



ENSAYOS DE TEOLOGÍA ECOLOGICA Y MAYORDOMÍA AMBIENTAL



RODRIGO TOVAR CABANAS
SHANY ARELY VÁZQUEZ ESPINOSA
FELIPE ROBOAM VÁZQUEZ PALACIOS

ENSAYOS DE TEOLOGÍA ECOLÓGICA Y MAYORDOMÍA AMBIENTAL

Autores

Rodrigo Tovar Cabañas

Shany Arely Vázquez Espinosa

Felipe Roboam Vázquez Palacios

Editorial Universidad de Xalapa, en coordinación con su Instituto
Interdisciplinario de Investigaciones. Xalapa Veracruz



DERECHOS RESERVADOS © 2022

Por la Universidad de Xalapa

Primera Edición

El tiraje de esta obra se realizó bajo el sello editorial de la Universidad de Xalapa A.C., a través de su Instituto Interdisciplinario de Investigaciones, en junio de 2022. Oficinas en Km. 2 Carretera Xalapa-Veracruz, C.P. 91190. Xalapa, Veracruz, México.

ISBN: 978-607-8668-80-9



Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio sin el consentimiento previo y escrito del autor y/o quienes tengan los derechos respectivos.

Los contenidos de la presente obra, pasaron por un estricto proceso de dictaminación y arbitraje previo, a cargo de las comisiones dictaminadoras de las diferentes áreas del conocimiento del Instituto Interdisciplinario de Investigaciones de la Universidad de Xalapa, mediante la evaluación a doble ciego mediante la dictaminación de dos reconocidos académicos en el campo de la ecología, ambos miembros del Sistema nacional de Investigadores (S.N.I) del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)

Diseño de portada: Ana Laura Enríquez Téllez.

Pintura de portada: imagen del mural "La Cena Ecológica del Reino", ubicada en la iglesia de Querêmcia, MT, Brasil, de Maximino Cerezo Barredo.

Editor general: Ubaldo Márquez Roa.

Las imágenes que integran la portada, se encuentran protegidas por derechos de autor, utilizándola al amparo del artículo 148 de la Ley Federal de Derechos de Autor en México, ya que se permite la reproducción fotografías e ilustraciones difundidos por cualquier medio, si esto no hubiere sido expresamente prohibido por el titular del derecho.

Contenido

Introducción	4
1. Los avatares de la teología ecológica	7
Origen de la teología geológica liberal	7
El Vaticano, la Iglesia y el deterioro ambiental	10
Historia del diálogo teoecológico	16
2. Metáforas ecológicas en el libro del génesis	25
Estado del arte de la teología ecológica	26
Algunas metáforas ecológicas en el libro del Génesis	38
3. El giro ecológico de la mayordomía	49
El devenir de la mayordomía hacia lo ambiental	49
La mayordomía ecológica en México	52
4. La praxis de la mayordomía ambiental	63
Los avatares históricos de la mayordomía ambiental	66
Los contados casos de praxis de mayordomía ambiental	76
5. El saldo ecológico de las peregrinaciones	86
La crisis socioambiental y la teología ecológica	88
Las peregrinaciones más populosas del mundo	91
Peregrinaciones cristianas	97
6. El saldo ecológico del sincrético árbol de navidad	106
La crisis socioambiental y la teología ecológica	108
Historia del árbol de Navidad	111
La constitución sincrética de la Navidad	113
La promoción literaria de la Navidad	115
La época industrial y publicitaria de la Navidad	118
7. La fe ante la incertidumbre: Perspectivas y experiencias ante el deterioro ambiental.	130

Introducción

Desde finales del siglo XX los integrantes de este grupo de investigación notaron el escueto dialogo que existe entre el campo teológico y los estudios socioambientales, también se dieron cuenta del vacío académico en lo tocante a la teología ambiental. De allí la tardanza de este libro, puesto que primero se tuvo que construir la historiografía de la teología ambiental, la parasíntesis epistemológica de la mayordomía ambiental, entre otros puentes teóricos y casos de estudio, muy necesarios para poder montar un andamiaje que a modo de guía teórico practica sirva para continuar las investigaciones sobre la crisis socioambiental etnoecocida desde la mirada espiritual, religiosa y teológica.

Las primeras discusiones y seminarios de corte multidisciplinario se dieron desde 2010 en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Golfo, posteriormente en 2012 se expusieron públicamente las primeras ponencias ligadas al estudio de la teología y mayordomía ambientales, así como al estudio de la crisis socioambiental y las creencias apocalípticas. Luego, en 2015, se organizó la primera mesa sobre religión y medio ambiente, en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), celebrado en la ciudad de Mérida, Yucatán.

Desde 2016, el grupo han publicado más de una decena de artículos científicos tocantes al caso de la teología ambiental, la mayordomía ambiental y la religión frente a los problemas ambientales. Sin embargo, hacía falta una antología capaz de mostrar una visión de conjunto, misma que hoy se presenta con un 65% de material inédito. Hecha las salvedades, es así como el libro ha quedado

estructurado en siete capítulos. En el primero de ellos Rodrigo Tovar se aboca a aclarar los diferentes discursos teológicos vinculados a la ecología y a otras nociones medioambientales y sustentables.

El capítulo dos aborda de forma cronológica los diferentes momentos que han incidido en la configuración de una teología marcadamente sensible hacia los problemas ambientales y las crisis ecológicas, luego se expone una hermenéutica, de corte físico geográfico, sobre los cuatro primeros versículos del Génesis con la intención de revalorizar su contenido cosmocéntrico entre otros axiomas de utilidad para la teología ambiental; en el capítulo tres Felipe Vázquez muestra cómo los discursos teo-ecológicos entran en práctica a través de la mayordomía ambiental que realizan varias agrupaciones religiosas, tanto católicas como de corte histórico y bíblicas no evangélicas de México.

En el cuarto capítulo, desde un enfoque procedente de la geografía de la religión, Rodrigo Tovar intenta mostrar las distintas iniciativas y programas de cuidado del medio ambiente o mayordomía ambiental que distintas denominaciones judeocristianas han puesto en marcha, desde hace más de 150 años, para intentar menguar la crisis ambiental y demás problemas ecológicos derivados; en el quinto y sexto capítulo Shany Vázquez y Rodrigo Tovar presentan sendos estudios de caso ligados a la forma en que se crean las problemáticas ambientales modernas, de las cuales, las prácticas religiosas no quedan eximidas, es decir, por un lado se da a conocer la historia de las principales peregrinaciones y el impacto ambiental que dicha práctica ha tenido, u por el otros se da a conocer la historia del árbol de navidad, los hitos que la han guiado por el mercado de adviento, haciendo especial énfasis en el impacto ambiental que dicha práctica ha tenido sobre el mundo entero, para así estar en situación de comprender y quizá cambiar esta y otras prácticas suntuarias, que, dada la masificación, involuntariamente se han convertido en problemas ambientales.

Finalmente, Felipe Vázquez en el séptimo capítulo analiza la forma en que los pescadores perciben y dotan de significado al cambio climático y al deterioro ambiental desde la perspectiva de la fe en un contexto en el que la pesca se ve comprometida. Pone énfasis en las preocupaciones que tienen sobre la continuidad de la vida como la conocen y los correlatos que elaboran a partir de sus creencias, principalmente de corte apocalíptico.

1. Los avatares de la teología ecológica

Introducción

El presente ensayo se desarrolló bajo algunos lineamientos de la geografía de la religión. El objetivo central busca discernir los diferentes discursos teológicos vinculados a la ecología y a otras nociones medioambientales y sustentables. Para ilustrar la cuestión, el capítulo se ha dividido en tres secciones: en la primera sección, se documenta el origen de lo que se ha denominado teología geológica liberal; la sección dos aborda la forma en que las diferentes iglesias se han aproximado al estudio de los problemas ambientales; por último, la tercera sección trata las limitaciones por los que ha transitado el diálogo teo-ecológico. Como resultados más apremiantes se puede decir que en el discurso teoecológico existen dos corrientes: la antropocéntrica y la teocéntrica.

Origen de la teología geológica liberal

Hace dos siglos, lo único que impedía la topofagia, o depredación liberal por los recursos naturales, era la Monarquía. Por ejemplo, en 1824 la figura del rey Jorge III, del Reino Unido, impidió que la patente de cemento portland del Sr. Joseph Aspdin acabara los acantilados de Dover. Hoy en día se sabe que la Gran Reforma Inglesa de 1832 fue la que permitió que los inventores e industriales de ese siglo se expandieran de forma ilimitada. Lo que la mayoría desconoce fue que precisamente en ese año nació la teología geológica del liberalismo inglés, cuya máxima representación fue el imperio victoriano (Tovar, 2016).

En esa época, el holismo geográfico¹ era la corriente naturalista dominante, de allí que la mayoría de geógrafos, de la primera mitad del siglo XIX, se negarán a colaborar en la cuantificación de los recursos naturales o materias primas, como se les denominaba en ese entonces. Bajo esa coyuntura un grupo de cuatro

¹ Humboldt fue el decimonónico considerado padre de la geografía contemporánea, influenciado por Schelling, practicaba el holismo o método que considera las relaciones mutuas de la naturaleza viva con la no viva.

aficionados a la teología y proclives al cristianismo primitivo, en colaboración con cuatro practicantes de la medicina formaron la Sociedad Geológica de Londres, que Carlos IV le diera licencia real². Durante sus primeros años, el objetivo primordial de la Real Sociedad Geológica de Londres (RSG) fue desacreditar a los monárquicos Tories por medio de un ataque a sus fundamentos geológicos y teológicos (Grinnell, 1976).

Para probar que la monarquía era innatural, la RSG se dedicó a demostrar que la descripción bíblica del Diluvio era inexacta³; que Dios no había creado los animales y las plantas de la Tierra, pues estos eran modelos bíblicos y geológicos sobre los que se basaba la teoría monárquica (*Ibíd.*). Irónicamente, la RSG recurrió a tergiversaciones teológicas más que a evidencias geológicas para fundamentar su cosmovisión.

Así mismo, durante la era victoriana, las grandes compañías capitalistas extractivistas y de la industria pesada, requerían de *la mitad de los servicios geográficos*, es decir, sólo requerían cartografiar la localización y distribución de flora, fauna o minerales, omitiendo la relación de aquellos para con las poblaciones de seres humanos, es decir, bajo la lógica de la modernidad: de la geografía holística se derivó la geografía botánica. O bien, de la corriente naturalista surgieron escuelas de ecología vegetal (como las de los estadounidenses Clements o Cowles) o la ecología animal del británico Charles Elton, aparecida a mediados de 1927 (Casado, 1996).

Todo ello dio origen en 1913 a la *British Ecological Society* y en 1916 a la *Ecological Society of America*. Cuya característica principal, a la luz de la historia, fue la promoción de estudiar a las comunidades vegetales y animales por separado y de forma fragmentada, de allí que la visión holística, dentro de la ecología fue tardía.

² A partir de 1831, la Real Sociedad Geológica ha otorgado la *Medalla Wollaston*, con excepción de los años 1832-1834.

³ A los partidarios del diluvio se les denominó catastrofistas, mientras que a los ateos se les denominó como uniformalistas, gradualistas o evolucionistas.

En términos facticos, en cuanto a la protección de la vida silvestre no fueron las sociedades ecológicas las que primero se proclamaron al respecto, sino más bien fue la sociedad *Grinnell's Audubon Society*⁴ quien decidió proteger a las aves de Estados Unidos a partir de 1883.

Ahora bien, las primeras reacciones contra la teología geológica liberal utilitarista surgieron de algunos miembros del movimiento anarquista, por ejemplo, más allá de la protección de las aves, tenemos noticia que la amplia familia protestante de Eliseo Reclus, hacia finales del siglo XIX, a fin de cuentas, lo hizo ser siempre un geógrafo consecuente, por ejemplo, Reclus siempre tuvo un sentido holístico, de solidaridad para con los desposeídos y humillados (Gil-Jurado, 2005).

Luego, detrás de sus observaciones sistemáticas de la naturaleza y de las sociedades, afloraba su peculiar idea de *armonía natural y ayuda mutua*⁵, así como sus consideraciones éticas en torno a las relaciones entre la naturaleza y la naturaleza humana (*Ibíd.*), por lo que nunca creyó en el uniformalismo y gradualismo del liberalismo inglés, de allí que tampoco creyera en la lucha de clases del evolucionismo marxista.

Como miembro de la primera generación que le tocó ver el comienzo de la depredación industrial del mundo, legalizada en 1832, Reclus propuso una forma distinta de entender las relaciones entre las sociedades y la naturaleza. Según él, la dignidad del trabajo geográfico está mediada por su capacidad de iluminar el camino⁶ que permite a los seres humanos construir un proyecto social incluyente, no sólo con el ejercicio científico explicativo, sino con la construcción de un modelo de sociedad capaz de convivir armoniosamente con la naturaleza⁷.

⁴ George Bird Grinnell fue un antropólogo, historiador y naturalista americano.

⁵ Nótese la clara alusión al onceavo mandamiento: amarás a tu prójimo.

⁶ Nótese la clara alusión al Salmo 119:105 “[...] Lámpara es a mis pies tu palabra, Y lumbra a mi camino [...]”.

⁷ Desafortunadamente el fascismo académico del siglo XX marginó los desarrollos teóricos de Reclus; Jean Brunhes y Pierre Bertoqui relativos a la codependencia del hombre y su medio ambiente.

Más próximo al mundo judío, Martin Buber, a comienzos del siglo XX, describió cómo nuestra vida entra en relación con la naturaleza de una manera, incomprensiblemente, recíproca. Como ejemplo de esta interacción, este filósofo hacia 1923 detallaba un árbol de la forma siguiente: “[...] puedo clasificarlo en una especie y estudiarlo como un ejemplar típico de su estructura [...] puedo deshacer su presencia y su forma al extremo de no ver en él más que la expresión de una ley [...] pero también puede ocurrir que por un acto de voluntad o por inspiración de la gracia, al considerar este árbol yo sea conducido a entrar en relación con él. Entonces el árbol deja de ser una cosa [...]” (Buber, 1984: 11-12).

Como se aprecia, los problemas ambientales, en última instancia no son sólo cuestiones políticas, económicas, sociales o ecológicas, sino más bien son asuntos de orden escatológico y teleológico. Irónicamente, siguiendo la tesis de Krugman en torno al desempleo tecnológico, la era de las computadoras y de la automatización de los procesos productivos, la década de los años 1960, dejó a muchos “jóvenes ecólogos” sin trabajo, por lo que muchos de ellos, influenciados por el terror atómico y petrolero, terminaron creando organizaciones ambientalistas, como Greenpeace fundada en 1971.

El Vaticano, la Iglesia y el deterioro ambiental.

Ante la mirilla de movimientos estudiantiles y de ecología política “Hippie” el Vaticano realizó una asamblea general, denominada Concilio Vaticano II. Producto de ese esfuerzo, en 1965, surgió la *Gaudium et spes*, una constitución pastoral relativa al papel de la Iglesia en el mundo contemporáneo. En ella el papa Pablo VI dejó entrever que el medio natural puede ser percibido como un regalo de Dios al hombre.

Un lustro después el papa, en un comunicado dirigido a la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés), urgía a las instituciones a un “cambio radical en la conducta de la humanidad”. Finalmente en 1971 Pablo VI en una misiva dirigida al Congreso de

Juristas Católicos Italianos en Roma señaló que la creación es obra de Dios, dada al hombre para su uso y goce, que la Iglesia debe animar a los defensores de la naturaleza ante la falta de interés de los países desarrollados (Díaz, 2009)⁸.

A mediados de 1977 un grupo de judíos de Nueva York se preocuparon por la frivolidad de la caza deportiva y por la forma sangrienta de la producción de carne a granel, y advertían que la toma de la vida de los animales a escala industrial causaba un sufrimiento innecesario, por lo que el rabino Zalman Schachter-Shalomi creó las técnicas de sacrificio compasivo o Ecokosher (Waskow, 1992), donde se exige que los animales, que se utilizan para la alimentación, deben ser tratados de forma digna previamente a su sacrificio, incluso se recomiendan oraciones especiales para cuando se come carne, para que uno nunca olvide que la vida del animal fue entregada para alimentar a las sociedades⁹.

No obstante, fue la revista *Iglesia Viva* la que en 1985 consagró su número 115 al primer dossier sobre *Cristianismo y Movimientos Ecologistas*, en dicho número se destaca la propuesta de Armendáriz (1985) para combatir la enajenación del hombre antiecológico a través de una vuelta atrás, un giro hacia las actividades agrarias pero con perspectiva teológica; o la de Ruiz (1985) quien señala atinadamente que cuando la ciencia se acuerda de la teología es porque las cosas van de verdad muy mal, asimismo dice que la teología no es que haya llegado tarde al debate ecológico, sino más bien el diálogo ha sido parco de ambas partes.

Como ejemplo de ese escaso diálogo entre lo teológico y lo ecológico hay que recordar a la vituperada Biblia Latinoamericana de Bernardo Hurault, quien en su

⁸ Esos hechos dieron apertura para que en otros eventos de la iglesia católica se externara la preocupación por las cuestiones ecológicas, tal como: la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrado en la ciudad de Puebla en 1979 o la Conferencia Mundial del Consejo de Iglesias, en Ginebra, 1979 (Díaz, 2009).

⁹ Asimismo en 1982 el matemático: Richard Schwartz, publica *Judaism and Vegetarianism*, una obra dedicada a la liturgia judía y las estaciones del año. En ese mismo año David Ehrenfeld y Rabbi Gerry Serotta organizaron en la Rutgers University el primer evento sobre *Jewish Environmentalism*.

exégesis de Romanos 8:22 invitaba a reflexionar sobre las deudas del progreso¹⁰, que para 1990 en tal exégesis ya aparecía tácitamente la categoría de “crisis ecológica” (Hurault 1974). Tuvo que pasar un lustro para que el papa Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium Vitae*, del 25 de marzo 1995, hiciera un llamado a cultivar y custodiar el jardín del mundo (Díaz, *Op. Cit.*).

De forma concomitante, la Iglesia Ortodoxa, en 1989 en voz del patriarca Demetrio I de Constantinopla declaraba al primero de septiembre como día de oración para la protección del medio ambiente. Luego, su sucesor Bartolomé I, coloquialmente conocido como el *patriarca verde*, en 1991 decía que la Iglesia debe asumir un compromiso tanto ecuménico como ambiental (Chryssavgis, 2002). También se sabe que, gracias a sus múltiples iniciativas y proyectos a favor del medio ambiente,¹¹ se hizo acreedor del *Sophie Prize*¹² en 2002.

Entre tanto, en Europa, a comienzos de 1983 un pequeño grupo de cristianos crean en Inglaterra la fundación A Rocha con la finalidad de establecer un centro cristiano de estudios medioambientales en Algarve, Portugal, y en 1986, otro en Cruzinha, para 1998 dicha fundación tenía presencia en los humedales de Aammiq, Líbano (A Rocha, 2015). A comienzos del siglo XXI, su presencia en más de 20 países la convierten en una referencia de consulta obligada para la organización de comunidades cristianas dedicadas a la conservación de la naturaleza¹³.

Por el mismo sendero, *GreenFaith* fue fundada en 1992 bajo el nombre de Socios de la Calidad Ambiental (*Partners for Environmental Quality*), por lo que es una de las más antiguas organizaciones religiosas-ambientales en los EE.UU., que como

¹⁰ Al respecto, Juan Pablo II en su Discurso sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia de abril de 1993 señalaba que la biblia latinoamericana ponía el acento sobre una escatología terrestre, a veces en detrimento de la dimensión escatológica trascendente de la escritura.

¹¹ Siendo los más importantes: los 5 seminarios sobre ecología que se impartieron de 1994 a 1998 en la Theological School of Holki; la creación del Comité Internacional sobre Religión, Ciencia y Medio ambiente en 1994, entre muchos más.

¹² El Premio Sofía, es un reconocimiento que se otorga a aquellos individuos que trabajan por un medio ambiente sustentable.

¹³ The *Evangelical Climate Initiative* es otro grupo de científicos evangélicos que participaron en La Haya, durante las negociaciones internacionales sobre el clima en noviembre de 2000.

Iglesia Anglicana-Episcopal, tiene por objeto conectar las diversas tradiciones religiosas con el medio ambiente. Uno de sus primeros logros fue convocar a una conferencia en la Universidad de Drew, Nueva Jersey, que reunió a las partes interesadas de los sectores religiosos, académicos, gubernamentales y empresariales para examinar intereses comunes en relación con la protección del medio ambiente (Greenfaith, 2009).

De igual manera, la Iglesia Luterana emitió una declaración¹⁴ intitulada: *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Donde asumieron el compromiso de reivindicar tanto la promesa de "un nuevo cielo y una nueva tierra" (Ap 21:1) como el ofertorio del libro Luterano de Culto: "*Blessed are you, O Lord our God, maker of all things. Through your goodness you have blessed us with these gifts. With them we offer ourselves to your service and dedicate our lives to the care and redemption of all that you have made, for the sake of Him who gave Himself for us, Jesus Christ our Lord. Amen.*"¹⁵ (Evangelical Lutheran Church, 1993).

Como se ve, el giro ecológico que han experimentado poco a poco las instituciones religiosas a primera vista nos parecen algo diversas, no obstante, se pueden resumir en dos posiciones antagónicas a saber: a) la antropocéntrica y b) la teocéntrica. Un ejemplo de la primera se obtiene cuando se proclama que el medio ambiente es un regalo de Dios, puesto que, dentro de las múltiples interpretaciones, la principal conduce a valorar de otra forma al medio ambiente. Lo mismo puede decirse sobre la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, es decir, todas estas nociones son formas antropocéntricas de experimentar la relación con la naturaleza, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente, que varias iglesias y movimientos ecologistas proclaman, ha terminado con la encarcelación del prójimo,

¹⁴ Otros *environmental statements* fueron proclamados en 1984 por la Iglesia Metodista Unida; en 1990 por la Convención Bautista del Sur, en 1994 por la Fundación Islámica para las Ciencias de Ecología y Medio Ambiente, en 1996 por la Iglesia Adventista, mientras que la Comunión Anglicana de Sudáfrica emitió en 2002 una Custodia pro la Creación.

¹⁵ Traducción propuesta: Oh Señor Dios nuestro, creador de todas las cosas. A través de tu bondad que nos has bendecido con estos regalos. Con ellos nos ofrecemos a tu servicio y dedicamos nuestra vida al cuidado y redención de todo lo que has hecho, por el bien de aquel que se entregó a sí mismo por nosotros, Jesucristo nuestro Señor. Amén.

incluso con la muerte¹⁶, irónicamente la jurídica que ampara a las áreas naturales protegidas, como apuntaba un antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los EE.UU, ha fracasado¹⁷.

Por otra parte, las posiciones teocéntricas respecto al medio ambiente, a su vez se pueden tipificar en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. En ese orden, sobre el acto de oración es factible argumentar que al orar por el medio ambiente se vive el reflejo de creer hondamente en su sentido creatural, pues se acrecienta el diálogo entre el hombre y Dios, donde lo importante es que a través de la oración se constata que el hombre ha escuchado la Palabra de Dios. Obviamente escuchar implica que la conciencia se remueva para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso se topa con el reconocimiento del sentido creatural de la naturaleza. En otras palabras, a la salud intelectual, salud moral, salud física, salud afectiva y salud social de Bohigues¹⁸ (1978) es necesario agregar la salud medioambiental, dígase conciencia socio-ambiental.

Respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios. Sin embargo, la propaganda tecnocrática impide develar en su justa dimensión los límites del posibilismo y demás desarrollos tecnológicos. De tal modo que dichos logros, para algunos son tremadamente sofisticados mientras que para otros son sólo formas distintas de experimentar con la creación y por lo tanto aún son poca cosa comparados con la verdadera magnificencia de lo creado por Dios¹⁹.

¹⁶ Recordemos el caso de Digna Ochoa y los campesinos ecologistas de la sierra de Guerrero.

¹⁷ Marris (2011), cuenta que el antiguo director del Servicio de Parques Nacionales de los EE.UU, Jon Jarvis, argumentaba que preservar un pedazo de Tierra en su estado *natural* era insostenible, por lo que es mejor pensar en la posibilidad de mover especies protegidas fuera de sus áreas de distribución geográfica y demás reservas naturales para dar una mayor oportunidad de sobrevivir.

¹⁸ De allí que en las múltiples formas de oración el padre Rafael Bohigues convidará este ejercicio: “Toma un objeto natural, no manufacturado: hoja de árbol, piedra, flor, etc. Ponlo en la palma de tu mano. Date cuenta de la sensación del objeto. Hazlo despacio, con finura, respeto y reverencia. Es un ser creado por Dios” (Bohigues, 1978).

¹⁹ Cabe recalcar que de este último punto se desprenden todos los esfuerzos por negar la hechura de la creación a Dios, pues en el fondo el hombre moderno se asume como capaz de ser dueño de aquello que no ha sido creado por su propia mano, valdría la pena recordar el libro de Job “[...] Él ha hecho la Osa y Orión, [...]”

Por ejemplo, tanto la transfección o clonación de células, como las células modificadas genéticamente (ratones fluorescentes), la reprogramación celular (genomas artificiales de carbono) y los genomas sintéticos (nuevos cromosomas inorgánicos de silicio) son grandes avances de la ingeniería biomolecular, más no son procesos que atestigüen la creación de nuevos seres (almas), es decir, la ciencia en lo que va del siglo XXI aún no le ha podido dar *aliento* a la materia inorgánica; de igual modo, los más de cinco mil satélites que orbitan la tierra, las varias estaciones espaciales; o los varios *rovers* que circulan en Marte son grandes proezas de la ingeniería espacial, más no son acciones que atestigüen la creación de nuevos planetas. Por lo tanto, la humanidad debe ser humilde y reconocer que falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar.

Respecto a las acciones medioambientales con perspectiva teológica, como se ha comentado líneas arriba, todavía se encuentran en su fase de búsqueda, puesto que no se trata solo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, más bien la cristología debe balancear la teología ecológica con los puntos medulares de su discurso dogmático. Es decir, hoy en día existen tantas formas de acciones ambientales, desde la tecnodomótica que practica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (coloquialmente conocida como mormones), hasta el neo-ascetismo, sin embargo, el pecado no está en el consumo sino en la negación y desconocimiento de la dinámica de la creación.

En otras palabras, la naturaleza no puede resumirse a una ecología de jardín, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra respecto a su galaxia, la variabilidad climática natural con relación a una visión dinámica de la gastronomía, asimismo la agricultura debe escuchar los argumentos de la paleohidrología y los yacimientos de agua geológica. De lo contrario las

(Job, 9:9) y “[...] ¿Dónde estabas tú cuando yo fundaba la tierra? Házmelo saber, si tienes inteligencia [...] (Job 38:4).

acciones ambientales, incluso las derivadas de movimientos religiosos, en el fondo seguirán siendo antropocéntricas.

Son estos últimos tres puntos los que conducen e incitan a dialogar interdisciplinariamente sobre el cristianismo ecológico, sobre las propuestas hermenéuticas que las distintas iglesias están gestando para involucrarse más en los múltiples problemas ambientales del mundo contemporáneo, por tal motivo en el siguiente apartado se va a examinar la visión filosófica sobre la teología ecológica.

Historia del diálogo teoecológico

Hace más de medio siglo, el tecno historiador Lynn Townsend White, Jr., impartió una conferencia en Washington, titulada, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, misma que la revista *Science* sacó a la luz pública al año siguiente (White, 1967). En ella se argumenta que la visión ecológica de cada sociedad depende de lo que piensa su población sobre sí misma en relación con las cosas que le rodean. En ese sentido, -dice White- nuestra ecología occidental está profundamente condicionada por las creencias acerca de nuestra naturaleza y destino, es decir, tenemos una fe judeo-cristiana implícita en la visión occidental del mundo²⁰.

Asimismo, atisba que el inicio de lo que se conoce como la tradición proclamativa, vinculada a la dominación de la naturaleza, en el sentido que la Real Sociedad Geológica de Londres oficializara en 1832, tuvo lugar hacia el año de 1066, puesto que los calendarios o mensarios, de ese entonces, marcan cómo se pasó de las personificaciones contemplativas de las estaciones anuales, de siglos anteriores, a acciones de hombres coaccionando en el mundo.

En síntesis, White afirma que en su forma occidental, el cristianismo poco a poco se tornó en la religión más antropocéntrica del mundo²¹. Empero, -continua White-

²⁰ Eso supone que la ciencia occidental moderna fue hecha en la matriz teológica cristiana.

²¹ Al grado tal que para “[...] un cristiano de hoy en día [1966] un árbol no puede ser más que un hecho físico [...]” (White, 1967).

No fue sino hasta finales del siglo XVIII que la hipótesis de Dios se hizo innecesaria para muchos científicos²².

Aunque ciertamente, el principal descubrimiento del profesor White, fue que lo que la humanidad hace en torno a la ecología depende de sus ideas en torno a la relación hombre-naturaleza, por lo que más ciencia y tecnología no van a sacar a la humanidad de la actual crisis ecológica sino hasta que se reinterprete la vieja religión, por ejemplo: si por revelación, Dios había dado al hombre la Biblia, por extensión, si Dios hizo a la naturaleza, la naturaleza también debe revelar la mentalidad divina (*Ibid.*)²³.

Como reacción a las ideas sobre cristología y ecológica de White, y ante la crisis socio-ambiental, Underwood (1969) argumentaba que para redefinir y transformar los fundamentos de la existencia humana a partir de un proceso de arrepentimiento²⁴ (con el fin de revalorizar y reconsiderar la relación hombre-naturaleza) era necesario cambiar la experiencia del espacio-tiempo, por lo menos, en dos niveles: en el psicológico o subjetivo y en el nivel histórico²⁵. Puesto que, el espacio-tiempo (en su forma subjetiva, es un principio de interioridad de gran utilidad para experimentar la naturaleza de una manera más íntima o para re-experimentar conexiones con uno mismo y con el cosmos), en última instancia es una forma de conciencia, de interconexión que genera un llamado a cada hombre para convertirse en su propio creador de mitos. Sin embargo, para que esa nueva visión surgiera, este profesor de filosofía de la religión, decía que algunas personas proponían la muerte de las historias de tradición judeocristiana como requisito previo y absolutamente necesario para su re-nacimiento, es decir, considerando el análisis

²² Específicamente en el año de la gran reforma de 1832 se legalizó.

²³ Caso concreto de la teología Franciscana.

²⁴ Este arrepentimiento, según Underwood, se puede lograr a través de un *mantra*, o sea, mediante un instrumento mental de recitación para religarse y ser consecuente entre lo pensado y actuado.

²⁵ La arquitectura sagrada, según Underwood, sería la fusión de ambos niveles de organización espacio-temporal.

de Underwood, vemos que desde hace medio siglo pulula por el mundo una forma vaga de teología ecológica anti-cristiana o herética.

Por ese tiempo, Daniel Martensen (1970), un teólogo luterano, señalaba que si bien es cierto que el problema ambiental tiene relación con la forma en que se concibe el espacio-tiempo, éste debía centrarse más en el aspecto teleológico, pues la teleología se encuentra más próxima a los principios cristológicos. Por lo que Martensen proponía cambiar el credo de muchos anti-ecólogos, y demás comentarios como: Al diablo la posteridad, pues que han hecho los no nacidos por mí (Martensen, 1970). En efecto, este teólogo es uno de los precursores del derecho de las futuras generaciones a vivir en un mejor mundo, menos contaminado y degradado.

Luego, en la década de los ochenta el reverendo James Mcpherson (1986) sostenía que la teología ecológica, necesariamente tiene que partir del estudio de tres categorías imbricadas: 1) el cosmos; 2) la relación de la especie humana con la Tierra; y 3) la cultura técnico-científico. Respecto al cosmos señala que no debemos olvidar que este es el orden y la integridad creados por Dios, cita como ejemplo a nuestro sistema solar y al planeta Tierra. De allí que Dios puede utilizar el medio ambiente como un flagelo derivado del juicio sobre el pecado humano, empero el pecado no puede comprometer la integridad del cosmos puesto que la humanidad es criatura, no creador, y sólo el creador puede alterar la integridad y orden fundamental del cosmos.

