



Facultad de Teología

Departamento de la Teología Moral y Praxis de la Vida Cristiana

DE LA INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN A LA ECOLOGÍA INTEGRAL:

**ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LA CATEGORÍA
INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN EN EL MAGISTERIO LOCAL
DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE INDONESIA Y LA
CATEGORÍA ECOLOGÍA INTEGRAL EN LA *LAUDATO SÌ* Y SU
APLICACIÓN A LA CRISIS MEDIOAMBIENTAL EN EL
CONTEXTO INDONESIA**

Tesis para la obtención del Grado de Doctor

Doctorando: Fransiskus Nikolaus Lakebelek Teluma

Director: Prof. Dr. José Manuel Aparicio Malo



MADRID | Septiembre de 2022

Siglas y abreviaturas empleadas

1. De los documentos del Magisterio eclesiástico

AAS —*Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, Roma 1 – 109 (1909 – 2017).

ASS —*Acta Sanctae Sedis, Commentarium Officiale*, Roma 1 – 41 (1865 – 1908).

CA —JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus* en el centenario de la *Rerum novarum*, 1 de mayo de 1991: AAS 83 (1991) 793 – 867.

CIC —Catecismo de la Iglesia Católica.

CiV —BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 de junio de 2009: AAS 101 (2009/8) 641 – 709.

CV I —Concilio Vaticano I.

CV II —Concilio Vaticano II.

DH —CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre de 1965: AAS 58 (1966) 929 – 946.

DV —CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación, 18 de noviembre de 1965: AAS 58 (1966) 817 – 835.

EAm —JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in América*, 22 de enero de 1999: AAS 91 (1999) 737 – 815.

EAs —JUAN PABLO II, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Asia*, 6 de noviembre de 1999: AAS 92 (2000) 449 – 528.

FR —JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998: AAS 91 (1999) 5 – 88.

GS —CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 7 de diciembre de 1965: AAS 58 (1966) 1025 – 1120.

HV —PABLO VI, Carta encíclica *Humanae vitae* sobre la regulación de la natalidad, 25 de julio de 1968: AAS 60 (1968) 481 – 503.

IS —JUAN PABLO II, Carta apostólica *Inter sanctos*, proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología, 29 de noviembre de 1979: AAS 71 (1979) 1509 – 1510.

LS —FRANCISCO, Carta Encíclica, *Laudato si* sobre el cuidado de la casa común, 24 de mayo de 2015: AAS 107 (2015/9) 847 – 945.

MJMP —Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz.

MM —JUAN XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra* sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, 15 de mayo de 1961: AAS 53 (1961) 401 – 464.

NA —CONCILIO VATICANO II, *Nostra aetate*, declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, 28 de octubre de 1965: AAS 58 (1966) 740 – 744.

OA —PABLO VI, Carta encíclica *Octogesima adveniens* en ocasión del LXXX aniversario de la encíclica *Rerum novarum*, 14 de mayo de 1971: AAS 63 (1971) 401 – 441.

PP —PABLO VI, Carta encíclica *Populorum progressio* sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos, 26 de marzo 1967: AAS 59 (1967) 257 – 229.

PT —JUAN XXIII, Carta encíclica *Pacem in terris* sobre la paz entre todos los pueblos de la tierra que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, 11 de abril de 1963: AAS 55 (1963) 257 – 304.

RN —LEON XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros, 15 de mayo de 1891: AAS 23 (1890/1891) 1133 – 1228.

SRS —JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* sobre la preocupación social de la Iglesia, el XX aniversario de la PP, 30 de diciembre de 1987: AAS 80 (1988) 513 – 586.

VS —JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis splendor* sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia, 6 de agosto de 1993: AAS 85 (1993) 1133 – 1228.

2. De las conferencias episcopales u organismos de la Iglesia Católica

BIRA —*The Bishops' Institute for Interreligious Affairs* – Instituto Episcopal para Asuntos Interreligiosos.

CSSR —*Congregatio Sanctissimi Redemptoris* – Congregación del Santísimo Redentor (Redentoristas).

Dz —Denzinger: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* – Manual de símbolos, definiciones y declaraciones sobre la fe, y la costumbre, una recopilación católica por el teólogo jesuita Heinrich Joseph Dominicus Denzinger en 1854.

DS —Denzinger-Schönmetzer, continuación del manual de símbolos, definiciones y declaraciones sobre la fe de Denzinger por el otro jesuita Adolf Schönmetzer, a partir de la 32ª edición, desde el año 1963.

DTB —Diccionario de la Teología Bíblica

FABC —*Federation of Asian Bishops' Conference* – Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas.

JSI —*Jesuits Historical Institute* – Instituto Histórico de Jesuitas.

KWI —*Konferensi Wali-Gereja Indonesia* – Conferencia Episcopal de Indonesia.

MHSI —*Monumenta Historica Societatis Iesu*.

MSC —*Missionarii Sacratissimi Cordis* – Misioneros del Sagrado Corazón.

MSF —*Congregatio Missionariourum a Sacra Familia* – Misioneros de la Sagrada Familia.

OFM —*Ordo Fratrum Minorum* – Orden de los Frailes Menores (Franciscanos Hermanos Menores).

OFMCap —*Ordo Fratrum Minorum Capuccinorum* – Orden de los Frailes Menores Capuchinos (Capuchinos).

OFMConv. —*Ordo Fratrum Minorum Conventualium* – Orden de los Frailes Menores Conventuales (Franciscanos Conventuales).

OP —*Ordo Praedicatorum* – Orden de Predicadores (Dominicos).

SCI —*Congregatio Sacerdotum a Sacro Corde Iesu* – Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús (Dehonianos).

SJ —*Societas Iesu* – Compañía de Jesús (Jesuitas).

SSCC —*Congregatio Sacrorum Cordium Iesu et Mariae* – Congregación de los Sagrados Corazones (Picpusianos).

3. *Siglas y abreviaturas más usuales*

a.c. —artículo citado	n. —nota
a.C. —antes de Cristo	nº —número
c. —capítulo	o.c. —obra citada
cf. —cónfer	p. —página(s)
ed. —edición	s. (ss.) — siguiente(s)
(ed.) —editor(es)	t. —tomo
d.C. —después de Cristo	tit. —título
ibíd. —ibídem	v. —versículo(s)
íd. —ídem	vol. —volumen
hom. —homilía	vols. —volúmenes

4. *Siglas bíblicas*

a. Antiguo Testamento —AT

Gn —Génesis	Jdt —Judit	Dn —Daniel
Ex —Éxodo	Est —Ester	Os —Oseas
Lv —Levítico	Job —Job	Jl —Joel
Nm —Números	Sal —Salmos	Am —Amós
Dt —Deuteronomio	Prov —Proverbios	Ab —Abdías
Jos —Josué	Ecl —Eclesiastés	Jon —Jonás
Jue —Jueces	Cant —Cantar de los Cantares	Miq —Miqueas
Rut —Rut	Sab —Sabiduría	Nah —Nahum
1-2Sam —1 ^o -2 ^o Samuel	Eclo —Eclesiástico	Hab —Habacuc
1-2Re —1 ^o -2 ^o Reyes	Is —Isaías	Sof —Sofonías
1-2Cr —1 ^o -2 ^o Crónicas	Jr —Jeremías	Ag —Ageo
Esd —Esdras	Lam —Lamentaciones	Zac —Zacarías
Neh —Nehemías	Bar —Baruc	Mal —Malaquías
Tob —Tobías	Ez —Ezequiel	1-2Mac —1 ^o -2 ^o Macabeo

b. Nuevo Testamento —NT

Mt —Mateo	1-2Tes —1 ^a -2 ^a Tesalonicenses
Mc —Marcos	1-2Tim —1 ^a -2 ^a Timoteo
Lc —Lucas	Tit —Tito
Jn —Juan	Flm —Filemón
Hch —Hechos de los Apóstoles	Heb —Hebreos
Rom —Romanos	Sant —Santiago
1-2Cor —1 ^a -2 ^a Corintios	1-2Pe —1 ^a -2 ^a Pedro
Gál —Gálatas	1-3Jn —1 ^a -2 ^a -3 ^a Juan
Ef —Efesios	Jds —Judas
Flp —Filipenses	Ap —Apocalipsis
Col —Colosenses	

5. Otras siglas y abreviaturas

AAAS —*American Association for the Advancement of Science* – Asociación Americana para el Avance de la Ciencia.

AA.VV. —Autores varios.

APRIL —*Asia Pacific Resources Limited* – Recursos Limitados de Asia Pacífico.

ASEAN —*Association of Southeast Asian Nations* – Asociación de Naciones del Sureste Asiático.

BAL —*Basic Agrarian Law* – Ley Agraria Básica.

BNPB —*Badan Penanggulangan Bencana Nasional* – Agencia Nacional de Gestión de Desastres.

BPK —*Badan Pemeriksa Keuangan* – Agencia de Auditoría Financiera.

