

Pisar tierra sagrada

Ecología y justicia

ANTONINA MARIA WOZNA (ed.)

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala

~~© Antonina María Wozna, 2019~~
© Asociación de Teólogas Españolas (ATE), 2019
© Editorial Verbo Divino, 2019

Impresión: ~~Gráficas Lizarra~~, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – *Printed in Spain*

Depósito legal: NA ~~0.000~~-2019

ISBN: ~~978-84-9073-000-0~~

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447)..

ÍNDICE

- 11 *Prólogo. Silvia Martínez Cano*
- 17 *Autoras*
- 23 *Introducción*
- 31 1. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA ECOFEMINISTA.
EXÉGESIS Y HERMENÉUTICA DE GN 1–3
Mercedes Navarro Puerto
- 57 2. EL SUEÑO ECOFEMINISTA: UNA NUEVA –Y ANTIGUA–
PERSPECTIVA PARA ENTENDER QUIENES SOMOS
Mary Judith Ress
- 77 3. ELEMENTOS SIMBÓLICOS Y CONCEPTUALES DE
LA JUSTICIA TRADICIONAL Y SU CRÍTICA FEMINISTA.
PROPUESTAS ACTUALES
Antonina Maria Wozna
- 101 4. JUSTICIA DE GÉNERO. GÉNERO DE LA JUSTICIA.
HACIA UNA TEOLOGÍA KENÓTICA
DESDE LA COMPASIÓN-MISERICORDIA
Montserrat Escribano Cárcel
- 131 5. CRISIS ECOLÓGICA, ECOFEMINISMO Y TEOLOGÍA:
LUGARES COMUNES
María Isabel Matilla
- 143 6. REVOLUCIONES PARA VIVIR LA ESPIRITUALIDAD
DESDE LA ECOJUSTICIA
Silvia Martínez Cano

SILVIA MARTÍNEZ CANO

6 | REVOLUCIONES PARA VIVIR LA ESPIRITUALIDAD DESDE LA ECOJUSTICIA

1. Introducción: el universo, espacio de convivencia

Por la noche, cuando observamos el cielo oscuro y los millones de estrellas, solemos sentir una sensación de absoluta pequeñez con respecto al universo. Miles y miles de kilómetros de vacío nos separan de las estrellas y las galaxias que ahora sabemos que forman parte del universo. Las primeras estrellas tardaron en formarse 380 millones de años después del posible inicio del universo, según la teoría del big bang. No sabemos cuáles de ellas están más lejos, en la frontera del universo, ni tampoco sabemos cuánto tiempo van a estar allí. Lo que sí sabemos, gracias a la física de partículas y a la cosmología, es que, por un desequilibrio en el inicio del universo, una ligera asimetría de materia y antimateria (de 1.000.000.000 de antiprotones a 1.000.000.001 protones) evitó que se anularan la una a la otra y comenzaran a formarse los primeros átomos estables necesarios (H, He, C, Ni, O...) para un universo como el nuestro.

¿Podía haber sido la asimetría de otra manera y haber formado otro mundo con otras leyes físicas? Algunos científicos afirman que

sí. ¿Podían haberse formado materias y seres con diferentes combinaciones atómicas y características físicas a nosotros? Hoy se debaten también otras teorías, como la teoría de los multiversos, en los que podríamos vivir en un sistema de muchos universos donde la vida se hubiera desarrollado de distintas maneras dando lugar a galaxias y seres vivos diferentes en estructuras atómicas y estructuras físicas.

Somos materia, que representa solo el 5% que forma el universo. El otro 95% está formado de antimateria (25%) y energía oscura (70%), que no sabemos qué es, pero sí cómo se comporta. De este 95% ahora sabemos que es fundamental para la estructura de este universo. La energía oscura sería un tipo de energía que no interactúa con la constante gravitatoria, sino que funciona más bien como una repulsión, que hace que el universo se expanda más rápido. De la materia oscura o antimateria, no sabemos su composición, pero sí cómo se comporta: interactúa gravitatoriamente y mantiene la gravedad de las galaxias. Se acumula en las zonas laterales de la galaxia y en una especie de halo que las rodea. La antimateria también participa en la formación de las galaxias porque, dicen los expertos, comenzó a acumularse la primera y fue atrayendo a la materia, y así se fueron formando las galaxias¹. La materia oscura constituye una especie de estructura invisible sobre la que se formaron las galaxias. En este universo inquietante existimos nosotros, en ese 5% conocido, al que creemos dominar.

Más allá de las hipótesis de los físicos, lo cierto es que sabemos con certeza que nosotros estamos aquí. Así que podemos afirmar que «somos polvo de estrellas»². Somos átomos de oxígeno, carbono y nitrógeno que surgieron de la explosión de estrellas y que se fueron combinando hasta formar un nuevo planeta, una primera célula, un ser humano complejo.

¹ David Jou, *Reescribiendo el Génesis, de la Gloria de Dios al sabotaje del universo* (Madrid: Destino, 2008).

² *Ibid.*, 68-74.

Lo segundo que podemos decir es que nuestra presencia es un «causalidad» física de ese polvo de estrellas que, con una elevada presencia de carbono, ha hecho posible nuestra presencia aquí y ahora (recordemos que los seres humanos somos materia orgánica y por lo tanto mayoritariamente carbono, hidrógeno y oxígeno). Una causalidad que podía haber sido esta u otra. Y sin embargo ha sido la nuestra. Esto nos recuerda que no somos imprescindibles ni necesarios para el universo, ni para su funcionamiento.

La tercera afirmación que podemos hacer es que existe una estrecha relación entre el macrocosmos y nuestro microcosmos, ya que desde la primera generación de estrellas tras el big bang y nosotros hay un proceso de expansión del universo (de 13700 millones de años-luz) y un proceso encadenado de combinaciones atómicas y reacciones de energía (entre 7000 y 6000 millones de años) que hacen posible la vida de las primeras bacterias formadas por carbono, nitrógeno y oxígeno, y, desde esta primera vida, una cadena evolutiva de las especies, incluida la humana.

Con qué brevedad se define nuestra existencia, por combinaciones atómicas, pero con qué claridad nos hace caer en la cuenta de cuán interconectada está la realidad, cuáles son las delicadas y precisas relaciones que permiten que un ser tan desprotegido e insignificante como el ser humano pueda existir en la cadena cósmica y ecológica de este mundo.

La cuarta afirmación, entonces, es la de ser conscientes de que no somos ni el fin último ni el centro del universo. Hemos pasado de pensar el mundo como un cosmos estático y predeterminado a una realidad desbordante e incierta. No estamos seguros de si existimos por casualidad o por una mecánica universal necesaria... Vivimos en una realidad plurifacética en la que podrían haber muchas posibilidades de existencias y seres. Si tan solo una de las constantes gravitacionales hubiera variado ligeramente su valor, nosotros no estaríamos aquí. La ciencia tampoco está segura de lo que afirma. El conocimiento de nuestro cosmos es relativo y provisional. Por tanto, no podemos centrar en él nuestro deseo de resultados y res-

puestas. Tampoco esperar que nos responda a las preguntas sobre este mundo.