Paradójicamente, este teólogo le recuerda a la sociedad que la vida biológica es efímera, sin embargo, teológicamente importante, por lo que es urgente reorientar el lugar teológico de la ciencia y la tecnología en el contexto de la cultura humana, ya que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Finalmente invita a recordar que Dios ha hecho a la humanidad responsable de la vida en la Tierra y allí donde quiera que los seres humanos llegaren a encontrar vida en su exploración científico-técnica del cosmos, pero desafortunadamente la codicia, el hedonismo, y los deseos de control en muchas ocasiones han llegado a ser las fuerzas que impulsan el progreso tecnológico y científico, lo que ha culminado, como sabemos en la explotación de la Tierra y de la gente.

Con el paso de los años, la tesis cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, por ejemplo, muchos años después, a comienzos del siglo XXI, Hernández (2003) señaló que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico²⁶, implica reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, es decir, hay que devolverle a la naturaleza su sentido creatural. Ello implica, que la responsabilidad cristiana trascienda la forma efímera, individual y antropocéntrica en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo.

Asimismo, García (2006) discute las tradiciones hermenéuticas respecto a Génesis 1: 28 “dominar la tierra”. La corriente proclamativa y la hermenéutica manifestativa, donde lo proclamativo acentúa el antropocentrismo con relación al mundo creado; y lo manifestativo marca un interés cosmocéntrico, ello implica que la sensibilidad hacia la maravilla de la vida y la complejidad bella del mundo inorgánico se consolide.

Bajo esa lógica, Díaz (2009), tras admitir la imposibilidad de crear vida de la nada, advierte que la ecología vive una hierofanía por la naturaleza, una toma de conciencia del sentido creatural de la naturaleza, de allí nace la ontología del derecho ambiental que como exigencia moral vertebría la ecología al cristianismo. También señala cómo esta nueva relación entre ciencia y fe obliga, por una parte, a practicar una nueva historicidad de la naturaleza y por otra, a construir una moral

²⁶ Algunos ejemplos de los fundamentos bíblicos de la ecología se hallan en: Génesis 1-28; Levítico 23: 33 - 44; Deuteronomio 16: 13 -16; Reyes 4; romanos 8: 19 - 23.

ecológica globalizadora. Soló restaría agregar que a la par de aquello es necesario una revisión cosmológica o cosmocéntrica (Boff, 1996).

De igual manera Kerber (2010) atisba que el giro einsteniano obliga a que cosmogónicamente se actualicen todas las instituciones, desde la iglesia, la religión, la historia, la agricultura, hasta la ciencia misma con la intención de poder arribar al panenteísmo referido a la presencia de Dios en la creación o en el cosmos y el cosmos presente en Dios²⁷. El cambio mental profundo obliga a nunca olvidar al todo, que la creación es un proceso permanente, continuo. De modo que un cristiano ecológico reconoce que el prójimo incluye seres humanos y no humanos, como en la teología franciscana, donde el ser humano no está encima sino dentro de la creación. Recalcando que el mundo no es fruto de su deseo o creatividad, sino que el mundo es de Dios. Por lo que no queda de otra que reencausar a la iglesia hacia lo socio-ambiental²⁸.

Conclusiones

En este ensayo se ha mostrado cómo la teología geológico moderna dio pie a las sociedades ecológicas anti-holísticas que tienden a ver a los bosques, no a los árboles, como objetos vivos con derechos o como sujetos con alma, lo que en tiempos recientes ha dado origen a varias ecosofías y ecofilosofías heréticas. Por lo que es menester desagregar las formas en que nuestra sociedad occidental se relaciona con la naturaleza. Al respecto, básicamente existen dos posiciones teológicas, a saber: a) la visión antropocéntrica y b) la visión teocéntrica. Un ejemplo del antropocentrismo eco-teológico se deriva de la idea de cuidar el jardín del mundo o cuidar la creación, puesto que en ocasiones la protección del medio ambiente ha terminado con la muerte del prójimo.

²⁷ El panenteísmo supone imaginar a Dios en formas diferentes de la nuestra.

²⁸ Al parecer esa es la misiva que expresa el papa Francisco en su encíclica Laudato Si (cfr. Beuchot, 2015).

Mientras que las posiciones teocéntricas, a su vez, se pueden subdividir en tres niveles: 1) el de la oración, 2) el de los principios y 3) el de las acciones. El primer nivel implica que al escuchar a Dios la conciencia se remueve para reflejar en el exterior lo que en el interior se halla, en este caso a través de la oración se puede reconocer el sentido creatural de la naturaleza; respecto a los principios, estos se pueden hallar en el sentido de humildad que está detrás de la afirmación de la creación como obra de Dios, además de reconocer que a la humanidad le falta mucho tiempo para que ella pueda crear su propio sistema solar; asimismo de las acciones se puede constatar que todavía se encuentran en su fase de búsqueda, puesto que no se trata sólo de una ecocultura, ya que esa forma social terminaría por dar motivos para ampliar la separación entre pueblos, es decir, la naturaleza no se puede resumir a una “ecología de jardín”, puesto que la Naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra.

Por tales circunstancias, varios han planeado reinterpretar al viejo judeocristianismo, desde las reinterpretaciones subjetivas para que cada cual cree sus propios mitos; pasando por consideraciones teleológicas a favor de las futuras generaciones de seres humanos; hasta las teologías cosmográficas integrales, como la de Mcpherson que señala que no debemos olvidar que el cosmos es el orden y la integridad creados por Dios y que la cultura tecno-científica es la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Al parecer, esta última tesis teológica cosmocéntrica, poco a poco, ha sido la que ha ganado fuerza, puesto que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico, obliga a reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, así como a concebir que la presencia de Dios está en la creación y en todo el cosmos y el cosmos presente en Dios. Como vemos, todo ello implica que la responsabilidad cristiana debe trascender la forma efímera en que, actualmente, se conceptualiza el tiempo y el espacio, por lo que hay que recordarle constantemente a ego que no está encima sino dentro de la creación.

Bibliografía

A Rocha (2015). *Nuestra historia*: Inglaterra: A Rocha International.

Armendáriz, Luis (1985). “¿Explotación de la naturaleza o armonía con ella?” en *Iglesia Viva* (España) Nº 115, p. 11-27.

Beuchot, Mauricio (2015). “La filosofía en la encíclica Laudato Si” en *Piezas* (Jalisco, México) Vol. 6, Nº 21, p. 18-26.

Boff, Leonardo (1996). *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

Bohigues, Rafael (1978). *Escuela de oración. 50 formas sencillas de orar*. Madrid: Promoción Popular Cristiana.

Buber, Martin (1984). *Yo y tu*. Buenos Aires: Nueva Vision Saic.

Casado, Santos (1996). *Los Primeros Pasos de la Ecología en España*. España: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Chryssavgis, John (2002). *Bartholomew, Ecumenical Patriarch*. Florida: University of Florida. Fecha de consulta 31 de marzo de 2015. Documento disponible en: <<http://users.clas.ufl.edu/bron/pdf--christianity/Chryssavgis--Orthodox%20Patriarch%20Bartholomew.pdf>>

Díaz, José (2009). “El encantamiento de la ecología. Capitales religiosos en el ecologismo moderno” en *Boletim Goiano de Geografia* (Goiás, Brasil) Vol. 29, Nº 2, p. 13-40.

Evangelical Lutheran Church, (1993). *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Chicago: Evangelical Lutheran Church in America.

García, Alfonso (2006). ¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas sobre el problema ecológico, Cuadernos de Cristianisme i Justícia. Fecha de consulta 06 de mayo de 2015. Documento disponible en <<https://www.cristianismeijusticia.net/files/es54.pdf>>

Gil-Jurado, Carlos (2005). “Reclus: un geógrafo incómodo, una geografía de compromiso” en *GeoTrópico* (Bogotá, Colombia) Vol. 3, N° 1, p. 9-20.

Greenfaith (2009). *History*. New Jersey: GreenFaith.

Grinnell, George (1976). “The Origins of Modern Geological Theory” en *Kronos* (United States) Vol. 1, N° 4, p. 68-76.

Hernández, Rafael (2003). “‘Devolver a la materia su noble y original sentido’. Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de José María Escrivá” en *Actas del 23 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (2002), pp.203-228.

Hurault, Bernardo (1974). *El Nuevo testamento*. Madrid: Paulinas.

Kerber, Guillermo (2010). “Ecología, nueva cosmología e implicaciones teológicas” en *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* (Bogotá, Colombia) Vol. 52, N° 154, p. 197-210.

Marris, Emma, (2011). “The end of the wild” en *Nature* (United Kingdom) N° 469, p. 150-152.

Martensen, Daniel (1970). “Concerning the ecological matrix of theology” en *Zygon* (Chicago) Vol. 5, N° 4, p. 353–369.

Mcpherson, James (1986). "Towards an Ecological Theology" en *The Expository Times* (United Kingdom) Vol. 97, N° 8 p. 236-240.

Ruiz, José (1985). "Fe en la creación y crisis ecológica" en *Iglesia Viva* (España) N° 115 p. 29-51.

Tovar, Rodrigo (2016). "Residuos de modernidad en las teologías ecológicas" en Martínez, L. y Zalpa, G. (2017). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. México: Juan Pablos; El Colegio de la Frontera Norte. pp 115-132.

Underwood, Richard (1969). "Ecological and psychedelic approaches to theology" en *Soundings: An Interdisciplinary Journal* (United Kingdom) Vol. 52, N° 4, p. 365-393.

Waskow, Arthur (1992). "What is eco-kosher?" en *Jewish Quarterly*, Vol. 39, N° 4, p. 5-10.

White, Lynn (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" en *Science* (United States) Vol. 155, N° 3767, p. 1203-1207.

2. Metáforas ecológicas en el libro del génesis

Resumen

Desde el campo de la geografía de la religión, esta investigación tiene por objetivo principal mostrar cronológicamente los diferentes momentos que han incidido en la configuración de una teología marcadamente sensible hacia los problemas ambientales y las crisis ecológicas. Para dilucidar la cuestión, el texto se ha dividido en dos secciones: en la primera sección, se documenta en siete fracciones el origen de lo ha terminado por nombrarse teología ecológica; la segunda sección es una propuesta hermenéutica, de corte físico geográfico, sobre los cuatro primeros versículos del Génesis elaborada con la intención de revalorizar su contenido cosmocéntrico entre otros axiomas de utilidad para la teología de la creación y para la teología ecológica. Los resultados más apremiantes señalan que los primeros versículos del Génesis, pueden ser interpretados como parte de un sistema socio ambiental que ha perdurado más de tres mil años, los cuales invitan a visualizar el planeta Tierra como la casa intergeneracional de la humanidad. También invitan a recordar que lo más sagrado del planeta es la vida misma.

Palabras clave

Geografía de la Religión, Teología Ecológica, Libro del Génesis.

Introducción

En el siglo XIX, la crítica al relato mosaico de la creación terminó por desacralizar a la creación, a la naturaleza, desde ese momento comenzó a notarse cada día más en el paisaje la dominación de la naturaleza. Algunos pensaron que el desastre medioambiental, producto de tal desorden teo-ontológico, tardaría algunos milenios, sin embargo, bastó un siglo para que la humanidad fuera testigo de los graves etnocidios y ecocidios. De manera concomitante, la crisis espiritual orilló a otros a refugiarse en el neopaganismo. Luego, a comienzos del siglo XXI, el compromiso de las instituciones judeocristianas para con el cuidado del medio ambiente aún se encuentra en su fase de búsqueda, teológicamente, lo único cierto es que, la

naturaleza no se puede resumir a una ecología de mercado, puesto que la naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra respecto al universo, de lo contrario las acciones ambientales de origen eclesial, en el fondo seguirán siendo antropocéntricas. Al respecto, es importante mencionar que la falta de perspectiva cosmocéntrica ha limitado el cuidado de la creación por parte de las distintas denominaciones religiosas, esto último es la razón que, invita a dialogar interdisciplinariamente sobre el cristianismo ecológico y la mención de propuestas hermenéuticas de raíz geográfica para los primeros versículos del libro del Génesis, no sin antes precisar algunos acontecimientos ligados al origen de la teología ecológica.

Estado del arte de la teología ecológica

En el último siglo, la modernidad aceleró el proceso de erosión que desde hace milenios le está ocurriendo al sistema de valores judeocristiano. En términos generales, el grueso de la población, así como la mayoría de economistas, acepta la modernidad como sinónimo de industrialización, en cambio la mayoría de sociólogos, filósofos e historiadores señalan que la modernidad surge en el siglo XV, cuando la mentalidad humana antepuso la razón sobre la religión.

Al respecto, White (1967) señala que en los mensarios y calendarios anteriores al siglo IX la ausencia de herramientas son un indicativo de la sensible relación entre los seres humanos y la naturaleza, mientras que en los mensarios y almanaques posteriores al siglo XI aparecen las herramientas de forma protagónica y que el hombre y la naturaleza son dos entidades separadas, además, advierte cómo en ese momento el hombre común²⁹ se auto proyecta como el dueño del mundo.

Ya que el erudito cristiano de ese tiempo, conocía la interrogante de Mateo 16:26 “¿de qué le servirá al hombre ganar [apoderarse] el mundo entero, si arruina su vida? O ¿qué puede dar el hombre [al mundo] a cambio de su vida? Al parecer ésta

²⁹ Recordemos que John Wyclif hasta en 1382 realizó la primera traducción de la Vulgata al inglés.

consigna de Mateo es una apología del cristianismo cosmocéntrico tendente a criticar las ideas seculares en boga, como la prosa de Rutilio (2002: 45) quien hacia el siglo IV d. C., decía de la ciudad de Roma: “Antes sepultaría yo el sol en impío olvido que apartar de mi corazón tu gloriosa fama, pues derramas tus favores como rayos de sol por donde se agita vacilante el envolvente Océano”.

Por tal razón se advierte que el proceso de ateización y secularización del cristianismo lleva varios milenios, ahora bien, como señala Tovar (2009), dado que en un mismo espacio temporal coexisten pensadores sectarios y eclécticos, el cuidado de la creación, de la naturaleza, desde el siglo I, siempre ha tenido tanto sus detractores como sus valedores. Salvando las distancias, algunos de estos últimos bien pueden ser: Cervantes, Goethe³⁰ o Benjamin Franklin, ya menos conocidos: Henry David Thoreau con su idea de preservación del mundo y John Ruskin con su acusación proto-ambiental de los efectos nocivos, derivados de la expansión industrial sin restricciones, tanto en seres humanos como en el mundo natural.

Hoy en día sabemos que la Gran Reforma inglesa de 1832 fue la que permitió que los inventores e industriales de esa época se expandieran de forma ilimitada, esa coyuntura, jurídicamente, sentó las bases para la destrucción (parcial) de la idea del cuidado de la creación (Tovar, 2016). Sin embargo, durante el siglo XIX el impacto ambiental, derivado de la ateización de la naturaleza (secularización del medio ambiente, desmitificación o desacralización de la naturaleza), no fue notorio debido a la ínfima cantidad de empresarios existentes en ese siglo, por tal circunstancia las voces expertas como la de Ruskin (1862) o Marsh (1865), no fueron escuchadas, pero después de la revolución médica del siglo XX, y la consecuente expansión poblacional, dicho impacto ambiental se tornó más evidente.

³⁰ La ciudad de Frankfort, de mediados del siglo XVIII, tenía muchos habitantes judíos, lo que influyó espiritualmente a Goethe, quien afirmó: la geología, tan útil pero destructora de la bella superficie de nuestra Tierra, por su disección espiritual” (Müllerried, 1932).

Ciertamente, la reacción a esa crisis teo-ecológica, cronológicamente, ha transitado por varios ángulos: 1) el debate decimonónico entre la geología y la teología natural (catastrofismo); 2) la antropología de lo sagrado; 3) la filosofía de la muerte de Dios o teotanatología; 4) el neopaganismo o new age; 5) el cristianismo ambiental y la crisis ecológica; 6) los arquetipos ambientalistas de inspiración bíblica y 7) las iglesias judeocristianas y el deterioro ambiental. Mismos que se van a sintetizar a continuación.

1. Resumen del debate geológico teológico

Durante el siglo XIX, el relato mosaico de la creación fue expulsado primero de las mentes de los científicos, luego del público en general, y aunque este cambio se produjo en dos o tres generaciones, el apoyo a las nuevas teorías seculares se había ido acumulando durante mucho tiempo³¹. Dicha batalla se acentúo en el siglo XVI y continuó a través del XVIII, con Hutton quien estructuró el uniformalismo³² en 1785 (Wright, 1941).

Tuvo que trascurrir más de medio siglo para que Edward Hitchcock, en 1851, elaborara un comentario respecto a las diversas interpretaciones geológicas (laicas) del Génesis, en concreto, sostuvo que no es presuntuoso usar el conocimiento científico de la geología para aclarar las frases de la Biblia. como tampoco lo fue usar la astronomía copernicana para ese propósito, es decir, de la misma manera que la astronomía aumentó la comprensión de la inmensidad del plan divino al mostrar las distancias increíblemente grandes del espacio exterior, la geología, también ha aumentado esa comprensión, al revelar los largos períodos de tiempo de las eras geológicas (Wright, 1941).

³¹ Quizá la armonía del Génesis con la geología fue el último baluarte del orden cósmico, cosmogonía histórica, cosmogonía semita creada hace más de 5000 años.

³² En ese tiempo a los ateos se les denominó uniformalistas, gradualistas o evolucionistas, mientras que a los partidarios del Diluvio se les denominó catastrofistas.

Al iniciar el siglo XIX el grueso de los científicos asumían que la naturaleza guiaba a los hombres a Dios³³, a la mitad de ese siglo tal idea ya había cambiado, ese cambio se auspició más desde el ámbito ideológico que del científico (Hough, 1947), puesto que hacia 1850, algunos poetas como Tennyson (1851) interrogaban: ¿Están Dios y la naturaleza en conflicto? Al respecto este lírico decía: "Hazle saber su lugar; Ella [la naturaleza] es la segunda, no la primera. Una mano más alta debe suavizarla [domarla]"³⁴.

Al calor de esos cuestionamientos la Real Sociedad Geológica de Londres se abocó a desacreditar a los geólogos catastrofistas por medio de un ataque a sus fundamentos teológicos (Grinnell, 1976). Para probar que la monarquía era innatural, los uniformistas buscaron demostrar que la descripción bíblica del Diluvio era inexacta, que Dios no había creado ni a los animales, ni a las plantas, ni a la Tierra. Irónicamente, los uniformistas recurrieron a tergiversaciones líricas más que a evidencias científicas para fundamentar su cosmovisión secular (Tovar, 2016).

2) Resumen de la antropología de lo sagrado

La desacralización de la creación, de la naturaleza, acarreó profundos cambios en el psiquismo de la sociedad cristiana occidental, lo que orilló a los antropólogos, de finales del siglo XIX, a estudiar los fenómenos religiosos. Bajo ese contexto, en la última década del XIX Frazer (1981: 798) advertía que la evolución cultural no era absoluta y que podía revertirse, por ello, al principio de su carrera había otorgado un carácter atemporal a la práctica de la magia, la ciencia y la religión (Leonard y

³³ A comienzos del siglo XVIII Butler (1736) señalaba que aquellos [científicos] que descubren que la naturaleza los lleva a creer en Dios deberían lógicamente no encontrar dificultad en ser guiados por la revelación [Las Escrituras] hacia creer en el Dios cristiano; a comienzos del siglo XIX Paley (1802) decía que estudiar la admirable constitución del mundo natural sólo puede llevar de vuelta a la hipótesis de un inteligente y benevolente Creador.

³⁴ Hoy en día los movimientos ecologistas y ambientalistas anteponen a la segunda naturaleza (Santos, 1996: 18) por encima de la primera naturaleza, la creación de Dios.

McClure, 2004:15). Sin obviar su formación cristiana³⁵, notó que todas las culturas del mundo tienen en sus mitos una intuición similar sobre el universo, sobre la creación, un sentimiento semejante sobre el carácter sagrado del universo³⁶. El universo como templo (Frazer, 1981: 694).

Esa perspectiva, para la tercera década del siglo XX había cambiado, puesto que, el Frazer de los años 1920 se dispuso a indagar y justificar el evidente afán del hombre industrial por controlar el entorno o naturaleza, la cual veía como una fuente amenazadora del hombre, por ello argumentó que el deseo de dominación de la naturaleza, de la creación, está en todas las culturas, independientemente de que su cosmovisión sea mágica, religiosa o científica (Frazer, 1922). Al parecer, al principio este autor buscaba reivindicar el credo judeocristiano, luego se abocó a refutarlo.

En Francia, a un siglo de la deschristianización forzada del pueblo y el clero, a comienzos de los años 1900 surgió como tema de investigación la disolución de la sagrальность de la creación y la inquietud de averiguar, entonces, qué se entendía por sagrado, cuáles eran las pautas de su administración o resguardo³⁷ (Hubert, 1904), y las pautas de su salvaguardia (Caillois, 1939).

Es útil señalar que la formación secular y evolucionista de estos decimonónicos franceses, los hizo equiparar lo sagrado con lo fetichista, incluso Durkheim (1925: 51), quien, desde su visión evolucionista, además de asumir que las sociedades primitivas consideran sagrada a la naturaleza, también acepta que los ritos (fetiches) son sagrados, de allí que toda su generación asuma la dicotomía sagrada/profano en términos coercitivo/permitido. Estas dicotomías para los filósofos y humanistas,

³⁵ Hay que recordar que Frazer durante su infancia fue educado bajo los preceptos de la Iglesia Libre de Escocia.

³⁶ Larsen (2014: 47) señala que Frazer aplicó las ideas teológicas del cristianismo de la Europa occidental decimonónica a las culturas no cristianas para hacerlas parecer más cristianas.

³⁷ “la confraternité religieuse entretiennent le sacré”

desde Hegel habían sido rebasadas, ya que hipotetizaron que lo sagrado ya no existía y que Dios había muerto.

3) Resumen sobre *la muerte de dios, la teotanatología*

Nietzsche bien observó que cuando se desechó la fe cristiana, también se olvidó de su moralidad intrínseca, por ello advirtió que la idea de Dios, de la Inglaterra y la Francia del siglo XIX, ya no era capaz de actuar como fuente del código moral o teleológico, puesto que el problema de cómo reestructurar el sistema de valores en ausencia de un orden divino, de un orden cósmico³⁸, físico, histórico (con 3 milenios de antigüedad) no tenía precedente³⁹. Sólo supuso que la búsqueda de los nuevos fundamentos de ese orden perdido, tenía que superar los “valores” del ateísmo cristiano y del judaísmo laico de ese tiempo⁴⁰.

En 1882, Nietzsche decía: Hemos dejado esta Tierra sin su Sol⁴¹, sin su orden, sin quién pueda conducirla..., lo más sagrado [la naturaleza, la creación] se ha desangrado bajo nuestro cuchillo⁴² ... ¿Qué son estas iglesias, sino tumbas y monumentos fúnebres de Dios? (Nietzsche, 2001: 162). En otras palabras, semánticamente, lo sagrado pasó de la naturaleza a las edificaciones suntuosas, de la vida a la idolatría en general.

³⁸ Es curioso notar que Nietzsche, no empleo la palabra Ökologie, ni Oikumene, sino Kosmos, un término empleado por Alexander von Humboldt, padre de la geografía alemana.

³⁹ A esto se le ha considerado como un escándalo ontológico porque la fisura de la fe escatológica (ruptura con el origen tradicional) se dirige contra la realidad más profunda de lo que conocemos como historia y cosmos (Altizer y Hamilton, 1966).

⁴⁰ En el siglo XIX, un creciente número de judíos, católicos y protestantes querían conservar sus actos protocolarios sabatinos o dominicales y demás tradiciones, aunque ya no creían en los relatos bíblicos (Cereijido, 1997: 129), sobre todo los vinculados a naturaleza como creación de Dios.

⁴¹ También dijo: hemos vaciado el mar.

⁴² Aquí hace una hermenéutica sobre Pablo, a Romanos 8: 18-23, [la naturaleza ya no sufre dolores de parto] se ha desangrado bajo nuestro cuchillo [se le hizo cesaría a la creación].

Nótese cómo Nietzsche usó la muerte de Dios para expresar las consecuencias socioambientales no previstas por el movimiento de la Ilustración⁴³. La fórmula bajo la que se erguía la dicotomía sincrética Rey/Dios, muerte/nuevo Dios, la de un sólo representante de Dios en la Tierra, a finales del siglo XIX se enfrentó a la condición posmoderna (kantiana): todos los hombres son dioses. Dé allí qué Nietzsche pregunte ¿No debemos convertirnos en dioses...?

Hechos que Nietzsche creía que tardarían milenios en suceder, ocurrieron en menos de un siglo (Miranda, 2012: 27), puesto que, históricamente, la transición de un sistema de valores judeocristianos (en última instancia un sistema socio ambiental) hacia la nada o el todo vale, hacia improvisaciones derivadas de acierto y error (método científico) resultó en los más brutales etnociidios y ecocidios de toda la historia de la humanidad⁴⁴, puesto que el debilitamiento del sistema socio ambiental implícito al cristianismo también significó el derrumbe del sentido político y económico, pues sin ontología, ambos ya no pueden funcionar correctamente, puesto que son actividades cargadas de moral y valores.

Ahora bien, en tanto que la humanidad no ha podido dar vida a elementos inertes, muchas personas, desde los tiempos de Nietzsche, continuaron empleando el sistema de orden cósmico judeocristiano, mientras que otro tanto (obviando que la muerte de Dios era en sentido plural, hacia todas las religiones), se movió hacia la búsqueda y reevaluación de otros sistemas morales, como el caso de la nueva era.

4) Resumen sobre el neopaganismo y el retorno a lo natural.

Si los laicos franceses decimonónicos se abocaron a estudiar teóricamente el significado de lo sagrado en otras culturas, la crisis personal y social orilló a otros

⁴³ Richard Rothe, a principios del siglo XVIII, parece ser el primero en asociar la idea de la muerte de Dios con el proceso de la secularización (Josephson, 2017: 76); es decir, que Dios había sido reemplazado por la ciencia y la omnipotencia de la tecnología (Allison, 2001: 92).

⁴⁴ Ya en 1936 Unamuno respecto al grito de ‘¡Viva la muerte!', decía: “un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre alivio viendo cómo se multiplican los mutilados” Olaya, M. F. (1979: 380).

cristianos a experimentar y practicar o fusionar otras religiones, las cuales coyunturalmente coincidieron con la introducción del hinduismo a Europa, con la creación de nuevos movimientos espirituales y otras creencias a la carta. Teológicamente, los nuevos movimientos espirituales, surgidos a finales del siglo XIX y comienzos del XX, adoptaron una forma holística de divinidad, un panteísmo que imbrica a todo el universo, incluidos los propios seres humanos, de allí su fuerte énfasis en el protagonismo espiritual de ego y otros seres vivos.

Un ejemplo de este panteísmo es el caso del hindú Swami Vivekananda, un practicante de la filosofía Vedanta⁴⁵ que introdujo el hinduismo a Occidente por primera vez a finales del siglo XIX para argumentar que todos los seres vivos son una representación de Dios (Sil, 1997). El naturismo y vegetarianismo, propio del hinduismo, fue acogido por el neo-paganismo decimonónico, puesto que, en ese siglo, se dio un resurgimiento importante del paganismo germánico y del renacimiento vikingo en Gran Bretaña y la península escandinava.

En Alemania, estas corrientes convergieron con otras asociadas al folklore (faunos) y al nacionalismo, luego en Estados Unidos, en 1902 la escritora sioux Zitkala-Sa publicó “*Why I Am A Pagan*” [Por qué soy pagana], dicha activista, escritora y defensora de los nativos americanos expresó su rechazo y sustitución del cristianismo por un culto de armonía con la naturaleza⁴⁶ (Zitkala-Sa, 1902).

Es curioso notar la paradoja de cómo la perdida de la identidad cristiana del siglo XIX condujo a incrementar la práctica religiosa o su esencia en otras religiones alrededor del mundo, donde el verdor de la India, su ser vegetariano, pero, sobre todo, el encuentro del cristiano festivo con el hinduismo abonó el neo paganismo, el *new age*, entre otros movimientos espirituales. Exceptuando la cosmovisión nativa

⁴⁵ Vedanta es una escuela de filosofía cuya preocupación central estriba en conciliar al hombre con la naturaleza, conciliar la conciencia, el individual con el resto del mundo.

⁴⁶ Prefiero mis excursiones a los jardines naturales donde se escucha la voz del gran espíritu en el gorjeo de los pájaros, el rumor de las aguas poderosas y la dulce respiración de las flores. Si esto es paganismo, entonces, al menos, soy pagana (Zitkala-Sa, 1902).

americana, es útil señalar que más que velar por el ambiente, estas expresiones espirituales buscaban más restaurar la salud mental del ego laico moderno antes que cuidar a la naturaleza.

5) Origen del cristianismo ambiental y crisis ecológica

Aunque la crítica al relato mosaico de la creación fue un argumento ideológico, terminó por desacralizar a la creación, a la naturaleza, lo cual acarreo cambios en la sociedad moderna. Desde ese momento comenzó a notarse cada día más en el paisaje el control, (dominación) de la naturaleza. Algunos estimaron que el desastre medioambiental, producto de tal desorden teo-ontológico, tardaría algunos milenios, sin embargo, sólo bastó un siglo para que la humanidad fuera testigo de los atroces etnocidios y ecocidios. Por otra parte, la crisis espiritual orilló a otros a refugiarse en el neopaganismo, el naturismo y el vegetarianismo, no obstante, la mayoría de esas prácticas más que velar por el ambiente buscaban restaurar la salud mental del ego laico.

Sobre este último punto, mediante una analogía entre la predicación cristiana y los hechos del mundo biológico y botánico, el teólogo luterano Sittler (1961), señaló que admitir como importante sólo lo que se autentifica como individual y se certifica internamente es una reducción radical de las potencias para el autoconocimiento. Porque, no hay que olvidar que el yo existe dentro de una matriz ecológica; donde la dirección, la descripción y las promesas evangélicas para el yo cristiano están incrustadas en esa red ecológica que es la fe de la iglesia cristiana.

No obstante, el interés por los problemas ecológicos, propiamente desde la mirada teológica⁴⁷, surgió posteriormente al derrame petrolero de Lakeview Gusher,

⁴⁷ Aunque no deja de ser cierto que, a lo largo de los últimos tres siglos, teológicamente desde Francisco de Asís, siempre han existido voces aisladas preocupadas por el cuidado de la creación y sus criaturas. Al respecto, a principios del siglo XX, algunos católicos emitieron un juicio sobre los derechos de los animales (Franco, 1904); o bien, respecto al fin del mundo, Teilhard (1956: 128) menciona que este llegaría, sí antes que la humanidad llegue a su maduración, el planeta Tierra se hiciera inhabitable, si llegaran a faltar los granos prematuramente.

California en 1910; al desastre climático del Dust Bowl de Oklahoma, de 1930; al primer accidente nuclear, del mundo, en Windscale, Inglaterra 1957, pero sobre todo posterior a la era atómica, por ejemplo, Hmar (1962), al ser testigo de otras crisis ecológicas que sufrió el mundo, como la crisis de agua que vivió la ciudad de Madrás, India, soltó un llamado a la responsabilidad de los humanos de ser buenos cuidadores de la creación, para ello se apoyó de Proverbios 1-9, y en los atributos de Dios (sabiduría) como un arquitecto, constructor y divino diseñador de todo el cosmos, Hmar, le recuerda a la humanidad cómo la sabiduría es interrelación con el cosmos, que se necesita la sabiduría divina para comprender la responsabilidad que recae sobre quienes tienen la imagen de quien creó la coexistencia armoniosa del orden fundamental.

O bien, la combustión de combustibles fósiles amenaza con cambiar la química de la atmósfera del planeta, al respecto, ni el atavismo⁴⁸ (vuelta al estilo pasado), ni la conservación de áreas naturales servirán para hacer frente a la crisis ecológica, puesto que la ecología de los cristianos depende de lo que piensan sobre sí mismos en relación con la creación. De modo que, más ciencia y más tecnología, no van a sacarnos de la crisis ecológica, más bien hay que reinterpretar algunos axiomas cristianos, en concreto hay que dejar de ver a la naturaleza como la servidumbre del hombre (White, 1967).