BPS —*Badan Pusat Statistik* – Centro Nacional de Estadística–CNE.

CIEL —*Center for International Environmental Law* – Centro de Derecho Ambiental Internacional.

CIFOR (CIFOR-Indonesia) —*Center for International Forestry Research* – Centro de Investigación Forestal Internacional.

DPD —Diccionario Panhispánico de Dudas.

DI —*Darul Islam* – Casa Islámica.

DKI —*Daerah Khusus Ibukota* – Región Metropolitana.

DPD —*Dewan Perwakilan Daerah* – Cámara de Representación Regional.

DPR —*Dewan Perwakilan Rakyat* – Cámara de Representantes del Pueblo.

FAO —*Food and Agriculture Organization* – Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura.

FIHRST —*Foundation for International Human Rights Reporting Standards* – Fundación del Informe Estandar para el Derecho Humano.

FoEI —*Friends of the Earth International* – Amigos de la Tierra Internacional.

FPI —*Front Pembela Islam* – Defensores Islámicos.

FPP —*Forest People Programme* – Programa de los Pueblos de los Bosques.

FWI —*Forest Watch Indonesia* – Vigilancia de los Bosques de Indonesia.

G30S —*Gerakan 30 September* – Movimiento del 30 de septiembre.

GFW —*Global Forest Watch* – Vigilancia Mundial de los Bosques.

GYC —*Garuda Youth Indonesia* – Juventud Garuda de Indonesia.

GYI —*Green Youth Indonesia* – Juventud Verde de Indonesia.

HTI —*Hisb'ut Tahrir Indonesia* – Partido de la Liberación de Indonesia.

IAAS —*International Association of Student in Agriculture and Related Science* – Asociación Internacional de Estudiantes de Ciencias Agrícolas y Afines.

ICRAF —*International Center for Research in Agroforestry* – Centro Internacional de Investigaciones Agroforestal.

ICSF —*Indonesian Climate Change Student Forum* – Foro de Estudiantes sobre el Cambio Climático de Indonesia.

ICW —*Indonesia Corruption Watch* – Vigilancia de la Corrupción en Indonesia.

IFEES —*The Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences* – La Fundación Islámica para la Ecología y las Ciencias Ambientales.

ILO–OIT —*International Labour Organization* – Organización Internacional del Trabajo

IMF —*International Monetary Fund* – Fondo Monetario Internacional.

IPCC —*Intergovernmental Panel on Climate Change* – Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático.

ISDV —*Indische Social Democratische Vereeniging* – Asociación Social Demócrata de la India Oriental.

ISEAS —*Institute of Southeast Asian Studies* – Instituto de Estudios del Sudeste Asiático.

ISIS —*Islamic State of Iraq and Syria* – Estado Islámico de Irak y Siria (Daesh).

ITB —*Institut Teknologi Bandung* – Instituto de la Tecnología de Bandung.

JI —*Jemaah Islamiyah* – Sociedad Islámica.

JKALAHARI —*Jaringan Kerja Penyelamatan Hutan Riau* – Red de Rescate Forestal de Riau.

KIARA —*Koalisi Rakyat untuk Keadilan dan Perikanan* – Coalición Popular para la Justicia de la Pesca.

KLHK —*Kementrian Lingkungan Hidup dan Kehutanan* – Ministerio Forestal y del Medioambiental.

KNIL —*Koninklijk Nederlandsh-Indische Leger* – Ejército Real de las Indias Orientales Holandesas.

KOPHI —*Koalisi Pemuda Hijau Indonesia* – Coalición Juveniles Verdes de Indonesia.

LMMC —*Like-Minded Megadiverse Countries* – Países Megadiversos Afines.

LN —*Lembaran Negara* – Gaceta del Estado.

LNRI —*Lembaran Negara Republik Indonesia* – Gaceta del Estado de la República de Indonesia.

LSAM —*Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat* – Agencia de Estudio y Advocación del Pueblo.

LSI —*Lembaga Survei Indonesia* – Agencia Nacional de Encuestas.

MPR —*Majelis Permusyawaratan Rakyat* – Cámara Alta Consultiva.

NASAKOM —*Nasional Agama dan Komunis* – Nacionalismo, Religión y Comunismo.

NU —*Nahdatul Ulama* – Movimiento de los Eruditos Islámicos.

OIC —*Orangutan Information Center* – Centro de Información de Orangután.

OIM —Organización Internacional para las Migraciones.

ONG —Organización no gubernamental.

PEACE —*Pelangi Energi Abadi Citra Enviro* – Movimiento de Energía Renovable y Medioambiente.

PERC —*Political and Economic Risk Consultancy* – Consultoría de Riesgos Políticos y Económicos.

PIB —Producto Interior Bruto.

PNAS —*Proceedings of the National Academy of Science* – Actas de la Academia Nacional de Ciencias.

PNG —Papúa Nueva Guinea.

PNI —*Partai Nasional Indonesia* – Partido Nacional de Indonesia.

PNUMA —Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente.

PPI —*Perhimpunan Pelajar-Pelajar Indonesia* – Movimiento Estudiantil de Indonesia.

PPLH —*Pusat Pendidikan Lingkungan Hidup* – Centro Educativo del Medioambiente.

PSI —*Pollutant Standards Index* – Índice de Estándares Contaminantes.

RAE —Real Academia Española.

RI —*Republik Indonesia* – República de Indonesia.

RIS —*Republik Indonesia Serikat* – República Federal de Indonesia.

RMS —*Republik Maluku Selatan* – República de las islas Molucas del Sur.

SI —*Sarekat Islam* – Unión Islámica.

TNI —*Tentara Nasional Indonesia* – Ejército Nacional de Indonesia.

UNESCO —*The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* – Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

UNFCCC —*United Nations Framework Convention on Climate Change* – Convención Marco sobre Cambio Climático de las Naciones Unidas.

UNFPA —*United Nations Fund for Population Activities* – Fondo de las Naciones Unidas para Actividades de Población.

UNPF —*United Nations Population Fund* – Fondo de Población de las Naciones Unidas.

USDA —*United State Department of Agriculture* – Departamento de Agricultura de los Estados Unidos.

UUD'45 RI —*Undang Undang Dasar Republik Indonesia 1945* – Constitución de la República de Indonesia de 1945.

UUPA —*Undang-undang Pokok Agraria* – Las Leyes de los Derechos Agrarios.

UUPK —*Undang-undang Pokok Kehutanan* – Las Leyes de los Derechos Forestales.

VOC —*Vereenigde Oost Indische Compagnie* – Compañía Holandesa de las Indias Orientales.

WALHI —*Wahana Lingkungan Hidup* – Foro Ambiental de Indonesia.

WCS – Indonesia —*Wildlife Conservation Society* – Sociedad de Conservación de la Vida Silvestre.

WIB —*Waktu Indonesia Barat* – Horario de Indonesia Occidental.

WITeng —*Waktu Indonesia Tengah* – Horario de Indonesia Central.

WIT —*Waktu Indonesia Timur* – Horario de Indonesia Oriental.

WRM —*World Rainforest Movement* – Movimiento Mundial para los Bosques Tropicales.

WWF – Indonesia —*World Wildlife Fund* – Fondo Mundial para la Vida Silvestre – Indonesia.

Sumario

La portada, el título:

De la integridad de la creación a la ecología integral: estudio comparativo entre la categoría integridad de la creación en el Magisterio local de la Conferencia Episcopal de Indonesia y la categoría ecología integral en la *Laudato sì* y su aplicación a la crisis medioambiental en el contexto indonesio

Índice

Siglas y abreviaturas

Sumario

Nota aclaratoria

Introducción general

Parte I:

El contexto indonesio: huellas históricas, características físicas, ecológicas y culturales

Capítulo primero:

Contexto histórico, político y ecológico

Capítulo segundo:

Contexto cultural

Capítulo tercero:

La crisis medioambiental de Indonesia

Parte II:

La lectura teológica creyente de la naturaleza interconectada y en crisis, y la propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación y la ecología integral

Capítulo cuarto:

La ecología integral: visión cristiana de la naturaleza interconectada

Capítulo quinto:

La conversión ecológica: camino cristiano hacia la integridad de la creación y la ecología integral

Parte III:

La integridad de la creación y la armonía ecológica asiática: una respuesta moral teológica desde la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC) y la Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI)

Capítulo sexto:

La armonía ecológica asiática: una perspectiva moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC)

Capítulo séptimo:

El «pequeño rebaño católico» en las islas y los archipiélagos de Indonesia: un marco histórico

Capítulo octavo:

Hacia la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI)

Capítulo noveno:

Balance final

Apéndices

Fuente Bibliográfica

Tabla de contenido

Siglas y abreviaturas.....	2
Sumario.....	10
Introducción general.....	23
Nota aclaratoria	42

