracional (re)aparece en su carácter totémico, en algunos casos, y en otros más bien (re)aparece a partir de la invasión o transformación de los territorios, pues esta siempre ha sido parte importante del habitar. Este fascinante tema merece una especial dedicación, pero aquí valgan de muestra las reflexiones de la antropóloga argentina María Carman (2017) y del especialista en justicia ambiental y ecosistemas hídricos, Rutgerd Boelens (2019), para vincularlas a la teología. Carman lo trabaja respecto de la creación de *santuarios de equinos*, para que tengan una vida digna, separada del humano (y no de todo humano) que no los respeta y denigra. Carman realiza su trabajo con los recolectores de basura y materiales de las periferias de Buenos Aires, quiénes se transportan en carretas a tracción animal (caballos). Boelens alude a lo sagrado a partir de sus investigaciones en los territorios hidrosociales del surandino peruano. Ambos autores se aproximan a esta dimensión «religiosa» desde perspectivas diferentes. No cabe duda de que, en territorios amerindios, indígenas y entre los pobres la dimensión espiritual —o de lo sagrado— es un componente importante; lo que nos interesa aquí tiene que ver más bien con su (re)surgimiento y apropiación simbólica de parte de culturas occidentales e interacciones entre subjetividades distintas, y de qué manera una teología crítica puede ahí aportar.



Los territorios protegidos, ya sea para que los caballos sean resguardados y puedan volver a vivir su libertad (Carman, 2017: 194) o en el formato de santuarios de la naturaleza o parques de conservación, nos sitúan en el horizonte de lo sagrado. El imaginario de lo salvaje — preciosamente trabajado por National Geographic y lúcidamente desnudado por Haraway (2019)—, lo edénico —como aquello desprovisto de la acción humana— y lo prístino —lo intocado y virgen— continúan funcionando a nivel socio-ecológico y político. Sin embargo, los territorios y todo ecosistema manifiesta un componente «negativo», a saber, la dimensión de poder implicada, las tensiones destructivas, el paso de la historia y la cultura y, a fin de cuentas, la presencia del humano, con toda su violencia y ambigüedad. ¿Acaso la teología no tiene algo que decir respecto de ello? ¿La antropología cristiana no es capaz de asumir aquella «negatividad» y reencontrarse con la afirmación divina de que todo está «muy bien» (Gn 1.31) en ese Jardín, símbolo de la creación? ¿Hay lugares sagrados, espacios que necesitan ser protegidos, territorios diferenciados y representados como sin intervención humana?

Sería interesante contraponer lo sagrado a lo *apocalíptico*; que, a diferencia de lo primero, asume la tensión, el problema, lo macabro, la violencia y el sacrificio —también religioso— dentro de su marco conceptual. Quizás una reflexión en torno a ambas retóricas, la sagrada y la apocalíptica, nos pueda servir para superar narrativas donde lo sagrado animal no se contraponga a una objetivación de la naturaleza tan propia del occidente moderno (Descola, citado en Carman, 2017: 194). Más aún, la sacralización de la naturaleza no humana —y no intervenida por el humano; o antropocéntricamente elegida por él— aparece, muchas veces, como un subproducto del capitalismo —verde— en tiempos de crisis (Tsing, 2017). Expertos humanos se encargarán de decidir y designar qué especies merecen ser sacralizadas y separadas del resto profano. Hay algo de ingenuidad y de irreal en estos discursos, pues los territorios están lejos de prestarse para esta nueva dicotomía religiosa o esencialismos, asumiendo la crueldad de que «nos comemos la naturaleza», de que la vida genera «monstruos» (Morton, 2019: 104-118) y de que el mundo ecotecnológico no tiene la capacidad, ni debe, rediseñarse en términos de lo salvaje, lo prístino, lo reservado. Ni tampoco puede ni debe



dar pie a la apropiación devastadora ni a zonas sacrificiales y sacrificadas.

