

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 que 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 acentuó en el siglo XVI y continuó a través del XVIII, con Hutton quien estructuró el uniformismo³² 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 uniformistas, 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 hacía 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] hacía 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 descristianización forzada del pueblo y el clero, a comienzos de los años 1900 surgió como tema de investigación la disolución de la sacralidad 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 secré”

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 teotananatología

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 cesarí 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 etnocidios 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 pérdida 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 creaturas. 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 Cuauhtlatatzin 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 Ekokosher (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 1° 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, obviaron 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 ridiculizan 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

Cuándo 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.cristianismeijusticia.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. (1966). *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 desastreadad: 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.

Disponibile

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>