—PARTE I—

EL CONTEXTO INDONESIA: HUELLAS HISTÓRICAS, CARACTERÍSTICAS FÍSICAS, ECOLÓGICAS Y, CULTURALES

Introducción	44

1. Contexto histórico, político y ecológico

1.1. Introducción	50
1.2. Etimología.....	51
1.2.1. Detrás del nombre Indonesia: estudio de Russel Jones	53
1.2.2. Detrás del nombre Indonesia: estudio de Jan B. Avé	55
1.2.3. Prehistoria, antigüedad y contexto histórico	57
1.2.3.1. Influencias indias: los reinos hindúes y budistas (1–1400 d.C).....	58
1.2.3.2. Influencias musulmanas y europeas.....	61
1.2.3.3. El despertar nacional y la lucha por una Indonesia independiente (1900–1942)	65
1.2.3.4. Democracia en la era de Sukarno (1950-1966).....	69
1.2.3.5. Suharto y el nuevo orden, <i>Orde Baru</i> (1967–1998)	71
1.2.3.6. La reforma, <i>reformasi</i>	72
1.3. Características físicas de <i>Tanah Air</i> Indonesia	73
1.3.1. Geología.....	73
1.3.2. El clima	75
1.3.3. Cadena de fuego, los volcanes	77
1.3.4. Organización territorial, la división administrativa	79
1.3.5. Etnografía.....	80
1.3.6. Demografía	81
1.3.7. Cultura y espiritualidad.....	82
1.3.8. La religión.....	84

1.4. Huellas ecológicas y medioambientales.....	85
1.5. Conclusión	88

2. Contexto cultural

2.1. Introducción	91
2.2. El marco teórico conceptual: aproximaciones generales	93
2.2.1. La cultura, un tema a debatir.....	95
2.2.2. La cultura desde la antropología.....	97
2.3. La cultura de Indonesia y la armonía	101
2.3.1. Introducción	101
2.3.2. La vida en una red interconectada	103
2.3.3. La armonía: un valor cultural.....	104
2.3.4. La gente, los indonesios: una raíz entremezclada.....	106
2.3.5. El comportamiento y las practicas culturales: una base cultural para la armonía	108
2.3.5.1. <i>Subak</i> : el sistema agrícola ecocéntrico	108
2.3.5.2. Otra practica cultural de tratar la tierra	113
2.3.5.3. <i>Adat</i> : una tradición y costumbres ancestrales	114
2.3.5.4. <i>Slametan</i> : tradición cultural javanesa para la armonía	116
2.3.5.5. Los ancestros difuntos.....	117
2.3.5.6. Estatus social.....	119
2.3.6. El idioma (<i>bahasa</i>): instrumento para la unión.....	120
2.3.7. Religiosidad y la armonía	121
2.3.7.1. Animismo.....	122
2.3.7.2. Las religiones indígenas: <i>agama asli nusantara</i>	123
2.3.7.2.1. <i>Sunda Wiwitan</i> : la tradición religiosa de Sunda.....	124
2.3.7.2.2. <i>Kejawen</i> : la tradición religiosa de Java.....	126
2.3.7.2.3. <i>Marapu</i> , tradición religiosa de Sumba	128
2.3.7.2.4. <i>Kaharingan</i> : tradición religiosa de Kalimantan, Borneo	129
2.3.7.3. Las religiones oficiales y la armonía	129
2.3.7.3.1. El hinduismo y la plena armonía.....	130
2.3.7.3.2. Budismo: la unión existencial, todo en todo	132
2.3.7.3.3. Islamismo y la armonía	133

2.3.7.3.3.1. <i>Islam nusantara</i> : corriente islámica a raíz de la cultura de Indonesia	134
2.3.7.3.3.2. La visión coránica de la ecología, y el islam verde	137
2.3.8. El arte (<i>seni</i>) y la armonía	140
2.3.8.1. Arte visual premoderno.....	141
2.3.8.2. Arte moderno	142
2.3.8.3. <i>Tenun ikat</i> : el arte de tejer, y <i>batik</i> : el arte de pintar.....	143
2.3.9. La armonía desde la política	144
2.3.9.1. El himno nacional: <i>Indonesia raya</i>	145
2.3.9.2. El Congreso Juvenil del 28 de octubre de 1928	148
2.3.9.3. La ideología nacional <i>Pancasila</i> y el lema <i>Bhinneka Tunggal Ika</i> , unidad en la diversidad, una visión ecológica	149
2.4. Conclusión	153

3. La crisis medioambiental de Indonesia

3.1. Introducción	155
3.2. La crisis medioambiental global desde la ciencia.....	156
3.2.1. El papel del ser humano en la historia del medioambiente global.....	157
3.2.2. Barry Commoner: el círculo roto del tejido ecológico	160
3.2.3. James E. Lovelock: la tierra afectada por la crecida presencia humana	162
3.2.4. Fritjof Capra: la crisis de percepción que urgencia del cambio de paradigma	163
3.2.5. Jean Paul Deléage: la crisis medioambiental es la ruptura de la relación entre hombres y naturaleza	165
3.2.6. Leonardo Boff: la crisis medioambiental es la crisis de la civilización.....	166
3.2.7. Franz J. Broschimmer: el ecocidio	167
3.2.8. La Iniciativa de la Carta de la Tierra	169
3.2.9. El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente	170
3.3. La crisis medioambiental	171
3.3.1. Huellas históricas	172
3.3.1.1. La dominación holandesa y el impacto social y medioambiental.....	173
3.3.1.2. Indonesia independiente con el medioambiente destrozado	177
3.3.1.3. La ley agraria de 1960 — <i>Undang-undang pokok agraria</i> , UUPA... ..	179

3.3.1.4. La ley forestal de 1967.....	181
3.3.2. La deforestación y explotación forestal	184
3.3.2.1. La tala masiva comercial	185
3.3.2.2. Víctima del desarrollo del régimen dictatorial corrupto	187
3.3.2.3. La transmigración	189
3.3.3. La crisis ambiental marina.....	192
3.3.4. La palma de aceite y la <i>Ibu Pertiwi</i> como el Edén perdido	195
3.3.5. La corrupción.....	198
3.3.6. El incendio forestal y selvas turberas.....	200
3.4. La creciente sensibilidad ecológica: esfuerzos de cuidar la madre tierra...	203
3.4.1. El organismo ambiental gubernamental.....	204
3.4.2. Organismos ambientales nacionales no gubernamentales	204
3.5. Conclusión	205

—PARTE II—

LA LECTURA TEOLÓGICA CREYENTE DE LA NATURALEZA INTERCONECTADA Y LA PROPUESTA CATÓLICA DE UNA CONVERSIÓN ECOLÓGICA PARA LA INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN

Introducción	209
 4. La ecología integral: visión cristiana de la naturaleza interconectada	
4.1. Introducción	214
4.2. El mundo en una trama de vida interconectada: la perspectiva científica, ecológica y cultural	217
4.3. El hombre y el universo: la visión teológica de la teología de la creación ..	224
4.3.1. El problema teológico entre la creación y la salvación en el Antiguo Testamento.....	228
4.3.2. Visión teológica de la creación en el Antiguo Testamento.....	230
4.3.2.1. Los relatos creacionistas	230
4.3.3. Génesis 1,1–2,4a: el primer relato de la creación de la tradición sacerdotal	231
4.3.3.1.1. Génesis 2,4b–25, el segundo relato de la tradición yahvista	233
4.3.3.1.2. Reflexión conclusiva.....	234

4.3.3.2.	Los libros proféticos	235
4.3.3.3.	Los salmos, la literatura poética.....	236
4.3.3.4.	La literatura sapiencial	237
4.3.3.5.	La fe en Dios creador según los libros de los Macabeos	238
4.3.3.6.	Fe del pueblo Israel en Yahvé creador.....	238
4.3.3.7.	Conclusión	239
4.3.4.	Visión teológica de la creación en el Nuevo Testamento	240
4.3.4.1.	Continuidad y novedad	240
4.3.4.2.	Cristo: centro de la creación	242
4.3.4.2.1.	Dios padre creador en la mediación creadora de Cristo.....	242
4.3.4.2.2.	La primacía de Cristo en la creación	243
4.3.4.2.3.	Cristo, rey y heredero del universo	246
4.3.4.2.4.	Cristo, la Palabra preexistente	247
4.3.5.	La visión teológica de la creación en la fe de la Iglesia.....	248
4.3.5.1.	El credo: símbolos y profesión de fe sobre la creación	248
4.3.5.2.	Textos litúrgicos.....	249
4.3.5.3.	Las fuentes patrísticas	250
4.3.5.4.	El Magisterio eclesiástico	253
4.4.	La interconexión de la naturaleza desde la enseñanza social de la Iglesia	256
4.4.1.	Juan Pablo II	258
4.4.2.	Benedicto XVI	259
4.4.3.	Francisco	262
4.5.	Conclusión	265
5.	La conversión ecológica: camino cristiano hacia la integridad de la creación y la ecología integral	
5.1.	Introducción	267
5.2.	La conversión: huellas históricas enciclopédicas, filosóficas y cristianas, perspectivas y acepciones	269
5.2.1.	Huellas enciclopédicas.....	271
5.2.2.	Huellas históricas	272
5.2.2.1.	Antigüedad precristiana	272
5.2.2.2.	Judaísmo y cristianismo.....	274