En el trabajo de Boelens (2019) en el surandino peruano, las represas son las que ocupan el lugar sagrado, en cuanto verdaderos templos de la ingeniería. Lugares sagrados del agua moderna, en donde la admiración humana viene dada más bien por la grandeza de su genio técnico. Aquí lo «sagrado-natural» —un cerro, el agua, las alturas cordilleranas— es reemplazado por las enormes paredes de concreto y la fuerza del trabajo humano capaz de detener un río, encauzarlo y administrarlo a voluntad. Lo sagrado (re)aparece como un *pathos* técnico o más bien eco-técnico: el asombro de la capacidad de dominación humana frente al medioambiente. No cabe duda de que lo sagrado aquí posee otras connotaciones, pero es interesante que al “sacralizar” ciertas cosas (incluso fruto de la ciencia y la técnica) estas son separadas del resto del orden social. De esa forma son incontestables, no modificables y protegidas. Más aún, si en las cosmovisiones animistas o amerindias, lo no humano protege a los humanos: gnen mapuche, apus y wakas aymaras y quichuas (Boelens y otros, 2019: 6), la represa también protege, dándole el agua y generando la electricidad necesaria para la vida moderna de las comunidades. Debe cuidarse, pues nos cuida.

Boelens (2019) da cuenta de la diversidad de concepciones «religiosas» presentes en regiones donde el agua juega un rol múltiple, es recurso, elemento, sustancia, espíritu. Ciertos espacios son representados desde una visión sagrada, de ese modo el humedal, el salar o la laguna son lugares de encuentro con los espíritus y entidades invisibles que habitan el espacio. Esta dimensión ocupa un lugar importante en la comprensión del territorio cuando ella se encuentra presente, ya que genera límites, conduce prácticas y alimenta un relato —un imaginario— territorial. Cabe destacar que el espacio sagrado en ningún caso es cualquier espacio, este está ligado a factores de tipo económico, político y ciertas condiciones técnicas. Dicho de otro modo, lo sagrado se configura en relación con la vida concreta de las comunidades (Boelens y otros, 2019: 16): su habitar cultural, la geomorfología y condiciones ecosociales. Por eso, la declaración sagrada del espacio no es ni ingenua ni carente de una intención y búsqueda relacional humano no humano, y allí es donde el rol teologal de una ecoteología lúcida puede ayudar a orientar una



visión no dualista, cooperativa, que respete la alteridad y anime la esperanza de un habitar cargado de sentido.

Estos dos ejemplos, el de los territorios hidrosociales del altiplano y la relacionalidad con los caballos en las periferias de Buenos Aires, son solo ilustraciones de fenómenos muy recurrentes y que pueden tender a una (neo)sacralización de lo no humano en detrimento o rechazo del humano y, ciertamente, de una manifestación cultural y social del mismo. Santuarios de la naturaleza, regiones protegidas y de conservación, parques prístinos en los que los humanos no pueden ingresar o de forma muy restringida, áreas declaradas patrimonio medioambiental, etc; y también las denominadas «zonas de sacrificio socioambiental», todas ellas pueden responder a lógicas muy distintas y muchas veces de tipo comercial. La ecoteología crítica debe ser lúcida para diferenciar los discursos e identificar las intenciones. ¿Quiénes declaran «santuario» un lugar? ¿Quiénes protegen un espacio «natural» y para qué, en vistas de qué? ¿Quién y cómo se decide quiénes pueden ingresar en territorios donde no ha habido intervención humana, si es que existe algo como eso? ¿Qué ha sucedido con las comunidades y habitantes de territorios declarados áreas de conservación y protección? ¿Se protege realmente a esas familias y comunidades o más bien se les expulsa para priorizar el bosque y el ecoturismo? ¿Qué «eco»-espiritualidades se van configurando en estas matrices «sagradas»? ¿Acaso la ecoteología no podrá ayudar a comprender lo no humano espiritual presente en los territorios socioambientales y a partir de ahí configurar la vida de otra manera?

Las funciones de la teología aquí desarrolladas, a saber, la función crítica, la reflexiva, la ética, la profética y la teologal pueden, y es lo que he propuesto en este artículo, colaborar en el robustecimiento del quehacer teológico en su vínculo con los ecologismos. Así como urge que en ese diálogo la teología revise sus fundamentos antropológicos y su concepción del mundo viviente no humano; es también tarea suya aportar con sentido crítico y lucidez a los discursos, prácticas e imaginarios ecológicos que se van instalando en tiempos de catástrofe. La ecoteología, de esa forma, creativa y crítica, fortalece su misión de Buena Nueva, su aporte a la esperanza y su potencial creativo respecto del futuro. Al mismo tiempo que va superando una cierta ingenuidad respecto



de fenómenos complejos que suscita y evidencia la crítica ecológica. Así, podrá configurarse como un saber significativo en relación con el acontecer de las sociedades contemporáneas y sus problemáticas medioambientales.