Todo está conectado. Desde las galaxias hasta las partículas más pequeñas de nuestro organismo. Desde la manzana que me como en el desayuno, hasta la tala de árboles de este mes en el Amazonas. Todo está conectado. Lo descubrimos los mayores a través de los pequeños con sus móviles, tabletas y juegos online. Todo está interconectado, y descubrimos un mundo que llora por las fracturas que surgen de la desconexión y por los desequilibrios humanos y medioambientales. Nos damos cuenta de que hemos olvidado lo grande, la armonía del universo, para centrarnos en nosotros, lo pequeño. En lo pequeño no se aprecia el movimiento de este cosmos en expansión.

Por eso, es necesaria una interpretación de la realidad que nos permita ver el todo a la vez que lo concreto. Aprender a tomar decisiones en el contexto relacional en el que habitamos desde lo concreto, pero con perspectiva de infinitud de un cosmos que no sabemos cómo acabará de constituirse. Aprender en definitiva a encontrar a Dios en este universo desconocido para que nos reconecte con la realidad.

Este texto quiere proponer una hermenéutica de la realidad que pretende situar la cuestión ecológica como central para la vida, como integral e integradora de una vida con futuro. Propone así, no solo una nueva cosmovisión, sino un nuevo *ethos*, una nueva forma de vivir. Del juicio occidental moderno, antropocéntrico y androcéntrico, racionalista-positivista, burgués, industrial y urbano³, hemos de pasar a un nuevo paradigma vital de sostenimiento desde la naturaleza de las cosas, en dinámicas descentradoras que dibujen redes de interdependencia entre los seres vivientes. Se trata de orientar la vida hacia una conversión real y eficaz de las personas y del mundo.

³ Leonardo Boff, *San Francisco de Asís. Ternura y vigor* (Santander: Sal Terrae, 1995), 19-23.

La conversión personal y del planeta viene profetizada por aquellos que claman como víctimas de las consecuencias del hambre, la pobreza, la desertización, el consumo descontrolado, aquellos y aquellas que denuncian los intereses de pocos frente a los muchos empobrecidos. Es un clamor que pide una espiritualidad diferente⁴, una forma de vivir nueva que armonice los elementos éticos, estéticos, místicos, políticos, personales y sociales, de nuestro «ser pequeño» con la vida inconmensurable del universo.

Para el creyente, se abre la posibilidad de creer de otra manera, desde una espiritualidad holística que experimente a Dios en la totalidad de la vida. Sentir la presencia del Espíritu de Dios, la Ruah, manifestándose con sabiduría desde la estrella roja gigante a millones y millones de kilómetros hasta en la pequeñez de nuestra historia. Todos ellos son lugares donde la Ruah se desvela. Se manifiesta progresivamente, como revelación de Dios en la historia del universo. Pero también la vida en la Ruah es una invitación a armonizar sabiamente las paradojas de la vida: experiencia de fortaleza/experiencia de debilidad; silencio/palabra; trabajo/descanso; dar/recibir; presencia/ausencia; conectar/desconectar; saber caminar acompañados/saber estar solas, y así, saborear lo que enriquece nuestro mundo interior y fortalece nuestras opciones y compromisos con el exterior.

En un mundo en riesgo, contaminado, injusto, roto por mirar lo personal y no lo integral, es necesaria la búsqueda de soluciones integrales para las heridas que son consecuencia de la interconexión y globalización⁵, y que nos empobrece cada vez más y nos depara un futuro corto. La propuesta de Francisco en *Laudato si'* recoge este clamor de los pobres e invita a una ecología integral unida al bien común. No basta con pequeños consensos políticos medioambientales; es necesaria una mirada nueva, armonizar estructuras

⁴ Dorothee Sölle, *The Silent Cry. Mysticism and resistance* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 47-48.

⁵ Francisco, *Laudato si'*, 139.

humanas con las estructuras del universo. Ya no sirve pensar desde un desarrollo sostenible, sino que es necesario pensar en un paradigma integral de la vida que abarque todo el universo. No hay sostenibilidad si no hay una conciencia del dolor de la naturaleza, como consecuencia de una mala gestión de nuestra propia realidad.

Es necesario hacer un esfuerzo en abandonar elementos que intoxican la vida global, porque están pensados desde una antropología de binomios poder-sumisión, hombre-mujer, ser humano-naturaleza, consumo-participación, explotación-cooperación que justifica la explotación de la naturaleza y de los seres humanos. Necesitamos pasar del antropocentrismo devorador a una cosmovisión centrada en la vida, dice la teóloga coreana Chung Hyun Kung, que nos permita vivir la compasión ecológica como el principio fundante de nuestra naturaleza humana⁶, espiritual, es decir, a imagen y semejanza de Dios. De ella habrá de brotar el respeto hacia todas las formas de vida del universo, dando paso a una praxis de lucha por la *ecojusticia* y una vivencia de la «humanidad-en-el mundo» de *cuerpo ecológico*.

2. Un mundo lleno de fronteras y miedos

Para comenzar con estos cambios podemos aplicar el método teológico pastoral del ver/juzgar/actuar⁷. Por eso vamos a comenzar abriendo nuestros ojos a la realidad que hoy mismo nos encontramos. Las problemáticas que hallamos tienen que ver con el paradigma globalizador. Esto quiere decir que la conquista de la modernidad, es decir, el empoderamiento del sujeto como medida de la realidad, nos supone en este tiempo plural y globalizado un estado de alerta para el mundo que vivimos. Se han abierto fracturas en el mundo que alimentan nuestros miedos y nos impiden generar propuestas que abor-

⁶ Chung Hyun Kung, *Introducción a la teología femenina asiática* (Estella: Verbo Divino, 2004), 94, 167.

⁷ CELAM, Puebla, 29-30.

den creativamente una solución a los problemas ecológicos mundiales. Voy a intentar describirlas a continuación:

2.1. Las fronteras que nos separan

2.1.1. *El autocentramiento y el androcentramiento*

La modernidad nos ha conducido a un autocentramiento mayor que en épocas anteriores. El ser humano, situado en el centro del universo, proyecta una visión sobre la realidad profundamente subjetiva, que reduce los acontecimientos a la percepción personal que se tiene de ellos. Esto supone un acortamiento de la mirada, mermando la capacidad de comprensión de la realidad desde una perspectiva más amplia donde se puedan identificar otros factores, y no solamente los que afectan a uno mismo.