5.2.3. Visión antropológica.....	275
5.2.4. Visión psicofisiológica.....	278
5.2.5. Visión sociológica.....	278
5.2.6. Visión religiosa	279
5.2.7. Visión filosófica.....	281
5.2.7.1. Conversión en el platonismo.....	282
5.2.7.2. Conversión en el mundo helenístico	283
5.3. Visión teológica cristiana de la conversión	285
5.3.1. Perspectiva bíblica	288
5.3.1.1. Antiguo Testamento.....	289
5.3.1.2. Nuevo Testamento	291
5.3.2. Destinatarios de la conversión cristiana en los escritos paulinos	293
5.3.3. La conversión moral en la experiencia de fe	294
5.3.4. La conversión implica una fe cristológica	295
5.3.4.1. Un retorno hacia Cristo.....	296
5.3.4.2. Renuncia al pasado y la llamada a la purificación para participar en la vida de Cristo	298
5.3.4.3. Aceptar las consecuencias del seguimiento de Cristo.....	300
5.4. La conversión ecológica desde la enseñanza social de la Iglesia.....	301
5.4.1. El fundamento bíblico.....	301
5.4.2. La visión teológica cristiana del concepto «conversión ecológica»	304
5.4.3. El origen y la continuidad del concepto «conversión ecológica»: el carácter primordial de la Iglesia	306
5.4.4. La enseñanza social de la Iglesia	312
5.4.4.1. Cuidar la casa común es responsabilidad de todos	312
5.4.4.2. La naturaleza es don de Dios para todos.....	316
5.4.4.3. Decir conversión ecológica es decir nuevos estilos de vida	318
5.5. Conclusión	320

—PARTE III—
**LA INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN Y LA ARMONÍA
 ECOLÓGICA ASIÁTICA: UNA RESPUESTA MORAL
 TEOLÓGICA DESDE LA FEDERACIÓN DE LAS
 CONFERENCIAS EPISCOPALES ASIÁTICAS (FABC), Y LA
 CONFERENCIA EPISCOPAL DE INDONESIA (KWI)**

Introducción	321
 6. La armonía ecológica asiática: una perspectiva moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC)	
6.1. Introducción	324
6.2. El contexto asiático y la comunidad católica de Asia.....	329
6.2.1. Realidad ecológica en el hoy de Asia	330
6.2.2. La realidad religiosa cultural	333
6.2.3. La ecología y la naturaleza interconectada en las religiones y las tradiciones religiosas de Asia	334
6.2.3.1. La espiritualidad ecológica en los pueblos indígenas asiáticas	334
6.2.3.2. El hinduismo	337
6.2.3.3. La tradición budista.....	339
6.2.3.4. El confucianismo	341
6.2.3.5. El taoísmo	343
6.2.3.6. El sintoísmo	344
6.2.3.7. El pensamiento ecológico en el islam, una visión coránica.....	346
6.2.4. La raíz cultural religiosa de la armonía, de las grandes religiones y tradiciones religiosas asiáticas	348
6.2.4.1. El hinduismo	349
6.2.4.2. El budismo	350
6.2.4.3. Confucianismo y taoísmo	351
6.2.4.4. La armonía en el islam.....	352
6.3. La armonía ecológica e interconexión: las enseñanzas de la FABC.....	353
6.3.1. La armonía e interconexión: los pensamientos ecológicos.....	353
6.3.2. La armonía subyace en la cosmovisión orgánica y cósmica asiática: la base cultural	357
6.3.3. La armonía y la interconexión: una lectura creyente teológica	359
6.3.3.1. La armonía implica el diálogo	360

6.3.3.2. La armonía exige respeto y responsabilidad	362
6.3.3.3. La perspectiva bíblica de la armonía	364
6.3.3.3.1. El origen de la armonía en la creación	364
6.3.3.3.2. La restauración de una armonía dinámica en Cristo Jesús.....	366
6.3.3.3.3. Armonía y paz	367
6.3.3.3.4. Armonía, vida y comunión.....	368
6.3.4. La armonía implica navegar en un «océano de contrastes».....	369
6.3.5. La potencia relevante de la armonía en el contexto asiático pluralista y en crisis	370
6.3.5.1. La armonía exige el cambio de paradigma	370
6.3.5.2. La justicia ambiental, una demanda de la armonía	371
6.4. Conclusión	372
7. El «pequeño rebaño católico» en las islas y los archipiélagos de Indonesia: un marco histórico	
7.1. Introducción	375
7.2. El «pequeño rebaño católico» de ayer: la minoría en su propia casa	377
7.2.1. El origen: el cristianismo en la Edad Antigua	379
7.2.2. El trayecto histórico del cristianismo en la Edad Media.....	381
7.2.3. El cristianismo en la Edad Moderna	383
7.3. La primera comunidad cristiana en la isla de Sumatra	388
7.4. La misión bien organizada en las islas y los archipiélagos de Indonesia	389
7.4.1. Los dominicos y la misión Solor (1562–1800): misión sin protector.....	390
7.4.1.1. Contexto histórico y cultural.....	391
7.4.1.2. La ausencia del <i>padroado</i> , misión sin protector y el momento turbulento (1562–1613)	393
7.4.1.3. La luz de esperanza en un momento turbulento (1614–1660).....	396
7.4.1.4. El periodo de las turbulencias internas (1660–1800).....	398
7.4.1.5. Los «pequeños rebaños» supervivientes.....	399
7.4.2. La Compañía de Jesús, jesuitas ibéricos (1546–1677) y la misión en las islas Molucas.....	401
7.4.2.1. Contexto histórico y cultural.....	402
7.4.2.2. El «pequeño rebaño» de Ternate (1547–1575).....	404
7.4.2.3. El «pequeño rebaño» de Tidore (1576–1605)	405

7.4.2.4. El «pequeño rebaño» de Ternate (1606–1677).....	406
7.4.2.5. El «pequeño rebaño» de Makasar, Ujung Pandang (1616–1668).....	407
7.4.3. La Compañía de Jesús regresa a su antiguo campo de misión: jesuitas holandeses (1859-1945).....	408
7.4.3.1. Nuevo comienzo de la Compañía de Jesús (1859–1893)	409
7.4.3.2. Período 1893–1945	410
7.5. El «pequeño rebaño» en el camino hacia la independencia	412
7.5.1. La semilla que crece: la Iglesia a partir de la independencia desde la perspectiva de la Compañía de Jesús	413
7.5.1.1. La formación.....	414
7.5.1.2. El apostolado.....	414
7.5.2. La misión en la isla de Flores, de una misión aparentemente imposible a una cosecha abundante	416
7.5.3. Las provincias y regiones eclesiásticas actualmente de Indonesia	420
7.5.4. La deuda histórica: el cristianismo como «religión colonial»	422
7.5.5. El conflicto interno dentro del «pequeño rebaño católico» (1945–1950)...	425
7.6. Conclusión	428
 8. Hacia la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI)	
8.1. Introducción	431
8.2. El contexto pastoral de Indonesia: una <i>Ibu Pertiwi</i> deteriorada	432
8.2.1. Una llamada al cambio de estilo de vida	435
8.2.2. La sensibilidad ecológica del «pequeño rebaño católico» de Indonesia.....	437
8.2.3. El estudio del cambio climático y su impacto en Indonesia	439
8.2.3.1. La emisión.....	440
8.2.3.2. Los impactos	441
8.2.3.2.1. Cambios en la disponibilidad de agua y alimentos	441
8.2.3.2.2. El calentamiento de la temperatura de la superficie del mar.....	442
8.2.3.2.3. La subida del nivel del mar	443
8.2.3.2.4. La biodiversidad y el servicios del ecosistema	444
8.2.4. La deforestación, causas y consecuencias	446
8.2.5. La minería y sus impactos.....	447
8.2.5.1. ¿La minería sostenible?.....	449