6) Arquetipos ambientalistas de inspiración bíblica

Por antonomasia, el epónimo de este tópico teo-ecológico es Francisco de Asís, sin embargo, existen otras personalidades cuyo pensamiento también ha sido empleado para refrescar o revalorizar a la naturaleza, entendida como creación de Dios. Por ejemplo: desde muy temprano, se asumió la figura del apóstol Pedro como patrono de los pescadores; Emigdio de Áscoli, mártir diocleciano, desde 1703 es considerado, en Italia, el patrono de los terremotos; Ambrosio de Milán, teólogo

⁴⁸ La vuelta a un estadio cultural anterior al uso de herramientas, como lo desarrolla Zerzan (2016), puede ser visto como una contradicción, puesto que el uso de herramientas se da dentro del propio reino animal, es decir, antes de la conciencia del *homo sapiens* ya existían las herramientas.

católico, desde 1673 se reconoce, en Sevilla, como patrono de las abejas; Brandán de Clonfert, evangelista irlandés, desde 1500, es reverenciado, patrón de las ballenas.

Hildegarda de Bingen, considerada por algunos como profetisa alemana, reafirmó la fertilidad y bondad de la Tierra y la importancia de tratarla con respeto; Narciso de Gerona, mártir católico a quien se le asocia con el milagro de las moscas de 1286; Isidro Labrador, patrono de la agricultura, desde el siglo XII a la fecha; a comienzos del siglo XX, la iglesia católica, reconoció a Juan Diego Cuauhtlatoatzin como patrono de los floristas. Otro testimonio que alude a la revalorización y al cuidado de la creación, de la naturaleza, sobre todo cuando la humanidad se cierra al mensaje del evangelio es la predica a los peces practicada por Antonio de Padua durante el siglo XIII⁴⁹. Todo ese discurso metafórico medioambiental y otros acervos influyeron en los líderes religiosos de mediados del siglo XX para pronunciarse en torno a la descontrolada crisis ecológica por la que atraviesa el planeta Tierra.

7) Las iglesias judeocristianas y el deterioro ambiental

En 1965, el vaticano publicó la *Gaudium et spes*, una constitución pastoral dirigida por el papa Pablo VI que señaló al medio natural como regalo de Dios, dicho padre para 1971 decía que la Iglesia debe animar a los defensores de la naturaleza ante la falta de interés de los países desarrollados⁵⁰, a finales del siglo XX, el papa Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae* hizo un llamado a custodiar el jardín del mundo (Díaz, 2009), para 1977 un grupo de judíos de Nueva York ante la frivolidad de la cinegética y la industria cárnica, crearon las técnicas de sacrificio compasivo o Ecokosher (Waskow, 1992), sin embargo, fue la revista *Iglesia Viva* la que en 1985 publicó un *dossier* sobre cristianismo y medio ambiente⁵¹ para evidenciar la

⁴⁹ El mensaje de este pasaje histórico, está en concordancia con Números 22: 26-28 “Balaam se enojó muchísimo y golpeó a la burra con un palo. En ese momento, Dios hizo que la burra [la naturaleza] hablara y le dijera a Balaam: ¿Qué te he hecho? ¿Por qué me golpeas?”.

⁵⁰ Bernardo Hurault, en su exégesis de Romanos 8:22 señala las deudas del progreso (Hurault 1974) y en 1990 comenta tácitamente sobre la crisis ecológica.

⁵¹ Al respecto, en 1983 un pequeño grupo de cristianos crean en Inglaterra la fundación A Rocha con la finalidad de establecer un centro cristiano de estudios medioambientales.

enajenación antiecológica moderna y la necesidad de un giro ecológico hacia las actividades agrarias pero con perspectiva teológica (Tovar, 2016).

De forma concomitante, en 1989 el patriarca Demetrio I, de la Iglesia Ortodoxa, declaraba el 1º de septiembre como día de oración para la protección del medio ambiente, su sucesor Bartolomé I, conocido coloquialmente como el patriarca verde, en 1991 invitaba a la Iglesia a asumir un compromiso ecuménico y ambiental (Chryssavgis, 2002). Por otra parte, la Iglesia Luterana en 1993 emitió una declaración intitulada: *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Allí dicha comunidad cristiana asume el compromiso de interpelar tanto la promesa de “un nuevo cielo y una nueva tierra” (Ap 21:1) como el ofertorio luterano que obliga a dedicar la vida al cuidado y redención de la creación (Evangelical Lutheran Church, 1993).

Al respecto, puede notarse que el compromiso de las instituciones judeocristianas para con el cuidado del medio ambiente se encuentra en su fase de búsqueda, todavía la cristología busca balancear la teología ecológica con los puntos medulares de su credo. Es decir, existen tantas formas de acciones ambientales, desde la tecnodomótica que practica la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, hasta el neo-ascetismo, sin embargo, la naturaleza no se puede resumir a una ecología de jardín, puesto que la naturaleza implica conocer la posición cosmográfica de la Tierra respecto al universo, de lo contrario las acciones ambientales de origen eclesial, en el fondo seguirán siendo antropocéntricas. Esto último es la razón que, invitar a dialogar interdisciplinariamente sobre el cristianismo ecológico, sobre las propuestas hermenéuticas que las distintas iglesias están gestando para involucrarse más con el cuidado de la naturaleza, por tal motivo en el siguiente apartado se va a reflexionar sobre la filosofía e interpretación ecológica de la biblia.

Algunas metáforas ecológicas en el libro del Génesis

A finales del siglo XX, Mcpherson (1986) sostenía que la teología ecológica partía de tres categorías imbricadas: a) el cosmos; b) la relación sociedad-naturaleza, y 3) la cultura tecnocientífica. Respecto al cosmos señalaba que no debe olvidarse que éste es el orden y la integridad creado por Dios, y pone como ejemplo el orden entre el sistema solar y el planeta Tierra. Llama poderosamente la atención que este teólogo invita a ver la vida biológica en su forma efímera, además de, teológicamente, reorientar el lugar teológico de la ciencia y la tecnología en el contexto de la cultura humana, puesto que considera la cultura tecno-científica como la respuesta humana a los mandatos divinos para tener dominio sobre la Tierra, en el sentido de traer las fuerzas caóticas de la naturaleza al orden.

Esta tesis cosmocéntrica, ha sido retomada por Hernández (2003) quien señala que amar a la naturaleza, desde el cristianismo ecológico, implica reconocer que la naturaleza no es producto de la acción humana, al contrario, es urgente devolverle a la naturaleza su sentido creatural. Al respecto, García (2006), sobre su comentario al Génesis 1: 28 “dominar la Tierra”, expone dos tradiciones hermenéuticas: la corriente proclamativa y la hermenéutica manifestativa, donde lo proclamativo acentúa el antropocentrismo efímero con relación al mundo creado; en tanto que lo manifestativo marca un interés cosmocéntrico, infinito, desde la perspectiva humana. En esa línea Díaz (2009), señala cómo la nueva relación entre ciencia y fe obliga, por una parte, a construir una moral ecológica globalizadora y, por otra, a practicar una nueva historicidad de la naturaleza. Sólo restaría agregar que a la par de esto es necesario una revisión cosmológica y cosmocéntrica (Boff, 1996).

Es importante mencionar que la falta de perspectiva cosmocéntrica ha limitado el cuidado de la creación por parte de las distintas denominaciones religiosas, de hecho, algunas tradiciones suntuarias más que cuidar a la naturaleza, la cercenan⁵²,

⁵² Incluso los cristianos decimonónicos, al igual que los monjes del Tíbet, obvieron que sus lámparas, desde 1867, eran alimentadas con queroseno procedente de los pozos petroleros de Pennsylvania (Mays, 2016: 83), y demás impacto ambiental asociado.

como el caso de las tumultuosas peregrinaciones o la tala de árboles decembrinos, cuya práctica, tan sólo para el caso del siglo XX, ha impactado una superficie de alrededor de 20 mil km² (Tovar, Ávila y Vázquez, 2018).

Quizá el interés teológico contemporáneo, sesgado hacia lo antropocéntrico, hacia la salvación individual, la justificación y la expiación, así como su compromiso para con el discurso de la ciencia moderna, minimiza, excluye o ridiculiza los argumentos de la teología de la creación, en efecto, al dejar de practicar el trabajo interdisciplinario y hermenéutico en la biblia se anula la posibilidad de palpar en cada libro o versículo la amalgama dada entre la sociedad y la naturaleza.

En ese sentido, al ridiculizar los argumentos de ingenieros aeronáuticos, como el caso de Josef F. Blumrich, que trabajo para la NASA por más de 25 años, sobre todo los relativos a la aeronave que posiblemente observó o soñó el profeta Ezequiel, también se ridiculan los comentarios que un nutriólogo pueda hacer sobre Daniel 1:12-16. Es decir, la naturaleza como la biblia necesitan del trabajo interdisciplinario, de lo contrario los teólogos tradicionales no podrán profundizar en los misterios que sobre la creación han quedado sintetizados o condensados en la biblia.

Curiosamente la persona promedio del siglo XX adquiría su conciencia a los 13 años, pero se sospecha que en siglos anteriores esto ocurría a los 15, además de que, antaño, moría antes de los 40, *ergo*, debido a los avatares de la vida y el trabajo manual, ego tenía poco tiempo disponible para especializarse en una materia y reflexionar o escribir desde una visión particular sobre la relación sociedad-naturaleza, sobre la creación y el hombre. Sin embargo, hoy en día mediante el método metafórico y desde una visión interdisciplinaria que involucra a la geología, la geografía, la biología, la ecología, la astronomía, la filosofía y teología ecológica, se ofrece, al estilo conciliatorio de Teilhard de Chardin, una interpretación, de los primeros cuatro versículos del Génesis, tomados de las versiones bíblicas: Reina-Valera y de Jerusalén para con ello ofrecer una hermenéutica sobre las nociones

ambientales y cósmicas de la creación que están sintetizadas o condensadas en esta parte de la biblia y así abonar material de estudio para la teología de la creación, para la teología ecológica, para el cristianismo cosmocéntrico.

En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Génesis 1:1

Se puede asumir que en este versículo, en un momento geológico, la atmósfera del planeta Tierra era similar a la del planeta Venus, luego un hecho trascendental, como un aumento del campo electromagnético⁵³ hizo que la gran nubosidad que envolvía a la Tierra se fuera disipando hasta que un día pudo apreciarse el azul del cielo desde cualquier lugar del planeta⁵⁴.

Ahora bien, la creación o confección de algo lleva implícita una periodicidad, por ejemplo, los productos hechos por un panadero tienden a durar 15 o 20 días, los de un zapatero tienen una periodicidad de uno o dos años. En ese sentido, la periodicidad de la Tierra, una vez creada, conforme a la geología moderna es de varios miles de años. Este hecho tiene serias implicaciones, pues la Tierra ha sido creada con una temporalidad superior a la de sus temporales moradores, incluida cualquier generación de seres humanos. Es decir, la Tierra no sólo es para los que la habitan en un momento determinado de su efímera vida.

Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Génesis 1:2

La formación de la biosfera de un planeta, aún es un misterio, pero algunos autores, como Shaviv y Veizer (2003), han sugerido que las glaciaciones son cíclicas y están en función de las estaciones del año galáctico⁵⁵ (250 millones de años). En algunas de estas estaciones (espirales de la vía láctea) los rayos cósmicos producen

⁵³ Tan importante es el campo electromagnético que desde 1976 ha quedado prohibido manipularlo o destruirlo (ENMOD, 1976).

⁵⁴ Esta interpretación, está en línea con proverbios 8: 23 y 27, donde se hace alusión a que la Tierra se creó después del universo o abismo.

⁵⁵ A su vez, conforme a Fred Hoyle, esta teoría se sustenta en los cambios que experimentaría la biosfera de la Tierra si la variación de la densidad estelar del cosmos cercano se redujera a la mitad de lo que es (Matteis, 1966: 25).

núcleos de condensación en la atmósfera. La nubosidad asociada a dichos eventos es tan grande que envuelve totalmente a la Tierra, al reducirle su temperatura planetaria hace producir una era de hielo. Bajo tales condiciones el clima de la Tierra debió ser una penumbra de neblina permanente, donde no se distingue ningún paisaje, pues no existe ni un metro de visibilidad.

Lo única vida que habitaba en esas condiciones eran los procariontes y eucariontes. Tuvo que transcurrir el 87% del tiempo geológico de la Tierra para que ésta llegará al clímax idóneo de la vida animal. Por lo tanto, este pasaje remite a la paciencia y a la necesidad de conservar por mucho tiempo las condiciones en que la Tierra estaba momentos antes de la aparición de la humanidad.

Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz. Génesis 1:3

A finales del siglo XIX Nietzsche (1999:136) advirtió que los rayos de luz de los astros requieren su tiempo para arribar a la Tierra⁵⁶. Astronómicamente, el hecho que la luz arribara a la Tierra, a la superficie terrestre, supone la existencia previa de la fuente lumínica y, como se ha dicho, contar con cielos despejados.

El bombardeo o incremento de ese caudal de energías, o espectro electromagnético, biológicamente contribuyó a la evolución de los telómeros y demás estructuras cromosómicas, al tiempo de marcar la pauta de los ritmos biológicos, por ejemplo, el ciclo circadiano. Al potenciarse el electromagnetismo en la Tierra, ésta comenzó a producir ondas electromagnéticas propicias para la vida. De allí que las más arquetípicas representaciones de lo sagrado se asocien con la luz como sinónimo de vida, el Sol como catalizador de vida.

Este pasaje tiene serias implicaciones, puesto que el espectro electromagnético a lo largo de millones de años ha contribuido a codificar el ADN de la vida en la Tierra,

⁵⁶ A comienzos del siglo XIX Delambre había determinado que un rayo de luz solar tardaba poco más de 8 minutos en arribar a la Tierra. En el siglo XVIII, Rømer, calculaba 11 minutos (Humboldt, 2011: 441).

de modo que toda forma de vida, todo ADN, ha sido producido y reproducido bajo la lógica de aquella luz primigenia. De modo que lo más sagrado del planeta es la vida misma, por el banco genético acumulado en los eones.

Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Génesis 1:4

Cuando la Tierra tuvo cielos despejados y un campo electromagnético capaz de regular la cantidad de radiación ultravioleta, todos los procesos fotosintéticos se potencializaron, transformando la Tierra de un yermo a un vergel. La Tierra quedó rebosante en jardines de todos los verdes posibles, y en el fondo del mar también las algas y los corales crecieron en diversidad al ritmo del ciclo circadiano.

Las horas de luz al día, en función de la latitud, demuestra que la vida en la Tierra evolucionó en función del ciclo de rotación. Recordando los distintos procesos que la biosfera realiza entre el día y la noche, la humanidad puede asumir su responsabilidad de respetar los ritmos biológicos del resto de las especies que habitan el planeta Tierra, desde el ciclo diurno hasta ciclos más grandes que las estaciones del año. Se trata de cuidar no solo el espacio, las áreas naturales según los biólogos, sino cuidar el tiempo y ciclos de vida de los paisajes socioambientales.

A manera de conclusión

Estos primeros cuatro versículos del primer libro del Génesis, herencia de un sistema socio ambiental que en ausencia de hidrocarburos perduró más de tres mil quinientos años, invita a visualizar el planeta Tierra no como una casa efímera, sino como la casa de las generaciones de antes, de hoy y de mañana. Invita a practicar la paciencia y a la necesidad de conservar por mucho tiempo las condiciones geofísicas para que el planeta pueda continuar albergando la biodiversidad que se ha acumulado durante sus últimos eones. También invitan a recordar que lo más sagrado del planeta es la vida misma, el banco genético acumulado, además de señalar a la humanidad su responsabilidad de respetar los ritmos biológicos del resto de las especies que habitan el planeta Tierra. Pensándolo bien, no es mucho

para los sistemas civilizatorios que no han creado ningún sistema solar ni geosfera con biota a escala planetaria, pero que en menos de 200 años han desaparecido más especies de animales, etnias y lenguas que en los miles de años que campeó la sabiduría semita.

Referencias:

Allison, D. B. (2001). *Reading the new Nietzsche: The birth of tragedy, the gay science, Thus spoke Zarathustra, and On the genealogy of morals*. Lanham, Md: Rowman y Littlefield.

Altizer, T. J. y Hamilton, W. (1966). *Radical theology and the death of God*. New York: Bobbs-Merrill.

Boff, Leonardo. (1996). *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.

Butler, J. (1736). *The analogy of religion: Natural and revealed, to the constitution and course of nature*. London: Printed for James, John and Paul Knapton.

Caillois, R. (1939). *L'homme et le sacré*. Paris: Preses Univ. de France.

Cereijido, Marcelo. (1997). *Por qué no tenemos ciencia*. México. Siglo XXI.

Chryssavgis, John. (2002). *Bartholomew, Ecumenical Patriarch*, Florida, University of Florida, disponible en <<http://users.clas.ufl.edu/bron/pdf--christianity/Chryssavgis--Orthodox%20Patriarch%20Bartholomew.pdf>> , consultado el 31 de marzo de 2015.

Díaz, José. (2009). “El encantamiento de la ecología. Capitales religiosos en el ecologismo moderno”, *Boletim Goiano de Geografia*, 29 (2): 13-40.

Durkheim, Émile. (1925). *Les formes élémentaire de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, F. Alcan.

ENMOD. (1976). *Convención sobre la prohibición de utilizar técnicas de modificación ambiental con fines militares u otros fines hostiles*. Nueva York: Asamblea General de las Naciones Unidas, 10 de diciembre de 1976.

Evangelical Lutheran Church. (1993). *Caring for Creation: Vision, Hope, and Justice*. Chicago: Evangelical Lutheran Church in America.

Franco, Giuseppe. (1904). "I diritti degli animali", *La Civiltà cattolica*, vol. 1, fasc. 1288 y 1290, pp. 401-414 et 682-695.

Frazer, J. G. (1981). *La Rama Dorada: Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Frazer, J. G. (1922). *The golden bough: A study in magic and religion*. New York: Collier Books.

García, Alfonso. (2006). "¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas sobre el problema ecológico", *Cuadernos de Cristianisme i Justícia*, disponible en <https://www.cristianismejusticia.net/files/es54.pdf>, consultado el 6 de mayo de 2015.

Grinnell, George (1976) "The Origins of Modern Geological Theory", *Kronos*, 1 (4): 68-76.

Hernández, Rafael. (2003). "Devolver a la materia su noble y original sentido'. Apuntes para una teología ecológica desde las enseñanzas de José María Escrivá",

Actas del 23 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (2002), pp. 203-228.

Josephson, J. (2017). *The myth of disenchantment: Magic, modernity, and the birth of the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hmar, J. R. J. (1964). Creation and Ecology: Reading the Creation in the Wisdom Literature: Proverbs 1-9. *Scottish Journal of Theology*, 17: 146-150.

Hough, G. (1947). The Natural Theology of In Memoriam. *The Review of English Studies*, 23(91), 244-256.

Hubert, H. (1904). "Introduction", en: Chantepie. (1904). *Manuel d'histoire des religions*. Paris: Armand Colin.

Humboldt, A. (2011). *Cosmos: Ensayo de una descripción física del mundo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Hurault, Bernardo. (1974). *El Nuevo testamento*, Madrid: Paulinas.

Larsen, T. (2014). *The slain god: Anthropologists and the Christian faith*. Oxford: Oxford University Press

Leonard, S. A., y McClure, M. (2004). *Myth and knowing: An introduction to world mythology*. Boston, Mass: McGraw-Hill.

Marsh, G. P. (1865). *Man and Nature: Or, physical geography as modified by human action*. New York: Charles Scribner.

Matteis, Emilio. 81966). *El ser y el espacio. Esbozo de una teoría del espacialismo*. Argentina: La Mandragora.

Mays, A. E. (2016). *The millionaire and the bard: Henry Folger's obsessive hunt for Shakespeare's first folio*. New York: Simon y Schuster.

Mcpherson, James. (1986). "Towards an Ecological Theology", *The Expository Times*, 97 (8): 236-240.

Miranda, Rogerio. (2012). *Nietzsche and paradox*. Albany, NY: State University of New York Press.

Müllerried, Federico. (1932). "Goethe, geólogo y paleontólogo", *Revista de la Universidad de México*, 17-18: 449-462.

Nietzsche, F. (1999). *La gaya ciencia*. Madrid: Alba.

Nietzsche, F. (2001). *La gaya ciencia. Tres Cantos*. Madrid: Akal.

Olaya, M. F. (1979). *La conspiración contra la Republica*. Barcelona: Producciones Editoriales.

Paley, W. (1802). *Natural theology*. London: Printed for R. Faulder by Wilks and Taylor.

Ruskin, J. (1862). *Unto this last: The two paths*. London: Collins Clear Type Press.

Rutilio, N. (2002). *El retorno*. Madrid: Gredos.

Santos, Milton. (1996). *De la totalidad al lugar*. Vilassar de Mar: Oikos-Tau.

Shaviv, N. J., y Veizer, J. (2003). Celestial driver of Phanerozoic climate?. *GSA Today*, 13(7): 4-10.

Sil, N. P. (1997). *Swami Vivekananda: A reassessment*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.

Sittler, Joseph. (1961). *The Ecology of Faith*. Philadelphia: Muhlenberg Press.
Disponible en: <http://www.religion-online.org/book-chapter/preface-18/>

Teilhard, P. (1965). *El grupo zoológico humano*. Madrid: Taurus.

Tennyson, A. T. (1851). *In memoriam*. London: Edward Moxon, Dover Street.

Tovar, Rodrigo (2009). *Origen de la desastreidad: una hermenéutica del desastre desde la geografía*. México: tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Tovar, Rodrigo. (2016). “Residuos de modernidad en las teologías ecológicas” en: Martínez, L. y Zalpa, G. (2016). *Miradas multidisciplinarias a la diversidad religiosa mexicana*. México: Juan Pablos; El Colegio de la Frontera Norte.

Tovar, R., Ávila, María, y Vázquez, Shany. (2018). “Mil Millones de Árboles de Navidad Aserrados, El Saldo de un Sincretismo Religioso”, *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 8 (2): 210-233.

Waskow, Arthur. (1992). “What is Eco-Kosher?”, *Jewish Quarterly*, 39 (4): 5-10.

White, Lynn (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155. pp. 1203–1207.

Wright, C. (1941). The religion of geology. *The New England Quarterly*, 14(2), 335-358.

Zerzan, J. (2016). *El crepúsculo de las máquinas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Zitkala-Sa. (1902). "Why I Am A Pagan", *Atlantic Monthly*, 90(1902): 801-803.

Disponible

en:

<http://web.archive.org/web/20110212153707/http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/toccer-new2?id=ZitPaga.sgm&images=images/modeng&data=texts/english/modeng/parsed&tag=public&part=1&division=div1>

3. El giro ecológico de la mayordomía

La teología ecológica no se hace de palabras sueltas al viento, la teología ecológica se hace en la vida cotidiana, en la convivencia con las demás personas y en íntima relación con el entorno. Tomado de María Cecilia Garcés Leme y adaptado por Felipe Vázquez.

La presente exposición tiene como objetivo mostrar los discursos teo-ecológicos y su puesta en práctica a través de la mayordomía ecológica o ambiental en agrupaciones religiosas católicas y especialmente en no católicas de corte histórico y bíblicas no evangélicas de México. El texto ha sido dividido en tres secciones. La primera de ellas pone atención en las interpretaciones que se han dado en torno a la mayordomía desde el siglo XVI.⁵⁷ En la segunda parte se abordan la forma en que el discurso de la mayordomía ecológica ha penetrado en nuestro país y las principales prácticas sustentables en metodistas (evangélicos de corte histórico) y Los Santos de los Últimos Días (SUD), mormones, (como no evangélicos). Finalmente se exponen algunas reflexiones para puntualizar cómo ha girado la significación del uso de la mayordomía hacia lo ecológico, como parte de las vías de espiritualidad personal.

Palabras clave

Mayordomía, Medio ambiente, Teología, Ecología

El devenir de la mayordomía hacia lo ambiental

Durante los siglos XV y XVI, por mayordomía se hacía referencia a una figura responsable de la administración de los bienes, materiales y monetarios, de las villas y poblados (López, 2007). Tras la separación de la iglesia y el estado, la

⁵⁷Partimos desde el Siglo XVI, porque fue el inicio de la ilustración lo que dio nuevas ideas y significados a la mayordomía y porque también en este siglo surge el protestantismo. Posteriormente la mayordomía se le concibió como una embajada, idea que proliferó hasta los siglos XIX y XX, hasta la noción fiduciaria, que está hasta nuestros días.

mayordomía transitó de la idea de gestión de lugares a patrocinio de los objetos y servicios valiosos de grupos religiosos católicos, por ejemplo: se procuró el mantenimiento fastuoso de templos o el financiamiento de viajes misioneros a países ultramarinos (*Ibíd.*). En el siglo XX, el ejercicio de la mayordomía se refería a la forma en que el tiempo, los talentos y las posesiones materiales, dígase riqueza económica, se usaban o entregaban para el “servicio de Dios”. En Estados Unidos, en los años de 1890 a 1918, la mayordomía se relacionó con los primeros métodos de recaudación de fondos eclesiásticos que incluían alquiler de banquillos, listas de suscripción, cenas de la iglesia, reuniones sociales de la iglesia, rifas y loterías. A comienzos del siglo XX, surgió la donación en efectivo dentro de sobres, la cual ofrecía privacidad. En 1901, el Fondo Nacional Judío gestionó donaciones económicas, especialmente en América del Norte, para comprar tierra estéril del cercano oriente y plantar árboles en Israel, dicha práctica se inspiró en la vieja fiesta talmúdica del *Tu Bishvat* o fiesta de los árboles, la agricultura y el diezmo (Starcman, 2008). Luego, en la década de 1920, varias congregaciones comenzaron a erigir nuevas iglesias y en lugar de dar para los fondos de la iglesia se dio para la actividad misionera (Avery, 1995). Surgieron voces como las de Waugh en 1919 y Buber en 1922, que veían la necesidad de una reinterpretación espiritual de la naturaleza a través del discurso de la mayordomía.

En la posguerra, surgieron las primeras inquietudes sobre el papel y el fin de la práctica de la mayordomía. La comprensión más amplia de la mayordomía se limitó a la fórmula de la triple “T”: talento, tesoro y tiempo (Wunderlich, 2004). Para los años cincuenta y sesenta, se publicaron un par de textos sobre los presupuestos teológicos de la mayordomía cristiana. Por ejemplo, Brattgård (1963), basándose en etimologías griegas armonizó el morfema *oikós*,⁵⁸ con la noción de hogar; la importancia de este trabajo ameritó su pronta traducción al alemán, para que la iglesia luterana, recién reformada, tuviera conocimiento en la materia. Entre tanto,

⁵⁸ En Grecia un *oikos* era el conjunto de bienes y personas que constituían la unidad básica de la sociedad, incluían las explotaciones agropecuarias trabajadas. El *oikos* funcionaba como una unidad económica y social, era el centro a cuyo alrededor estaba organizada la vida. En el *oikos* no sólo se satisfacían las necesidades materiales, incluyendo la seguridad, sino también las normas y los valores éticos, así como los deberes, obligaciones y responsabilidades, las relaciones sociales y las relaciones con los dioses (RAE, 2018).

la iglesia metodista, no estaba muy de acuerdo en asociar la costumbre de la mayordomía con la filantropía devota (Briggs, 1969), es decir, para Briggs la mayordomía no se podría resumir en el acto de dar un sermón para apelar a algún tipo de impulso financiero, en ese sentido la mayordomía debe entenderse como algo que trasciende o que es diferente a la filantropía dominical⁵⁹.

En cierto modo, hasta mediados de la década de los años ochenta, la mayordomía, no era tema dentro de la agenda ecuménica, debido a que la discusión sobre la misma solo estaba presente en unas cuantas denominaciones judeo-cristianas y porque la necesidad ecuménica, en un principio fue una reacción al problema de la desigualdad económica y la inequidad social que acarreó el moderno capitalismo. Sin embargo, poco a poco las distintas iglesias se dieron cuenta que también la tierra y sus recursos eran víctimas de la destrucción que practican ciertas industrias o empresas capitalistas, por lo que paulatinamente, a fines de los años ochenta, y comienzos de los noventa, surgieron las primeras voces que ligaban concretamente a la mayordomía con el ecumenismo.

Fue en el Proceso Conciliar de Mutuo Compromiso para la Justicia, la Paz y la Integridad de la Creación de 1983, celebrado en Vancouver, Canadá, donde se dio un fuerte impulso a la mayordomía dentro de la agenda ecuménica. Desde ese momento, el tema “justicia, paz e integridad de la creación,” sembró los presupuestos imprescindibles para la supervivencia humana, puesto que, ecuménicamente, el desprecio por el medio ambiente representa la principal amenaza a la humanidad en el mundo moderno. En ese sentido, quedó claro que para frenar la destrucción del medio ambiente era necesario considerar la integridad de la creación como premisa para la vida futura en este planeta (Fundación Encuentro, 1989).

⁵⁹ Etnográficamente, otros investigadores, en la década de los años 1970, secularizaron la mayordomía, al entenderla como una práctica ritual ligada a fiestas patronales (Nina, 1970), la cual, en última instancia, encamina el talento, el tesoro y tiempo hacia un uso festivo comunitario, alejándose de la mayordomía ecológica, entendida ésta como la administración de la creación, dígase naturaleza.

La mayordomía ecológica en México

Como se sabe, durante 1914 a 1938 en México se vivió un fuerte periodo de zozobra con las persecuciones religiosas, al grado tal que se tuvieron que fundar varios seminarios teológicos en Texas para atender la demanda en México. Esta deschristianización limitó la reflexión ecuménica y la evangelización del país hasta los años cincuenta (Olimón, 1990). Consiente de tal problemática Rodulfo Brito Foucher, en 1943, apoyó la fundación de la primera universidad católica femenina mexicana, la Universidad Motolinía, también, en ese mismo año, la Compañía de Jesús fundó la Universidad Iberoamericana. Con estos y otros intentos se deseaba reencausar la vida espiritual apoyada desde el extranjero.⁶⁰ No obstante, tuvo que transcurrir más de una década para que el tema de la mayordomía ecológica fuera abordado en México.

Fue en 1979, que se discutieron las formas de participación de la iglesia bajo un contexto de crisis de los poderes públicos y de organización social, lo cual se vio acentuado por un grave deterioro de la relación del hombre para con la naturaleza, cosa que se evidenciaba en la contaminación ambiental y el desequilibrio ecológico. En la Tercera Conferencia General de Obispos Latinoamericanos que se reunió en Puebla, según CELAM (1979), se discutió, por primera vez abiertamente, el tema del medio ambiente y la ecología en México. La Compañía de Jesús en su Congreso General de Roma de 1983 explicaba cómo los seres humanos poco a poco hemos destruido la naturaleza creada, y que dicha acción es reflejo de cierto desprecio hacia el amor creador (Álvarez, 2015).⁶¹ En este contexto, las inquietudes medio ambientales que varios credos venían profesando fueron escuchadas. Se destacan

⁶⁰ La Asociación Mundial de Guías Scouts en 1957, (promovidos por los metodistas y mormones) se fundó en Cuernavaca, Morelos, uno de sus centros juveniles de alcance mundial, en tanto que la Organización Mundial del Movimiento Scout en 1965 celebraba en México su vigésima conferencia mundial.