Por otro lado, al tener una visión centrada en mis experiencias y mis necesidades, absolutizamos lo que nos sucede, descompensando las relaciones de equidad con los otros, considerando que lo que nos sucede es lo más importante y lo que tiene prioridad. Es lo que llama Marina Garcés el tiempo de la «credulidad», o la necesidad imperiosa de dar siempre nuestra opinión, pues es lo único valioso que tenemos y sabemos⁸. Como consecuencia, nos atrofiamos, porque nos incapacitamos para realizar una observación activa (una crítica) de la realidad, es decir, percibir los detalles que nos describen la realidad del otro. Es cada vez más frecuente que pasemos por la cotidianeidad sin observarla, sin analizar las circunstancias y los factores que la conforman y propician unas u otras situaciones y consecuencias. Perdemos la conciencia de la realidad, de su paso por nosotros.

Por último, el desarrollo de unas prácticas políticas y económicas más individuales propician un refuerzo de centramiento en la realidad masculina⁹. Cuando lo público y lo privado se ha desdi-

⁸ Marina Garcés, *Nueva ilustración radical* (Barcelona: Anagrama, 2017), 9.

⁹ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas* (Montevideo: Doble Clic, 1998), 96.

bujado con la pluralidad y la globalidad, lo masculino se impone sobre lo femenino con violencia, y las categorías culturales globales se piensan y se ejecutan en masculino, sin tener en cuenta la voz de las mujeres y las problemáticas que las afectan. Nos encontramos, por tanto, con unas prácticas androcéntricas que dificultan el empoderamiento femenino y la conquista de la equidad. La participación en este mundo pensado desde las categorías machistas depende del grado de asimilación de estas prácticas que realicen las mujeres. Con la aceptación del modelo, las mujeres abandonan las formas de pensamiento propias y las respuestas que dan en diversidad a sus problemas y a los de los demás.

2.1.2. La incomunicación con el/la otro/a y la incomunicación intergéneros

La segunda gran frontera tiene que ver con la incapacidad de comunicación con el otro. En una sociedad globalizada donde accedemos fácilmente a tecnologías que nos permiten comunicarnos, nos damos cuenta de que los procesos de recepción y aceptación de las realidades de los otros están bloqueados en muchos casos por la dificultad de salir de nosotros mismos. El bloqueo se produce en dos direcciones. Por un lado, mi autocentramiento me bloquea la capacidad de autoexpresión recíproca, es decir, que mi expresión busque una respuesta del otro. La autoexpresión es el primer paso de la interacción. Esta se completa con la aceptación y respuesta del otro a mi autoexpresión. Si mi autoexpresión solo tiene como intención mostrarme a mí mismo, la comunicación no ha llegado a su término.

Por otro lado, no solemos constituirnos como receptores de una interacción, en escucha activa, sino que nuestra situación y auto-percepción está por encima de lo que percibimos del otro. Por tanto, no se trata solo de que en nuestra autocomunicación no busquemos más que mostrarnos a nosotros mismos, sino que además no tenemos intención de escuchar lo que nos diga el otro porque no lo reconocemos como valioso. No se produce por tanto una escucha

activa, es decir, que, al escuchar al otro, no solo lo recibo, sino que lo acepto y hago mío lo suyo.

Con ello anulamos la posibilidad de trazar vínculos entre nosotros y nosotras.

Esta situación se acrecienta cuando la comunicación se da entre hombre y mujer. En una sociedad androcéntrica, cualquier autoexpresión de la realidad de las mujeres carece de importancia. Las categorías machistas banalizan los problemas y situaciones femeninas —incluso se las ridiculiza—, y así les otorgan menor protagonismo en la vida cotidiana. De esta manera, los hombres hablan mucho y las mujeres poco cuando los diálogos son intergénero. Porque parece lógico pensar que los hombres tienen mejores opiniones que compartir. El fenómeno del *mansplaining* es frecuente en el día a día, un hábito que define la acción de un hombre que —a veces con buena intención— interrumpe a la mujer con la que charla para explicarle aquellas ideas que considera más importantes. Con bastante paternalismo y condescendencia, pretende aclarar lo que es correcto también para su interlocutora.

Esta situación dificulta la empatía entre géneros, la capacidad de ponernos en el lugar del otro y recibir y aceptar aquellas preocupaciones y alegrías que quieren o necesitan comunicar. Una mala empatía puede derivar en incompreensión, conflicto o, incluso, violencia.

2.1.3. La violencia como marco y como intermediaria

Cuando autocentramiento e incomunicación ascienden progresivamente en las prácticas cotidianas, es inevitable que el conflicto esté a la orden del día. La conflictividad instala la violencia como marco de relaciones sociales. Esta violencia cambia en formas e intensidades, pero se constituye como lenguaje social en el que todos y todas de alguna manera participamos.

Existe un nivel de violencia visible y evidente a la que todos, al menos desde la teoría, repudiamos. Es violencia directa, es decir, acciones visibles y directas que provocan un daño físico, psicológi-

co, emocional, verbal y social. En ella se suele localizar fácilmente a los protagonistas del conflicto y la situación que genera violencia. En esta violencia podemos situar la violencia interpersonal (asesinato, violación, agresión...), la violencia visible entre hombres y mujeres, la violencia contra determinados colectivos sociales o entre pueblos, las guerras, etc.

Hay otra violencia más invisible y menos evidente que tiene que ver con las mentalidades y las narraciones propias de los grupos sociales donde se inserta toda la actividad interrelacional. Es una violencia enmarcada en lo cultural, que legitima comportamientos y prácticas sociales que dañan a personas en concreto o a determinados colectivos sociales. Se expresan a través del lenguaje, los valores, las actividades cotidianas y los roles de hombres y mujeres en el día a día. Son creencias, narraciones de la legitimidad de la violencia con las que repudiamos, discriminamos, juzgamos, apartamos, debilitamos, ignoramos o ninguneamos. Esta violencia es una violencia cultural¹⁰, contra la naturaleza, contra las personas y contra las colectividades, cercenando la capacidad de disenso y fragmentando los vínculos entre los violentados para que no puedan organizarse en torno a propuestas culturales alternativas.

Este tipo de violencia no es una violencia que se pueda localizar con facilidad, ni tiene unos protagonistas determinados, sino que se expresa en el transcurso de la vida cotidiana. La tenemos interiorizada de tal manera que enraíza en lo más profundo de nuestros valores, incluso de nuestras creencias religiosas. Se configuran como estructuras del mal (violencia estructural) que favorecen el poder de unos sobre otros, estableciendo jerarquías de quién es valioso y quién no en este mundo. La violencia sustenta el poder, como instrumento que multiplica la fractura entre personas¹¹, alimentando

¹⁰ Johan Galtung, *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia* (Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003).

¹¹ Hannah Arendt, *Sobre la violencia* (Madrid: Encuentro, 1969), 52.

y justificando sistemas socioculturales¹², que se aceptan como «inevitables». La naturalización del mal, como medida del ser y actuar de las personas silencia el sufrimiento de los más débiles, especialmente de las mujeres, y desvaloriza esta injusticia sufriente «normalizando» sus efectos sociales.

2.2. Los miedos que nos detienen

Las fronteras de nuestro mundo desarrollan mecanismos que les permiten subsistir y acrecentarse en nuestro tiempo. Lo hacen a través de los miedos en los que somos educados y que alimentan nuestra incapacidad de tomar decisiones sobre la propia vida.