8.2.5.2. Impactos medioambientales.....	450
8.2.5.2.1. La tierra, los bosques y el ecosistema	450
8.2.5.2.2. El agua.....	452
8.2.5.2.3. Residuos y vertidos mineros	453
8.2.5.2.4. La contaminación del aire	454
8.2.5.2.5. La contaminación sonora y lumínica	454
8.2.5.3. Impactos sociales	455
8.2.5.3.1. La violación de los derechos indígenas.....	456
8.2.5.3.2. Desplazamiento forzado, los migrantes medioambientales	457
8.2.5.3.3. La violación de los derechos humanos.....	458
8.2.5.3.4. Empleo y medios de vida	459
8.2.5.3.5. Mujeres y niños	460
8.2.5.3.6. La corrupción	461
8.2.5.3.7. Ataque a la religión y a la cultura	461
8.2.5.3.8. Peligro para la salud	462
8.2.5.3.9. Caos económico y político	463
8.3. Hacia la integridad de la creación: el tono espiritual y lectura creyente sobre el universo.....	464
8.3.1. La integridad de la creación en una memoria agradecida del «pequeño rebaño católico» de Indonesia.....	468
8.3.2. La reflexión de la KWI respecto a las huellas bíblicas de la integridad de la creación	472
8.3.2.1. Integridad de la creación en el Antiguo Testamento	473
8.3.2.1.1. Volver a la integridad primordial: armonía y paz existente	474
8.3.2.1.2. La creación, el pecado y la armonía rota.....	475
8.3.2.2. Lugar de Cristo en la integridad de la creación en el Nuevo Testamento	475
8.3.2.2.1. Cristo, mediador y plenitud.....	476
8.3.2.2.2. Jesús y el reino: sanar las heridas por el pecado	477
8.3.2.2.3. La cruz, reconciliación, justicia y paz	477
8.3.2.2.4. Jesús y la nueva creación	478
8.4. Volver a la raíz cultural ecológica de Indonesia: signo de esperanza hacia la integridad de la creación	479
8.4.1. La <i>Ibu Pertiwi</i> agonizante como signo de los tiempos	479

8.4.2. La <i>Ibu Pertiwi</i> agonizante: un nuevo desafío para la esperanza	481
8.4.3. La llamada a tejer una cultura ecológica interconectada	482
8.4.4. La llamada a cuidar a los pobres indonesios y a la madre tierra.....	483
8.4.4.1. La llamada a la conversión ecológica, <i>pertobatan ekologis</i>	484
8.4.4.2. Volver al señorío ministerial de los hombres	484
8.4.4.3. Volver al mandato divino, vivir y crear la paz y armonía	486
8.4.4.4. La <i>Ibu Pertiwi</i> Indonesia es casa para todas las criaturas.....	487
8.4.4.5. Ya es tiempo de recuperar el Edén perdido	488
8.4.4.6. La llamada urgente a la responsabilidad ecológica.....	489
8.5. Conclusión	490

9. Balance final

Balance final	492
Apéndices	509
Fuentes bibliográficas	515

Introducción general

1. Motivación (el porqué de la tesis) e hipótesis

Bajo el título «de la integridad de la creación a la ecología integral: estudio comparativo entre la categoría integridad de la creación en el Magisterio local de la Conferencia Episcopal de Indonesia y la categoría ecología integral en la *Laudato si* y su aplicación a la crisis “medioambiental”¹ en el contexto indonesio» pretendemos presentar este trabajo de investigación para la tesis doctoral. El trabajo está motivado por una profunda convicción en la que se entrecruzan el interés teológico moral con las inquietudes personales del doctorando: la convicción de la gran trascendencia y la fuerza iluminadora y transformadora de la *Laudato si* y los documentos denominados ecológicos, tanto del Magisterio eclesial como los documentos de las Iglesias locales de Asia e Indonesia para el contexto indonesio. Consideramos adecuado e imprescindible el análisis y la profundización de la categoría cultural, muy marcada por la interconexión entre todos los componentes de la naturaleza y el carácter orgánico cósmico de la cultura asiática. Así, como el título indica, el desarrollo de esta investigación es doble: la comparación entre la categoría «integralidad de la creación» y la «ecología integral» y una iluminación desde la teología al problema ecológico de Indonesia. Es un trabajo de interés y enfoque teológico.

Al hablar de la «integridad de la creación», el libro del Génesis en sus primeras páginas del relato creacionista describe lo siguiente: «y vio Dios que todo era bueno» (Gn 1,4.10.12.18.21.25). Es el estribillo que se repite una y otra vez en este primer relato, con un cambio notable cualitativo, «muy bueno», al crear Dios el ser humano, el hombre y la mujer: «y vio Dios cuanto había hecho, y todo era “muy bueno”» (Gn 1,31). El fundamento de esta particularidad, como expresa el Génesis, es porque Adán y Eva fueron creados a imagen y semejanza del mismo Dios: «hagamos al ser humano a nuestra

¹ Para una respuesta actualizada del uso de la palabra «medioambiente» (junto), o las palabras «medio ambiente» (por separado), en este trabajo de investigación, seguimos al Diccionario Panhispánico de Dudas (DPD) de la Real Academia Española que nos recomienda utilizar la grafía «medioambiente» (junto), cuyo plural es «medioambientes» y el adjetivo «medioambiental». Aunque la expresión «medio ambiente» aún es mayoritaria. La primera palabra, «medio», suele pronunciarse átona, de forma que ambas palabras se pronuncian como una única palabra compuesta. Por ello, el Diccionario Panhispánico de Dudas de la Real Academia Española recomienda utilizar la grafía «medioambiente», cuyo plural es «medioambientes». Salvo en los documentos y escritos oficiales de las Naciones Unidas, como por ejemplo el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y en la mayoría de los documentos y textos de los Magisterios eclesiales.

imagen, como semejanza nuestra. Creó, pues, Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó» (Gn 1,26-27).

Esto implica, que ellos, en primer lugar, están radicalmente orientados a su Creador en una relación constante y en armonía. En segundo lugar, como reflexiona el papa Benedicto XVI, «posee la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas»². En tercer lugar, tiene la responsabilidad y la tarea de establecer una relación ordenada y armónica con la creación entera. Y, en cuarto lugar, está llamado a labrar, a cuidar y a administrar esta tierra (cf. Gn 2,15). Esto quiere decir, que la existencia del ser humano es —como dice el pontífice Juan Pablo II— un don de Dios y a la vez tarea³. Según esto, la persona humana lleva consigo la tarea de vivir en comunión, paz y armonía en sus cuádruples relaciones fundamentales: con el Creador, con otros seres humanos, con toda la creación y consigo mismo.

Sin embargo, es una tarea que en la realidad hemos descuidado. Como Adán y Eva por el pecado han destruido la armonía existente, poniéndose deliberadamente contra el designio del Creador que los llevó como consecuencia no solo a la alienación del hombre mismo, a la muerte y al fratricidio, sino también a una especie de rebelión de la tierra contra el hombre⁴; también el ser humano en toda su historia ha mostrado múltiples signos del uso abusivo de esta creación: la falta del debido respeto a la naturaleza, la explotación desordenada de sus recursos que causan el deterioro progresivo de su propia casa, afectando a la calidad de su propia vida. En esto, el ser humano ha dejado el planeta tierra en una crisis preocupante, sin darse cuenta de que no se puede seguir usando los bienes de la tierra como si fueran ilimitados.

Así, se está cumpliendo el grito profético alarmante y la voz crítica del pontífice Pablo VI, hace cincuenta años:

bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera

² BENEDICTO XVI, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz (MJMP), 1 de enero de 2007, *La persona humana, corazón de la paz*, 2, Libreria Editrice Vaticana 2007, 1-2.

³ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Centesimus annus* (CA), en el centenario de la *Rerum novarum*, 38: AAS 83 (1991) 840-41.

⁴ Cf. Gn 3,17-19; 4,12; JUAN PABLO II, Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz (MJMP), *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*, 3: AAS 82 (1990) 148-49.

para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera⁵.

Desde otra perspectiva, resulta indudable que los descubrimientos científicos de estos últimos tres siglos han posibilitado un desarrollo tecnológico y un cambio paradigmático sin precedentes en la historia humana que han mejorado la calidad de vida de unas minorías en unos pocos países. Sin embargo, estos desarrollos, al mismo tiempo han afectado el tejido ecológico y la profunda interconexión dentro de esta misma trama ecológica y han destrozado el círculo de la larga historia y la fragilidad de la vida en el planeta Tierra.

Como afirma el biólogo norteamericano, educador y defensor del medioambiente Barry Commoner:

se ha roto el círculo de la vida, transformando sus ciclos eternos en una serie lineal de acontecimientos modelados por la mano del hombre... Los ciclos de la exósfera sufren muchos daños que atestiguan el poder humano de destruir este «tejido ecológico» que desde hace millones de años sostiene la vida del planeta⁶.

En esta misma línea, el ambientalista, médico y bioquímico británico, James Lovelock atestigua: «hemos crecido en número hasta el punto de que nuestra presencia afecta al planeta como si fuéramos una enfermedad, un bicho extraño»⁷. Por otra parte, a través de su estudio sobre la extinción en masa de las especies, el sociólogo austriaco Franz J. Broschimmer testifica: que «el *homo sapiens* está convirtiéndose en la especie dominante de la tierra con un impacto devastador, convirtiéndose así en el agente más catastrófico»⁸. Y Carta de la Tierra afirma también que «estamos viviendo en un momento crítico de la historia de la Tierra, en el cual la humanidad debe elegir su futuro»⁹.

Yendo más allá de esta casa común en crisis y desde la perspectiva católica, la publicación el 24 de mayo de 2015 de la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco ha situado en el punto de mira la problemática que, sin ser nueva en el Magisterio de la Iglesia¹⁰, ha adquirido plena carta de ciudadanía en el ámbito de la teología moral. Y

⁵ PABLO VI, Carta encíclica *Octogesima adveniens* (OA), 21, en ocasión del LXXX aniversario de la encíclica *Rerum novarum*: AAS 63 (1971) 416-17.