⁶¹ Dos años después, y a consecuencia del sismo que impactó a la ciudad de México, la Arquidiócesis encomienda al jesuita Enrique González Torres, la creación de la Fundación para el Apoyo de la Comunidad, recordemos que González Torres durante toda la década de los ochenta fue muy cercano a la Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología del entonces Departamento del Distrito Federal (Mutolo, 2016), lo que dio pie para que el gobierno mexicano legalizara en menos de una década la participación social y política de las distintas denominaciones religiosas.

algunos nombres como Félix Cabrera Deloya, biólogo, teólogo y miembro de la Iglesia Nacional Presbiteriana, que desde 1991, como feligrés, y, desde 1997, como presbítero, aboga por armonizar la vida personal y espiritual con el medio ambiente. La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en 1992, permitió un mayor dinamismo de parte de las distintas organizaciones religiosas de México, por ende, la mayordomía ecológica pronto apareció en la agenda de las distintas iglesias más representativas del país. De esta forma, por ejemplo, en la Iglesia Ortodoxa el arzobispo metropolitano Antonio Chedraui Tannous, en 1994, introdujo en México las reflexiones sobre el medio ambiente, que el sacerdote y maestro Alexander Schmemann había comenzado desde 1973.

"El hombre ha amado al mundo, pero como un fin en sí mismo y no tan transparente para Dios ... La dependencia natural del hombre sobre el mundo estaba destinada a ser transformada constantemente en comunicación con Dios, en quien está toda la vida ... Cuando vemos el mundo como un fin en sí mismo, todo se convierte en un valor y en consecuencia pierde todo valor, porque solo en Dios se encuentra el significado (valor) de todo, y el mundo es significativo solo cuando es un "sacramento" de la presencia de Dios ... El mundo de la naturaleza, aislada de la fuente de la vida, es un mundo moribundo" (Schmemann, 1973: 16-17).

El compromiso político del arzobispo Chedraui logró que en febrero del año 2006 se trajera a México al Patriarca Verde o Patriarca Ecuménico Bartolomeo I, el cual dictó una conferencia sobre ecología en el Club de Industriales de la Ciudad de México, acompañado por el Titular de la Semarnat, José Luis Luege Tamargo.

Por su parte, en la iglesia católica, tanto en el II Sínodo Arquidiocesano en 1989, como en los trabajos en 1992, el claustro sacerdotal, en su calidad de asesor, se sensibilizó y oyó sobre la necesidad de paz, justicia y fraternidad, así como de respeto a los derechos humanos y al medio ambiente. Esto trajo por consecuencia que la iglesia diocesana se promulgara en favor de la ecología, lo cual tuvo un efecto dominó en el resto de las iglesias católicas, aunque esto no implicó que dejaran de existir posturas divididas en el catolicismo. La nueva evangelización católica se postuló como luz y fermento, tanto en el campo sociopolítico como en el ecológico,

mediante la educación, proponiendo campañas ecológicas a la pastoral parroquial (Arquidiócesis de México, 1995).

Después de estos acontecimientos vino a México el parteaguas de internet, lo que dio un impulsó a la organización clerical en redes virtuales. De ese modo se pasó de una incipiente teología ecológica de carácter teórico a una praxis de mayordomía más comprometida para con el medio ambiente.⁶²

La reflexión sobre la mayordomía ecológica continuo en el siglo XXI. En Coyoacán, por ejemplo, se dio el “Encuentro Interreligioso por el Amor y el Cuidado de la Creación” auspiciado por la Familia Franciscana Internacional y el Consejo Interreligioso de México celebrado el 4 de octubre 2002. El fruto de una década de libertad de acción política de parte de las asociaciones religiosas y de varios encuentros ecuménicos o interreligiosos, contribuyó a que varias Iglesias, principalmente evangélicas históricas, pentecostales y más recientemente neopentecostales, se sumaran y fundaran asociaciones ecológicas o ambientalistas, sobre todo en los estados periféricos a la ciudad de México.⁶³ Tan importante fue esa forma de trabajar que más adelante en 2012 el Consejo Interreligioso de México, congregó a once tradiciones religiosas para celebrar la Jornada por la Paz y la Ecología (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2012).

En la actualidad, las iglesias históricas (bautista, metodista,⁶⁴ presbiteriana), por ejemplo, contemplan la mayordomía ecológica a través de la preparación de talleres, seminarios y cursos educativos, en donde a través de programas se llevan a cabo actividades de reciclaje, huertos familiares, un mejor uso del agua y la

⁶² En el último año del siglo XX surgen, en la ciudad de México, pequeños grupos de cristianos vegetarianos inspirados por la Asociación Cristiana Vegetariana de Indiana, ¿dicho movimiento se multiplicaría a otras ciudades con la aparición de la obra “Qué comería Jesús?” Colbert (2003).

⁶³ Es útil mencionar que en el trabajo interreligioso se sumaron para fundar al partido político Encuentro Social en 2006

⁶⁴ Juan Wesley tenía gran interés y fascinación por las ciencias y el mundo natural. Se interesaba por cuestiones originales y de sustentación del globo hasta las condiciones climáticas alrededor de la tierra y los fenómenos científicos, tales como la electricidad, con la que él hizo experimentos, familiarizándose con aquellos conducidos por Benjamín Franklin y otros. (Runyon, 2002, citado en Forte2011). En la Investigación sobre la Sabiduría de Dios en la Creación. Wesley presenta las complejidades físicas del cuerpo humano hasta el reino animal, con observaciones sobre la ecología, específicamente en la capacidad de convivencia armoniosa entre los seres vivos y la naturaleza. Wesley, sostenía que el eco-sistema se mantiene en un equilibrio divino.

energía eléctrica, reducción de generación de basura y defensa contra el maltrato a los animales.⁶⁵ A nivel conferencial, estas congregaciones religiosas han reducido el envío de cartas e informes en papel y han fomentado el uso del correo electrónico y la digitalización y reuniones por *Skype what's up, messenger* entre otros. Se piensa ya en hacer propuestas a la legislación ambiental para que promuevan la mitigación, adaptación y resiliencia al cambio climático. Las iglesias históricas emprenden estas acciones inspiradas en el sustento bíblico de ser buenos mayordomos de la creación y en la esperanza de que es posible otra manera de vivir en medio de la aldea global, haciendo una “aldea alternativa”, en la que se promueva el cuidado del entorno y el bienestar, especialmente de los que tienen mayor necesidad. Generalmente muchas de estas iniciativas se promueven entre la juventud, quienes además son los más receptivos y los que van a enfrentar los mayores desafíos del cambio climático.

“La idea es que se fomente un estilo de vida diferente en relación con el ambiente. De esta forma también adoramos y servimos a Dios” (Miembro de iglesia bautista). En este sentido, la vida buena y justa, con armonía entre todo lo que fue creado, no es solo una visión del pasado, sino una propuesta para el futuro; es una causa para el hombre, una causa para la Iglesia, para la educación. La mayordomía ecológica, apunta a una teología de la fe santificadora, por lo que, no debe haber un divorcio entre el cuidado del medio ambiente y la práctica cristiana, más bien hay que desarrollar una visión crítica y consciente, y comprender que somos parte de la familia de la naturaleza. Se trata pues de desarrollar una disciplina espiritual y física, así como realizar acciones para proteger la tierra. Es necesario tratar de lograr la “santidad social”, preconizada por Wesley, la cual incluye no sólo la convivencia con los habitantes del planeta, sino también con las generaciones futuras, tal como

⁶⁵ En la iglesia metodista encontramos programas de desarrollo rural sostenible y cuestión agraria; desarrollo urbano sostenible; huertos familiares; agroecología; así como ecoturismo; atención a la mujer rural; atención a grupos sociales vulnerables; uso de recursos naturales; Se percibe la preocupación por la cuestión de la sostenibilidad vinculada no sólo a las cuestiones de la tierra, sino también a los aspectos económicos, sociales y políticos. El desarrollo de la persona y de la sociedad debe llevar en consideración de estos aspectos. De lo contrario, no se garantiza la sostenibilidad de la propia vida de nuestra casa común

lo señala la perspectiva de la "ética del amor" de Wesley (Klaiber y Marquardt, 1999, citado en Forte 2011).

Dentro de las iglesias de los Santos de los Últimos Días (mormones) hemos encontrado también un gran impulso a la práctica ecológica, así como en algunas congregaciones neo-pentecostales, donde se tienen programas específicos, tal como se señala a continuación.

En entrevista con miembros de la iglesia mormona, encontramos que la mayordomía ecológica significa una responsabilidad de velar por propiedades ajenas. Se plantea que el hombre tiene el deber de encargarse de los asuntos de Dios, tanto físicos como espirituales y que Dios es el poseedor de todas las cosas (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018). La mayordomía se ejerce a modo de llamamientos que no son otra cosa que cargos que implican responsabilidad y en ocasiones poder, hay llamamientos en educación, alimentación o el bienestar de la comunidad religiosa y se dan tanto a hombres como a mujeres. En los libros canónicos de los mormones se expone que existen recursos suficientes para todos y que cada persona tiene una mayordomía y que le será requerida una buena administración. En el libro de "Doctrina y Convenios" (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018 104:11-17) se señala que:

"Por tanto, os mando que os organicéis y le señaléis a cada cual su mayordomía...para que todo hombre me rinda cuentas de la mayordomía que le sea designada... porque conviene que yo, el Señor, haga a todo hombre responsable, como mayordomo de las bendiciones terrenales que he dispuesto y preparado para mis criaturas...porque la tierra está llena, y hay suficiente y de sobra; sí, yo preparé todas las cosas, y he concedido a los hijos de los hombres que sean sus propios agentes". (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018).

Se podría decir que la mayordomía adquiere un tinte más económico, incluso dentro de las familias se invita a que se preserve y no se despilfarre para que no exista dependencia de otros dioses ajenos (el dinero, el alcohol, la fama). El discurso de

la mayordomía implica que Dios puso todo a disposición del hombre, por lo que mientras el mormón sea fiel no padecerá hambre. (Meneses, exmiembro de la iglesia mormona).

Con base en estos principios los mormones realizan actividades de preservación ambiental. Según el creyente mormón Francisco Solís Páez en Xalapa, los mormones se preocupan por el ambiente, básicamente porque afecta de manera directa su salud, lo cual cobra relevancia porque en el libro de “Doctrina y Convenios”, el cuerpo aparece como una de las áreas más importantes de mayordomía. En otras palabras, los mormones cuidan el ambiente porque su salud depende de ello y su cuerpo es considerado un templo de Dios. A los mormones se les enseña a respetar la biodiversidad de los seres vivos como parte de la creación de Dios y a hacer uso de todo lo que Dios les da de manera juiciosa. Al igual que en las iglesias evangélicas existen talleres, cursos y grupos que se conocen cómo de autosuficiencia y de bienestar donde se instruye como administrar sus finanzas personales y como administrar sus negocios, en los que va implícito el cuidado del medio ambiente, la economía y principalmente su salud. Se destacan, además, actividades de servicio dentro de un programa anual que llaman: “Manos que ayudan”, que entró en vigor desde 1998, donde han participado sembrando árboles en el cofre de Perote, haciendo limpieza y descacharrización en algunas zonas de la ciudad, todo esto en concordancia con las acciones del gobierno municipal. En el programa: “Conmemoración del sacerdocio de Melquisedec”, también hay pláticas donde los adultos participan en charlas y actividades sobre el cuidado de nuestro cuerpo y el entorno. Es importante tener en cuenta que para los mormones seguir las normatividades obedece a tres aspectos centrales de sus creencias: El cuidado del cuerpo que a final de cuentas es parte del ambiente: la cultura finisecular de la iglesia, pues los mormones creen que es necesario cuidar su sustento y alimento a través de almacenes y huertos familiares, y, la cultura de supervivencia, pues el mormón masculino es socializado para sobrevivir en condiciones adversas (la misión); los mormones desde niños van a campamentos y a los *boy scouts* para desarrollar competencias de supervivencia y hacer de la naturaleza su amiga.

Reflexiones sobre lo expuesto

La mayordomía, como se ha observado es una práctica que no se ha quedado encerrada en el marco teológico doctrinal de las iglesias, sino que se ha salido de los recintos sagrados hacia prácticas comunitarias e individuales. Por lo que mostrar su maleabilidad y ductibilidad tanto de la mayordomía como de la ecología, lo cual ha sido nuestro objetivo en este texto, se ha visto que poco ha importando la afinidad doctrinal o coherencia de significado respecto a lo teológico, lo cual como se mostró, puede ir desde una cuestión básica: La administración. A una toma de conciencia y acción en cuanto a los bienes, el producto del trabajo y la naturaleza, y orientar a los creyentes hacia proyectos de vida trascendentales, que bien puede ser bajo un tinte ecuménico o un marco ortodoxo, pero que llevan consigo el fortalecimiento personal y doctrinal impulsado por los propios creyentes, complementando muchas veces la búsqueda personal del sentido de existencia y de significación en este mundo, donde el creyente se coloca frente a sus problemas. En este sentido, es que hablamos del giro ecológico de la mayordomía, como un movimiento entre la teología y la espiritualidad y el entorno ecológico y social que sirve de casa común. En "Laudato Si", Juan Pablo II señaló que la pobreza de las naciones y la destrucción del planeta es causa de la injusticia y la desigualdad.

Para los mormones, la desgracia del hombre es consecuencia de su desobediencia y la única forma de sobrevivir a la destrucción ecológica es construyendo el propio porvenir siguiendo los principios de la autosuficiencia.

En el caso de los metodistas, señalan que el equilibrio ecológico, es responsabilidad del hombre quien tiene como parte de su misión apoyar, incentivar y participar en las iniciativas en defensa de la preservación del medio ambiente. Desplegando acciones (principalmente educativas) que liberen de las injusticias y males sociales que se manifiestan en la sociedad.

Como se puede apreciar, hablar de mayordomía no solo se trata un área aislada de la vida religiosa, sino se aborda dentro de un sistema complejo de creencias vinculadas a un proyecto de vida terrenal y trascendental. Aquí es necesario apuntar que el pecado es el que desorganiza, destruye esa casa común "oikos", y genera no sólo la contradicción entre Dios y el ser humano, sino también entre el ser humano y el medio ambiente, y entre el ser humano y otro ser humano. Es por ello

que en este tema de la mayordomía, la ecología y la espiritualidad tienen una fuerte reflexión en las agrupaciones religiosas, porque la salvación es interiorizada por sus feligreses, de manera tal, que el discurso teo-ecológico, en este contexto puede llegar a convertirse en una nueva forma de fe y de estilo de vida, incluso, en una creencia que puede determinar la manera de ser y estar en el mundo, de preservar, prever, temer y esperanzar. Y es que, tal como se puede observar en los casos presentados, preservar el ambiente no será simplemente una tarea altruista, formará parte de un proyecto más grande, de una encomienda mayor: La de cuidar del planeta, de nuestros cuerpos y nuestras familias.

En este contexto “el fin de los tiempos” pasa de ser una metáfora o recurso simbólico poco útil, a ser una afirmación llena de fuerzas y significados, empoderando por un lado el mensaje profético y por el otro, justificando el discurso ecológico, lo cual termina confluendo en lo que hemos llamado el giro ecológico de la mayordomía.

66

Es importante tener en cuenta que en la mayoría de las agrupaciones religiosas no es frecuente escuchar sobre eco-teología, pues aún hay temas que parecen tener más prioridad como el aborto, el ejercicio de la sexualidad, la defensa de la moralidad, sin embargo, es cada vez más evidente la armonía entre cuidar de uno mismo y ser responsable con el medio, entre comer bien y cuidar de los animales, entre mantenerse sano y mantener el ambiente en buenas condiciones, entre la justicia, la equidad y la conciencia ambiental. Tal vez con esto solo quede pensar que las religiones están afrontando desafíos que ahora en la modernidad se nos encaran como imposibles de afrontar, pero que siempre han estado allí: Comer, cuidar, administrar, responsabilizarse, sobrevivir, vivir y cuidar. Quizás sea por ello que la idea de paraíso no es algo que quedó en el pasado, sino que representa un

⁶⁶ Los mormones creen que viven en los últimos tiempos, por eso cuidan su alimento, almacenan comida, ahoran lo que gastarían en un restaurante, donan a los almacenes de la iglesia confiados en que podrán disponer de esos bienes al llegar el día final, crean sus propios almacenes, aprenden a proveerse de alimento, hacen barras energéticas con sobras y aplican conocimientos de agronomía para no tener que depender de otros. El discurso teológico finisecular de los mormones los hace ser precavidos y autosuficientes, buscar su independencia a través del estudio y el trabajo empoderándose así hacia tiempos difíciles y hacia las distintas pruebas de la vida. En el caso del mormón la práctica y el discurso terminan confluendo en un proyecto de vida que se valida una y otra vez por su eficacia.

desafío para los creyentes y para todo ser humano en la expectativa de un futuro mejor.

Bibliografía

Álvarez, Patxi, 2015, “La Compañía de Jesús y la ecología”, en Bellucci, Giuseppe, (ed.), *Anuario de la Compañía de Jesús*, Roma, Italia, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, pp. 8-12.

Arquidiócesis de México, 1995, *Evangelización de las Culturas en la Ciudad de México*, México, Arquidiócesis de México, II Sínodo de la Arquidiócesis de México,

Avery, William, 1995, *A History of Stewardship*, Chicago, Evangelical Lutheran Church in America.

Brattgård, Helge, 1963, *God's Stewards: A Theological Study of the Principles and Practices of Stewardship*, Minneapolis, Augsburg Publishing House.

Briggs, Edwin, 1969, *Theological Perspectives of Stewardship*, Evanston, IL, The General Board of Laity, The United Methodist Church.

Buber, Martin, 1922, *Ich und du*, Berlín, Schocken Verlag.

CELAM, 1979, *La evangelización en el presente y futuro de América Latina*, In *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, Consejo Episcopal Latinoamericano.

Colbert, Don, 2011, *¿Qué comería Jesús?: El mejor programa para comer bien, sentirse bien, y vivir más*, Nashville, Grupo Nelson.

Fundación Encuentro, 1989, *Paz, justicia e integridad de la creación*, Madrid, Fundación Encuentro, Servicio de Documentos.

Forte, Valentim Ismael, 2011, “Metodismo, meio ambiente e a questao da ecología”, en 9 *Mostra Académica, UNIMEP, Tema Ambiente y sustentabilidad*, Brasil, en línea: [http://www.unimep.br/phpg/mostraacademica/anais/9mostra/3/198\).pdf](http://www.unimep.br/phpg/mostraacademica/anais/9mostra/3/198).pdf) (Consultado el 19 de Marzo de 2018),

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2012, *Se reúnen once tradiciones religiosas por la Paz y la Ecología*, México: Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, en línea: <https://www.saladeprensamormona.org.mx/articulo/se-re%C3%BAnen-once-tradiciones-religiosas-por-la-Paz-y-la-Ecolog%C3%ADA> (Consultado 23 de Febrero de 2018).

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2018, *Doctrina y Convenios*, EUA., Intellectual Reserve I,N,C.

López, Pilar, 2007, “La argumentación discursiva en textos jurídico-administrativos (SS, XV y XVI)”, *Estudios Humanísticos, Filología*, 29: pp. 169-193.

Mutolo, Andrea, 2016, “Hacia una conciliación entre la Iglesia Católica y el Estado: el Arzobispado de México y el Departamento del Distrito Federal después del sismo de 1985”, *Cuicuilco*, 23 (67): 37-5.

Nina, Eduard, 1970, *Tradiciones macorísanas*, La Romana, Rep, Dominicana, Imp, de la Rosa.

Olimón, Nolasco, 1990, *Tensiones y acercamientos: La iglesia y el estado en la historia del pueblo mexicano*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Runyon, Theodore, 2002, *La nueva creación: teología de Juan Wesley hoy, Traducción de Cristina Paixão Lopes*, San Bernardo del Campo, Brasil.

Schmemann, Alexander, 1973, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Nueva York: St Vladimir's Seminary Press, pp. 16-17.

Starcman, Graciela Kohan, 2008, "Judaísmo y Ecología en los textos sagrados y su práctica en la realidad", en *I Congreso Internacional de Ecología y Religiones*: 4-6 de marzo de 2008: actas del congreso pp. 121-138, Granada, Grupo Editorial Universitario.

Waugh, Frank, 1919, *Country Planning*, Baltimore: Proceedings of First National Country Life Conference.

Wunderlich, Gene, 2004, "Evolution of the stewardship idea in American country life", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 17 (1): 77-93.

4. La praxis de la mayordomía ambiental

Resumen

Con un enfoque procedente de la geografía de la religión, este trabajo tiene por objeto mostrar progresivamente las distintas iniciativas y programas de cuidado del medio ambiente o mayordomía ambiental que distintas denominaciones judeocristianas han puesto en marcha, desde hace más de 150 años, para intentar menguar la crisis ambiental y demás problemas ecológicos derivados. Para ello el texto ha quedado dividido en dos secciones: en la primera sección se documentan brevemente algunos hechos históricos de la mayordomía ambiental; en la segunda sección se describen, propiamente los ejemplos más significativos en relación a la práctica de la mayordomía ambiental que han tenido lugar durante el siglo XX y lo que va del XXI. Los resultados más imperiosos señalan que si bien es cierto que son pocos los grupos judeocristianos que practican la mayordomía ambiental, su praxis ejemplar ha perdurado, en la mayoría de los casos documentados, más de un cuarto de siglo. Lo cual es un aliciente, unas guías de referencia en torno cómo podría retomarse la práctica de la mayordomía ambiental en aras de evitar el etnoecocidio rampante que vive nuestro mundo en este siglo.

Palabras clave

Geografía de la Religión, Teología Ecológica, Mayordomía Ambiental.

Introducción

Ciertamente, en términos generales, la historia del pensamiento filosófico y teológico e incluso la del derecho natural se ha acotado sólo a las relaciones entre hombres o entre instituciones humanas, excluyendo de forma sistemática, de dicho metarelato, todos los ejemplos de relaciones entre instituciones humanas y la naturaleza o entre personas y elementos de la naturaleza, como es el caso de algunas figuras de la iglesia, hoy casi olvidadas⁶⁷.

En la misma tesitura se puede argumentar que, si bien es cierto que con algunos mitos y fábulas se abordan tales relaciones entre elementos naturales y seres humanos, en general, su uso no ha sido para ponderar algún principio de orientación en caso de crisis ambiental, sino más bien para criticar algún aspecto de la vida social, de la estructura o de la justificación social. Incluso muchos han culpado a algunos mitos de ser el origen del etnoecocidio que vive en estos tiempos la humanidad. Esos argumentos sojuzgadores en realidad confunden la utilidad de los mitos con el uso secular que le han impreso las instituciones modernas.

Al respecto White (1967) señala que el origen del uso secular de Génesis 1:28, vinculado a la destrucción de la naturaleza, tuvo lugar hacia el año de 1066, y que, a partir de allí el cristianismo, como institución, poco a poco se volcó al antropocentrismo. Por tal circunstancia White urgió a reinterpretar tal cuestión, mientras que Amery (1972), luego de señalar que casi todas las invenciones medievales eran respetuosas con el medio ambiente, rudimentariamente intenta explicar cómo la ética del ideal ascético monástico poco a poco mutó o cedió paso a dos vertientes secularizadas del cristianismo que terminaron por profanar a la naturaleza: 1) el calvinismo protestante y 2) la indulgencia católica.

⁶⁷ El objetivo no es defender un ateísmo práctico, sino más bien señalar que el cuidado del medio ambiente ha sido una forma práctica mediante la cual algunos personajes, del mundo occidental, han usado para adorar a su Dios, en su faceta de creador de la naturaleza.

De forma similar, Drewermann tras señalar que San Francisco en realidad no se preocupaba por los animales, sino que más bien, eran para él símbolos o destinatarios del mensaje divino de Cristo (Münk, 1987), Drewermann (1981), dice que el antropocentrismo ilimitado del cristianismo es la fuente principal de la destrucción humana de la naturaleza, en otras palabras, dice que la religiosidad ha sido reemplazada secularmente por la humanidad.

Es útil señalar que el inicio de la secularización varía de autor en autor y de disciplina en disciplina, por ejemplo, en economía, el consenso acepta la secularización a partir del siglo XIX, mientras que en historia el consenso se decanta por el siglo XI. En el campo teológico, Udo Krolzik propone que tal secularización se produjo en el siglo XVI, pero que cobró celeridad a comienzos del siglo XIX (Bondolfi, 2001). En realidad, la secularización de la naturaleza es tan vieja como el propio credo judeo-cristiano. Forman un par dicotómico, distinguible mediante gramática generativa transformacional.

Por ejemplo, en Números 22: 28 “En ese momento el Señor hizo que el asna hablara, y que le dijera a Balaam: - ¿Qué te he hecho? Con ésta van tres veces que me pegas” (Figura 1a). Es decir, un miembro no humano de la creación, a nombre de toda la creación y de forma a temporal le dice a la humanidad ¿Qué te he hecho? Independientemente de los motivos ¿Quién no ha matado una hormiga, una bacteria o algún otro ser de la creación? Por eso Pablo señala en Romanos 8: 22 “Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una está con dolores de parto hasta ahora”. O Mateo 22: 20-21 “Entonces les dijo: ¿De quién es esta imagen, y la inscripción? Le dijeron: De César. Y les dijo: Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”. Es decir, la imagen a la que multitudes se ceñían ya hace 2 mil años, no es la imagen de Génesis 1:26.

En resumen, las formas seculares tendentes a destruir la creación, de algún modo, fueron contenidas, al menos durante los últimos dos milenios, sin embargo, la extinción de especies animales que cobró notoriedad jurídica precisamente en el

siglo XX, nos revela que tales formas seculares están desatadas, como lo señalaron a su manera White, Amery y Drewermann. De allí la importancia de confeccionar una cronología de datos históricos, teológicos y filosóficos, ligados al cuidado de la creación, de utilidad para señalarlos como guías de acción para revalorar en su justa dimensión a la creación, naturaleza, medio ambiente o ecosistema antropogénico.

Los avatares históricos de la mayordomía ambiental

Este es un recuento no exhaustivo, sino indicativo, no se pretende realizar un compendio, más bien, siguiendo por una parte la microhistoria de Carlo Ginzburg, y por otra la narrativa comparada de Idries Shah, se busca extraer los pocos indicios ligados al cuidado de la creación que a lo largo de la historia occidental los han pronunciado filósofos, mártires, teólogos, poetas, militares y científicos, pero que extrañamente aun no figuran en ninguna versión moderna, aséptica, de historia ambiental⁶⁸.

Quizá en el Prometeo de Hesíodo o en el dialogo con la zorra de Esopo no se note tanto la crítica al antropocentrismo como en Diógenes de Sinope, cuando éste le dice a Alejandro Magno: "Quítate de donde estás que me tapas el Sol". Estas primeras críticas al antropocentrismo, valoración o reivindicación del cosmocentrismo compiten con la historia de los Recabitas que cuenta Jeremías 35:7 "No edificaréis casa, ni sembraréis simiente, ni plantaréis viña, ni poseeréis ninguna, sino que habitareis en tiendas todos vuestros días, para que viváis muchos días en la tierra donde sois peregrinos". En efecto, los hijos de Recab se caracterizaban por oponerse al sedentarismo de los agricultores⁶⁹, porque lo asociaban con la corrupción de la vida religiosa (Glaire, 1847).

⁶⁸ Es importante recordar que la escisión disciplinar propia de la modernidad ha terminado por dividir a la Gran Ciencia en múltiples disciplinas (Bauman, 1997), extremadamente especializadas pero carentes del sano ejercicio interdisciplinario, por tal motivo la relación existente entre el tema “cuidado de la creación” y el de “historia ambiental” no han sido cotejados en su justa dimensión.

⁶⁹ Esto puedo sumarse a Zerzan (2016) y su apología de la vida prehistórica y del hombre primitivo que sin tecnología tenía una mejor calidad de vida.

Hacía el año ocho d. C., Publio Ovidio Naso, recordaba a Atis, una deidad de la vegetación cuya conexión entre su muerte y un árbol era concebida para simbolizar el ciclo por el cual la vegetación se reduce en los meses de otoño e invierno y regresa en la primavera. Mientras que hacia el 118 d. C., San Eustaquio, un militar converso cristiano que devino a mártir, frecuentemente se le asociaba con Apsat, una deidad de la mitología georgiana, patrona de los animales de caza. El mito dice que Eustaquio oyó la voz de un cervatillo que le decía: “¿por qué me persigues? Yo soy Jesucristo que morí por tu amor; y ahora te deseo salvar” (Sayol, 1853) Nótese el parecido, sobre todo de este último con Números 22: 28 y Hechos 9:3-4.

Hacia el año 379 Basilio el Grande, mediante una carta, confesaba que, en la naturaleza, lejos del mundo habitado, la gente llega a ser libre. De modo que, recientemente, a él se le atribuye el origen del estilo de vida monacal, del ideal ascético ya sea aislado en un desierto o en las cumbres de las montañas boscosas. Donde pese a la adversidad se puede vivir del cultivo y cría de ganado, pero, conjuntamente, es menester rendirse a la vida de contemplación en soledad en las montañas (Ritter, 2009). Nótese el deseo de retornar al estilo de vida de los Recabitas bíblicos.

También es importante señalar la crítica obsesiva de San Agustín hacia el maniqueísmo, el paganismo y hacia aquellos que idolatraban y creían que los higos lloraban al ser arrancados (*Confesiones III. 18*), (Agustín & Encuentra, 2010) al tiempo que asistían al circo a ver combates sangrientos entre fieras salvajes y seres humanos. Igualmente es útil recordar sus reflexiones en torno a los desastres que temen los agricultores debido a que sus cultivos siempre están a merced del clima, el suelo y de los animales. Cuyos hombres comúnmente se sienten orgullosos cuando tales cultivos están ya reunidos y alojados en sus graneros. Sin embargo, a algunos, la repentina avenida de un río los obliga a huir de tal furia, al tiempo que les arrebata sus graneros con todo y cosecha de trigo (Ciudad de Dios XX. 22-23)

(Agustín & Montes, 2011). Al parecer, en parte, esas experiencias, hacia el 388, lo motivaron a retirarse e intentar vivir una vida monástica.

Lo trascendente aquí es que tiempo después, todo ello, le llevó a señalar que la naturaleza adquiere su valor y dignidad intrínsecos, no en virtud de su propio e inherente misterio, sino a la luz de haber sido creada por un buen Creador, desde el principio hasta el fin de los tiempos, como evolucionando hacia una glorificación futura que es su destino lleno de esperanza (Horski, 1998). Nótese que San Agustín, en sus *Confesiones*, explora el conocimiento de Dios a partir de las criaturas (Chávez, 2012) y que en *Ciudad de Dios* advierte una vanidad antropocéntrica que suele maldecir a la Creación ante situaciones de desastres.

En el 540 San Benedicto de Nursia escribía su regla monástica. Una guía para el aprovechamiento de la luz solar según las distintas estaciones del año, para conseguir un equilibrio entre el trabajo (principalmente trabajo agrario), la meditación, la oración y el sueño. Llama poderosamente la atención el capítulo 39º dedicado a la Ración de Comida⁷⁰, en donde se señala: que todos deben renunciar a comer carne de animales de cuatro patas, excepto los enfermos muy débiles (García, 2000). Tal observancia es solo una exégesis del ayuno de Daniel 1:8-19.

En el apócrifo de pseudo-Mateo, escrito hacia 625 d. C., se comenta que, en su viaje de regreso a Belén, María, la madre de Jesús, vio acercarse a ellos unos leones, panteras y otras bestias salvajes, lo que le provocó miedo. Pero el niño Jesús le dijo: No temas, madre; porque no vienen a hacerte daño, sino que se apresuran a servirte a ti y a mí (Roberts, Donaldson, Coxe, Box, & Theodotus, 1886). Luego, el niño Jesús le habló a una palma datilera para que se inclinase, y ésta se mantuvo así para que comieran. La palma esperó así hasta que le ordenó levantarse de nuevo (Figura 1b).

⁷⁰ El señalamiento es reiterativo, puesto que en el Capítulo 36º: “Los hermanos enfermos”, se señala que: los enfermos muy débiles podrán tomar carne, para que se repongan; pero, cuando ya hayan convalecido, todos deben abstenerse de comer carne, como es costumbre.

En tanto que en el apócrifo *Transitus Mariae*, escrito hacia el 400 d.C., se cuenta que el señor Jesús, montado en un carro de serafines que lo vestían de gloria, se aproximó a la virgen María, y todas las criaturas se inclinaban ante ella⁷¹. y dijo el Señor: “¡Oh María, celebrada en todo el universo! y ella dijo: Aquí estoy, Señor. y él le dijo: Levántate y mira lo que mi Padre me ha dado” (Smith, 1902). Considérese el parecido de ambos apócrifos con Génesis 37:9 “Soñó aun otro sueño, y lo contó a sus hermanos, diciendo: He aquí que he soñado otro sueño, y he aquí que el sol y la luna y once estrellas se inclinaban a mí”.