2.2.1. Miedo a la desnudez

Existe en nosotros un miedo, a veces gigante, otras veces más pequeño, a exponer nuestras emociones y experiencias a los demás, porque ello nos hace vulnerables y nos expone a los demás mostrando nuestras debilidades. Inseguridades, complejos, prejuicios, temores, se mezclan en la imagen de nosotros mismos y las expectativas que tenemos con respecto a las relaciones con los demás. En un mundo autocentrado, la individualidad favorece que al comunicarnos nos expresemos de distintas maneras, pero protegiendo aquellos aspectos personales con los que el otro puede interactuar y, por tanto, interpelarnos vitalmente.

El miedo tiene una función adaptativa de protección. Regula inconscientemente el deseo de conservación alertándonos del daño potencial que podemos sufrir. Las fronteras del autocentramiento, la incomunicación y la violencia nos convencen de que podemos ser dañados corporal o emocionalmente, de que podemos ser desposeídos materialmente, o de nuestra dignidad personal o social. No siempre somos conscientes de que estamos sintiendo miedo. El mie-

¹² Vicenç Fisas, *Cultura de paz y gestión de conflictos* (Barcelona: Icaria Editorial, 1998).

do actúa desde lugares no localizados. A veces emociones (por ejemplo, no querer ser dañado por el otro al exponerme), otras veces narrativas sociales frente al desconocido (por ejemplo, el miedo a la migración). Bloquea la toma de decisiones y la proactividad frente a los conflictos. El miedo es buen compañero de la violencia porque actúa como bloqueador de la respuesta de la persona ante la injusticia. Y así mantiene y aumenta las fracturas de este mundo.

Enfrentar el miedo y gestionarlo en beneficio propio y de la comunidad que habito pasa por reconocer estos miedos y sus causas, para poder establecer diálogos conmigo mismo y con otros que me permitan construir enriqueciendo la realidad y no fracturándola.

2.2.2. *El consumo*

El consumo no es solo el acto de comprar y poseer objetos, sino también el miedo profundo de no tener un espacio social. Ese espacio social está vinculado a nuestras expectativas sobre la felicidad y la autorrealización personal. Consumimos por miedo al rechazo social, por miedo al rechazo afectivo, por miedo al fracaso, por miedo a perder el deseo y la esperanza en un futuro mejor. Nos permite sentirnos vivos cada día, cuando consumimos, y así sentirnos seguros al pensar que crecemos como personas o sociedad.

El crecimiento económico es, por tanto, fuente de bienes. Más felicidad que se obtiene a través del continuo ascenso y desarrollo de lo consumido y poseído. El consumo actúa en nosotros como un catalizador de justificaciones de nuestras vidas: si seguimos consumiendo, la crisis económica parará su recesión y se estabilizará de nuevo; si crecemos en energía, transporte y comunicación, mejoraremos en eficacia sostenible y menos contaminante... Y otras muchas narraciones que parten de nuestro miedo ante un sistema que sabemos de capacidad limitada en recursos y que navega hacia una posible desaparición¹³. Creemos en estas narraciones para no acep-

¹³ Garcés, *Nueva ilustración radical*, 23.

tar que necesitamos un cambio profundo de paradigmas culturales. Creemos en el consumo bulímico porque nos autoengaña sobre lo que somos y podemos ser, sobre la felicidad y cómo obtenerla.

2.2.3. *El problema de los límites*

El consumo favorece un deseo desorbitado de felicidad, como si la realidad nos pudiera proporcionar un estado de satisfacción sin límites dentro de un universo limitado. Subyace la acción del miedo, que bloquea la consciencia de la condición de finitud de la naturaleza, incluida la humana, en la que todo tiene un tiempo, un lugar y un final.

Hay quienes defienden la expansión geográfica: cuando el ecosistema no da para más, se amplían sus horizontes, sus límites. Incluso con el uso de la fuerza. Si no tenemos petróleo invadimos otro territorio, si no tenemos papel compramos la selva de otro país, si necesitamos diamantes provocamos una guerra para obtenerlos por la fuerza y el soborno.

Hay quienes defienden la investigación para la eficiencia, intensificando la producción en función de las necesidades e intereses: se explotan hasta secar las tierras, se manipula químicamente la climatología, se manipulan genéticamente los organismos para una mejor productividad y mientras se hace lo primero o lo segundo se producen una serie de desequilibrios que no solo afectan a la biodiversidad, sino también a los ecosistemas y los seres que viven en ellos, incluidos los humanos¹⁴. La pobreza, la falta de recursos, la violencia por el mal reparto de los pocos que quedan... son los efectos de no aceptar esta condición de finitud.

Es inevitable concluir que para equilibrar de nuevo el mundo hay que dejar de consumir y decrecer. No es suficiente asumir la máxima de los ecologistas de los años 70: «Reduce, Reutiliza, Re-

¹⁴ Yayo Herrero, *La gran encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico* (Madrid: Libros en Acción, 2016).

cicla», sino proponerse decrecer tomando medidas globales para ello que permitan una disminución progresiva y controlada de los niveles de consumo. En definitiva, un cambio de paradigma que opta por la salvación del planeta frente «la barbarie»¹⁵.

3. Una espiritualidad interconectada: comprendernos como un cuerpo ecológico

La experiencia religiosa nos muestra que, cuando conectamos nuestro interior con la experiencia de trascendencia, los demás aspectos de nuestra vida se reconectan, armonizando nuestra identidad desde un todo más global que se interrelaciona y aprende a alimentarse al completo y no solo a crecer desproporcionadamente de una manera u otra. Desde esta constatación podemos repensar la mirada y vivencia del mundo como «todo» que me acoge en mi «yo» concreto y con el que establezco relaciones de interdependencia.

En este sentido, la toma de conciencia de no ser una individualidad aislada, sino de ser parte de un «todo» mayor que me afecta y queda afectado por mis decisiones, es el primer escalón que me lleva a otras actitudes que promueven un cambio paradigmático en mí. La primera actitud es la voluntad para tomar medidas hacia ese cambio con una mirada diferente. La segunda, la libertad para transgredir las normas de la violencia estructural como signo profético de anuncio de un tiempo mejor. La tercera, la responsabilidad de asumir la vida de los otros seres vivos como algo propio y valioso. Esta triple actitud nos abre a la experiencia trascendente de vislumbrar que la totalidad de la realidad está atravesada por el amor de Dios que se expresa de nosotros para llegar a su plenitud. Por eso, comprendernos como un todo orgánico nos aproxima a una experiencia de Dios más profunda, más intensa en cuanto que es compar-

¹⁵ Cf. Paolo Cacciari, *Decrecimiento o barbarie: para una salida no violenta del capitalismo* (Barcelona: Icaria, 2010).