⁶ B. COMMONER, *The Closing Circle, Nature Man and Technology*, New York-Toronto 1971, 12.

⁷ J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra, la teoría de gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona 2007, 15.

⁸ F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio, breve historia de la extinción en masa de las especies*, Pamplona 2007, 23.

⁹ Cf. L. BOFF, *Ecología: grito da terra, grito dos pobres – Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid 2011, 279; INICIATIVA DE LA CARTA DE LA TIERRA, *Carta de la tierra*, recuperado el 06/06/18, de: <http://earthcharterinaction.org/contenido/pages/Lea-la-Carta.html>.

¹⁰ Como expondremos más adelante en la parte II de este trabajo de investigación, los pontífices, tanto Juan Pablo II, como Benedicto XVI y Francisco se han referido de uno u otro modo a la problemática medioambiental en abundantes documentos magisteriales y enseñanzas.

queda claro que el cuidado de la creación está llamado a configurarse en el futuro como uno de los núcleos fundamentales en la reflexión de la Iglesia¹¹.

El documento aborda la urgente crisis medioambiental, al mismo tiempo realiza una llamada a hacer nuestra la sensibilidad ecológica del papa Francisco frente a los problemas que amenazan a nuestra casa común: a realizar una conversión ecológica personal, a cambiar nuestra mentalidad a base de una verdadera «conversión ecológica», a vivir y actuar ecológicamente desde los pequeños y sencillos gestos de la vida. En otras palabras, la encíclica invita a intentar vivir con plena conciencia de que no hemos sido creados para situarnos por encima de la naturaleza con una actitud de dominación, sino para estar a su lado como quien convive como hermano y hermana¹². Es «integral» en el sentido del conjunto de las relaciones que nos constituyen como personas y también en el sentido de que integra los distintos aspectos del mundo urbano, medioambiental, cultural, social, económico, etc., y tienen que encontrar una armonía para que podamos decir que la sociedad camina hacia el desarrollo¹³.

Además, la propuesta del papa Francisco pretende ser no solo una llamada a los católicos, sino convertirse en una voz autorizada en el panorama del pensamiento mundial y ayudar al diálogo abierto en el seno de la comunidad internacional para corregir aquellas acciones que están deteriorando el medioambiente, nuestra casa común.

Si bien la crisis medioambiental aqueja a todo el planeta, se deja sentir hoy con especial gravedad y urgencia en algunos contextos más vulnerables, como el indonesio. Considerado como uno de los llamados pulmones del planeta¹⁴, Indonesia experimenta de un modo especialmente grave un deterioro que no sólo se manifiesta en la destrucción del medioambiente, sino que acarrea consecuencias desastrosas para la población,

¹¹ «La encíclica *Laudato si* del papa Francisco plantea el vínculo irrompible que hay entre cuestiones sociales y humanas, a través de la categoría de la “ecología integral” y la apuesta por la ética del cuidado. Es un excelente ejercicio de diálogo honesto y decidido del pensamiento teológico y filosófico con las aportaciones de las ciencias naturales y sociales, para preservar la supervivencia de la humanidad»: J. L. MARTÍNEZ, *Una visión social de la bioética para el siglo XXI, el impulso de la encíclica Laudato si*: Pensamiento 71 (2015) 1479. También pueden verse las reflexiones desde las diferentes perspectivas de los diez profesores de la Universidad Pontificia Comillas sobre la *Laudato si*. Cf. E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres, Laudato si desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015.

¹² Cf. FRANCISCO, Carta encíclica *Laudato si*, sobre el cuidado de la casa común, 11: AAS 107 (2015/9) 851-52.

¹³ Cf. J. L. MARTÍNEZ, *Laudato si y la cuestión socio-ambiental*, transcripción de la conferencia grabada, Universidad de Cantabria, recuperado el 12/08/2017, de: <https://web.unican.es/campuscultural/Documents/Aula%20de%20estudios%20sobre%20religi%C3%B3n/2016-2017/Laudato%20si%20y%20la%20cuesti%C3%B3n%20socio-ambiental.pdf>.

¹⁴ J. OTTAVIANI, *The Lungs of the Earth*, recuperado el 12/04/2016 de: <https://interactive.aljazeera.com/aje/2016/lungs-of-the-earth/index.html>.

provocando desplazamientos forzados, generando la subida del nivel del mar e inundaciones, destruyendo cosechas y empobreciendo a la población, entre otras. Indudablemente, la consecuencia lógica de esta crisis medioambiental es la pobreza masiva¹⁵. Por ello, la cuestión medioambiental aparece hoy como uno de los núcleos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia y de la teología moral.

La Iglesia de Indonesia no se ha mostrado indiferente ante esta cuestión. No en vano, la problemática medioambiental ha sido abordada tanto por la Conferencia Episcopal de Indonesia, como por la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas en sus diversos documentos. Así, una adecuada recepción de las reflexiones teológicas de los documentos ecológicos del Magisterio eclesiástico en el contexto indonesio requiere estudiar los pronunciamientos de los documentos y enseñanzas del contexto local y regional al respecto, para tomar conciencia de hasta dónde ha avanzado la reflexión y señalar cómo puede contribuir e iluminar el Magisterio eclesiástico a la posterior reflexión y cuál es el modo más adecuado de aplicar las directrices establecidas en estos documentos eclesiales.

El presente trabajo de investigación está, además, animado por la convicción de que los documentos del Magisterio eclesiástico y los de las conferencias episcopales asiáticas y la de Indonesia entrañan un enorme papel fundamental desde la mirada católica para el contexto indonesio, especialmente para el «pequeño rebaño católico» en la casa gigante musulmana de Indonesia. Yendo más allá, este trabajo pretende ofrecer un diálogo y aplicar las reflexiones valiosas de dichos documentos desde el punto de vista católico al contexto indonesio. La elección del tema responde, por tanto, a ese doble interés de estudiar los documentos claves de la Doctrina Social de la Iglesia y el anhelo desafiante de hacer una reflexión teológica de carácter contextual, que ayude a la aplicación de los documentos a un contexto trascendental en la problemática medioambiental de Indonesia.

¹⁵ Tanto la Conferencia Episcopal de Indonesia como la de Asia están convencidas, de que la pobreza masiva de esta región es una de las consecuencias de la crisis medioambiental. Cf. KONFERENSI WALI-GEREJA INDONESIA (KWI) – LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE INDONESIA, *The Church's Involvement in Preserving the Integrity of Creation*, Jakarta 2013, 8-22; THE FEDERATION OF ASIAN BISHOPS' CONFERENCE (FABC), *Towards Responsible Stewardship of Creation, Asian Christian Approach*: FABC Papers 146 (2015) 1-68.

Así pues, en base a todos estos trasfondos, de la grave crisis medioambiental, de esta *Tanah Air*¹⁶ Indonesia, de una *Ibu Pertiwi*¹⁷ agonizante, y motivado por la experiencia personal existencial como un despertar ambiental, y más allá como hijo de esta misma *Ibu Pertiwi*, este trabajo de investigación pretende poner de relieve estas realidades preocupantes, reflexionarlas a la luz del Magisterio eclesiástico y la Doctrina Social de la Iglesia y de la teología moral. Es el objetivo principal. Es el porqué de esta tesis.

En este marco, el estudio gira en torno a las siguientes preguntas de investigación: si la «integridad de la creación» o «ecología integral» es la respuesta de la teología moral católica para los problemas ecológicos¹⁸, ¿en qué medida dicha propuesta va a implicar, es decir, cambiar, iluminar y afectar, a los millones de indonesios en sus diversidades culturales, raciales y religiosas, para colaborar y salvaguardar el planeta? ¿Cómo va a ayudar esta propuesta a los indonesios a vivir, pensar y volver a su raíz cultural ecológica? ¿En qué sentido debe hacer avanzar al magisterio local que utilizaba una categoría anterior?

Por consiguiente, lanzamos esta hipótesis de trabajo que pretendemos demostrar en esta investigación: que las categorías como «integridad de la creación» o «ecología integral» y la «conversión ecológica» son propuestas morales desde Magisterio eclesiástico, con estructuras internas y determinadas visiones teológicas de la creación, que proponen la categoría «cuidado» como clave de construcción de una ecología cristiana. Esta propuesta es un avance significativo para la reflexión teológica católica junto con la «armonía ecológica asiática» y la «integridad de la creación» de parte de la Iglesia local, que contribuye a una visión holística adecuada para enfrentar la preocupante crisis medioambiental que aqueja a Indonesia.

¹⁶ *Tanah Air*, son palabras del idioma indonesio, literalmente significa «tierra y agua», es también una entidad cultural histórica y ecológica, que se refiere y se agrega a Indonesia, así, es identidad propia. Cf. CENTRO NACIONAL DE LA LENGUA INDONESIA, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) — El gran Diccionario de la lengua indonesia*, Jakarta 2008, 1433.