La confusión cosmogónica entre el respeto o cuidado de la creación y la idolatría de la naturaleza, a lo largo de la historia de la humanidad, ha sido muy fina, de allí el celo de algunos cristianos como el obispo Martín de Dumio quien en 580 señalaba cómo algunos hombres creían que los elementos de la naturaleza no habían sido creados por Dios para uso de los hombres, sino que, suponían que habían nacido por sí mismos, y por ende tales paganos hacían sacrificios en los elevados montes y en las selvas frondosas (Barros, 1999).

Pese a tal riesgo, el cuidado de la creación siguió practicándose entre los distintos credos religiosos, por ejemplo, éste quedó asentado en un conjunto detallado de reglas formuladas en 633 d. C., por el califa Abu Bakr (suegro de Mahoma) para la conducta islámica durante la guerra: No hagas daño a los árboles, ni los quemes con fuego, especialmente a aquellos que dan fruto. No mates a ninguno de los rebaños del enemigo, excepto para tu comida (Aboul-Enein & Zuhur, 2004). Mientras, en las pequeñas Islas Farne, ubicadas al norte de la Gran Bretaña, el obispo anglosajón San Cutberto de Lindisfarne hacia el año 676 promulgaba una de las primeras legislaciones para la protección de aves silvestres (Rees, 2018).

⁷¹ Algunas versiones en español del *Transitus Mariae* dicen: “y todas las criaturas se inclinaban ante él”.

Otra temprana legislación encaminada a cuidar el medio ambiente tuvo lugar en el año de 694, cuando el rey Ine de Wessex, de enérgicas convicciones cristianas, impuso fuertes multas por la destrucción de árboles, haciendo una distinción entre si el árbol fue derribado por el hacha o por el fuego; en el último caso, la multa era el doble, ya que la madera ya no era utilizable. Una década después, en 711, cuando los gobernantes cristianos visigodos de España se preocuparon por la conservación de los recursos hídricos, incluyeron en el código legal la penalización a cualquier persona que dañara molinos y estanques o que se dedicara al robo de agua de los arroyos (Aberth, 2013). Sin olvidar que el papa Gregorio III hacia 732 prohibió comer carne de caballo.

Un ensayo aparte merece Eriugena, un agustiniano neoplatónico muy cristiano y de una devoción profunda de amor por Jesucristo, quién hacia 877 entendía por "naturaleza" no solo la creación, sino toda la realidad, incluido Dios (Jeauneau, 1996). Asume una autorrevelación de Dios mediante la creación (Kijewska, 2006). Realiza una tetra división de la naturaleza no para ver a Dios como un género de la creación, o a la creación como una especie de Dios, sino para declarar expresamente que Dios y la creación no deben entenderse como dos diferentes [como lo hizo la filosofía moderna], sino como uno y lo mismo; Porque ambos existen en Dios, así como al mismo tiempo Dios es creado en la creación y en ella se manifiesta. De hecho, Eriugena protesta contra una interpretación panteísta, pues sabe que hay una diferencia entre creador y creación, es decir, en la medida en que lo creado es la apariencia de Dios (Pachas, 2004), es decir, se sabe que es Dios sólo a través de las cosas que ha creado, o sea, sólo se le conoce por teofanía o manifestación (Erigena, 1987). Nótese que de cierto modo intuía los excesos en que cayó la humanidad luego de que ésta decidió secularizar la naturaleza.

Al comenzar el primer milenio, la tradición judía desconfiaba del antropomorfismo religioso y de los peligros en los que había caído éste, por tanto, Gabirol o Avicelha cerca de 1058 creó un método ecléctico humanista universal para superar la división pasiva entre Ser y Creación. Describió una especie de emanación en la que Dios

en todo tiempo juega un papel activo, por ejemplo, cuando contemplamos todas las creaciones creadas por él, se puede determinar que él existe. De ese modo dedujo a la creación sin necesidad de una incondicional división del mismo Dios creador, de esa manera reintrodujo el núcleo del monoteísmo judío dentro de un marco panteístico neoplatónico, dígase una especie de “panteísmo judío”, donde el todo está incluido en Dios, pero Dios es más que el mundo antropocéntrico que algunos creen que es el todo. De allí su sentencia de tener cuidado de no confundir la materia y forma universales con la materia y la forma de nuestro humilde mundo, desde otro ángulo, el alma universal comprende tres almas: el alma vegetativa, el alma animal y el alma racional (Gabirol, 2005), por lo que sencillamente, Dios en otro planeta está trabando la era jurásica, y el hombre sólo puede imaginarlo.

No está de más señalar que tanto las reflexiones de Garibol como las de Ugo di San Vittore⁷² tuvieron notable influencia en sus coetáneos, incluido San Francisco, por ejemplo, en 1113 el primer arzobispo de Santiago, Diego Gelmírez, decretaba, para la provincia de Santiago, que todos los sábados, a excepción de los de Pascua y Pentecostés, los presbíteros, caballeros y campesinos, que no estuviesen legítimamente ocupados, se reunieran para perseguir y ahuyentar a los lobos, no para matarlos, sino solo para ahuyentártolos (Barros, 1999); luego, en 1179, Hildegarda de Bingen advertía sobre la degradación ambiental, sobre la cual recomendó y exigió un tratamiento cuidadoso de la naturaleza (Marder, 2021). En el siglo XIII, algunos elementos del cuidado de la creación, de la naturaleza, trascendieron del ámbito teológico al campo político, por ejemplo, en el mismo año de 1225, en que San Francisco publicaba su *Cántico de las criaturas* (Figura 1c), Alfonso IX concedía a los vecinos de las riberas del río Sil matar osos sólo dos días al año (Barros, 1999).

⁷² Quien hacia 1141 daba a entender que sí por revelación, Dios había dado al hombre la Biblia, por extensión, si Dios hizo a la naturaleza, la naturaleza también debe revelar la mentalidad divina (Hugo, 2014).

Es útil señalar que a comienzos del siglo XI resurgieron relatos en torno a sucesos milagrosos, dichas narraciones eran parecidas a las del inicio del cristianismo, a las del siglo IV de San Auxibio de Solias, quien luego de predicar se sentó bajo un árbol a descansar y dormir. De pronto, unas colonias de hormigas salieron del árbol y le cubrieron la cabeza, sin morderle, en señal de que la naturaleza no es hostil, sino obediente. Nótese el parecido semántico con Mateo 8:27. En efecto, nos referimos a milagros vinculados con elementos de la naturaleza, principalmente milagros ligados al reino animal, tales como: lobos, caballos, ovejas, perros, gatos, ratones, peces, abejas, moscas y langostas, la tabla 1 muestra una síntesis de los más conocidos.

Tabla 1
Sucesos ligados al medio ambiente

Fecha aproximada	Personaje	Síntesis del suceso
1000	San Emigdio de Áscoli	Hizo brotar agua de una montaña.
1038	San Emigdio de Áscoli	En Italia se le conoce como patrono de las plagas.
1050	Santa Casilda de Toledo	Convirtió alimentos en rosas.
1270	San Isidro Labrador	Milagros: del molino; yunta; lobos; olla y de la lluvia.
1275	Pelayo Pérez Correa	Milagro de la marcha del Sol.
1286	San Narciso de Gerona	Milagro de las moscas.
1293	San Antonio de Padua	Milagro de los peces.
1508	San Andrés	En Alemania se le conoce como patrono de la nieve.

1540	San Juan Bautista	En México es el patrón de los pueblos lluviosos.
1579	Santa Germana Cousin	En Francia se le conoce como patrona de los pastores.
1580	San Martín Caballero	En Argentina se le conoce como patrono de los caballos.
1595	San Isidro Labrador	En España y México se le conoce como patrono de los agricultores.
1612	San Drogó de Sebourg	En Francia se le conoce como patrón de los pastores y el café.
1660	San Martín de Porres	Se le reputó control sobre la naturaleza.
1665	San Brandán el Navegante	Patrón de los marineros, se le representa con un pez en la mano.
1673	San Ambrosio	El Milagro de las abejas.
1703	San Emigdio de Áscoli	En Italia se le conoce como patrono de los terremotos.
1860	San Pedro	En Perú se le conoce como patrono de los pescadores.
1879	Santa Bernardita	En Francia se le conoce como patrona de los pastores.

Fuente: elaboración propia.

En las últimas décadas del siglo XIII surgieron dos polos en torno al creador y su creación: por una parte las reflexiones de Tomás de Aquino apuntaban a conceptualizar a Dios como un valor absoluto y a la naturaleza como un valor relativo (Barros, 1999); por la otra las reflexiones de Buenaventura de Bagnoregio, no diluían a la creación, al contrario ésta era pensada como pieza fundamental para conocer a su creador, Buenaventura recomendaba una exégesis del libro de Sabiduría, en particular Sab 13,5-9 (Chávez, 2012).

El cuidado de la creación, poco a poco cayó en desinterés, no obstante, existen algunas evidencias que demuestran que, del siglo XIII al XVI, algunos nobles imitando los decretos de 1237 del arzobispo de Salzburgo⁷³, se preocuparon por conservar o salvar de la destrucción a algunos elementos de la creación que en esos momentos ya mostraban signos de extinción, tal es el caso de los bosques.

Por ejemplo, en 1284, Alfonso X prohíbe realizar quemas agrícolas so pena de muerte a quién quemase montes; en 1351, Pedro I de Castilla decreta la pena de muerte para quien cortarse, derribarse o quemase arboles de pinares o encinares para transformar el bosque en campo de cultivo; en 1457, Enrique IV ordena que la plantación de robles, nogales, castaños, fresnos y hayas se haga a tres brazadas de la tierra labrada; o bien, en 1569, Felipe II hace efectivas las Ordenanzas de Santiago de Compostela, y ordena que ninguna persona sea osada de echar en las fuentes, pilas o estanques, ningún tipo de inmundicia, ni lavar en ellas ningún tipo de cuero, ropa, carne, verdura o pescado (Barros, 1999).

De manera concomitante, la agenda y visión antropocéntrica, se tornó dominante y poco a poco fue secularizando a la creación y desplazando la agenda de los ciclos de la naturaleza y de las estaciones del año, por ejemplo, en 1486 un caballero feudal argumentaba que ni porque lloviera, nevara o helara, ni por todas las tempestades del mundo, dejaría de hacer sus labores (Barros, 1999). Y en 1532 Francisco de Vitoria negó a las criaturas irracionales, argumentando que éstas no podían tener derecho porque no pueden padecer injuria (Cendejas, 2020).

Se puede afirmar que desde el siglo XVI al presente, las críticas teológicas al antropocentrismo se tornaron una labor aislada, sin apoyo institucional, por lo que cabe recordar cronológicamente algunas de ellas. Por ejemplo, en 1670 Blaise Pascal le recordaba a la humanidad que el hombre es la cosa más frágil de la naturaleza (Hooykaas, 1999); en 1713 William Derham le recordaba al mundo que

⁷³ El arzobispo de Salzburgo, Eberhard von Regensberg, en 1237 prohíbe el uso de talas para pastos en el valle de Gastein con la intención de proteger el bosque (Pallauf, 2006).

Dios fue el sabio conservador y superintendente del mundo natural, quien hizo a las personas a su imagen, como cuidadores y mayordomos en la tierra, por lo cual la humanidad ha de rendir cuentas el día en que el Señor llame (Merchant, 1990); en ese mismo siglo, en 1736 Joseph Butler decía que los científicos, que descubren que la naturaleza conduce a creer en Dios, también deberían lógicamente no encontrar dificultad en ser guiados por la Escrituras a creer en Dios (Hough, 1947).

Luego, en el primer tercio del siglo XIX, se debe reconocer que surgió un tibio neo-franciscanismo, como el practicado y recomendado por el santo ortodoxo Serafín de Sarov, quien hacia 1833 solía invitar a vivir una vida monástica, a plantar un árbol allí donde el topo hace sus hoyos, a construir la casa allí donde se calienta la serpiente, a convivir con los osos (Kaniuk, 2015).

Pedagógicamente, se concluye este apartado con las reflexiones del jesuita Teilhard de Chardin (1956) quien nos recuerda que para apreciar la posición del hombre en la biosfera y del valor que éste representa en ella, se requiere previamente apreciar el lugar de la vida en la vasta complejidad construida del universo, y reconocer que el árbol de la vida no puede ser visto como un accidente superficial, que tal creación no puede ser vista como una progresión simplemente producto del azar, que la evolución da muestras de una sistematización altamente determinada. De allí su invitación a entender que ciencia y fe no están disociadas y que la ciencia contribuye a depurar la imagen de Dios.

Ahora bien, estos son solo algunos ejemplos histórico-teológicos vinculados, de forma trascendente, a la mayordomía ambiental, dígase el cuidado de la creación, misma que algunas pequeñas denominaciones religiosas han puesto en práctica desde el siglo XIX hasta nuestros días, y que sorprendentemente, pese a los avatares políticos por los que suelen transitar, su compromiso, por cuidar palmariamente a la creación, ha perdurado más de tres décadas. Por lo que bien merecen ser descritas a modo de ejemplos concretos en torno al cuidado de la creación.

Los contados casos de praxis de mayordomía ambiental

En un sermón de 1832 José Smith aludía a Romanos 8: 22, al decir que la Tierra, la madre de todos los humanos poseía un alma dolorida por culpa de la maldad de sus hijos. Una década después, en otro sermón del 8 de abril de 1843, enseñaba que las almas de las bestias serían salvas en el cielo⁷⁴. Ese fue el antecedente trascendental para que Brigham Young en 1847 llamara a congregarse, multiplicar y reponer la tierra, para lograr este objetivo, Young instó a los Santos para conservar plantas y animales nativos de Norte América, pero también para aumentar la diversidad de las creaciones de Dios, al tiempo que le recordaba a la humanidad que tales criaturas fueron todas diseñadas para ser preservadas por toda la eternidad (Alexander, 1994).

En Salt Lake City, algunas personas de la congregación atendieron la advertencia de Brigham Young, generalmente sin estímulo, de aumentar la diversidad de plantas y animales a través de la introducción de especies exóticas proporcionadas por viveros que se habían abierto en varias localidades. Tan ansioso estaba Young por aumentar la variedad de frutas que llamó a Charles H. Oliphant para operar un vivero como un deber religioso (Alexander, 1994).

Pese a que el punto de vista de los líderes mormones, José Smith y Brigham Young, tenía poca relación con el clásico agrarismo americano o con el capitalismo del siglo XIX, al grueso de la congregación le costaba trabajo asumir que la tierra, la gente, los animales y vegetales constituían organismos vivos con alma, que no podían ser considerados posesiones y mucho menos mercancías. De allí que el clérigo Orson Hyde hacia 1865 haya deplorado la destrucción de la vegetación en los valles de Utah, además de haber reprendido a la gente de su congregación por el daño causado por el pastoreo excesivo (Alexander, 1994).

⁷⁴ Se sabe que Joseph Smith también vinculó la destrucción desenfrenada de los seres vivos con la moralidad personal, además denunció como perversa la destrucción de todos los animales, al mismo tiempo se opuso a toda matanza de animales por deporte (Alexander, 1994).

Más adelante, la lucha por el cuidado de la creación se intensificó, por ejemplo, en una reunión general especial del sacerdocio de los Santos del 7 de abril de 1902, los mormones votaron a favor de retirar del mercado todas las tierras públicas situadas fuera de las ciudades de Utah para protégerlas del pastoreo y otros daños ambientales; mientras que en 1914 la Iglesia de Santos de los Últimos Días ejerció presión para la creación en febrero de ese año de la oficina de inspección de humo con la intención de emitir multas a los residentes y negocios que contaminaban el aire (Alexander, 1994).

Es probable que el periodo de belicosidad de la primera mitad del siglo XX haya limitado de forma directa o indirecta las acciones y prácticas tendentes al cuidado de la creación, tal hecho explicaría la aparente desaparición de tales movimientos y su tardía reaparición hasta 1978, año en que se creó el moderno monasterio de San Masseo, en Bose, cerca de Asís, un sistema monacal adherido al modelo franciscano de vivir con sencillez, solidaridad y en hermandad con la naturaleza (STEIG, 1988).

Al año siguiente, en 1979, las iglesias luteranas y menonitas del valle del Río Rojo, provincia de Manitoba, Canadá y estados de Dakota del Norte y Minnesota, Estados Unidos de América, se volcaron a promover de manera pública la ética de la mayordomía ambiental como un medio para abordar los graves problemas de contaminación que sufrían tanto las tierras como las aguas de dicha cuenca septentrional⁷⁵ (Beavis, 1994). Dos años después, en 1981, la mayoría de los obispos de Costa Rica se pronunciaron a favor del cuidado de la creación y de la mayordomía ambiental (Serrano, 1991). Ya en perspectiva, este último hecho es importante, puesto que detrás de los eficientes programas de cuidado del medio ambiente que le han dado fama mundial a dicho país hay toda una teología ambiental que opera desde hace más de cuatro décadas.

⁷⁵ Tales prácticas tácitas a favor del cuidado de la creación solo habían sido vistas en la India, encabezadas por el movimiento Chipko, un movimiento religioso Hindú liderado por mujeres, quienes en 1973 para salvar de la tala a su bosque se ataban a los arboles (Serrano, 1991).

Ahora bien, llama poderosamente la atención que desde 1986, el Departamento de Pesca y Océanos de Canadá, desde la óptica del concepto de mayordomía ambiental, año tras año, organiza el día del enverdecimiento, es decir, mediante este organismo ese gobierno ha entablado un dialogo respetuoso con denominaciones religiosas para intentar encontrar soluciones a la aparente incapacidad de nuestra sociedad para gestionar los usos humanos de los recursos naturales (Beavis, 1994). Nótese que, en Canadá, al igual que en Costa Rica, detrás de las políticas medioambientales hay una lógica y una práctica viva de mayordomía ambiental.

Otra práctica pionera, ligada al ejercicio de la mayordomía ambiental y al cuidado de la creación data de 1988, cuando la Escuela Católica de Baviera Munich, diseñó e impartió el primer curso de "*Responsabilidad ante el medio ambiente y la creación*" dirigido a todas las escuelas primarias y secundarias judeocristianas, principalmente católicas de Alemania (STEIG, 1988). En efecto, por tal circunstancia no es casualidad que Alemania sea pionera en la diversificación del uso de energías limpias, puesto que ese y el resto de sus programas medioambientales son operados por personas científica y espiritualmente comprometidas con el cuidado de la creación.

De hecho, tanto la *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* o Constitución de la República Federal de Alemania, como la *Constitution fédérale de la Confédération Suisse* o Constitución Federal de Suiza, han inscrito el respeto a la dignidad de la creación o *Würde der Kreatur* entre los deberes fundamentales estatales (Hottois, 2009). Estas constituciones nacionales son las cartas magnas pioneras y francamente ecoteológicas, cuyo propósito no solo es cuidar animales sino reconocerles una dignidad (Teutsch, 1995).

Ahora bien, pocos saben que en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo efectuada en Río de Janeiro en junio de 1992, tuvo lugar una Reunión

Interreligiosa⁷⁶, de donde surgió la propuesta del Fondo Mundial para la Naturaleza y la Carta Universal de Administración Ambiental, la antecesora de la Carta de la Tierra (Beavis, 1994).

Empero, quizá la mayor acción concentrada de mayordomía ambiental de las últimas décadas sea la plantación de árboles en Etiopía. Al respecto, cuenta Stephen Rand, director del Fondo de Ayuda de la Alianza Evangélica (TEARFUND), que el gobierno etíope donó 500 hectáreas de tierra árida, tierras erosionadas y desoladas debido a la deforestación, mismas que la iglesia en coordinación con las comunidades locales cultivaron y terranizaron. Una década después, los pequeños brotes habían crecido hasta 10 metros de altura y lo que una vez fuera un paisaje parecido al lunar fue restaurado y transformado en un entorno productivamente de cuidado⁷⁷. El gobierno quedó tan impresionado que le donó a la iglesia otras 500 hectáreas de tierra (EEN, 2009). Este hecho es la raíz de la Iniciativa para la Gran Muralla Verde del Sahara y el Sahel⁷⁸.

Otra acción religiosa “radical” de mayordomía ambiental, tuvo lugar en 2018, en el pueblo de Pátzcuaro, Michoacán, México, cuando un grupo de monjas dominicas del convento de la Basílica de Nuestra Señora de la Salud decidieron cuidar alrededor de trescientas salamandras endémicas y en peligro de extinción (Figura 1d), los Achoques, como se les conoce localmente a dichos anfibios, viven en un acuario contiguo al convento (Giller, 2018).

⁷⁶ En dicha reunión se reconoció que los sistemas de producción tradicionales, basados en lógicas espirituales como el sistema de producción de arroz de la isla de Bali, son formas eficientes que durante milenios han sabido gestionar los recursos naturales (Beavis, 1994).

⁷⁷ En Anápolis, estado de Goiás, Brasil, la Unievangélica ha cuidado y destinado 30 hectáreas para la creación del Sendero Ecológico Interpretativo Tucano (Toledo, y otros, 2019). Una forma original entre las instituciones religiosas para invitar a instituciones religiosas o civiles a imitar el cuidado de la creación.

⁷⁸ De gran calado, también han sido las gestiones iniciadas, desde el año de 1901, por el Fondo Nacional Judío para la plantación de árboles en Israel.



Figura 1. Acciones ecoteológicas: a) dialogo entre Balaam y una burra; b) salutación de las palmeras a Jesús; c) Predica de Sn Francisco a los pájaros; y d) Acuario de Pátzcuaro.

Fuente: Elaboración propia con base en: Schedel, 1994; Limbourg, 1995; Bonaventure y Manning, 2010 y Giller, 2018.

Conjeturas

Es un hecho que las feligresías de occidente sufren tanto de un antropocentrismo ilimitado y de una vanidad antropocéntrica que la aleja del cuidado de la creación. Quizá este hecho se deba que existe una serie de confusiones en torno al paganismo y panteísmo, confusiones que se usan para perpetuar la destrucción de la creación por parte de seudo cristianos. Para reducir el etnoecocidio es necesario que el grueso de las distintas denominaciones cristianas dirija su praxis hacia el cuidado de las especies en proceso de extinción, entre otras formas de cuidado de

la creación. Urge que todas las denominaciones religiosas retomen el papel de cuidadores y mayordomos en la tierra, que los líderes religiosos se convenzan y convenzan al grueso de la iglesia para asumir el cuidado de la creación e imitar modelos de vivir sencillos, solidarios y en hermandad con la naturaleza, además de promover de manera pública la ética de la mayordomía ambiental como un medio para abordar los graves problemas de contaminación. Al respecto, no hay que olvidar que detrás de los eficientes programas de cuidado del medio ambiente de Alemania, Suiza y Costa Rica, hay toda una teología ambiental operando. Tampoco hay que olvidar que las efemérides medioambientales no son días conmemorativos, sino días de acción real, momento vivo para terranizar irónicamente al planeta Tierra, donde la omisión de Romanos 8:22 entre otras directrices ecoteológicas ha contribuido a la desaparición de más de cien especies de la creación.

Referencias

Aberth, J. (2013). *An Environmental history of the Middle Ages: The crucible nature*. New York: Routledge.

Aboul-Enein, Y. H., & Zuhur, S. (2004). *Islamic rulings on warfare*. Carlisle, Pennsylvania: Strategic Studies Institute.

Agustín, S., & Encuentra, A. (2010). *Confesiones*. Madrid: Gredos.

Agustín, S., & Montes, F. (2011). *La Ciudad de Dios*. México: Porrúa.

Alexander, T. G. (1994). Stewardship and Enterprise: The LDS Church and the Wasatch Oasis Environment, 1847–1930. *Western Historical Quarterly*, 25(3), 340-364.

Amery, C. (1972). *Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen der Christentums*. Hamburg, Alemania: Rowohlt.

Barros, C. (1999). La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: revista de historia*(2), 169-193.

Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires, Argentina.

Beavis, M. A. (1994). *Environmental stewardship: history, theory and practice workshop proceedings (March 11-12, 1994)*. Winnipeg: The Institute of Urban Studies.

Bonaventure, S., y Manning, H. E. (2010). *The life of St. Francis of Assisi: A biography of St. Francis of Assisi and stories of his followers*. Charlotte, N.C: TAN Classics.

Bondolfi, A. (2001). Ética del ambiente natural, derecho y políticas ambientales: tentativa de un balance y de perspectivas para el futuro. *Acta bioethica*, 7(2), 293-315.

Cendejas, J. (2020). Derecho subjetivo, naturaleza y dominio en Francisco de Vitoria. *Cauriensa*, 15, 109-137.

Chávez, P. (2012). Conocer a Dios a partir de sus vestigios en la creación. San Agustín y San Buenaventura. *Cuadernos de Teología*, 4(1), 35-48.

Drewermann, E. (1981). *Der Tödliche Fortschritt : von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg: Pustet.

EEN. (2009). *L'environnement*. Canadá: Evangelical Environmental Network.
Obtenido de
<http://archives.fmccs.s3.amazonaws.com/images/stories/who%20we%20are/documents/position%20papers%20French/L-environnement%20-revised%20Mar%202013.pdf>

Erigena, J. S. (1987). *Periphyseon = The division of nature* (Vol. 3). Montréal: Bellarmin.

Gabirol, I. (2005). *The fountain of life. Fons vitae.* (A. B. Jacob, & L. Levin, Trads.) Stanwood, Washington: Sabian Pub. Society.

García, M. (2000). *Regla de nuestro padre San Benito.* Saint-Nicolas-lès-Cîteaux, Borgoña, Francia: Biblioteca de Autores Cristianos.

Giller, G. (31 de julio de 2018). Las monjas de México que pueden salvar a una salamandra en peligro. *The New York Times.* Obtenido de <https://www.nytimes.com/es/2018/07/31/espanol/achoques-patzcuaro-conservacion-monjas.html>

Glaire, J. B. (1847). *Introducción histórica y crítica a la sagrada escritura.* Madrid, España: Imprenta de J. Félix Palacio.

Hooykaas, R. (1999). The 'Thinking Reed. En R. Cohen, J. Renn, & K. Gavroglu, *Fact, Faith and Fiction in the Development of Science* (págs. 343-372). Springer, Dordrecht.

Horski, E. (1998). *Augustine on Environment: Abiding in the Tranquility of Order.* College of Saint Benedict and Saint John's University. Collegeville, Minnesota: Saint John's University.

Hottois, G. (2009). *Dignité et diversité des hommes.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Hough, G. (1947). The Natural Theology of In Memoriam. *The Review of English Studies*, 23(91), 244-256.

Hugo, d. S. (2014). *Didascalicon. Del arte de leer.* Coyoacán, México: Colección Diecisiete.

Jeauneau, E. (1996). *Iohannis Scotti seu Eriugena, Periphyseon*. Turnhout, Bélgica: Brepols.

Kaniuk, C. (2015). *Saints and the animals that served them*. Syosset, NY:: Orthodox Church in America.

Kijewska, A. (2006). Eriugena's idealist interpretation. Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition. En S. Gersh, & . Moran, *Eriugena, Berkeley, and the idealist tradition* (págs. 168-186). Indiana: University of Notre Dame Press.

Limbourg, B. (1995). *Les très riches heures du duc de Berry*. Paris: Bibliothèque de l'Image.

Marder, M. (2021). *Green mass: The ecological theology of St. Hildegard of Bingen*. Stanford, California: Stanford University Press.

Merchant, C. (1990). *The death of nature. Women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row.

Münk, H. J. (1987). Umweltkrise–Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik. *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*(28), 133-206.

Pachas, J. A. (2004). Influencia de Gregorio de Nisa sobre Juan Escoto Eriúgena: aproximación a partir del Periphyseon. *Teología y vida*, 45(4), 539-563.

Pallauf, S. (2006). Wald und Forst im Erzstift Salzburg-Ein Beitrag zur Geschichte der landesfürstlichen Forstgesetzgebung. En G. f. Landeskunde, *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde* (págs. 167-175). Salzburg, Austria: Gesellschaft für Salzburger Landeskunde.

Rees, P. A. (2018). *The laws protecting animals and ecosystems*. Chichester, West Sussex, Reino Unido: Wiley Blackwell.

Ritter, A. M. (2009). Basilius und Augustin über natur und landschaft – ein vergleich
basil the great and augustine on nature and landscape – a comparison. *Studia
Universitatis Babes-Bolyai-Theologia Orthodoxa*, 54(2), 185-194.

Roberts, A., Donaldson, J., Coxe, A. C., Box, G. H., & Theodotus, &. (1886). *Fathers
of the third and fourth centuries*. Bufalo, Estados Unidos: Christian Literature Co.

Sayol, J. (1853). *La leyenda de oro para cada día del año: vidas de todos los santos
que venera la Iglesia: obra que contiene todo el Rivadeneira mejorado, las noticias
del Croiset, Butler, Godescart, etc. .* Madrid-Barcelona: Librería Española.

Schedel, H. (1994). *Liber chronicarum*. València; Vicent García.

Serrano, V. (1991). *Teología de la ecología*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Smith, A. (1902). *Apocrypha Syriaca. The Protevangelium Jacobi and Transitus
Mariae*. Londres: C. J. Clay & Sons.

STEIG. (1988). *Verantwortung in Umwelt und Schöpfung*. Würzburg: Studiengruppe
Entwicklungsprobleme der Industriegesellschaft (STEIG).

Teilhard de Chardin, P. (1956). *El grupo zoológico humano*. Madrid: Taurus.

Teutsch, G. M. (1995). *Die "Würde der Kreatur": Erläuterungen zu einem neuen
Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres*. Berna: Haupt.

Toledo, A. V., Gonçalves, C., de Castro, J., Da Silva, L., Fernandes, M., Gonçalves,
M., . . . da Silva, V. (2019). Mordomia ambiental na unievangélica: pelas trilhas
interpretativas e a religiosidade numa paisagem ecológica. *Anais do Seminário de
Atualização de Práticas Docentes*, 1(1), 52-64.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science*, 155(3767),
1203-1207.

Zerzan, J. (2016). *El crepúsculo de las máquinas*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

5. El saldo ecológico de las peregrinaciones

Resumen

El vínculo entre los fenómenos religiosos y la historia ambiental es una de las más novedosas aportaciones cognoscitivas al área de la adaptación ambiental, puesto que esta relación, ahora importante y palmaria, entre ecología y religión aparece en un momento coyuntural en la historia de la crisis ambiental global. Bajo ese contexto, el objetivo de la presente investigación es dar a conocer la historia de las principales peregrinaciones, sus hitos que la han guiado por indisociable consumo, haciendo ahínco en el impacto ambiental que dicha práctica ha tenido sobre el mundo entero, para así estar en situación de dimensionar y reflexionar sobre esta práctica suntuaria, que, dada su masificación, involuntariamente se han convertido en un problema ambiental más. El resultado más apremiante señala que, a nivel mundial, en el último año, el impacto ambiental de 600 millones de peregrinos equivale a talar seis millones de árboles de siete años de edad.

Palabras Clave

Historia Ambiental, Teología Ecológica, Peregrinaciones, Huella Ecológica.

Introducción

Actualmente los estudios en materia de historia ambiental han tomado tres rutas: la primera tiene que ver con los estudios de paisaje; la segunda aborda el deterioro ambiental producido por las revoluciones industriales o tecnológicas; finalmente la tercer vía analiza la forma en cómo las actitudes, las creencias y los valores influyen en la interacción con la naturaleza. Una de las definiciones más comentadas señala que la historia ambiental se encarga de estudiar la forma en cómo interaccionaron las culturas y su medio ambiente en el pasado⁷⁹, por lo que la historia ambiental suele ser vista como una versión más amplia de la historia humana tradicional.

⁷⁹ Worster, D. *Wealth of Nature: Environmental History and the Ecological Imagination*. Cary: Oxford University Press, 1994.