tida con otros seres y plenificada comunitariamente y no individualmente. La creación, el universo inabarcable —en el que nosotros somos una pequeña parte— se configura como un «todo», un organismo dinámico en permanente movimiento al que Dios insufla constantemente vida con su amor. Es entonces un cuerpo sagrado, ecológico y colectivo, que desborda en vida que desea ser multiplicada y compartida¹⁶. La metáfora de que la creación es como un organismo o cuerpo vivo nos puede ayudar a comprender cuál es nuestra parte de responsabilidad en él. Algunas características son:

- La creación es un «todo» colectivo, donde lo mío como identidad individual se vincula fuertemente a los demás por lazos naturales y no solo sociales. Es tiempo de rechazar la visión dicotómica de la antropología dualista y androcéntrica, ya que nos conduce al peligro de separar la experiencia de Dios en lo cotidiano de la reflexión colectiva; separa la vida real concreta y su explicitación en el discurso teológico; separa las dimensiones de interioridad y exterioridad; opone la racionalidad a la emoción y el sentimiento, sin permitir una visión global de la realidad. Supone, por tanto, una dualidad en la que un extremo se impone sobre el otro, haciendo sufrir al «todo» colectivo: Dios sobre creación, hombre sobre mujer, hombre sobre naturaleza¹⁷. Un dualismo que deforma la Revelación de Dios como Amante de su creación, e impone la tiranía de la explotación.
- La creación es un cuerpo vivo, dinámico y participativo¹⁸, es un cuerpo que fluye y se transforma continuamente a través del tiempo, sus ciclos y estaciones, la vida humana que nace y muere. La antropología holística o multipolar considera que nuestra identidad personal no viene definida por una bipolaridad

¹⁶ Ivone Gebara, *Longing for running water. Ecofeminism and Liberation* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 127.

¹⁷ Catarina Halkes, «La violación de la Madre Tierra. Ecología y patriarcado», *Concilium* 226 (1989) 425-435.

¹⁸ *Laudato si'*, 143.

dad (cuerpo-mente) que debe unificarse (uniformidad), sino que más bien se configura a través de relaciones de reciprocidad e interdependencia¹⁹, acogiendo y celebrando la diferencia y la biodiversidad²⁰.

- La creación es un todo creativo que afecta a las estructuras del mundo —también las del ser humano— y a las culturas haciéndolas ecológicas²¹. Se trata de un todo generador, en continuo cambio y transformación, que atraviesa todas las fronteras de la edad, sexo, raza, nacionalidad, credo o cualquier otro tipo de barreras y acoge, madura, plenifica, multiplica. Podemos desde ahí entender una relación con Dios de Amistad en la que acogemos, recreamos, tendemos la mano a la Tierra y a todas sus criaturas deterioradas, pobres y violentadas, como signo de la fuerza desbordante de la relación con Dios²².
- Un «cuerpo» diverso, tesoro de la realidad. La diversidad se impone como único camino para la vida, porque estamos constituidos por ella²³. Esto también es Revelación de Dios, que Dios nos quiere y nos hace distintos y distintas. Supone, por tanto, una apuesta por el cuidado de la tierra en su fragilidad y en su biodiversidad como forma de amar la vida²⁴. Hacer de la praxis cotidiana actos de amor hacia el «cuerpo» global. Una ética del cuidado, una ética que nos enraíza en la Tierra y nos hace más cercanos a Dios.

¹⁹ Cf. Marie Gibling, «Dualism», en *Dictionary of Feminist Theologies*, ed. por Letty Russell y Jane Shannon Clarkson (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 74.

²⁰ Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas*, 120.

²¹ *Laudato si'*, 142.

²² Sallie McFague, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear* (Santander: Sal Terrae, 1994), 272-273.

²³ No hay como admirar las leyes de la genética para darse cuenta de ello. Cf. Theo Oberhuber, «Biodiversidad: tirando piedras contra nuestro propio tejado» (Madrid: Libros en acción, 2010), 67-72.

²⁴ Chiara Giaccardi y Mauro Magatti, «El cuidado de la creación», en *Cuidar la Madre Tierra* (Madrid: San Pablo, 2015), 45-48. También cf. *Laudato si'*, 147.

La experiencia de trascendencia se constituye en definitiva como el sistema de savia que recorre y alimenta no solo la vida de cada organismo, sino también aquellos canales que vinculan un organismo con otro en sus relaciones, dependencias y simbiosis. Nos deja descubierto el rostro del misterio de la realidad en el que estamos inmersos²⁵. Y nos posibilita el poder seguir los caminos hacia una transformación del mundo a través de Dios, es decir, a través de la justicia, la compasión y el amor.

4. Revoluciones para vivir la espiritualidad desde la ecojusticia

Cambiar la mirada para comprender la realidad como un todo orgánico e interdependiente necesita de la práctica de estas tres dimensiones de Dios antes mencionadas: justicia, compasión y amor, es decir, la ecojusticia.

4.1. Revoluciones del decrecimiento

Debemos hablar inevitablemente de decrecimiento como inversión del proceso destructor del planeta. No se trata de reducir la acumulación del capital y sus consecuencias en el injusto reparto de riqueza y la destrucción ilimitada de la naturaleza. El decrecimiento conlleva un cuestionamiento de los valores que subyacen en nuestras sociedades y una crítica a las narraciones que justifican la destrucción del medio ambiental y de la vida humana. El cuestionamiento se concreta en ocho acciones que debemos abordar como sociedades: Reevaluar, Reconceptualizar, Reestructurar, Relocalizar, Redistribuir, Reducir, Reutilizar y Reciclar.

Las dos primeras, reevaluar y reconceptualizar, tienen que ver con el primer principio pastoral del «ver, juzgar, actuar». Las

²⁵ Gebara, *Longing*, 134.

dos siguientes, reestructurar y relocalizar, con el segundo principio, «juzgar», con un componente de crítica importante sobre la distribución de la riqueza/recursos actuales. La reestructuración, en concreto, plantea la cuestión de la superación del capitalismo, que supone la reconversión del sistema productivo para adaptarse al nuevo paradigma de la ecojusticia²⁶. No es posible un decrecimiento sin que cambien los fundamentos del capitalismo. Las cuatro últimas, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar, tienen que ver con la praxis del «actuar», que subvierte las estructuras de la violencia para convertirlas en una estructura de justicia planetaria.

La ecojusticia nos sitúa, así, en posición de percibir la interconexión entre todas las formas de opresión y violencia que afectan a mujeres y hombres y a la naturaleza, fragmentando la realidad. Las interconexiones y sus problemáticas pueden alcanzar medios bien distintos, como pueden ser la violencia en el entorno de la familia y la destrucción ecológica. Al establecer vínculos entre las problemáticas medioambientales y la justicia social, estamos trazando este incipiente sistema de irrigación de una savia fértil para la vida. Con ello estamos diseñando un nuevo mundo, una nueva sociedad que se asienta en nuevas prácticas ecojustas. Algunas de estas prácticas las describo en los apartados siguientes.