¹⁷ *Ibu* es una palabra del idioma indonesio que tiene su raíz en la lengua malaya. Significa madre o mamá, y *pertiwi* viene de la lengua sánscrita de la tradición religiosa hinduista. Significa la diosa de la tierra o *prithvi*. De ahí, procede el concepto *Ibu Pertiwi* para hablar de Indonesia como una madre. Cf. ÍD., 537.

¹⁸ «Cuando se habla de “medioambiente”, se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio ambiental. Las líneas para la solución requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza»: FRANCISCO, *LS*, 139: AAS 107 (2015/9) 903.

2. Objeto y límite

Los objetos materiales y los límites del presente estudio, en cierto modo, ya están contenidos en el título. El trabajo tiene como elemento central establecer una comparación entre la categoría «integridad de la creación», que es utilizada por el magisterio local de la Conferencia Episcopal de Indonesia, y la categoría «ecología integral» que cobra carta de ciudadanía para la teología en la encíclica *Laudato si* del papa Francisco. El estudio de ambas categorías nos va a permitir comprobar tanto los avances que implica la introducción de la categoría «ecología integral» en la teología moral, como descubrir las virtualidades de su aplicación en una propuesta para el contexto indonesio.

Para dicha finalidad, el estudio describe, en un primer momento, la realidad contradictoria mediante una comparación entre cultura «armonía ecológica de Indonesia» y la crisis medioambiental actual. En un segundo momento, analiza los documentos denominados ecológicos del Magisterio eclesiástico, poniendo el énfasis en dos temas fundamentales de la teología de la creación: «la visión cristiana de la naturaleza interconectada» y «la conversión ecológica para una ecología integral como el camino cristiano hacia la integridad de la creación». En un tercer momento, se examina el panorama asiático, a través de los abundantes documentos ecológicos de las Iglesias locales de Asia e Indonesia. El estudio analítico de estos apartados nos va a permitir dos cosas: por un lado, comprobar tanto los avances que implica la introducción de los documentos ecológicos en la teología moral, y por otro, descubrir las potencialidades transformadoras y las virtualidades de su aplicación a una propuesta para el contexto indonesio, lo que atribuye a este trabajo una índole contextual.

El objeto de este estudio tiene tres límites que lo hacen abarcable y que describimos a continuación.

2.1. Indonesia: el límite geográfico, histórico y cultural

El primer objeto del estudio es el contexto indonesio en su dimensión histórica, política, geográfica, y cultural desde punto de vista ecológico-medioambiental. Es abordado en la primera parte del estudio, bajo el título: «el contexto indonesio: huellas históricas, características físicas, ecológicas y, culturales». Es evidente, que la contextualización ha de ser una dimensión fundamental de toda la reflexión teológica.

Por esta razón, limitamos el estudio a un lugar concreto y determinado que se llama Indonesia. En cierto sentido este límite implica, por una parte, la consideración

como uno de los puntos fundamentales del trabajo la reflexión del documento local sobre la cuestión ecológica concentrado en la categoría «armonía ecológica» para la integridad de la creación. Y, por otra, la consideración de Indonesia, uno de los pulmones del planeta, amenazada por una compleja crisis ecológica en todas sus dimensiones: culturales, ambientales, sociales y económicas, entre otras. Así, en este estudio nos centraremos en los siguientes elementos extraídos del análisis profundo de la categoría «armonía ecológica»: «una madre tierra, *Ibu Pertiwi* enferma»; «un vientre herido e inseguro»; «un barco hundido»; «una casa de los pobres»; y «un nido de corrupción».

2.2. La lectura creyente teológica de la naturaleza interconectada y la propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación: el objeto material y el límite del Magisterio eclesial

El segundo objeto material que limita nuestro trabajo de investigación se refiere a los textos denominados ecológicos del Magisterio eclesial que describen el papel fundamental de la Iglesia y sus enseñanzas respecto al tema de la integridad y el cuidado de la creación. Más en concreto, el estudio se centra en analizar la categoría «naturaleza interconectada» desde la perspectiva católica y la «conversión ecológica como camino cristiano hacia la integridad de la creación» tal y como es empleada y desarrollada en el Magisterio eclesial. El análisis de este apartado implica un estudio y recorrido analítico hacia el origen, examinar la evolución conceptual de los respectivos temas, tanto de la teología de la creación como de la antropología teológica y de la teología moral. Pretendemos, pues, analizar el desarrollo histórico de la cuestión ecológica y su carácter continuo, interconectado y novedoso, desde la perspectiva católica y la enseñanza del Magisterio eclesial.

Por lo que respecta al origen y a la evolución conceptual y el desarrollo histórico de la reflexión teológica y de la enseñanza del Magisterio, ciertamente, hemos de reconocer que los temas ecológicos no se inician desde una *tabula rasa*. En la tradición ecológica de la Iglesia, hace ya mucho tiempo, los pontífices hablan de ecología a través de las encíclicas, mensajes y discursos que abordan con insistencia el problema de la responsabilidad humana hacia la naturaleza, el medioambiente y el clima.

El grito profético alarmante y la voz crítica respecto al deterioro medioambiental y su consecuencia irreversible a causa de poder destructor del ser humano ya lo señaló el pontífice Pablo VI en el año 1971, como lo hemos citado anteriormente. Ya desde el año anterior, en el 16 de noviembre de 1970, el mismo Papa, en el discurso por el XXV

aniversario de la Organización Mundial para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas, hace un llamado de atención sobre el peligro que implica el acelerado avance tecnológico para la conservación de la vida del planeta Tierra y, al mismo tiempo, reconoce los aspectos positivos de dicho progreso, al afirmar:

la puesta en marcha de estas posibilidades técnicas a un ritmo acelerado no se realiza sin repercutir peligrosamente en el equilibrio de nuestro medio natural, y el deterioro progresivo de lo que se ha convenido en llamar ambiente natural amenaza conducir a una verdadera catástrofe ecológica bajo el efecto de la explosión de la civilización industrial. Nos estamos viendo ya viciarse el aire que respiramos, degradarse el agua que bebemos, contaminarse los ríos, los lagos, y también los océanos hasta hacer temer una verdadera «muerte biológica» en un futuro próximo, si no se toman pronto energéticas medidas, valientemente adoptadas y severamente ejecutadas¹⁹.

Por otra parte, el mismo grito profético alarmante lo reclama el pontífice Juan Pablo II, al referirse a la falta de respeto a la vida como consecuencia moral inseparable de la cuestión ecológica: «el signo más profundo y grave de las implicaciones morales, inherentes a la cuestión ecológica, es la falta de respeto a la vida, como se ve en muchos comportamientos contaminantes»²⁰. Posteriormente, en el año 1991, en su carta encíclica *Centesimus annus*, a la misma necesidad urgente de promover una auténtica ecología humana, Juan Pablo II insiste en que, aparte de la destrucción irracional del ambiente natural, la del humano es más grave aún. Por consiguiente, exhorta a hacer un esfuerzo para salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana, lo que implica respetar la particularidad del ser humano como persona, respetar la intención originaria del Creador —que tanto la naturaleza como el mismo ser humano es un don de Dios— y así, respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado²¹.

Por su parte, el papa Benedicto XVI ha mostrado la misma preocupación respecto a nuestra «casa común»²². Enfatizando el mismo carácter del ambiente natural como don de Dios y lanzando una mirada crítica al desarrollo, que, según el Pontífice, tiene que ver con los deberes y la responsabilidad de los seres humanos en su relación con el ambiente natural. Así lo afirma el Papa en su carta encíclica *Caritas in veritate*:

el tema del desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la relación del hombre con el ambiente natural. Es un don de Dios para todos y su uso

¹⁹ PABLO VI, Discurso para el XXV aniversario de la Organización Mundial para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas: AAS 62 (1970) 832.

²⁰ JUAN PABLO II, MJMP, *Paz con Dios Creador*, 7: AAS 82 (1990) 150.

²¹ Cf. ÍD., *CA*, 38: AAS 83 (1991) 840-41.

²² El uso de esta frase «casa común» o «nuestra casa común» —a pesar de formar el título de la carta encíclica de papa Francisco la *Laudato si*— ya la ha utilizado el papa Benedicto XVI en varias ocasiones: en los números 6, 7 y 8 de su MJMP, de 2008. Cf. BENEDICTO XVI, *Familia humana comunidad de paz*, 6, 7 y 8: AAS 100 (2008/1) 40-42.

representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad²³.

Respecto al desequilibrio ecológico de la India y a la vez la llamada al ser humano a equilibrar los derechos y deberes, el Papa hace referencia a la reflexión del *gurú* espiritual Mahatma Gandhi: «el Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes»²⁴. Para sanar las heridas del ecosistema y el deterioro ambiental, se exige un equilibrio ecológico.