Por otra parte, la mayoría de los investigadores del medio ambiente se han ocupado de problemáticas locales, regionales y nacionales⁸⁰, aunque a principios de este siglo, dado que el cambio ambiental antropogénico ha asumido proporciones globales, la historia ambiental ha comenzado a abordar problemáticas de corte mundial, por ejemplo Beinart y Hughes⁸¹ han analizado la importancia comercial de la vegetación durante la era victoriana, en concreto observaron cómo el Imperio Británico trasladó flora, fauna y productos básicos por todo el mundo, lo que provocó una alteración ecológica, un cambio ambiental radical. A dicho fenómeno Crosby⁸² lo llamó biota portátil.

Ahora bien, los puentes teóricos han acercado a la geografía histórica con la historia y la filosofía de la ciencia, y estas a su vez con la historia de la tecnología y la ciencia del clima, la arqueología y la antropología, la ecología y la ecología histórica, pero también con la silvicultura y especialmente con la historia forestal. Sin embargo, se ha revelado que dentro de la literatura de la historia ambiental existe una laguna conceptual, una falta de acercamiento triple entre la ecología, la historia y la teología, en otras palabras, aunque se han elaborado algunos estudios que analizan la relación entre ecología y religión⁸³, se ha tratado poco en torno a la historia ambiental derivada de las prácticas religiosas, de modo tal que el presente trabajo académico pretende iniciar la consideración de tal perspectiva dentro de los estudios de historia ambiental.

Desde esa consideración se tiene que últimamente, después de que el Papa Francisco expusiera la encíclica *Laudato Si*, referente a cuidar el planeta y su medio ambiente, diferentes comunidades e iglesias católicas han iniciado la reflexión teológica en torno a la vida cristiana bajo un contexto de crisis medio ambiental.

⁸⁰ Hughes, J. *What is Environmental History? What is History?* Nueva Jersey: John Wiley & Sons, 2015.

⁸¹ Beinart, W., y L Hughes. *Environment and empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

⁸² Crosby, A. *Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

⁸³ Saniotis, A. «Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics». *Contemporary Islam*, 6 n° 2 (2012): 155-171.

Esas reflexiones sacuden ciertos problemas ambientales, tales como: el derivado del movimiento de millones de personas hacia sitios religiosos y las toneladas de residuos sólidos que acumulan a lo largo de las distintas rutas de peregrinación. Sobre esta última tradición ambiental no existen datos sistematizados que nos arrojen una orientación tendiente a concientizarnos sobre la poca sustentabilidad que representa el peregrinar en masa bajo la era del mundo globalizado. Por lo tanto, la presente investigación, luego de encuadrar el estado del arte, expone las características de los principales sitios de peregrinación del mundo en función de su aforo anual de personas para a partir de allí elaborar su huella ecológica, y de ese modo proporcionar elementos de reflexión en torno a la teología ecológica.

La crisis socioambiental y la teología ecológica

Un análisis geográfico y teológico de las peregrinaciones ayuda a concebir desde otros ángulos la crisis espiritual por la que atraviesa la humanidad, ya no sólo occidental, sino mundial, puesto que más allá de la preeminencia que se le ha dado al estudio de las peregrinaciones entre otras tradiciones y festividades de corte religioso, sobre todo desde el punto de vista ritual y espiritual, proponemos aquí considerar los actos colaterales a dicho fenómeno, sobre todo los actos vinculados a la mayordomía ecológica, entendida como el cuidado de la creación.

Por ejemplo, el acto de peregrinar implica un itinerario de lugares de pernocta o reposo a ser atravesados por los peregrinos antes de llegar al destino del periplo. En efecto, como cualquier viaje, toda peregrinación hacia a algún santuario religioso implica un estilo de embalaje y empacado de alimentos desechable con objeto de hacer más ligera la carga durante el trayecto. Bajo esa lógica, en México antes de la década de los años 1970 los utensilios de viaje propios de una peregrinación a la basílica de Guadalupe consistían en comales y ollas de barro, cal, fósforos, mazorcas de maíz, metates, molcajetes, cucharas de madera, machetes, resorteras, tompiates (queso de cerdo) y encurtidos, chiquihuites (canastas de mimbre), servilletas de algodón bordado, frijoles crudos, pepitas, capulines, cacahuates, amarantos, chapulines asados (grillos comestibles), jumiles vivos

(chinches de árbol comestibles), calabazas, zanahorias, jícamas, naranjas, limones y chiles, etcétera (Tovar, Ávila y Vázquez, 2018).

De modo que la biodegradación de los enseres propios de las peregrinaciones no iba más allá de tres a cuatro meses, en tanto que el resto del embalaje regresaba a casa, sin embargo con la popularización de los utensilios de plástico derivados del petróleo, los restos de enseres que antaño los absorbía la naturaleza poco a poco fueron acumulándose en mayor cantidad en el paisaje sobre todo durante el surgimiento de sus versiones desechables.

Debido a que el problema de la contaminación que se genera por la práctica religiosa del acto de peregrinar no es fácil de dilucidar, dicho fenómeno ha sido poco estudiado. Uno de los primeros en dar cuenta de ello fue Shinde (2007), quien mediante un estudio sobre el templo sagrado de Tirumala, en Tirupati, India, describe cómo los cambios más significativos que experimenta el paisaje durante el tránsito peregrino de a poco han gestado nuevas presiones sobre el medio ambiente de ese y otros sitios religiosos. Por otra parte, en China, Huiyu (2007) documenta una forma de ascetismo ambiental que se practica durante la peregrinación al Parque Jingshan, Beijing, también conocido como Peregrinación a la Montaña Sagrada. Con excepción de estas noticias y el interés mediático que se describe en la figura 1, el estudio de la relación entre prácticas religiosas y degradación ambiental no ha logrado captar el interés entre los estudiosos.

Figura 1

Contaminación del ambiente producto directo de prácticas religiosas



a) Contaminación con residuos sólidos derivados de peregrinaciones en la Basílica de Lo Vázquez en Valparaíso, Chile; b) parte posterior del Templo Phnom Penh, Camboya; c) la Pagoda Kyaiktiyo, Myanmar; d) frente a Catedral de Notre Dame, Francia; y e) costado del templo Parashurameshvara, India. Fuente: (Tovar, Ávila y Vázquez, 2018).

Es probable que el poco interés por fundamentar este fenómeno de degradación medioambiental, se deba por una mano a que éste es uno de esos problemas que pese a la tajante evidencia, debido a sus múltiples aristas ideológicas, políticas, culturales, diplomáticas, sectarias, teológicas, comúnmente se invisibiliza, ya que su aceptación invita a una autocritica de las conductas seculares que los sujetos reflejados en dicha problemática no buscan cambiar, pese a que dichas acciones merman de forma constante su propia salud; por la otra no todas las prácticas religiosas que degradan al medio ambiente pueden observarse tan nítidamente, como la que involucra al fenómeno de las peregrinaciones que se propone revisar.

Efectivamente, coexisten ciertas experiencias religiosas que degeneran al medio ambiente pero que debido a su sincretismo y a su peculiar configuración espacio temporal no pueden observarse a simple vista, sino que es menester recurrir a otras técnicas socio-históricas y socio-espaciales para poder percibir dicha situación, este es el caso del acto de peregrinar de las mayores religiones del mundo: hinduismo, budismo y cristianismo, que en los últimos años su estadística arroja ciertos datos que deben auscultarse y analizarse desde la teología ecológica.

Bajo ese marco, en el siguiente apartado se exponen brevemente los elementos más sobresalientes de los proceso históricos y geográficos detrás del fenómeno de las principales peregrinaciones del mundo, particularmente nos centraremos en el caso de las peregrinaciones del subcontinente Indio y de las principales peregrinaciones del cristianismo contemporáneo, para con ello tener elementos de estimación y así poder ejemplificar con analogías territoriales el tamaño del impacto medioambiental que producen cientos de millones de personas con dicha costumbre de buscar lo divino en un lugar específico del planeta Tierra.

Las peregrinaciones más populosas del mundo.

Peregrinaciones hinduistas

En este apartado se muestran algunas características geográficas, históricas y culturales de los cinco principales centros de peregrinación hinduistas, la selección de estos sitios se determinó mediante el orden de prelación que arrojan sus elevadas cifras de visitas anuales, las cuales, en cada uno de los cinco casos superan los 25 millones de peregrinos. Al final del apartado se muestra la tabla 1, la cual contiene un resumen de los 15 templos con mayor aforo histórico de peregrinos de la India.

Madurai

Madurai es una ciudad ubicada al sur de la India, al sur de las montañas Ghats orientales. Dicha ciudad alberga el templo de Meenakshi-Sundareshwara, un templo hindú ubicado a la orilla sur del río Vaigai, fundado en el siglo VI d. C., bajo la Dinastía Pandya. El famoso santo hindú, Sambandar, mencionó este templo en el siglo VII. Su temprana fama fue interrumpida por la invasión islámica que sufrió la región tamil en el siglo XIV, la cual limitó el desarrollo de estas ciudades-templos hindúes (King, 2003).

Entre los siglos XVI y XVII se dio la restauración, reparación y ampliación del templo y durante los siglos XVIII y XIX la población de Meenakshi solicitó la actividad misionera cristiana encabezada por Portugal y Gran Bretaña. Tras la retirada del apoyo británico, la condición del templo se degradó. Sin embargo, desde 1959, los hindúes tamiles iniciaron un plan para restaurar el templo de Meenakshi Tirukalyanam, el cual, a comienzos del siglo XXI, atrae a más de 60 millones de personas anualmente, lo cual lo convierte en el templo de mayor aforo del mundo (Nayal, 2019).

Trivandrum

La ciudad de Trivandrum se localiza en el sur del subcontinente Indio, del lado de la costa oeste en la región de Kerala. Históricamente se acepta que la región desde tres milenios a. C., estuvo vinculada con oriente medio, particularmente con la cultura sumeria, babilónica, asiria, egipcia, fenicia y semita, después en el siglo I a. C., también comercializó con griegos y romanos (Menon, 2007). En el siglo IV se establecieron los cristianos de Knanaya o suristas, también conocidos como Iglesias Cristianas de Santo Tomás (Wainwright, 2006). Luego contempló la llegada del budismo en el siglo V d. C., para finalmente acoger el brahmanismo en el siglo IX. Sin embargo, en el siglo XV, los portugueses hicieron del budismo y el jainismo las religiones principales (Corn, 1999).

El santuario de Sabarimala es un antiguo templo dedicado a la deidad Ayyappan, su fundación se le atribuye a Parasurama, quien es mencionado en el libro sagrado

Devi-Bhagavata Purana, este último confeccionado en su totalidad en el siglo XIII (Lalye, 1973). La forma cosmopolita de la ciudad ha dado origen a vastas comunidades religiosas, incluidas cristianas, como la Convención de Miramón, que se considera la convención cristiana más grande de Asia (Lakshmi, 2019). Sin embargo, en la ciudad predomina el hinduismo, en tanto que el templo de Sabarimala tiene registros de peregrinación desde 1820. Actualmente es considerado como uno de los templos con mayor número de visitantes del mundo, con aproximadamente 50 millones anualmente (Nayal, 2019).

Tirumala

Tirumala es una ciudad ubicada al sureste de la India, en la región de Tirupati, en la porción nororiental del Océano Índico. Con base en evidencias arquitectónicas, se sabe que el primer templo religioso erguido en las colinas de Tirumala data del siglo X d. C., el templo adquirió notoriedad bajo el Imperio Vijayanagara, luego durante el siglo XVII, la ciudad estuvo bajo dominio francés y en el siglo XIX bajo dominio inglés, en este último periodo la administración del templo pasó a manos de *East India Company*. En 1821, Inglaterra elaboró reglas para la gestión de Templo, así se mantuvo hasta 1933, fecha en que se creó el *Tirumala Tirupati Devasthanam*, una institución religiosa responsable de su administración (Shivara, 1941).

Durante casi un siglo, el objetivo principal de esa administración, por una parte, ha sido dar mantenimiento a los santuarios de las colinas de Tirumala, y por otra, proporcionar alojamiento y servicios sanitarios básicos a los miles de peregrinos que acuden desde hace dos siglos a los templos de Tirumala (Kira, 2007), que a comienzos del siglo XXI su número ronda los 40 millones de personas anualmente, eso significa que este templo de Tirumala, junto con los de Trivandrum y Madurai cada año son visitados por más de 150 millones de peregrinos (Figura 2).

Amritsar

Amritsar es una ciudad ubicada al noreste de la India, en la región de Punjab, frontera con Pakistán. Con base en evidencias de corte literario, se sabe que

Amritsar ha sido centro de peregrinación desde el siglo XVI d. C. (periodo de sincretismo hinduista-musulmán), cuando su quinto Guru intuía que el templo dorado de Amritsar se sumaría a los 68 lugares de peregrinación que eran visitados por los hindúes de esa época. En Amritsar se practica el sijismo, una de las religiones más jóvenes del mundo, fundada en el siglo XVI por Guru Nanak en un momento en que la población mayoritariamente hindú estaba gobernada por la clase política musulmana (Jutla, 2016).

Figura 2
Vista de los lugares hindúes de máxima peregrinación



a) Arribo de peregrinos a Meenakshi, en Madurai, India; b) peregrinos llegando a la ciudad sagrada de Puri, Odisha, India; c) peregrinos descansando en atrio del templo Tirumala Venkateswara, Tirupati, India; y d) llegada de peregrinos al Templo Sabarimala Ayyappa, en Kerala, India;. Fuente: Google imágenes 2020.

En 1708, Guru Gobind Singh, decimo maestro espiritual del sijismo creo el libro sagrado Guru Granth Sahib, en dicha obra se invita a sus seguidores a practicar la armonía con la naturaleza mediante acciones como vegetarianismo y la veneración del lugar donde se habita puesto que según Gobind Singh “todos los lugares tienen la misma importancia en términos de su significado religioso”. Sin embargo, dado que el sijismo surgió dentro del contexto hindú, donde el acto de peregrinación es una tradición cultural hindú muy antigua, este no ha podido erradicar las peregrinaciones que se hacen al templo dorado, al contrario a comienzos del siglo XXI, cada año acuden a la ciudad de Amritsar más de 36 millones de personas.

Puri

Puri es una ciudad situada en la Bahía de Bengala, en la porción noreste del Océano Índico. Con base en evidencias arqueológicas, se sabe que Puri ha sido centro de peregrinación desde el siglo III a. C. (periodo pre–budista), al principio los sitios de adoración eran algunas mojoneras de las carreteras que conducían las caravanas a la ciudad. En el siglo VII el comercio chino introdujo momentáneamente el budismo, como reacción desde el séptimo siglo d. C., surgió el primer centro religioso hinduista ubicado en el centro de la ciudad, luego el rey Anantavarman Chodaganga construyó el Templo Shree Jagannath dedicado a la deidad de Vishnu (Patnaik, 2014).

Desde esa época Puri ha sido un gran centro de peregrinación en India, por lo que no es de extrañar que el santo bengalí Chaitania, peregrinara a Puri desde Navadwipa en 1516, o que desde 1665 se crearan impuestos a los peregrinos que acudían a los templos de Puri (Tripathy, 2014). Ahora bien, desde el siglo XIX todas las rutas de peregrinación conectadas a Puri tienen casas de descanso para los peregrinos, por esta y otras acciones de corte religioso se considera a Puri como capital cultural de la India, a la cual, desde el siglo XXI, año con año asisten alrededor de 25 millones de personas (Nayal, 2019).

En síntesis, lugares de culto hinduistas tienen más de mil años de tradición, son cosmopolitas, están abiertos tanto hacia oriente como a occidente. Los registros modernos, más confiables, dan cuenta que las peregrinaciones a dichos lugares se realizan desde 1820 de manera ininterrumpida y que a comienzos del siglo XX se crearon diversas organizaciones encaminadas a coordinar el aforo de visitantes o peregrinos para los más de 100 sitios con más de 1 millón de peregrinos por año. Ahora bien, en el contexto hindú el acto de peregrinar es una tradición cultural bastante arraigada, que por cuestiones de espacio sólo se muestra la tabla 1, donde se exhiben los 15 centros de peregrinación con la mayor cantidad de arriba de personas.

Tabla 1
Centros de peregrinación hindúes por número de visitantes

Nº	Templo	Millones de personas
1	Meenakshi, Madurai	60
2	Sabarimala Ayyappa, Kerala	50
3	Tirumala Venkateswara, Tirupati	40
4	Harmandir Sahib, Amritsar	37
5	Ciudad sagrada de Puri, Odisha	26
6	Ciudad Sagrada de Shirdi	22
7	Badrinath	12
8	Chattarpur Mandir	10
9	Santuario de Vaishno Devi	8
10	Dwarkadheesh, Mathura	6
11	Antigua ciudad de Varanasi	3
12	Lingaraj, Odisha	2
13	Dwarka y Somnath	1
14	Caverna de Amarnath, Kashmir	1
15	Vrindavan, Braj	1

Fuente: elaboración personal con base en Nayal, 2019.

Conforme a los datos que arroja la tabla 1, el total de peregrinos que año con año visitan algún templo religioso hindú es de 276 millones de personas. Sin embargo, si se sumaran los más de 1000 templos hinduistas con aforos mayores a 100 mil visitantes anuales, la cifra real de peregrinos hindúes ronda los 400 millones. Los cuales, estadísticamente los vamos a sumar con los peregrinos de tradición cristiana, con la intención de tener un dato global.

Peregrinaciones cristianas

En esta sección se muestran algunas características geográficas, históricas y culturales de los tres principales centros de peregrinación cristiana, la selección de estos lugares se acordó en función del número de visitantes que arriban año con año a dicho lugares de culto, cada uno de estos tres casos superan los 13 millones de peregrinos. Al final de la sección se muestra la tabla 2, la cual contiene un resumen de los 15 templos con mayor aforo histórico de peregrinos cristianos.

Basílica de Guadalupe, Ciudad de México

Ciudad de México es la capital de los Estados Unidos Mexicanos, se localiza en la porción centro-sur del país. Históricamente se sabe que el cerro del Tepeyac, lugar donde se asienta hoy en día el santuario de la virgen de Guadalupe, desde el siglo XIV d. C., ha sido centro de peregrinación (periodo prehispánico), al principio en el sitio se adoraba a Coatlicue, una deidad asociada a la fertilidad. En el siglo XVI los españoles introdujeron el culto a la señora de Guadalupe, una variante o hermenéutica mesoamericana de la madre de Jesús (dentro de la tradición cristiana). La influencia de este ícono religioso ha sido reconocida en todos los momentos históricos de la nación mexicana, por ejemplo, en 1810 la virgen de Guadalupe sirvió como estandarte del movimiento independentista.

Por lo que no es extraño que desde bien temprano en el siglo XX las peregrinaciones al Tepeyac hayan quedado calendarizadas, con motivo de evitar el aglomeramiento de personas el día 12 de diciembre, fecha en que se celebra su fiesta patronal. Ahora bien, desde el siglo XX todas las rutas de peregrinación conectadas a la

basílica de Guadalupe están pavimentadas, lo cual, desde el siglo XXI, ha ayudado a peregrinar a más de 20 millones de personas cada año (ACI, 2014). Otros recintos marianos, son el de la virgen de Zapopan, Jalisco, virgen de San Juan de los Lagos, Jalisco y virgen de Juquila, Oaxaca, que junto a otros 12 santuarios (Rodríguez y Ávila, 2010) podrían sumar otros 20 millones de peregrinos devotos de los cultos cristianos o católicos.

Ciudad del Vaticano

La Ciudad del Vaticano es una ciudad-estado independiente pero enclavada dentro de la ciudad de Roma, Italia. Se localiza en la porción central de Italia, en la vertiente occidental, frente a las costas del mar Mediterráneo del norte. En ella se encuentra la basílica de San Pedro, un templo del siglo IV d. C., dedicado a uno de los apóstoles fundadores del catolicismo, pese a ello, sus peregrinaciones, como forma de penitencia y purificación, comenzaron a realizarse a partir del siglo VI (Trono y Oliva, 2017). Dado el entramado político teocrático de Europa, las peregrinaciones al Vaticano, al menos las llevadas a cabo por la nobleza y la jerarquía comercial, no han tenido interrupciones durante el transcurso de más de 15 siglos.

Durante la época pre-moderna, Europa se convirtió en una encrucijada de rutas utilizadas por comerciantes, soldados, viajeros y peregrinos del cristianismo. En ella, la Ciudad del Vaticano es uno de los dos principales destinos de peregrinación para cristianos, el otro sitio es Santiago de Compostela. Dentro del mundo judeocristiano moderno, la dupla Ciudad del Vaticano/Roma es una sede mundialmente famosa, visitada por 13,5 millones de personas al año, dicha cifra representa el 4% del total de peregrinos que visitan algún sitio religioso alrededor del mundo (Kim y Kim, 2019).

Aparecida del Norte

Aparecida del Norte es una ciudad ubicada en la región Sudeste de Brasil, próxima al océano Atlántico occidental del sur. Comprobadamente se sabe que a orillas del río Paraíba do Sul, lugar donde se asienta hoy en día el santuario de Nuestra Señora

de Aparecida, desde las primeras décadas del siglo XVIII d. C., el culto de los orishas, candomblé o santería afrocaribeña, practicaba ofrendas. Luego en 1717 cuando una imagen de arcilla de Nuestra Señora de la Concepción (Yemayá) fue sacada de dicho río, la iglesia católica le irguió una capilla de madera, un siglo después, dada la ingente cantidad de devotos, en 1834, fue necesario construir un templo al estilo barroco de la época (Chemin, 2018).

El tiempo de Aparecida ha sido un símbolo de la identidad católica de Brasil, al grado tal que durante todo el siglo XX ha sido utilizado en varios discursos de unidad nacional, por ejemplo, en 1949, las ampliaciones del santuario implicaron la construcción de un nuevo templo, idéntico al de la Inmaculada Concepción de la ciudad de Washington, DC. Finalmente en 1980 quedó terminado el templo católico más grande de América del Sur, el cual recibe año con año a más de 13 millones de personas, la mayoría de ellos arriban el día 8 de diciembre, fecha patronal dedicada a la purísima concepción (Ginés, 2017).

Recapitulando, con excepción del Vaticano, los sitios de peregrinación cristiana, más populoso, cuentan con medio milenio de existencia, dos de ellos se ubican en el continente americano y uno en Europa. Registros confiables, dan cuenta que las peregrinaciones a dichos lugares se realizan por lo menos desde el año mil en Europa, desde el siglo XVI en México y desde 1840 en Brasil de manera ininterrumpida. Ahora bien, en el contexto cristiano, el acto de peregrinar es una tradición cultural arraigada de manera diferencia, por ejemplo en el caso islámico es prácticamente una obligación, por lo que cada año acuden a la Meca poco más de 10 millones de peregrinos, mientras que en el catolicismo americano y europeo no necesariamente lo ha sido, para el tema que se analiza, es útil la tabla 2, la cual exhibe los 15 centros de peregrinación cristiana con la mayor cantidad de arriba de personas.

Tabla 2

Centros de peregrinación cristiana por número de visitantes

Lugar	Templo	Millones de personas
México	Virgen de Guadalupe	20
Vaticano	Basílica de San Pedro	18
Brasil	Virgen Aparecida	12.8
Irak	Arba'een, Karbala, Iraq	10
Francia	Virgen de Lourdes, Francia	8
México	Señor de Chalma	6
Portugal	Virgen de Fátima, Portugal	4.5
Nigeria	Qadiriyya shrine in Kano city	3
España	Santiago de Compostela	2.6
Francia	Les Chemis Du Mont-Saint-Michel	2.5
Israel	Muro de las Lamentaciones	2.5
Alemania	Wittenberg Pueblo natal de Lutero	2
Arabia Saudita	La Meca	2
Argentina	Santuario de la virgen de Luján	2
Honduras	Virgen de Suyapa	2
México	Virgen de Zapopan, Jalisco	2
México	Virgen de San Juan de los Lagos , Jalisco	2
México	Virgen de Juquila, Oaxaca	2
México	Santo niño de Atocha, Zacatecas	2
Argentina	Virgen del Cerro, ciudad de Salta	1

Fuente: elaboración personal.

La tabla 2 indica que en el contexto cristiano existen dos templos a los cuales arriban alrededor de 20 millones de personas; a otros tres llegan cada año 10 millones; seis tienen un rango de 3 a 6 millones de peregrinos anuales; ocho con 2 millones, y uno con más de un millón de arriba de peregrinos por año. Existen diversas fuentes que indican más sitios de peregrinación cristiana, algunas de ellas contabilizan ocho sitios, adicionales a los expuestos, con aforos que van de medio millón en delante de peregrinos por año, y otros 15 sitios con un aforo mayor a los 100 mil peregrinos por año. De modo que la suma de todos los peregrinos cristianos supera los 115 millones de visitantes por año.

Por tanto, la suma de peregrinos hinduistas y cristianos supera los 500 millones de peregrinos por año. Si a estos se les suman los peregrinos del culto budista de los templos que superan el millón de visitantes por año (China, Tailandia, Japón, Nepal, entre otros), habría que agregar por lo menos otros 80 millones más y 20 millones de los templos con aforo menor a los 100 visitantes anuales. Es necesario señalar que la Organización Mundial de Turismo de las Naciones Unidas (UNWTO, por sus siglas en inglés), hace un lustro, calculaba alrededor de 330 millones de turistas que viajaban por algún motivo religioso (UNWTO, 2014), al respecto, esta investigación ha considerado las personas que viajan en calidad de peregrinos o turistas de manera indistinta. En otras palabras, tomando en cuenta un total de 600 millones de personas que hacen acto de presencia en algún templo religioso que dista varios kilómetros de su residencia habitual se va a estimar su huella ecológica, con la intención de reflexionar las problemáticas vinculadas a la religión y el medio ambiente a escala global.

Reflexión final

Si se toma la cifra más conservadora, en torno a los residuos sólidos que genera una persona en peregrinación por día, correspondiente a medio kilogramo de basura por persona por día, y si a dicho factor se le aplican a los 600 millones de casos computados, se tiene que cada año, las personas que realizan alguna peregrinación generan globalmente 300 mil toneladas de residuos sólidos. Ahora bien, cómo podemos dimensionar ese impacto ecológico, es decir, cómo podemos pasar ese dato del canal abstracto a una realidad más concreta para que ayude a tomar conciencia de la problemática ambiental por la que atraviesa actualmente el planeta Tierra.

Es necesario hacer algunas conversiones y analogías para comprender la relación que existe entre las prácticas religiosas y el cuidado del medio ambiente, por ejemplo, si consideramos que una tonelada de residuos sólidos equivale a una tonelada métrica de dióxido de carbono o CO₂, y si tomamos en cuenta que una

tonelada de CO₂ se obtiene quemando media tonelada de madera o de residuos sólidos. Nuevamente si aplicamos ese factor a las 300 mil toneladas de residuos sólidos generados por los peregrinos globales, se obtienen 600 mil toneladas de CO₂. Pues bien, ese dato aún no dice nada, sin embargo, como se ha visto, existe una relación entre las toneladas de madera y las de CO₂.

En efecto, hoy se sabe que la densidad media de la madera que contiene un pino (*Pinus radiata*) de 20 metros de altura es de 550 kg/m³, lo que equivale a 0.55 ton (RPBC, 2003), quiere decir que de las 18 toneladas que pesa un árbol de 20 metros de altura, 9.9 de ellas corresponden a madera y 8.1 a toneladas de agua. Con dicho denominador aplicado a las 300 mil toneladas de residuos sólidos (análogos a la madera) se obtendría la madera de 30 mil árboles de 20 metros de altura. Eso significa que un sólo día de peregrinar de los 600 millones de personas que visitan algún templo religioso equivale a quemar 30 mil árboles de 20 metros de altura.

Ahora bien, como la travesía de un peregrino, desde que sale de su domicilio hasta que regresa al mismo es de por lo menos 5 días, en realidad el peregrinar global analizado, cada año, equivale 151 mil árboles de 20 metros de altura. Sin embargo, no todos podemos visualizar o conceptualizar todos esos árboles de 20 metros de altura, pues son una experiencia relativamente ajena al estilo de vida del ciudadano occidental, pero si transformamos esos árboles a pinos navideños, es decir visualizarlos en una experiencia más concreta o palpable, tenemos que multiplicar 151 mil por 40. El resultado son 6 millones de árboles de navidad. Solo resta decir, que, de continuar la tendencia, aritméticamente, en un siglo la huella ecológica generada por el fenómeno global de las peregrinaciones equivaldría a devastar un área boscosa de 12 mil km², es decir, una superficie equivalente a países como: Catar, Gambia o Jamaica.

Referencias

ACI (Agencia Católica de Informaciones). (2014). *¿Cuántos millones de fieles fueron al Santuario de la Virgen de Guadalupe en México?*, Alabama: EWTN Global Catholic Network.

Chemin, J. E. (2018). Aparecida, Brazil: The Social Production of Space in the Largest Marian Shrine in the World. *Material Religion*, 14(1), 140-143.

Corn, Charles (1999). *The scents of Eden: A history of the spice trade*. New York: Kodansha.

Ginés, Pablo. (2017). *Brasil finaliza el Tricentenario de la Virgen de Aparecida: casi 13 millones la visitaron*. Brasil: Cari Filii.

Huiyu, Wu. (2007). Jingshan-2007 Ascetismo ambiental 'Holy Mountain Pilgrimage [吳慧瑜. (2007). 敬山-2007 環境苦行 “聖山朝聖”. 生態臺灣]. *Eco-Taiwán*, 17: 71-72.

Jutla, R. S. (2016). "The Evolution of the Golden Temple of Amritsar into a Major Sikh Pilgrimage Center". *AIMS Geosciences*, 2(3), 259-272.

Kim, B. y Kim, S. (2019). Hierarchical value map of religious tourists visiting the Vatican City/Rome. *Tourism Geographies*, 21(3), 529-550.

King, Anthony. (2003). *Buildings and society: Essays on the social development of the built environment*. London: Routledge.

Kira, Shinde (2007). "Pilgrimage and the Environment: Challenges in a Pilgrimage Centre", *Current Issues in Tourism*, 10 (4): 343-365.

Lalye, P. G. (1973). *Studies in Devī Bhāgavata*. Bombay: Popular Prakashan.

Lakshmi S. (2019). Ecological and historical review on pamba – the river valley with an unaquainted history now enduring an ebbing ecological balance, *UGC Journal*, 6 (11): 31-33.

Menon, A. Sreedhara (2007). *A survey of Kerala history*. Kottayam: DC Books.

Nayal, Kamlesh. (2019). *16 Most Revered and Rich Temples of India*. Dehradun: Tourmyindia, <https://www.tourmyindia.com/blog/most-revered-and-rich-temples-of-india/>

Patnaik, S. K. (2014). "Puri: A Study of Early Trade and Pilgrim Routes", *Odisha Review*, (6): 103-109.

Rodríguez, Ricardo y Ávila, María. (2010). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*. México: Universidad de Guadalajara.

RPBC (2003). *Radiata Pine Wood Density*. Nueva Zelanda. Radiata Pine Breeding Company, https://uploads-ssl.webflow.com/5d4797a2a904cddbbb041f99/5d7087ca9b8d7b54ba8a17b5_RPB_C%20Bulletin%202%20Radiata%20Pine%20Wood%20Density%20200306.pdf

Shinde, K. (2007). Pilgrimage and the environment: challenges in a pilgrimage centre. *Current Issues in Tourism*, 10, (4): 343-365.

Shivara, Venkata. (1941). *Kasiyatra Charitra*. India: D.Venkata Shivara.

Tovar, R., Ávila, María, y Vázquez, Shany. (2018). Mil Millones de Árboles de Navidad Aserrados, El Saldo de un Sincretismo Religioso, *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 8 (2): 210-233.

Tripathy, Manorama. (2014). "A Brief History of the Pilgrim Tax in Puri", *Odisha Review*, (1): 61-68.

Trono, A. y Oliva, L. (2017). Cultural Tourism and Historical Routes. The Way of St Peter from Jerusalem to Rome. *Methaodos. Revista de Ciencias Sociales*, 5(1), 10-29.