4.2. El grito de la justicia es la semilla de la humanización cotidiana

La práctica de las tres virtudes, compasión, justicia y amor, nos llevan a combatir la pobreza como prioridad en la vida cotidiana. Recuperando las palabras de san Gregorio Magno: «La tierra es común para todos los hombres, y, por consiguiente, los alimentos que proporciona se producen para todos en común. Así pues, hacen

²⁶ Amaia Pérez Orozco, *Subversión feminista de la economía* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2014).

mal en creerse inocentes los que exigen para su uso privado el don que Dios hizo a todos»²⁷. Necesitamos una justicia retributiva²⁸, en la línea de la opción preferencial por los pobres²⁹, que devuelva lo que el consumo y los intereses de determinados países han robado a otros pueblos y tierras. La injusticia social es mundial, más bien universal, porque acumula la riqueza a través de la explotación de personas y naturaleza: seca las fuentes, deforesta las selvas, envenena los suelos, impide la vida en ellos y desequilibra los ecosistemas manifestándose en el calentamiento global. Todo ello repercute en desplazamientos de poblaciones, hambrunas, enfermedades, pérdida de autonomía y riqueza, y crecimiento del empobrecimiento que deriva en situaciones de conflicto y violencia.

4.2.1. La justicia de los cuerpos

Las mujeres están normalmente fuera de los espacios de decisión y riqueza. Habitan en las periferias de las sociedades y del poder que se ejerce en esas sociedades. Son cuerpos que se encuentran en los «no lugares». Esta expresión de Michel Foucault (1967) denomina los lugares que no interesan, que son ocultados: cárceles, burdeles, hospitales, cementerios, a los que se podría añadir desde una perspectiva feminista otros «no lugares», como los hogares rotos por la violencia o en situación de precariedad, los trabajos sin contrato, los barrios empobrecidos, los trabajos no cualificados, etc. En todos ellos, las protagonistas son las mujeres como sujetos receptores de gran cantidad de problemáticas que limitan su situación y su capacidad de decisión y acción. Estos lugares se ocultan, porque son diferentes de una realidad construida idealmente, a través de una política patriarcal mediática y agresiva, que representa una imaginería social sin dolor, sin conflictos, sin problemas.

²⁷ Regla Pastoral 3,21.

²⁸ *Laudato si'*, 157.

²⁹ Cf. GS 88; *Laudato si'*, 158.

Los «no lugares» no existen en nuestra globalización, quedan en los rincones más oscuros y olvidados, son periferias sin capacidad de liderazgo, sin autoridad para intervenir en el desarrollo social. Salirse de nuestros pequeños círculos y querer decidir por nosotras mismas conlleva no pocos sacrificios, por un lado, y no pocos sufrimientos, por otro. Somos castigadas y ninguneadas. Sus cuerpos son ignorados, insultados, incluso maltratados o violentados. Sometidos a la disciplina de la culpa. Son culpables de la violencia que se ejerce sobre ellas, y son estigmatizadas si se atreven a salirse de esta disciplina. Las periferias de nuestro entramado planetario soportan las injusticias de una forma pasiva, como única forma posible de existir. Se debilita a los sujetos femeninos de estas periferias, para que no desarrollen la capacidad de cuestionar las circunstancias de sus vidas y sobre la vida de los demás.

La violencia estructural administra a los sujetos marcándolos, definiéndolos y discriminándolos. A las mujeres las fragmenta porque debilita las relaciones que establecen entre ellas y con los varones, y ello contribuye a construirlas como sujetos vulnerables y frágiles en espacios de marginalidad y pobreza.

4.2.2. Las mujeres pobres, sujetos protagonistas de la ecojusticia de Dios

Para combatir estas situaciones, las mujeres han desarrollado procesos de resistencia y de empoderamiento que contribuyen a denunciar las estrategias de opresión de las mujeres en nuestras culturas androcéntricas. En determinados contextos, las mujeres pobres desarrollan procesos creativos de apropiación de espacios tanto personales (corporales/identitarios) como sociales. Estas circunstancias tienen que ver en muchas ocasiones con la necesidad propia y la de sus familias. Lo hacen en condiciones de violencia, de abandono o vulneración de sus derechos. En otras ocasiones se establecen relaciones sororales donde las mujeres se ayudan unas a otras a constituirse como sujetos de su propia historia y a protagonizar una re-

flexión propia y colectiva sobre los estereotipos femeninos y masculinos a los que están sometidas, y a su deconstrucción.

El ejercicio de esta crítica colectiva proviene de un encuentro con el Dios de Jesús. El Dios de la misericordia es el Dios de la justicia, que ofrece a sus hijas caminos para su liberación y empoderamiento en la vida cotidiana. Como Jesús en el encuentro con la sirofenicia (Mc 7,24-30), Dios se deja conmover por el grito de las mujeres que claman por sus familias, sus comunidades, por el lugar que intentan preservar. Su respuesta es acompañamiento, sostenimiento y sentido. Así, las mujeres dejan de ser víctimas prescindibles y se convierten en sujetos activos que enfrentan la realidad que las rodea. Experimentan la presencia de Dios como una fuerza revitalizante, que interviene haciendo propuestas y poniéndolas en práctica en el entorno ecosocial en el que las mujeres se desenvuelven. De esta manera se desarrollan distintas formas de relaciones sororales como alternativa a los discursos dominantes³⁰ para ayudar a otras mujeres a empoderarse en sus sufrimientos. Es una acción —pero también un lenguaje— que articula una nueva cosmovisión cultural y medioambiental. Transforma las circunstancias porque se establecen nuevas relaciones.

La presencia de la fuerza de Dios ayuda a las mujeres a ejercer la soberanía sobre sus cuerpos, su psicología, sus decisiones y su destino en general. Una autonomía que las impulsa a tomar el control de la realidad que las rodea para que sea una realidad más equitativa.

4.3. Una conversión comunitaria que pasa por una justicia intergeneracional

La espiritualidad ecofeminista es definitivamente comunitaria. No es una casualidad que las mujeres hagan pactos, desde criterios de reciprocidad, para apoyarse en los lugares comunes de lucha.

³⁰ Olaya Fernández Guerrero, «Mecanismos de la exclusión femenina», en *Miradas interdisciplinares para un mundo en igualdad*, ed. por Calvo Sebastián, M^a Josefina y Goicoechea Gaoma y M^a Ángeles (Logroño: Universidad de La Rioja, 2010), 45-60, 49.

Retoma la raíz de la propuesta de Jesús, esto es, vivir la fe en Dios en comunidad, atendiendo a las que viven más desprotegidas en este mundo. La reciprocidad exige apertura, diálogo, defiende los espacios personales y, con ello, reelabora las identidades de las que negocian, reordenando sus intereses y prioridades como una riqueza colectiva que respeta y potencia el espacio propio³¹.