Conclusión

Seguro que hay otras funciones y tareas importantes en el diálogo entre la teología y la ecología, como pueden ser una función poética y estética. Aquí he querido poner de relieve la riqueza y el desafío que supone una disciplina fundamental para nuestro tiempo y el que vendrá. Una reflexión que requiere una ardua revisión conceptual y práctica de aspectos ancorados en nuestros modos de vivir y pensar; y que al mismo tiempo espera esfuerzos colectivos —desde la academia y las comunidades— para desarrollar esos otros imaginarios ecosociales y ecotecnológicos en tiempos de transición. Potente y hermoso desafío del cual deseo ser parte y me dispongo para ello.

Los versos del gran obispo del Ecuador, Leónidas Proaño (1910-1988), con que he abierto este artículo, pertenecen a su poema *Madre tierra*, del año en que fue ordenado presbítero. Con el tiempo comenzó a ser conocido como el «obispo de los indios». No cabe duda de que desde allí fortaleció una mirada y una sensibilidad respecto de la naturaleza. Así como a Proaño y muchos otros, la TLL y una mirada poética respecto de la alteridad nos pueden conducir a otro habitar, a una comprensión más amable de lo no humano y a un diálogo teología-ecología en vistas de construir otros mundos, otras narrativas y un nuevo mañana. Como afirma Proaño (1998): «Si las lluvias arrecian,/ espera, hijo, espera,/ guarda tu paz en el silencio humilde:/ el sol calentará tu pobre tierra» (p. 68).

Referencias bibliográficas

Achondo Moya, Pedro Pablo (2020). *Una Iglesia híbrida. Aproximación a las comunidades de Jesús*. Santiago de Chile: Editorial San Pablo.



- Beling, Adrián y Julien Vanhulst, Coord. (2019). *Desarrollo non sancto: La religión como actor emergente en el debate global sobre el futuro del planeta*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.
- Braidotti, Rosi (2013). *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Boelens, Rutgerd, Oseas Núñez y Andrés Verzijl (2019). «Templos modernos y espacios sagrados: territorios hidrosociales entrelazados en Cuchoquesera, Perú». *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas* 63: pp. 251-274.
- Boff, Leonardo (2012). *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.
- Buber, Martin (2013 [1923]). *Yo y tú, y otros ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Lilmod/Prometeo Libros.
- Carman, María (2017). *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortina Orts, Adela (1982). «El concepto de “crítica” en la filosofía trascendental de Kant». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 9: pp. 5-22.
- Dauvergne, Peter (2016). *Environmentalism of the rich*. London/Cambridge: The MIT Press.
- Papa Francisco (2015). «Carta encíclica: *Laudato Si'*. Sobre el cuidado de la casa común». Santiago de Chile: San Pablo.
- Gudynas, Eduardo (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.
- Guridi, Román (2018). *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Haraway, Donna (2016a). *Staying with the Trouble, Making kin in the Chthulucene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Haraway, Donna (2016b). *Manifiesto de las especies de compañía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.
- Haraway, Donna (2019). *El patriarcado del osito Teddy: Taxidermia en el jardín del edén*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones.



- Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Latour, Bruno (2006 [1993]). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte/Poche.
- Levinas, Emmanuel (2002 [1977]). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Libanio, João Batista (2015). *A ética do cotidiano*. São Paulo, SP: Paulinas.
- Martínez Alier, Joan (2012). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria/Antrazyt.
- Morton, Timothy (2016). *Dark Ecology, For a Logic of Future Coexistence*. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Morton, Timothy (2017). *Humankind, Solidarity with Nonhuman People*. Londres: Verso.
- Morton, Timothy (2019 [2010]). *La Pensée Écologique*, traducción de Cécile Wajsbrot. París: Zulma Essais.
- Muñoz, Ronaldo (2009). *Nueva conciencia cristiana en un mundo globalizado*. Santiago de Chile: LOM.
- Müßig, Dietmar (2018). *Hacia un cristianismo ecológico. Aportes bíblicos y litúrgicos para el cuidado de la creación*. Cochabamba: Itinerarios Editorial.
- Proaño, Mons. Leónidas (1998). *Quedan los árboles que sembraste*. Quito: Libresa.
- Tsing, Anna L. (2017). *Le champignon de la fin du monde. Sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme*. París: Les empêcheurs de penser en rond/La Découverte.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales*. Madrid: Katz Barpal Editores.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.



Whelan, Robert; Kirwan, Joseph; Haffner, Paul (1999). *Ecología Humana: Respuesta Cristiana al Ambientalismo Radical*. Santiago: Corporación Natura/Libertad y Desarrollo.