UNWTO (2014). *Tourism Can Protect and Promote Religious Heritage*, Madrid, World Tourism Organization. <https://www.unwto.org/archive/europe/press-release/2014-12-10/tourism-can-protect-and-promote-religious-heritage>

Wainwright, G. (2006). *The Oxford history of Christian worship*. Oxford: Oxford University Press.

6. El saldo ecológico del sincrético árbol de navidad

Resumen

La vinculación de la teología ecológica con la historia ambiental es una de las más nuevas aportaciones epistemológicas al área de la adaptación ambiental, puesto que esta interdependencia, por el momento aun parca y para la mayoría inteligible, entre ecología y religión aparece en un momento crucial en la historia de la crisis ambiental que atraviesa el mundo en su conjunto. Bajo ese marco, el objetivo de esta investigación fue recapitular la historia del árbol de navidad, los hitos que la han guiado por el mercado de adviento, haciendo especial énfasis en el impacto ambiental que dicha práctica ha tenido sobre el mundo entero, para así estar en situación de comprender y quizá cambiar esta y otras prácticas suntuarias, que, dada la masificación, involuntariamente se han convertido en problemas ambientales. El resultado más claro señala que en los últimos años se ha talado una superficie de alrededor de 20 mil km².

Palabras Clave

Historia Ambiental, Teología Ecológica, Árbol de Navidad, Huella Ecológica.

Introducción

Llama la atención que el devenir de la historia ambiental ha tomado tres caminos: el primero se relaciona con los estudios de paisaje; el segundo tiene que ver con el deterioro o impacto ambiental producido por las revoluciones industriales o tecnológicas; finalmente el tercer paradigma aborda la forma en cómo las actitudes, las creencias y los valores influyen en la interacción con la naturaleza. Una de las definiciones más citadas afirma que la historia ambiental estudia la forma en cómo interaccionan las culturas y su medio ambiente en el pasado (Worster, 1994), por lo que la historia ambiental suele ser vista como una versión más amplia de la historia humana general (Tovar, Ávila y Vázquez, 2018).

Desde otro ángulo, la mayor parte de los historiadores del medio ambiente se abocan a problemáticas locales, regionales y nacionales (Hughes, 2015), aunque a principios del XXI dado que el cambio ambiental antropogénico ha asumido proporciones globales, la historia ambiental comienza a abordar la escala mundial, como el caso de Beinart y Hughes (2010) quienes analizaron la importancia comercial de ciertos árboles y plantas durante la era victoriana, particularmente observaron cómo los británicos trasladaron flora, fauna y productos básicos por todo el mundo, lo que provocó una perturbación ecológica, un cambio ambiental radical. A dicho fenómeno Crosby (Crosby, 1986) lo denominó biota portátil.

Por otra parte, cada vez más los préstamos epistemológicos han hecho sinapsis entre: la geografía histórica, la historia y la filosofía de la ciencia, la historia de la tecnología y la ciencia del clima, la arqueología y la antropología, la ecología y la ecología histórica, pero también con la silvicultura y especialmente con la historia forestal. No obstante, se ha detectado que dentro de la literatura de la historia ambiental existe una especie de laguna, una falta de acercamiento tripartita entre la ecología, la historia y la teología, en otras palabras, aunque se han elaborado algunos trabajos que discuten la relación entre ecología y religión (Saniotis, 2012), se estudia poco sobre la historia ambiental y su relación con las prácticas religiosas, es por esa razón que el presente trabajo de investigación pretende iniciar la inclusión de tal perspectiva dentro de los estudios de historia ambiental.

Bajo ese marco se sabe que recientemente, después de que el papa Francisco emitiera la encíclica *Laudato Si*, alusiva a cuidar el planeta Tierra y su medio ambiente, diferentes comunidades e iglesias católicas se han sumado a la reflexión teológica en torno a la vida cristiana bajo un contexto de crisis medio ambiental o ecológica. Dichas reflexiones abordan ciertos problemas ambientales, tales como: el derivado del movimiento de millones de personas hacia lugares de culto y las toneladas de basura que acumulan a lo largo de las distintas rutas de peregrinación; o la cantidad de árboles que se talan año tras año durante la temporada navideña. Sin embargo, sobre esta última tradición ambiental no existen datos sistematizados

que lancen una orientación tendiente a concientizar a la sociedad sobre la poca sustentabilidad que representa poner un árbol navideño en la era del mundo globalizado. De modo que, esta investigación, luego de enmarcar el estado del arte e historiografía del árbol de navidad, expone la producción de árboles navideños para a partir de allí estimar su huella ecológica, y de ese modo proporcionar elementos de reflexión en torno a la teología ecológica.

La crisis socioambiental y la teología ecológica

Un análisis geográfico y teológico de las peregrinaciones ayuda a visualizar desde otros ángulos la crisis espiritual por la que atraviesa la sociedad en su conjunto, ya no sólo occidental, sino mundial, ya que más allá de la relevancia que se le ha dado al estudio de las peregrinaciones entre otras tradiciones y festividades de corte religioso, sobre todo desde el punto de vista ritual y espiritual, se propone aquí observar los actos colaterales a dicho fenómeno, sobre todo los actos vinculados a la mayordomía ambiental.

En ese sentido, practicar una peregrinación conlleva un itinerario de lugares de reposo y pernocta a ser atravesados por los peregrinos antes de llegar al santuario o meta del periplo. Efectivamente, como todo viaje, cualquier peregrinación a algún lugar religioso implica un estilo de embalaje de alimentos desechable para hacer más ligera la carga de los peregrinos durante su marcha. En el caso mexicano, todavía antes de la década de los años 1970, los utensilios de viaje, propios de una peregrinación a la basílica de Guadalupe, incluían comales y ollas de barro, cal, fósforos, mazorcas de maíz, molcajetes, metates, cucharas de madera, machetes, resorteras, tompiates (queso de cerdo) y encurtidos, chiquiuites (canastas de mimbre), servilletas de algodón bordado, frijoles crudos, pepitas, chapulines, cacahuates, amarantos, chapulines asados (grillos comestibles), jumiles vivos (chinches de árbol comestibles), calabazas, zanahorias, jícamas, naranjas, limones y chiles, etcétera.

Bajo ese marco socioambiental, la biodegradación de los enseres propios de toda peregrinación no iba más allá de tres a cuatro meses, en tanto que el resto del embalaje regresaba a casa, pero, con la popularización y masificación de los utensilios fabricados a base de polímeros y demás plásticos derivados de petróleo, los restos de enseres que antaño los absorbía la naturaleza poco a poco fueron acumulándose en mayor cantidad en el paisaje sobre todo durante el surgimiento de sus versiones desechables.

Justamente, el problema de la contaminación que se genera por la práctica religiosa del acto de peregrinar es un fenómeno que recientemente fue estudiado. Uno de los primeros en dar cuenta de ello fue un hindú (Shinde, 2007), quien mediante un estudio de caso del complejo sagrado de Tirumala-Tirupati, un popular centro de peregrinación al sur de la India, describe cómo los cambios más significativos que experimenta el paisaje durante el tránsito de las peregrinaciones propiamente dichas de a poco han gestado nuevas presiones sobre el medio ambiente de ese y otros sitios religiosos. Desde China, de manera paralela, Huiyu (2007) documenta una forma de ascetismo ambiental que se practica durante la peregrinación al Parque Jingshan, Beijing, también conocido como '*Holy Mountain Pilgrimage*'. Con excepción de estas dos únicas referencias, la relación entre prácticas religiosas y degradación ambiental no ha llamado el interés entre los estudiosos, sólo existe interés mediático como el que se describe en la figura 1.

La razón del poco interés por documentar este fenómeno de degradación medioambiental, se debe por una parte a que éste es una de esas problemáticas que pese a la tajante evidencia, debido a sus múltiples aristas ideológicas, políticas, culturales, diplomáticas y teológicas, suele siempre invisibilizarse puesto que su reflexión invita a una autocrítica de las conductas seculares que los sujetos reflejados en dicha problemática no buscan cambiar, pese a que dichas acciones merman de forma constante su propia salud. Por otro lado, no todas las prácticas religiosas que degradan al medio ambiente pueden observarse tan nítidamente, como la que involucra al fenómeno de las peregrinaciones que hemos mencionado.

Figura 1

Contaminación del ambiente producto directo de prácticas religiosas



a) Contaminación con residuos sólidos derivados de peregrinaciones en la Basílica de Lo Vázquez en Valparaíso, Chile; b) parte posterior del Templo Phnom Penh, Camboya; c) la Pagoda Kyaiktiyo, Myanmar; d) frente a Catedral de Notre Dame, Francia; y e) costado del templo Parashurameshvara, India. Fuente: Google imágenes 2017.

Lo cierto es que existen ciertas prácticas religiosas que degeneran al medio ambiente pero que debido a su sincretismo y a su configuración espacio temporal no pueden apreciarse fácilmente a simple vista, sino que es menester recurrir a otras técnicas sociohistóricas y socioespaciales para poder conocer dicha situación, este es el caso de la tradición del árbol de navidad que en los últimos años su estadística arroja ciertos datos que deben meditarse desde el punto de vista teológico ambiental.

En ese sentido, en el siguiente apartado se van a exponer brevemente los elementos más sobresalientes del proceso histórico que conformó el mercado de adviento, particularmente la investigación se centra en el caso de la historia del árbol

de navidad, su constitución sincrética, su promoción literaria, su auge publicitario y finalmente industrial, para con ello posteriormente estimar y ejemplificar con analogías territoriales el tamaño del impacto medioambiental que producen cientos de millones de personas al practicar dicha costumbre propia de la temporada navideña.

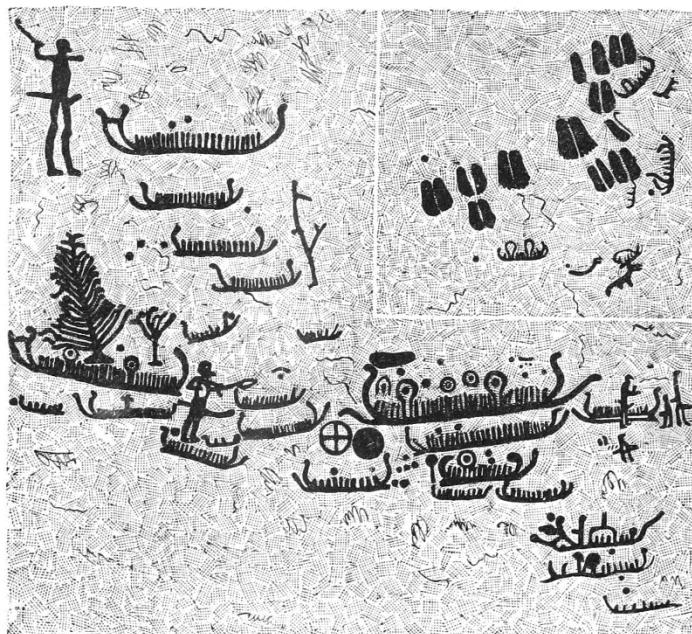
Historia del árbol de Navidad

Las evidencias más antiguas vinculadas con la costumbre de usar un árbol se remontan a la edad de bronce, concretamente a los tallados en roca de la provincia sueca de Bohuslän, realizados desde dos milenios a.C., puesto que muestran claramente el traslado de una pinácea con una base para erguirse en otro sitio (Larrabee, 1872). Dicho culto está asociado con el mito del Árbol del Mundo, un motivo recurrente en varias religiones y mitologías, en particular en las religiones indoeuropeas, siberianas (Figura 2) y nativas americanas, entre otras propias de las regiones septentrionales (Matthews y Matthews, 2003). Otras manifestaciones aluden al Árbol de la Vida, cuya filosofía de este último se corresponde más con las tradiciones espirituales del cercano oriente. No obstante, dado su contenido metafórico en algún momento de la expansión del cristianismo terminaron por imbricarse (Silo, 1993).

Uno de las primeras interacciones de tales mitos arbóreos se dio luego de la contención de los germanos por parte de Lucio Domicio Aureliano en el año 271 d. C. (Watson, 1999). De allí se infiere que los pueblos indoeuropeos comenzaron a fusionar el mitraísmo con su culto solsticial de *natalis invicti*. Posteriormente cuando Flavio Valerio Aurelio Constantino ascendió como emperador romano en el año de 306, el naciente cristianismo sustrajo adeptos del mitraísmo, empero fue hasta la época del Concilio de Nicea I del año 325, cuando la Iglesia alejandrina fijará el *días nativitatis et epifaniae* o día de natividad (Las Heras, 2008), cabe recordar que la prohibición formal del mitraísmo en 391 condujo a practicar de forma clandestina el *natalis invicti*, simbolizado con un árbol (*Ibíd.*).

Figura 2

Representación más antigua de la interacción entre seres humanos y una pinácea



Tallados en roca en una provincia sueca de Bohuslän, datados entre 1800 y 500 a. C., mostrando una pinácea. Fuente: Larrabee, 1872, p. 784.

Ese paganismo secreto hacia el 590 fue atendido por Columbano de Luxeuil quien en una noche de navidad al pie de los montes Vosgos se habría llevado consigo a algunos de sus feligreses a la cima de una montaña, donde sentados alrededor de un antiguo abeto, objeto de culto pagano, algunos aldeanos colgaban linternas y antorchas. Este acto sincrético permitió a San Columbano contar las maravillas del nacimiento de Jesús a los campesinos que acudían a ver este espectáculo y convertir a varios (Chabot, 2008).

Otro misionero anglosajón, San Bonifacio, en el año 723, estaba en un viaje de misión en el noreste del imperio franco, en lo que hoy es Hesse, buscando convertir a las tribus germánicas del norte de Alemania al cristianismo, utilizando como base la fortificación de Büraburg, cerca del río Eder, en donde, con el apoyo de soldados

francos, planificó y anunció la tala del roble sagrado Donareiche para desmitificar su creencia e introducir el cristianismo entre los seguidores de la deidad Donar de la religión nativa germánica (Emerton, 2000). No obstante, la abundancia de árboles, paganos, y ateos afirmó más el sincretismo dentro del ámbito privado.

La constitución sincrética de la Navidad

La historia del cristianismo, teológicamente hablando, se puede ver como la historia de un sincretismo conciliar con episodios de ideas irreconciliables. Por ejemplo, durante el siglo XI, ante la disyuntiva de elegir el paganismo germánico o el cristianismo católico/romano cualesquiera asumían un rol de ateos. Estos últimos exigían una prueba de la existencia de Dios, también exigían definir las características del mismo. La cualidad de universalidad y omnipresencia divina a algunos como san Anselmo de Canterbury conducía a afirmar el misterio trinitario. Por lo que la creencia de la existencia de Dios en todo seguía rigiendo el mundo, es decir, por esos años san Anselmo asumía que la naturaleza (plantas y animales) era divina por ser perfecta o tender a la perfección (Álvarez, 2001), de tal reflexión hoy se puede notar cómo el simbolismo del árbol de navidad cambió de sentido, de señalar el inicio del solsticio de invierno del hemisferio norte pasó a indicar la fecha de nacimiento de Jesús de Nazaret, más aún, dicho árbol, en tanto parte de la naturaleza (figura 3), por esas fechas no había perdido su carácter creatural, en tanto que seguía siendo parte de la naturaleza divina y perfecta de Dios⁸⁴.

Esa es una de las razones teológicas por la cual en Alcobaça, Portugal, la Orden de Cister en 1400 determinaba la manera en cómo había de decorarse la rama de navidad (Albuquerque, 2013), razón teológica, también por la cual en la ciudad de Estrasburgo, en el invierno de 1492, la *Oeuvre Notre Dame* (la Fundación de Nuestra Señora) compró nueve pinos para las nueve parroquias que había en dicha ciudad y de ese modo dar la bienvenida al nuevo año (Fuchis, 2006), del mismo modo en

⁸⁴ Los detractores de la perfección divina propuesta por San Anselmo, siglo tras siglo mermaron la divinidad intrínseca de la naturaleza, hasta convertir un árbol creatural en un objeto

la comuna francesa de Selestat, se menciona el corte de árboles pequeños y ramas para la decoración de la navidad de 1521 (Develey, 2017).

Figura 3

Representación de un manual medieval sobre salud, bienestar y armonía para con los árboles de la naturaleza



En los mesarios anteriores al siglo XVI la ausencia de herramientas son un indicativo de la sensible relación entre los seres humanos y la naturaleza. En los mesarios posteriores aparecen las herramientas de forma protagónica. Fuente: *Taccuino Sanitatis* de 1499.

En el boscoso municipio de Stockstadt am Main, Baviera existe un archivo del año de 1527 donde se hace la mención escrita más antigua de Alemania sobre un árbol de navidad (Schwind, 2013). También se sabe que, en 1539 en la catedral de Estrasburgo, región de Alsacia, se montó un árbol de navidad (*Ibíd.*), y en 1576 en la ciudad de Gengenbach, región de Friburgo, los guardabosques pusieron un árbol de navidad en la cámara del Consejo (Marc, 2012). Mientras que en 1597 el gremio de artesanos de Turckheim, comuna francesa de la región de Alsacia, decoraba con papel pintado, hilos coloridos, manzanas, obleas y pan de jengibre su árbol de navidad (Ehrsam, 1999).

Al comenzar los años 1600, la duquesa Dorothea Sibylle de Silesia, por ese tiempo perteneciente a la corona de Bohemia, en el invierno de 1611 adornó por primera

vez el árbol de navidad con velas (Schwanfelder, 2011), este uso de velas en el árbol de navidad también ocurría en Leipzig en 1632 (Heland, 1995). Contra esta manía en 1642 despotricó teológicamente el luterano ortodoxo, maestro de Spener, Johann Conrad Dannhauer (Gribmeyer, 2014).

Como se puede apreciar, entre los siglos XV y XVII había leñadores, artesanos, cultivadores y religiosas que decoraban árboles con manzanas y dulces. Luego, la costumbre se extendió a los hogares privados, esto principalmente en el sur de Alemania occidental y en la región de Alsacia, por lo que no es raro apreciar que dicha costumbre esté estrechamente relacionada con el surgimiento del protestantismo de la Europa occidental.

La promoción literaria de la Navidad

Ulteriormente, luego de la primera mitad del siglo XVIII, las costumbres ligadas al árbol de navidad se volvieron más comunes, por ejemplo, se tiene noticia que en 1738 la esposa polaca de Luis XV habría instalado un árbol en Versalles (De Villaines y De Champs, 2002), en tanto que en algunas granjas de Södermanland, Suecia se decoraban los árboles de navidad ya desde 1741 (Heland, 1995), asimismo el escritor alemán Johann Heinrich Jung (que vivió su infancia en Baden-Württemberg), en sus memorias de 1793 narró cómo la luz que iluminaba el árbol de navidad era reflejada por las nueces doradas que colgaban de aquel (Jung-Stilling, 1836). No obstante, fue la novela “Las penas del joven Werther” de Johann Wolfgang von Goethe, escrita en 1774 la de mayor importancia para el conocimiento y difusión del árbol de navidad, tanto entre la población en general de Alemania, como en otros países europeos. Allí Goethe describía el árbol de navidad como es ampliamente conocido hasta el día de hoy (Goethe, 2005). También el poeta, dramaturgo, filósofo e historiador alemán Friedrich Schiller amaba la costumbre de adornar un árbol en navidad.

Como se puede apreciar, la costumbre de adornar un árbol durante la temporada navideña fue impulsada desde el último cuarto del siglo XVIII esencialmente por

poetas cercanos al luteranismo. Lo cual continuó durante el comienzo del siglo decimonónico, por ejemplo la esposa de Jorge III del Reino Unido, nacida en Alemania, Charlotte de Mecklenburg-Strelitz, adornó un árbol de navidad para una de las fiestas que ella dio a los niños pobres hacia 1800 (Forbes, 2007). Luego en 1805 el ampliamente conocido teólogo, evangélico y pedagogo Johann Peter Hebel en su canción *Die Mutter am Christabend* (La Madre en Nochebuena) le dedica una estrofa a la decoración del árbol (Kürschner, 2016), por lo cual no es extraño que en Dinamarca el primer árbol de navidad con velas fuera decorado en 1808 por la condesa Wilhemine de Holsteinborg (Hedeager, 2008).

El Congreso de Viena, más el impulso del conservadurismo hicieron que la costumbre de adornar un árbol en temporada de navidad se afianzara luego de 1815, sobre todo entre la aristocracia y la naciente clase media. Como ejemplo hay que citar al caricaturista, pintor y tenor prusiano Wilhelm Hoffmann que introdujo el primer árbol de navidad decorado para niños pobres en Weimar, Turingia, Alemania (Wähler, 1937). Nótese que el árbol de navidad propio de la nobleza europea era una moda muy extendida a comienzos del siglo XIX (Figura 4), de allí que la princesa Henrietta de Nassau-Weilburg lo introdujera en Viena en el invierno de 1816.

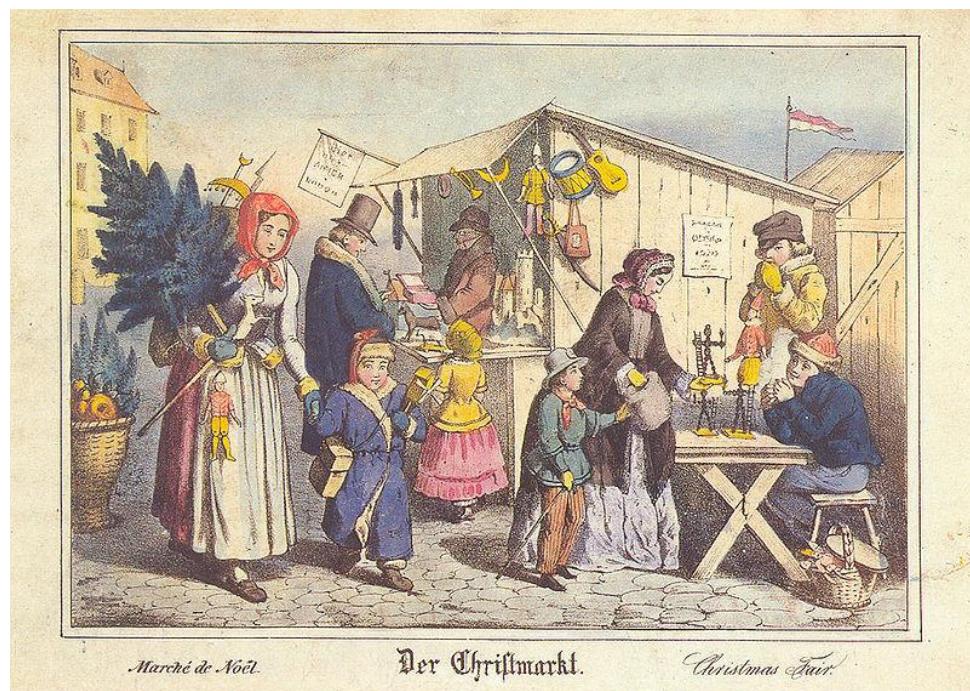
Sin embargo, fue la joya literaria *Nussknacker und Mausekönig* (El cascanueces y el rey de los ratones) escrito por Ernst Theodor Amadeus Hoffmann en 1816 lo que catapultó al reluciente y moderno árbol de navidad, decorado con manzanas doradas y caramelos en medio de la noche de navidad (Hoffmann, 2016), desde el sur de Francia hasta el norte de Europa, particularmente en Oslo, Noruega donde hacia 1822 bajo el árbol de navidad se colocaban regalos y juguetes (Weiser-Aall, 1953).

De gran valía fue el hecho de que la reina Victoria, cuando era niña pequeña, tuvo un árbol de navidad en su habitación cada temporada. En su diario para la nochebuena de 1832, la entonces princesa de 13 años describía cómo en el salón había dos árboles con luces y adornos de azúcar, también señaló cómo se

colocaban los regalos alrededor de los árboles (Esher, 1912). En ese mismo año, Karl Follen, un profesor de Harvard nacido en Alemania, fue el primero en colocar un árbol de navidad en su casa de Cambridge, Massachusetts, de esa manera se introdujo esta costumbre en Nueva Inglaterra, Estados Unidos (Gewertz, 1996).

Figura 4

Ilustración de un mercado navideño en Nürnberg, Alemania hacia 1800.



Nótese cómo la mujer que lleva el árbol, también carga algunos juguetes, tal como; marionetas o muñecos. Fuente: Litografía del siglo XIX. Museo Nacional Alemán, Nürnberg, Alemania.

Por esa época varias figuras de la nobleza europea ayudaron a difundir dicho sincretismo religioso asociado al natalicio de Jesús de Nazaret, algunos documentos involucran a: la duquesa Helene de Orleans quien en 1837 introdujo el árbol de navidad en el palacio de las Tullerías de París (De Villaines y De Champs, 2002); en tanto que en 1846 lady Elizabeth Theresa (Fox-Strangways) Feilding

describía cómo en la Abadía de Lacock, Wiltshire Inglaterra, se decoraban los árboles de navidad a imitación de los de Bohemia (Schaaf, 2010).

La época industrial y publicitaria de la Navidad

Sin restar merito, se debe admitir que la difusión más apremiante se debe a la reina Victoria que luego de casarse con Albert de Saxe-Coburg en 1840, el árbol de navidad llegó a Londres (Crump, 2013). Casualmente dos años después un diario inglés anunciaba la venta de árboles navideños. Allí mismo en 1844 se publicó el primer libro que narraba el origen del árbol de navidad (Darton, y Clark, 1844). En tanto que en Dinamarca el novelista y poeta Bernhard Severin Ingemann lo hace aparecer tanto en un salmo que compuso en 1840 como en una traducción de "Feliz Navidad" en 1850 (Weyse, 1945). Un cálculo moderado arroja alrededor de cien mil árboles navideños vendidos en Europa hacia mediados del siglo XIX, puesto que tan sólo en Paris existen reportes de la venta de más de treinta mil árboles navideños para ese tiempo (Höfle, 2017), quiere decir que los cinco principales mercados de adviento vendían anualmente más de 100 mil árboles navideños, por lo menos desde 1850.

Al otro lado del Atlántico, en los Estados Unidos de América el primer mercado de árboles de navidad fue producto de una cosecha de abetos de 1851 de las montañas de Catskill, los cuales fueron a parar al mercado Washington en la ciudad de Nueva York. Para 1880 el negocio se había extendido unos 500 kilómetros puesto que el mercado navideño de Nueva York era abastecido desde los bosques de New Hampshire. En 1899 el abeto de Douglas (*Pseudotsuga menziesii*) se extraía de los bosques del oeste del estado de Washington y se enviaba a los mercados de Texas y al sur de California antes de 1920 (Chastagner y Benson, 2000).

Como se puede conjutar, la nobleza franco-prusiana y la naciente clase media, como audiencia objetivo de los literatos de cuentos de hadas formaron parte del proceso social que introdujo el hábito de adornar un pequeño árbol de navidad al

interior de algunas iglesias como la Abadía de Lacock o dentro de castillos como el de Windsor. Esa visible práctica fue divulgada de manera pública mediante diarios citadinos y libros de historietas (Figura 5). Cabe destacar que durante el siglo XIX el mercado de árboles de navidad se abastecía de ejemplares silvestres, por lo que historiométricamente se puede estimar qué durante los 100 años del siglo decimonónico, alrededor del mundo, llegaron a los diez principales mercados de adviento aproximadamente cinco millones de árboles.

A comienzo del siglo XX el mercado mundial de árboles de navidad era de alrededor de tres millones por año. Tan sólo en 1901 se sembraron 25,000 árboles navideños en una granja de piceas cerca de Trenton, Nueva Jersey (Koelling, 1996), para mediados de la década de 1920 el uso de árboles de navidad se había extendido a todas las clases sociales. Se estima que a nivel mundial, en función de los 20 millones de familias cristianas con posibilidad económica para adquirir un árbol navideño hacia 1925, por lo menos se cortaron más de nueve millones de árboles para cubrir sólo el 40% de semejante mercado. Cabe señalar que desde 1923, en el jardín sur de la Casa Blanca, se enciende el árbol de navidad con luces eléctricas (Christipedia, 2018), y desde 1931 el Rockefeller Center colocó su afamado árbol navideño.

Figura 5

Anuncios publicitarios del árbol de navidad en el periódico político semanario alemán

Fliegende Blätter del 29 de noviembre de 1885.



Fuente: Crump, 2013, p. 141.

A pesar de los primeros esfuerzos industriales, a fines de la década de 1940 el 90% de todos los árboles de navidad naturales vendidos en los Estados Unidos aún se obtenían de los bosques nativos (Chastagner y Benson, 2000). Conforme a la demografía histórica propuesta en esta investigación, significa que, durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, a nivel mundial, se talaron más de 250 millones de árboles para uso navideño, principalmente de abeto, abeto Douglas, abeto negro y abeto blanco (Figura 6).

Figura 6

Cosecha de abeto Douglas de rodales naturales durante la década de 1940 cerca de Shelton, WA. Cortesía de la Asociación del Árbol de Navidad del Pacífico Noroeste.



Fuente: Pacific Northwest Christmas Tree Association

A partir de la posguerra el comercio de árboles de navidad estaba plenamente diversificado y especializado de modo que su crecimiento fue exponencial. Tan sólo la lista de accesorios es bastante amplia, la cual podemos acotar de la siguiente

manera: figurillas de porcelana sin esmalte o bisques, figuras de papel troquelado o en alto relieve, litografías y cromolitografías, esculturas de papel maché y de hierro fundido, máscaras, figuras de filigrana, adornos de cartón repujado; adornos metalizados, de lentejuela, de cera, de tela; diversos juguetes de madera, candeleros de diversos materiales alusivos, agitadores, señales publicitarias, tarjetas postales, tarjetas de felicitación, dulces y juguetes de plástico, rompecabezas, libros de cuentos de navidad, villancicos ilustrados, etiquetas de regalo, juguetes *roly poy*, osos de peluche, juguetes Disney, juguetes de domingo alusivos al arca de Noé con los ocho miembros de su familia, más 200 tipos de animales (TAFT, 2016).

Si bien es cierto que esta acelerada promoción y producción comercial, entorno al mito del árbol de navidad, en un principio fue fomentada por cientos de mercados navideños o de adviento ultra especializados, dentro de los cuales por su tamaño e impacto internacional podemos mencionar los mercados europeos siguientes: Mercado Internacional de Navidad de Essen, Alemania, Mercado de Navidad Rosa en Munich, Mercado Navideño de Leipzig, Mercado de Hamburgo, Mercado de Stuttgart, Mercado de Aquisgrán; Mercado de Navidad de Colmar, Francia, Mercado de Adviento de Estrasburgo, Mercado de Montbeliard, Mercado de Metz; Mercado de Navidad de Viena, Austria, La Feria de Adviento en la Basílica de Budapest, Hungría; Basilea, Suiza y el Mercado de Leicester Square, Londres.

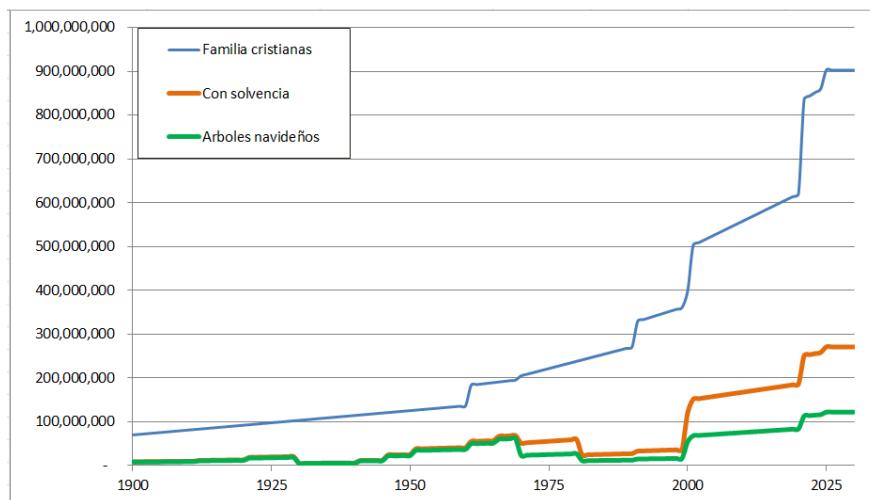
Del mismo modo se puede citar a los mercados más grandes, antiguos e importantes de la temporada decembrina de los Estados Unidos de América: Christkindlmarket, Bethlehem, Pensilvania, E. U. A., Downtown Cincinnati, E. U. A., Downtown Holiday Market de Washington D. C., Union Square Holiday Market, Nueva York, Columbus Circle Holiday Market, Nueva York, Christmas Village, Baltimore y Mercado Navideño y Festival de Tomball, Texas. También es cierto que fueron revistas como *The Saturday Evening Post*, *Ladies' Home Journal* y la revista *Life* las que masificaron los anuncios navideños de marcas populares como Kodak,

Cream of Wheat, Baker's Cocoa, Ford y Coca Cola Company, las cuales usaron al árbol navideño dentro de sus estrategias de venta.