Esta economía sororal es transgresora para el imaginario patriarcal, porque desmonta el mito de que las mujeres no tienen capacidad de organización ni liderazgo. Y así actúan sobre las necesidades y urgencias, derechos y deseos de las mujeres que claman un espacio de justicia social y cultural. Con ello se mejora la convivencia, se potencia la singularidad y la igualdad (de hombres y mujeres), y se provocan acciones creativas para los problemas cotidianos. La sororidad es un crisol de experiencias de mujeres que conduce a la búsqueda de relaciones positivas de empoderamiento y liderazgo de mujeres. Sororidad y empoderamiento están directamente relacionados. Sostienen la creación de vínculos, el cuidado de la relación y el acompañamiento personal y grupal entre mujeres para la búsqueda de la justicia en el medio en que habitan estas mujeres.

Por eso, cuando Francisco hace referencia en *Laudato si'* a una justicia intergeneracional³² —es decir, ser capaces de mirar a nuestros hijos y soñar futuro para ellos y sus hijos—, está animando a un hermanamiento de las distintas generaciones de mujeres para que se alcen contra la desaparición del planeta, incluida la destrucción de la vida de sus hijas e hijos. Soñar en un futuro más allá de nuestra propia vida es recuperar la dimensión de solidaridad entre generaciones, pues está en nuestro corazón la esperanza de que algún día el Reino de Dios se plenificará para hacer de este mundo el paraíso soñado por Dios.

En contextos muy empobrecidos parece que no cabe la posibilidad de establecer lazos dada la alta conflictividad. Ayudar a las muje-

³¹ Silvia Gil, *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión* (Madrid: Traficantes de Sueños, 2011), 220.

³² *Laudato si'*, 159-160.

res de estos contextos a trazar relaciones interpersonales con otras mujeres de más experiencia puede favorecer una ética de la justicia intergeneracional, que nos responsabiliza de cuidar y preparar a las generaciones posteriores para una vida que hay que transformar. La ética de la justicia intergeneracional se cuida de transmitir una herencia multiforme, diversa y centrada en las potencialidades de cada una de las vidas a las que cuida. Esta valoración y potenciación de la diversidad puede ser la clave para construir un mundo menos fracturado y más justo. Lo que el sistema de consumo de la vida individualizado fragmenta y fragiliza, queda de nuevo enlazado a través del acompañamiento de otras mujeres más jóvenes. Comparten las derivas personales como sustrato de construcción cultural alternativa al consumo y la violencia. Se desarrollan los aprendizajes comunitarios y a la vez la diferenciación como clave personal.

Los vínculos que se establecen en el acompañamiento entre mujeres que se acompañan producen sobre las mujeres jóvenes un empoderamiento personal que les permite analizar, criticar y derribar muchas de las barreras del imaginario consumista y patriarcal. Ayuda a las mujeres jóvenes a localizar aquellos elementos del propio sistema fragmentario que pretende convencerlas de que la desigualdad y la violencia son propias de mujeres e «inevitables». El acompañamiento de mujeres jóvenes recorta la soledad en las luchas de las mujeres pobres y mejora las redes entre mujeres como caminos adecuados para la transformación social³³, no como una relación jerárquica, sino como un aprendizaje colectivo donde todas tienen algo que aportar a los retos planetarios del hoy.

4.4. La práctica de una espiritualidad austera, cooperativa y hospitalaria

Una espiritualidad que pretenda dar vida en comunidad no puede olvidar las consecuencias prácticas que tiene la toma de de-

³³ Alicia Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible* (Madrid: Cátedra, 2013), 299.

cisiones sobre el entorno en el que se vive. La espiritualidad ecofeminista y ecojusta se expresa en el día a día combatiendo las sinergias sociales que nos ofrece la economía de consumo descontrolado como única respuesta económica posible. Las mujeres, desde la fuerza dinamadora de Dios, buscan articulaciones de nuevas economías basadas en lo cooperativo a nivel local —que es muy enriquecedor—³⁴ y en lo consensuado equitativamente a nivel mundial, donde la política y los acuerdos sociales internacionales deben mandar sobre la economía y los intereses de las empresas transnacionales³⁵.

Por ello, las mujeres apuestan, desde el Evangelio, por la austeridad como estilo de vida. Una espiritualidad ecojusta para este siglo nos exige apostar por el decrecimiento no como control del exceso, sino como eje de la existencia en la cotidianidad y en las decisiones de corto y largo alcance. Esta es la clave para la generación de economías alternativas que puedan intervenir en la economía del derroche y proporcionar alternativas. Y así aprender a vivir de las necesidades y no de los deseos. Esto quiere decir que es necesario decrecer para reducir los consumos y para equilibrar el propio reciclaje de la naturaleza³⁶. La austeridad con relación a los demás genera cooperación y equidad. Equilibra recursos y rompe el juego capitalista del egoísmo.

Practicar la austeridad fomenta el cambio de prioridades vitales individuales centrándose no en los deseos reprimidos por el no poseer, sino en la conciencia de que la felicidad procede de otro lugar que no es el consumo o la acumulación. La moderación del consumo implica tomar conciencia de que cada uno de nosotros y nosotras somos corresponsables de los efectos sociales y ecológicos de lo que compramos y consumimos, y actuar en consecuencia.

³⁴ *Laudato si'*, 179.

³⁵ Cf. GS 29, 66 y *Laudato si'*, 172-173.

³⁶ Luis González Reyes, «Decrecimiento: menos para vivir mejor», en *Claves del ecologismo social* (Madrid: Libros en acción, 2010), 127.

En este sentido habrá que abordar las distintas facetas de nuestra vida que pueden decrecer: usos de la energía en casa, agua, reciclado y reutilización de basuras, comida, limpieza e higiene, muebles y enseres domésticos, transporte, crianza de los niños, ocio y viajes, medios de comunicación, dinero, ahorros e impuestos... En esta revisión deben estar de fondo los valores evangélicos de austeridad, sobriedad y compromiso transformador. Hoy, esta forma de vivir también es espiritualidad.

El compromiso evangélico enfoca los compromisos ecológico, político, social y económico hacia la conservación y cuidado de la biodiversidad del planeta para poder hacer del mundo un sitio más justo y más agradable para vivir. Solo desde lo cotidiano se podrá transformar la realidad. Consumir de forma diferente, haciendo cierto aquello de «reduce, recicla y reutiliza». Ahorrar haciendo que los ahorros se conviertan en fuente de riqueza para otros. Comprar pensando qué rostro hay detrás de la etiqueta, qué manos han fabricado lo que nos ponemos, lo que comemos. Consumir teniendo en cuenta los ciclos de la naturaleza, los circuitos locales, las personas que fabrican y producen.

En definitiva, tener en la mirada a los desafortunados de este mundo, los que no ganan y reciben toda la violencia y exclusión. Es la clave cristológica que nos hace poner al otro el primero en nuestras prioridades. No podemos olvidar que el decrecimiento promueve el reciclaje de desechos materiales, pero también busca rehabilitar de los excluidos³⁷. El mejor reciclaje consiste en desear menos, y la mejor forma de rehabilitación social es evitar la exclusión.

Por tanto, uno de los esfuerzos que hay que realizar es una reeducación de nuestro sentido de la existencia que lo oriente a la conservación y sostenimiento de otras y otros, y no hacia el uso y placer personal. Dada la situación de precariedad y violencia del

³⁷ Cf. Serge Latouche, *Pequeño tratado del decrecimiento sereno* (Barcelona: Icaria, 2009).

80% de la población mundial, que acrecienta los problemas medioambientales y el cambio climático, debemos buscar herramientas educativas que pongan en primer lugar las virtudes ecológicas³⁸, rebajando la violencia del abuso y la explotación de cuerpos y naturaleza y permitiendo una convivencia pacífica, solidaria y armónica³⁹. Entre ellas destacan la capacidad de cooperación y la hospitalidad como valores necesarios y urgentes para esta casa común.

Para poner en marcha una espiritualidad concretada en las relaciones cooperativas y hospitalarias, una de las herramientas fundamentales es la no-violencia. La no-violencia activa es una manera de mostrar verdaderamente cómo la unidad —a través del diálogo y la acogida— es más importante y fecunda que el conflicto. Las situaciones de conflicto en el mundo pueden afrontarse desde la comprensión y la compasión. Dice la encíclica *Laudato si'* que las tensiones y los opuestos pueden «alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida» (LS 16 y 138). Esto no quiere decir que se renuncie a lo que se es, a la propia identidad o singularidad, a la cultura o los valores, sino que se puede convivir conservando «las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna»⁴⁰ y poniéndolas en común para crecer en felicidad y encuentro.

Debemos poner nuestra espiritualidad al servicio de las nuevas generaciones. Educar en la cooperación y no en la rivalidad, educar en la ética del cuidado y no en la agresividad, educar en la mirada integral y no en la pequeña historia personal, educar en la empatía y no en la cultura de estar siempre por encima, educar en la aceptación e intervención en el conflicto y no en la no-asunción de los problemas. Todo ello supone «aceptar sufrir el conflicto, resolverlo y transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso»⁴¹.

³⁸ *Laudato si'*, 88.

³⁹ Leonardo Boff, «La Magna Charta de la ecología integral: El grito de la tierra y el grito de los pobres», en *Cuidar la Madre Tierra* (Madrid: San Pablo, 2015), 13.

⁴⁰ *Evangelii Gaudium*, 228.

⁴¹ *Evangelii Gaudium*, 227.

5. Dotar a los cuerpos de esperanza: una espiritualidad en clave escatológica

Para terminar, la experiencia de Dios nos conduce hoy a dotar a los cuerpos de esperanza. Los cuerpos humanos, de mujeres y hombres, los cuerpos de los seres vivos, todos ellos, que conforman el cuerpo ecológico que es el universo, necesitan del amor de Dios para la plenitud de la vida. En este sentido, nuestra vida es un río de esperanza, que empapa el sustrato de la vida, ese polvo de estrellas que nos constituye y sufre si no es alimentado. Ante el deterioro de este cuerpo ecológico, propongámonos alimentarlo día a día desde lo cotidiano. Tres actitudes completan la descripción de una espiritualidad ecojusta:

– Una espiritualidad en resistencia, que se compromete en dotar a las personas y a la naturaleza de estrategias de supervivencia, de cooperación y de reciprocidad para poder enfrentar la conflictividad y poder transformar la realidad desde la resistencia frente al mal que nos aborda.

– Una espiritualidad resiliente, que desarrolla aprendizajes basados en la confianza en Dios que nos sostiene a través de nuestras potencialidades y capacidades. La espiritualidad resiliente asume los conflictos y los enfrenta buscando soluciones creativas, desde la hospitalidad y la justicia, que reconstruyan a la persona y la empodere.

– Una espiritualidad creativa, que apueste por la exploración de oportunidades y por la asunción de riesgos. Es una espiritualidad que aprende de los errores como oportunidad de mejorar la vida, y está siempre alerta de las tentaciones del sistema patriarcal destructor. Si queremos conservar el mundo es necesario que nos dejemos llevar por el Espíritu que «sopla donde quiere» (Jn 3,8).

Nos encontramos en un cambio epocal que depende de nosotras y nosotros, y de cómo afrontemos la reconstrucción de nuestro mundo. La espiritualidad ecojusta propone cooperar juntas y juntos para que los poderes y las jerarquías que nos separan y oprimen se desplacen hacia lo hospitalario y lo cooperativo como forma de

multiplicación de la vida. Propone una espiritualidad que se centra en regenerar la historia a través del cuidado de toda vida «planetaria». La crisis que estamos viviendo es una oportunidad para sentar las bases de una nueva red de sociedades y culturas dispuestas a cuidar el mundo heredado desde el Amor de Dios. Un Amor de Dios que nos ama desde la diversidad y nos empuja a continuar con su obra creativa y generadora de vida sobreabundante.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Madrid: Encuentro, 1969.
- Jou, David. *Reescribiendo el Génesis, de la Gloria de Dios al sabotaje del universo*. Madrid: Destino, 2008.
- Boff, Leonardo. *San Francisco de Asís. Ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae, 1995.
- . «La Magna Carta de la ecología integral: El grito de la tierra y el grito de los pobres», *Cuidar la Madre Tierra*. Madrid: San Pablo, 2015.
- Cacciari, Paolo. *Decrecimiento o barbarie: para una salida no violenta del capitalismo*. Barcelona: Icaria, 2010.
- Chung Hyun Kung, *Introducción a la teología femenina asiática*. Estella: Verbo Divino, 2004.
- Fisas, Vicenç. *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria Editorial, 1998.
- Galtung, Johan. *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika: Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 2003.
- Garcés, Marina. *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama, 2017.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones Ecofeministas*, Montevideo: Doble Clic, 1998.

- . *Longing for running water. Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Giaccardi, Chiara y Mauro Magatti. «El cuidado de la creación», *Cuidar la Madre Tierra*. Madrid: San Pablo, 2015.
- Gil, Silvia. *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- González Reyes, Luis. «Decrecimiento: menos para vivir mejor», *Claves del ecologismo social*. Madrid: Libros en acción, 2010.
- Halkes, Catarina. «La violación de la Madre Tierra. Ecología y patriarcado», *Concilium* 226 (1989) 425-435.
- Herrero, Yayo. *La gran encrucijada. Sobre la crisis ecosocial y el cambio de ciclo histórico*. Madrid: Libros en Acción, 2016.
- Latouche, Serge. *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona: Icaria, 2009.
- McFague, Sallie. *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Oberhuber, Theo. «Biodiversidad: tirando piedras contra nuestro propio tejado», Madrid: Libros en acción, 2010.
- Pérez Orozco, Amaia. *Subversión feminista de la economía*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.
- Puleo, Alicia. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra, 2013.
- Sölle, Dorothee. *The Silent Cry. Mysticism and resistance*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.