Ahora bien, con base en un cálculo socioambiental de Johnson y Crossing (20013), relativo a la cantidad mundial de población cristiana de 1900 al año 2025, más otro de Our World In Data (2016) en torno a la cantidad de población pobre para el mismo periodo, obtuvimos un estimado de la cantidad de familias cristianas (de ocho miembros a comienzos del siglo XX, hasta llegar a familias de tres miembros a comienzos del siglo XXI) que estuvieron en condición de adquirir un árbol de navidad real durante el lapso señalado. El cálculo elaborado consideró la llegada del árbol navideño de plástico a partir de 1970 (Figura 7), así como las tasas de producción de coníferas del siglo XX por país.

Figura 7

Población cristiana en posición de adquirir árboles navideños y cálculo estimado.



Fuente: elaboración propia con base en Johnson y Crossing, 2013; OWID, 2016.

Con tal revisión fue posible conjeturar que toda esta estrategia de mercadotecnia diseñada exclusivamente para atender el basto mercado navideño ya descrito, terminó en una cosecha de 600 millones de árboles cortados de 1900 a 1949 y otra cercana a los 1000 millones de pinos navideños talados de 1950 a 1970, en tanto que en el periodo que va de 1971 a 2018 la cantidad de árboles, que se usaron para

la temporada de adviento, supera fácilmente los 2000 millones. Mientras que la suma histórica, de 1900 a 2030, de todos esos árboles de navidad es de 5,000 millones.

Al respecto, la industria navideña que fomenta de manera mediática este sincrétismo religioso no percibe ningún problema en el hecho de que los millones de árboles navideños talados a lo largo de la historia equivalen a un bosque de unos 20 mil km², justamente del tamaño del territorio del país de Israel moderno. En términos históricos, si todos los árboles navideños hubieran vivido 60 años, por lo menos, hubieran generado una cantidad de oxígeno suficiente para mantener la respiración de los 6,000 millones de seres humanos que poblaban la Tierra en el año 2000 por más de 150 días, o bien darle oxígeno por un día completo a un billón de personas.

Reflexiones finales

Como se ha expuesto, la historia del árbol de navidad puede situarse en tres momentos: el de su constitución sincrética entre el siglo XI al XVII; seguida de un periodo de promoción literaria que va del siglo XVII al XVIII; y finalmente su época industrial y publicitaria reafirmada por los mercados de adviento del siglo XIX al XXI. Durante las dos primeras etapas el impacto ambiental de dicha costumbre no tuvo implicaciones mundiales. Es durante su última etapa, la que inicio a comienzos del siglo XIX, cuando su impacto ambiental comenzó a dejar una huella notable sobre el medio ambiente a nivel global, al grado tal de que, tan sólo para el caso del siglo XX, su práctica ha talado una superficie de alrededor de 20 mil km².

En efecto, es posible que el problema de la degradación del medio ambiente a consecuencia de ciertas prácticas religiosas sincréticas se debe a que estas últimas han ido a diferente ritmo de las prácticas industriales, en otras palabras, mientras la industria cambió y diversificó sus prácticas de manera veloz, algunos credos no han ajustado sus prácticas, dígase hacia tendencias menos perjudiciales para el medio ambiente. Por ejemplo, sabiendo que hoy en día existen millones de familias

cristianas, y que la práctica de talar árboles para usarlos unos días durante el invierno del hemisferio norte perjudica seriamente al medio ambiente se podría optar por reorientar la costumbre hacia la adopción de diminutos juníperos (entre otras coníferas bonsái) para por una parte frenar la deforestación y la erosión de suelos que causa el cultivo de pinos de navidad y por la otra fomentar el cuidado de plantas vivas, en tanto que el diálogo ecuménico resuelve el sincretismo anticristiano del árbol de navidad. Irónicamente, recuérdese que, en el pesebre, esa noche, no había ni un pino.

Referencias

Albuquerque, J. (2013). *Mosteiros Cistercienses História, Arte, Espiritualidade e Património*. Tomo II. Alcobaça, Portugal: Jorlis.

Álvarez, Antonio. (2001). *Las pruebas de la existencia de Dios en el Proslogio de San Anselmo*. Almería: Universidad Almería.

Beinart, W., & Hughes, L. (2010). *Environment and empire*. Oxford: Oxford University Press.

Chabot, Alphonse. (2008). *La nuit de Noël dans tous les pays*. Paris: Library of Alexandria.

Chastagner, G. A., & Benson, D. M. (2000). The Christmas tree: traditions, production, and diseases. *Online Plant Health Progress*. DOI: 10.1094/PHP-2000-1013-01-RV.

Christipedia. (2008). “Origin of christmas tree. development, meaning”, *Christipedia*. Documento disponible en: <http://www.ministers-best-friend.com/CHRISTIPEDIA->

TM--THE-ORIGIN-Of-The-CHRISTMAS-TREE-DEVELOPMENT-and-MEANING.html

Crosby, A. (1986). Ecological imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900. Cambridge: Cambridge University Press.

Crump, W. D. (2013). *The Christmas Encyclopedia*. Jefferson City, E. U. A.: McFarland.

Darton y Clark. (1844). *The Christmas tree: A present from Germany*. Londres: Darton & Clark.

Develey, Alice. (2017). D'où vient le “sapin” de Noël?, *Le Figaro*. 20/12/2017.

De Villaines, B., y de Champs, H. (2002). *Les saisons de la vie: traditions familiales et moments privilégiés du Moyen Âge à nos jours*. Tournai, Bélgica: La Renaissance du livre.

Ehrsam, R. y Fuchs, J. (1999). *Le vieux Turckheim: Patrimoine bâti et patrimoine familial; topographie*. Colmar, Francia: Bentzinger.

Emerton, Ephraim. (2000). *The Letters of Saint Boniface*. Nueva York: Columbia University Press.

Esher, R. B. B. (Ed.). (1912). *The girlhood of Queen Victoria: a selection from Her Majesty's diaries between the years 1832 and 1840*. (Vol. 1). Nueva York: Longman, Green & Co.

Forbes, B. D. (2007). *Christmas: A candid history*. Berkeley: University of California Press.

Fuchis, François. (2006). l'Œuvre Notre-Dame de 1942-93, *Bulletin de la Cathédrale de Strasbourg*, 24: 55-112.

Gewertz, Ken. (1996). Professor Brought Christmas Tree to New England. 200th Anniversary of Charles Follen's birth marked this year. E. U. A.: *Harvard University Gazette*. December 12, 1996.

Goethe, Johann. (2005). *Las Penas del joven Werther*. Argentina: Colihue.

Gribmeyer, Michel. (2014). *Weihnachts-Irrtümer*. Hannover: Kindle.

Hedeager, Anne. (2008). *Danmarks første juletræ blev tændt i 1808*, Kristeligt Dagblad, 17. december 2008. Documento disponible en: <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kronik/danmarks-frste-juletr-blev-tndt-i-1808>

Heland, Birgitta. (1995). *Julgranen. Volumen 17 de Faktahäfte från Helsingborgs museum*. Helsingborg: Helsingborgs museum.

Hoffmann, E. T. A. (2016). *El cascanueces y el rey de los ratones*. Milano: Paperless.

Höfle. S. (2017). Christbaum / Weihnachtsbaum / Tannenbaum. Eppingen, Alemania: Stefan Höfle, 2017. <http://www.christbaumverkauf-hoefle.de/der-christbaum.html>

Hughes, J. (2015). *What is Environmental History? What is History?* NJ: John Wiley & Sons.

Huiyu, Wu. (2007). Jingshan-2007 Ascetismo ambiental 'Holy Mountain Pilgrimage', *Eco-Taiwán*, 17(2007/11/01): P71-72 [吳慧瑜. (2007). 敬山-2007 環境苦行“聖山朝聖”. *生態臺灣*, (17), 71-72]

Johnson, T. M. Y Crossing, P. F. (2013). Status of Global Mission, 2013, in the Context of AD 1800–2025. *International Bulletin of Missionary Research*, 37, (1): 33

Jung-Stilling, J. H. (1836). *Das Heimweh und der Schlüssel zu demselben, Volumen 1.* Stuttgart: Scheible.

Koelling, Melvin. (1996). Soils and Christmas Tree Production. Part 1 Fundamentals, *Christmas Tree Journ*, 42(4): 16-23.

Kürschner, J. (1882). *Deutsche National-Litteratur*, volumen 142, número 1. Berlin: W. Spemann.

Larrabee. W. (1872). "the bronze age in sweden larrabee", *Popular Science Monthly*, 35(10): 778- 786.

Las Heras, A. (2008). *Jesús de Nazareth, la biografía prohibida*. Madrid: Nowtilus.

Marc, Faltin. (2012). »O Tannenbaum« von A bis Z. *Baden online*, 14. November 2012. Documento disponible en <https://www.bo.de/kultur/kultur-regional/o-tannenbaum-von-bis-z>

Matthews, J., y Matthews, C. (2003). The Winter Solstice: The Sacred Traditions of Christmas. Essex: Godsfield.

Our World In Data [OWID]. (2016). *Number of people not in extreme poverty*. Documento recuperado de: <https://ourworldindata.org/grapher/world-population-in-extreme-poverty-absolute?overlay=sources>

Saniotis, A. (2012). «Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics». *Contemporary Islam*, 6 n° 2 (2012): 155-171.

Schaaf, Larry. (2010). Correspondence of William Henry Fox-Talbot. Archivo de la Colección: British Library, London, Manuscripts - Fox Talbot Collection. sobre

20179. Documento disponible en:
<http://foxtalbot.dmu.ac.uk/letters/transcriptName.php?bcode=Talb-WH&pageNumber=5030&pageTotal=10047&referringPage=251>

Schwanfelder, Werner. (2011). *Stört Sie der Weihnachtsbaum auch?*. Obermichelbach, Bavaria: Evangelische Kirchengemeinde Obermichelbach. Documento disponible en: <http://www.ev.obermichelbach.net/2011/11/stort-sie-der-weihnachtsbaum-auch/>

Schwind, Matthias. (2013). Geschichte vom "weiennacht baum", *Main Echo*, 21/12/2013. Disponible en: <https://www.main-echo.de/regional/stadt-kreis-aschaffenburg/art3986,2874708>

Shinde, K. N. (2007). Pilgrimage and the environment: challenges in a pilgrimage centre. *Current Issues in Tourism*, 10(4), 343-365.

Silo. (1993). *Mitos, raíces universales*. México: Plaza y Valdés.

TAFT. (2016). *Antique Christmas. November 6, 2015–January 3, 2016*. Cincinnati, Ohio: Taft Museum of Art.

Tovar, R., Ávila, María, y Vázquez, Shany. (2018). "Mil Millones de Árboles de Navidad Aserrados, El Saldo de un Sincretismo Religioso", *Historia Ambiental Latinoamericana y Caribeña*, 8(2), 210-233.

Wähler, Martin (1937). *Der deutsche Volkscharakter: Eine Wesenskunde der deutschen Volksstämme und Volksschläge*. Jena: Eugen Diederichs Verlag.

Watson, Alaric (1999). *Aurelian and the Third Century*. London: Routledge.

Weiser-Aall, Lily. (1953). *Julestreet i Norge*. Oslo: Folkemuseum.

Weyse, C.E.F. (1945). *Julen har bragt velsignet bud*. Copenague: Wilhelm Hansen.

Worster, D. (1994). *Wealth of Nature: Environmental History and the Ecological Imagination*. Cary: Oxford University Press.

7. La fe ante la incertidumbre: Perspectivas y experiencias ante el deterioro ambiental.

Felipe R. Vázquez Palacios, Rodrigo Tovar Cabañas y Shany A. Vázquez Espinosa

Resumen

En el presente análisis se aborda la forma en que los pescadores perciben y dotan de significado al cambio climático y al deterioro ambiental desde la perspectiva de la fe en un contexto en el que la pesca, que es su medio de vida y parte central de su organización social, se ve comprometida. Se abordan las preocupaciones que tienen sobre la continuidad de la vida como la conocen y los correlatos que elaboran a partir de sus creencias, principalmente de corte apocalíptico.

Palabras Clave: Cambio climático, fe, perspectivas, experiencias.

Introducción

El cambio climático es un fenómeno que ha acompañado a la humanidad a lo largo de su historia en todo el mundo, desde los trópicos hasta los polos y en todos los países independientemente de si son pobres o ricos. Este fenómeno es producto de la relación dialéctica y reciproca entre el entorno y las acciones humanas. Por tanto, no es de extrañarse que entre más evidentes se hacen sus efectos, más vamos tomando conciencia sobre la forma en que afectamos al medio ambiente y en que este nos afecta, pues el cambio climático se presenta como un multiplicador de conflictos y desventajas. Las consecuencias del cambio climático, principalmente, se dejan sentir en actividades primarias como la pesca, la agricultura o la ganadería, lo que afecta a las comunidades más pobres, pues cada vez se dificulta más cumplir con las exigencias de producción, se presentan devaluaciones y, a causa de la precariedad y la marginación, aumentan también los flujos migratorios; incluso, en algunos casos el deterioro ambiental es tal que a las pérdidas económicas se han sumado los daños a las viviendas o a las comunidades que se encuentran en zonas de alto riesgo como las costas o las montañas.

Con todo lo anterior, resulta difícil de comprender que los estudios sobre el cambio climático en nuestro país vieran la luz apenas hace veintiocho años en 1994. Desde aquella época hasta el 2004, según Grunstein (2014), los estudios fueron impulsados por organismos del Estado como el Instituto Nacional de Ecología (INE) y la Secretaría de Medioambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT). La mayoría de estos análisis se enfocaron en explicar los desastres hidrometeorológicos a partir de la oceanografía, la silvicultura y la meteorología; estos análisis fueron tan relevantes que fueron respaldados por organismos como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CELADE) y por el *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo* (PNUD). Algunos ejemplos son el *Atlas climático y de cambio climático del estado de Oaxaca, México* (Fernández, 2012), la obra *Agua, bosques y cambio climático. Hacia una nueva política de forestación en México* (Pichardo, 2006) y *Cambio climático en México. Un enfoque costero y marino* (Rivera, 2010).

Pasado el tiempo, a estas contribuciones realizadas desde las ciencias físicas y biológicas, se sumaron las de las ciencias sociales que más allá de explicar los cambios ambientales y los estragos del cambio climático, se centraron en sus consecuencias y en las pérdidas materiales. En este rubro destaca el estudio de Lucatello y Rodríguez (2011) que abordan diversas problemáticas sociales relacionadas con el cambio climático al cual define como la manifestación de una crisis ambiental. Sin embargo, el análisis más relevante en esta línea de investigación fue realizado por Rivera y Loza (2013), quienes desde la perspectiva socioantropológica abordan a profundidad los efectos que ha tenido el cambio climático en el medio rural. Otras aportaciones que han surgido en ciencias sociales a nivel continental son las siguientes:

Los análisis que promueven el desarrollo endógeno y privilegian los conocimientos ancestrales sobre los científicos o tecnocráticos. El principal argumento de estos estudios es que aquellos pueblos originarios cuyas formas de vida no se han visto alteradas tienen recursos renovables de mayor calidad y son más autónomos. Un

ejemplo de esto es el análisis que realiza Vázquez (2022) sobre la cuenca del Papaloapan en el que observa que antes de que Alvarado fuera visto como un puerto de altura tenía una mayor sostenibilidad pues se mantenía un equilibrio que permitía la regeneración ambiental.

Los estudios que critican el elevado costo de productos y servicios del eco-mercadeo y los que critica algunas medidas como el llamado impuesto verde. Algunos ejemplos de estos análisis son los trabajos de Galán (2022) y Figueroa (2022), en los que se apunta que aun cuando el cambio climático se presenta como una realidad que debemos afrontar existen actores económicos y políticos que lucran con determinados productos haciendo que solo las personas con un determinado nivel de vida puedan acceder a los productos que son amigables con el medioambiente. También estos estudios señalan que aun cuando los impuestos verdes buscan disuadir a las empresas de causar daños al medioambiente, se presentan casos en los que algunos actores económicos pagan dichos cargos para contaminar y continuar con sus actividades de explotación.

- Los estudios que abordan el desarrollo de nuevas tecnologías cuya finalidad es aminorar los efectos del cambio climático, las cuales tienen funciones preventivas y paliativas (Constantino y Muñoz, 2004).

Estos estudios son relevantes porque permiten identificar diversas repercusiones del cambio climático desde un enfoque global, economicista y biofísico. Por ello se vuelve necesario abordar desde una perspectiva vivencial aquellas comunidades en las que el cambio climático afecta las formas más esenciales de subsistencia, aquellas en las que se entabla una relación estrecha con la naturaleza. En otras palabras, se requieren análisis complementarios que partan de las personas, de sus experiencias y sus temores, pues son ellas quienes a través de su dinámica y su devenir cotidiano marcan los ritmos del cambio climático.

Así, en este análisis hemos decidido enfocarnos en una región pesquera: el puerto de Alvarado y la ribera de Papaloapan en Tlacotalpan que se encuentra en la parte central del Golfo de México. Consideramos que el área de estudio se presentaban diversas particularidades como:

- Que los pescadores dependen de óptimas condiciones ambientales para obtener producto del mar y garantizar su subsistencia, por lo que la contaminación de las aguas y los cambios bruscos en las temperaturas hacen que determinadas especies desaparezcan o se alejen de las costas, lo que se traduce en mayores riesgos, principalmente, para los que se encuentran entrados en años.
- Que al ser una zona privilegiada para la pesca ha sido objeto de la explotación desmedida e irresponsable, cuestión que beneficia a las empresas y a los capitalistas, pero no a los locales cuyo medio de vida se va deteriorando de manera irreversible. En este caso, la dinámica de explotación se presenta como un círculo vicioso en el que cada vez se pide más producto en condiciones cada vez más adversas.
- Que, al ser una comunidad pequeña y con una cultura pesquera, los ritmos de vida son marcados por esta actividad, al igual que las actitudes, perspectivas, prospectivas y creencias religiosas de las personas. Cabe señalar al respecto que, en un escenario como el que se aborda en este análisis, la fe, la vida, el trabajo y la subsistencia presentan una sinergia que se conjuga en una toma de conciencia ecológica en la que el cambio climático toma un lugar central.

Considerando estos aspectos, se realizó trabajo de campo durante 2017 y 2018. Para lograr la recopilación de información se hicieron tres temporadas que duraron quince días cada una y se llevaron a cabo de manera espaciada, ya que esto permitió reformular los preceptos metodológicos y teóricos de la investigación y ajustarlos a la realidad que se nos presentaba.

Los datos que se recopilaron fueron, principalmente de corte cualitativo, por lo que nos enfocamos en las experiencias de las personas mayores sobre el cambio

climático a fin de reconstruir una narrativa a partir de ellas. En total se realizaron 109 entrevistas a profundidad, así como pláticas dirigidas a creyentes tanto católicos como evangélicos de corte pentecostal e histórico. Uno de los criterios que se tomaron en consideración para la selección de los informantes fue que tuvieran al menos 5 años de pertenecer a una agrupación religiosa, de tal modo que no fueran feligreses itinerantes y que también tuvieran al menos 20 años de vivir en el mismo lugar, ya que esto garantizaría que tendrían conocimiento de los cambios que han acaecido en su comunidad tanto en lo que se refiere a las dinámicas de vida como en lo que respecta al entorno geofísico; también se tomó en consideración la situación socioeconómica, por lo que solo se entrevistó a personas que percibieran menos de tres salarios mínimos, ya que esto garantizaría que la pesca sería su principal actividad de subsistencia y que se verían en la necesidad de hacer uso de su fuerza de trabajo en otras actividades para complementar sus ingresos y ganarse el pan diario entre las que se pueden mencionar: utilizar sus lanchas para promover el turismo o realizar actividades de servicio en las ciudades o albañilería.

Algunas preguntas que sirvieron como hilo conductor de las narrativas de los informantes fueron:

- ¿Cómo se procesan los temores e inseguridades que el cambio climático provoca?
- ¿Será la fe el medio más idóneo para crear un ambiente de seguridad y una perspectiva hacia el futuro?
- ¿Se puede adquirir a través de la fe una conciencia ecológica y una postura de respeto por el medioambiente?

Estas interrogantes permitieron distinguir dos temas centrales que orientaron las narrativas. En primer lugar, los informantes expresan su incertidumbre y se cuestionan constantemente por la continuidad de la vida. ¿Seguiremos comiendo lo mismo?, ¿podremos vivir todavía de la pesca?, ¿cómo podremos afrontar el deterioro del mar y sus inclemencias? son algunas de las preguntas que se hacen a diario los pescadores porque su subsistencia y su vida dependen de su

medioambiente. En segundo lugar, los informantes relacionan estas preocupaciones con sus creencias religiosas y su cosmovisión, adoptando posturas que oscilan entre dos polos: el de la resignación porque se considera que el deterioro ambiental es un designio divino que no se puede contravenir y el de la conciencia ecológica que busca sanar el daño que ha hecho el hombre al planeta para así cumplir con el principio de la mayordomía.

Esto es especialmente importante si se tiene en cuenta que las instituciones religiosas han comenzado a señalar que el planeta es un regalo de dios o que al cuidar el jardín del mundo se muestra respeto a la creación (Tovar, 2016). Incluso, según Hodson y Hodson (2011), en las iglesias ha surgido un modelo cristocentrico que han adoptado la mayoría de los creyentes y que plantea que la mayordomía de la creación debe buscar el beneficio tanto de los hombres como de la naturaleza, tal como se verá más adelante.

¿Qué futuro nos depara?

En Alvarado y en la rivera del Papaloapan, la pesca está tan arraigada a la forma de vida que el deterioro del medioambiente se percibe como una señal del fin del mundo y de que Cristo está por venir; algunas personas, incluso, han relacionado los cambios en el entorno con determinadas profecías bíblicas.

En este sentido, una de las preocupaciones que más destacaron entre los creyentes fueron las relacionadas con su salud, ya que para ganarse el pan diario requieren, ya sea por medio de la pesca u otras actividades, estar en óptimas condiciones físicas, pues su principal recurso es su fuerza de trabajo. Destaca que más de la mitad se mostraron preocupados por las enfermedades respiratorias a causa de las variaciones en las temperaturas y que el resto consideraron que eran más alarmantes las enfermedades respiratorias. Todos los informantes vieron como principal causa a la contaminación, pero también a cuestiones éticas relacionadas con el respeto a la creación de Dios y el ejercicio de la mayordomía.

Continuando con las preocupaciones por la salud, la mayoría comentaron que, durante los meses de abril y mayo (cuando hace más calor), caían desmayados a causa de la deshidratación y también les daba mucha comezón en la piel debido al contacto con el agua; otros señalaron que el reflejo del sol afectaba sus ojos y que incluso, algunos pescadores quedaban ciegos. Hubo quienes hicieron notar que con el calor se presentaban enfermedades como el dengue y el zika, mientras que algunos más comentaron que los alimentos se descomponían con más facilidad lo que traía por consecuencia fuertes infecciones a causa de la intoxicación, problemas estomacales, salpullido, vómitos, tifoideas e incluso dolores de cabeza y fiebres. También hubo pescadores que comentaron tener problemas de presión baja y dificultades para realizar su actividad a causa de las altas temperaturas, ya que esto les traía dolores musculares y óseos, principalmente en las rodillas, la espalda y los brazos. Incluso, algunos señalaron que los cambios en la temperatura propiciaban el desarrollo plagas como piojos, gusanos que les provocan infecciones en la piel.

En los meses de agosto, tienen que enfrentarse a las lluvias intensas, a los huracanes y a los nortes, lo que afecta aquellos pescadores que se centran en capturar especies determinadas de manera estacional.

Otra preocupación relevante fue aquella que se relacionaba con la continuidad de la vida, pues si continua el cambio climático y se recrudece el daño ambiental, las actividades productivas como la pesca y la agricultura se verán afectadas y no se podrá dar marcha atrás. Algunos pescadores manifiestan esta preocupación preguntándose qué comerán en el futuro, pues las especies en el mar desaparecerán y aquellos alimentos que antes les eran comunes ahora ya no lo serán como es el caso del robalo, el huachinango, la mojarra, el pulpo y el camarón que ahora se encuentran mar adentro. Asimismo, el clima ha hecho que algunos pescadores se hayan visto en la necesidad de pescar más noche para no exponerse a las altas temperaturas.

Es necesario señalar que debido a la gravedad de los efectos del cambio climático los creyentes ya no tienen fe en que la ciencia o la tecnología puedan revertir el deterioro ambiental. Incluso, la incertidumbre que tienen del mañana es tal que tres cuartas partes de ellos mencionan que ya les es imposible predecir el clima del día siguiente. Lo único de lo que tienen certeza es de que el día de mañana habrán de enfrentarse a plagas, enfermedades, mala economía, pobreza, hambre y migración. Y aunque, en el día a día sufren las consecuencias de la contaminación y el deterioro de su entorno, solo unos cuantos pescadores (catorce) entrevistados consideraron que dependía de ellos hacer algo para subsanar su situación, mientras que una cuarta parte señalaron que eso era responsabilidad del gobierno y de los dirigentes locales.

Y así esta situación ha ido deteriorando tanto la salud de los pescadores como su estado de ánimo, sin embargo, aun cuando muchos pescadores jóvenes ya no ven futuro en la pesca, muchos jóvenes se niegan a abandonar su tierra y prefieren luchar hasta naufragar en ella con la esperanza de volver a aquellos tiempos en que “había, se podía y se disfrutaba”. Esto demuestra un arraigo a la vida pasada y a las tradiciones, los espacios y la organización de la cotidianeidad, pues es de lo que se han apropiado a lo largo de toda una vida. Así que, debido a esto buscan formas de adaptarse a las nuevas situaciones que se les presentan construyendo sus casas en lugares más altos, poniendo mosquiteros para evitar los zancudos y transformando sus percepciones.

El cambio climático como señal del apocalipsis, posturas desde la cotidianeidad

En un escenario en cual se depende de condiciones ambientales favorables para la subsistencia, el cambio climático se presenta como un resultado de una crisis moral y espiritual, por lo que cuidar de la creación se presenta como una obligación o un deber a partir del cual se desprenden diversas posturas:

- Apocalíptica vengativa que plantea un correlato en el que la naturaleza cobra venganza del daño que le ha hecho la humanidad a lo largo de la historia.

- Apocalíptica moral, en la cual, las personas preservan el medioambiente siguiendo los principios que se les predicen en sus grupos religiosos por distintos medios presenciales o digitales siguiendo así el principio de mayordomía de la creación.
- Apocalíptica salvífica que plantea una visión en la que tanto el planeta como la vida que habita en él cobran un carácter sacralizado y son vistas como creación de Dios. De esta forma se promueven acciones no egoístas en favor de la salvación de todas las almas.

Cada una de estas posturas dota a los correlatos religiosos de un significado y simbolismo aterrizado en la vida de los creyentes ubicándose a veces en la resignación y la aceptación de los designios de un poder superior como es en el caso de la visión vengativa, en el reconocimiento de una responsabilidad como sucede con la visión moral o en el cumplimiento de un deber. Todo esto abre nuevos horizontes y criterios que orientan las predicaciones para que así contemplen también las injusticias de nuestro tiempo. Un documento interesante al respecto es la encíclica *Laudato Si* en la que no solo se promueve el cuidado del planeta, también se denuncian y critica los vicios del capitalismo.

En este orden de ideas, las ciencias sociales contribuyen de manera importante al exponer las causas humanas, las vulnerabilidades e impactos del cambio climático en el entorno, en la vida y en las dinámicas de la sociedad.

Reflexiones

El trabajo presentado muestra que la comprensión del cambio climático va más allá de las concepciones planteadas por las ciencias duras y que engloba aspectos como la moral, la ética y la percepción de la propia situación y dinámica de vida, por lo que se requiere una comprensión holística que tome en cuenta al sujeto y a su situación, así como a la serie de circunstancias que enfrenta en su día a día. Hay que tener en cuenta, sobre todo, que la relación que mantienen los pescadores con su entorno es sumamente cercana, pues la pesca más que una actividad económica

es una forma de vida para ellos, es el núcleo de su cultura y de su organización social, aspectos que comúnmente pasan desapercibidos para los enfoques biofísicos. Y así, las creencias religiosas apocalípticas que se presentan son una ventana interesante para comprender como los pescadores reinterpretan su forma de ver el mundo y actuar en él, planteando propuestas y estrategias que les permiten hacer frente a todo aquello que de una u otra manera ha trastocado su forma de vivir entre las cuales se encuentran levantarse más temprano para evitar exponerse al sol, construir sus casas de tal modo que resistan las inundaciones, colocar mosquiteros para mantenerse a salvo de las plagas, o incluso, dedicarse a otras actividades para completar su ingreso.

Hay que anotar, también, que las personas entrevistadas establecen una relación muy estrecha entre su dinámica familiar, sus creencias, su forma de subsistencia y la naturaleza, por lo que no se puede negar que las iglesias se conviertan en espacios en los que los imaginarios, principios, valores y creencias que se promueven tienen un impacto en todas las esferas de la vida de los creyentes.

En otras palabras, las personas, desde la fe y la percepción del entorno interpretan y moldean un relato apocalíptico en el que se insertan con acciones que los impactan en lo individual, lo familiar y lo comunitario. Y en este sentido, aspectos como el pecado cobran relevancia, pues, aunque no fue mencionado por los creyentes es lo que contamina la tierra y la vida en general. Esta vinculación de la propia vida con la fe teje un correlato de sentido que en cierto modo da significado a la vida y a las acciones y que, en el caso de los pescadores, es un importante soporte, móvil y explicación que les permite resistir el preludio de un naufragio en tierra.

Referencias

Constantino, R. y Muñoz, C. (2004). Mercados de tecnología ambiental y las capacidades institucionales para la gestión ambiental: el caso. *Análisis Económico*, 19(42), 199-224.

Fernández, Agustín (2012). *Atlas climático y de cambio climático del estado de Oaxaca*. México, Ciudad Universitaria, D. F.: Centro de Ciencias de la Atmosfera-UNAM.

Figueroa, Neri (2022). *Tributos ambientales en México: una revisión de los problemas*. Disponible en: https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-comparado/article/view/3852/4818#N*

Galán, Javier (2022). *Impuestos ambientales en México*. Disponible en: <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/bitstream/handle/123456789/4972/presentaci%C3%B3n%20Dr.%20Gal%C3%A1n.pdf?sequence=3&isAllowed=y>

Grunstein, Miriam, (2014). *Monopolios de estado y política del cambio climático en México: ¿bastiones de cambio o barreras estratégicas?*. México: Naciones Unidas, CEPAL.

Lucatello, Simón, y Rodríguez, Daniel, (2011). *Las dimensiones sociales del cambio climático: Un panorama desde México: ¿cambio social o crisis ambiental?*. México, D.F.: Instituto Mora.

Pichardo, Ignacio, (2006). *Agua, bosques y cambio climático: Hacia una nueva política de forestación en México*. Toluca: Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública.

Rivera, Evelia. (2010). *Cambio climático en México: Un enfoque costero y marino*. Campeche, México: Universidad Autónoma de Campeche, Centro EPOMEX.

Rivera, Gladys y Loza, Mariela, (2013). *Cambio climático: impactos y previsiones en el medio rural del Estado de México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, M.A. Porrúa.

Vázquez, Shany Arely (2022). El auge y declive de las políticas pesqueras. El caso de Alvarado Veracruz 1920-1945. Compugrama.