Con el papa Francisco, el tema medioambiental desde su primer día en la sede de Pedro, ya forma parte de su programa pontificio. En el año tercero, se publica la carta encíclica *Laudato si* (24 de mayo de 2015), la primera encíclica dedicada íntegramente a la ecología. Mediante ella, se coloca en el punto de mira la problemática, que desde la categoría «ecología integral» aborda la urgente crisis, promueve la sensibilidad ecológica frente a los problemas que amenazan el ecosistema, y llama a la conversión ecológica y cambio de estilo de vida. El Pontífice exhorta que «nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales»²⁵.

En el n° 95 se afirma que «el medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad y responsabilidad de todos»²⁶, con la cual queda clara la importancia de su conservación para lograr el bien común. Sin embargo, el llamado no termina allí, se agregó que «quien se apropia algo es sólo para administrarlo en bien de todos. Si no lo hacemos, cargamos sobre la conciencia el peso de negar la existencia de los otros»²⁷. En este mismo párrafo, el Pontífice cita el documento de los obispos de Nueva Zelanda quienes se cuestionan acerca del significado del quinto mandamiento «no matarás cuando un veinte por ciento de la población mundial consume recursos en tal medida que roba a las naciones pobres y a las futuras generaciones lo que necesitan para sobrevivir»²⁸.

Como hemos dicho antes, la *Laudato si* no ha surgido de la nada. Ha venido precedida por diversas enseñanzas pontificias sobre ecología que tenía un carácter fragmentario y por eso mismo pedían ser integradas en un discurso único. Existía,

²³ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate*, en la caridad y en la verdad (*CiV*), 48: AAS 101 (2009/8) 684-85.

²⁴ «Es patente, afirma Benedicto XVI, que los derechos de los hombres implican a su vez deberes, así, los derechos humanos, sometidos hoy en continuos ataques, pueden ser defendidos adecuadamente»: ÍD., *La persona humana corazón de la paz*, 12, 2007, 5-6.

²⁵ FRANCISCO, *LS*, 137: AAS 107 (2015/9) 902.

²⁶ ÍD., *LS*, 95: AAS 107 (2015/9) 885.

²⁷ ÍD.

²⁸ ÍD.

ademas, unos abundantes magisterios episcopales que han ido sumando sus caudales al procedente del propio papa Francisco. Hemos de reconocer que, ningún Papa anteriormente habia sido tan receptivo hacia el Magisterio proviene de las diferentes conferencias episcopales nacionales y regionales, citando en la encíclica documentos procedentes de los cinco continentes: veintiuno en total, diez de ellos de países latinoamericanos.

2.3. Los documentos ecológicos y la reflexión teológica de la FABC y la KWI: el tercer objeto y límite del estudio

En este tercer objeto, delimitaremos el estudio a los documentos y reflexiones teológicas de la Iglesia local de Asia e Indonesia que describen su papel esencial en el cuidado de la creación como católicos —es decir, a raíz de la tradición y enseñanza del Magisterio eclesiástico— y al mismo tiempo asiáticos, desde su raíz cultural asiática. Este objeto material abarca tres temas fundamentales: «la visión moral teológica de la FABC de la armonía ecológica asiática»; «el marco histórico del “pequeño rebaño católico” en las islas archipelágicas de Indonesia»; y «la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la KWI».

Ahora bien, para desarrollar el estudio respecto al tema, se hace necesario limitarlo al contexto de los documentos de los obispos de Asia sobre la cuestión ecológica en la búsqueda de los elementos que hicieron nacer la categoría «armonía ecológica asiática» e «integridad de la creación». Por esta razón, el estudio se encamina más allá, a analizar las líneas comunes y los documentos de la Conferencia Episcopal de los Obispos Asiáticos en las cuestiones ecológicas y los asuntos medioambientales. Así, utilizaremos los siguientes documentos para el estudio: *FABC 70 —The Struggle for Life in the Midst of Death and Destruction*; *FABC 72m —Integral Human Development and Justice for Peace at the Service of Life in the Context of Asia*; *FABC 75 —Asian Christian Perspective on Harmony*; *FABC 76 —Working for Harmony in the Contemporary World, a Hindu Christian Dialogue*; *FABC 136 —Global Warming and Climate Change and Its Impact on Asia, Challenge and Response of the Church*; *FABC 140 —Climate Change, Asian Impact and Response*; *FABC 141 —Final Statement FABC, Climate Change Seminar*; *FABC 146 —Towards Responsible Stewardship of Creation, an Asian Christian Approach*; *FABC 147 —Catholic, Buddhist, Hindu and Islamic Declaration on Climate Change*, entre otros.

Desde a la Iglesia local de Indonesia, analizaremos los siguientes documentos de la Conferencia Episcopal: Carta pastoral de la cuaresma sobre el medioambiente de 1989 —*Surat gembala tentang lingkungan hidup*; Carta pastoral sobre el medioambiente de 2001 —*Surat gembala 2001 tentang Lingkungan hidup*; Carta pastoral KWI, *Keadilan sosial bagi semua* —*Nota pastoral KWI, La justicia social para todos* de 2003; Carta pastoral KWI, *Keadaban publik, menuju habitus baru bangsa* —*La civilización pública, hacia el hábito nuevo de la nación* de 2004; Nota pastoral KWI, *Keterlibatan Gereja dalam melestarikan keutuhan ciptaan* —*La participación de la Iglesia en preservar la integridad de la creación* de 2013; Nota Pastoral KWI, *Habitus baru, ekonomi yang berkeadilan* —*Un nuevo hábito, la economía justa* de 2015.

3. *Status quaestionis* y originalidad del trabajo

Los trabajos y las reflexiones sobre ecología cristiana se han multiplicado en los últimos años, especialmente a raíz de la publicación de la encíclica *Laudato sí*. En el contexto indonesio y asiático el panorama es amplísimo: los que se centran en las implicaciones morales, en las sociales, e incluso en las cuestiones más culturales y espirituales. Por citar solo en el campo de habla española, se encuentran las siguientes publicaciones: el trabajo conjunto del grupo de diez profesores de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, editado por Enrique Sanz Giménez-Rico y titulado *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres, Laudato sì, desde la teología y con la ciencia*²⁹; la obra conjunta titulada *Loado seas, mi Señor, comentario a la encíclica Laudato sì del papa Francisco*, editada por F. Chica Arellano y C. Granados García³⁰. En el año 2016, E. Figueroa Clemente, catedrático de ecología en la Universidad de Sevilla, ha publicado la obra *La ecología del papa Francisco, un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*³¹. En el año 2018, Jaime Tatay ha estructurado su tesis doctoral, transformándola en libro, bajo el título, *Ecología integral, la recepción católica del reto de la sostenibilidad*.

Abundan también trabajos en los que se destaca la llamada conversión ecológica y que insisten en la interconexión entre crisis medioambiental y crisis social. Entre ellos,

²⁹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres, Laudato sì desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015.

³⁰ F. CHICA ARELLANO, C. GRANADO GARCÍA (ed.), *Loado seas mi Señor: Comentario a la encíclica Laudato sì del papa Francisco*, Madrid 2015.

³¹ E. FIGUEROA CLEMENTE, *La ecología del papa Francisco: un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*, Madrid 2016.

vamos a tener en cuenta el comentario del secretario del Consejo de Cardenales, Marcelo Semeraro, sobre la *Laudato si*, respecto a los temas clave, que son: el Magisterio precedente, la sensibilidad ecológica del pontífice Francisco, el carácter dialógico abierto y una *ecología integral*³². Citamos, además, los pensamientos ecológicos de Leonardo Boff en varias de sus obras más importantes: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres* (Madrid 1996); *La dignidad de la tierra, ecología, mundialización, espiritualidad, la emergencia de un nuevo paradigma* (Madrid 2000); *El cuidado esencial, ética de lo humano, compasión por la tierra* (Madrid 2002); *Del iceberg al arca de Noé, el nacimiento de una ética planetaria* (Santander 2004); *La sostenibilidad, qué es y qué no es* (Santander 2013); *Francisco de Roma y Francisco de Asís, ¿Una nueva primavera en la Iglesia?* (Madrid 2013); *La tierra está en nuestras manos, una nueva visión del planeta y de la humanidad* (Santander 2016). También, vamos a tener en cuenta el libro, editado por la Editorial Herder: *Hacia un ecoevangelio, el llamado ecológico de los papas, Benedicto XVI y Francisco*³³, con los prólogos del jesuita Juan Masiá Clavel bajo el título «el ecoevangelio de Francisco y Benedicto» y del secretario de la Congregación para la Educación Católica, Mons. Jean Louis Bruguès, con el título «urgencia de una ecología humana». El título, en especial el término ecoevangelio según Masiá Clavel en dicho libro, es el concepto más adecuado para definir y expresar los pensamientos ecoteológicos de ambos pontífices. Así, afirma Masiá, que los documentos papales, «no son solo discursos experimentales en laboratorios de ecología, ni tampoco discursos escolásticos de clases de teología, sino efectivamente son discursos concretos, vividos y espirituales, de corazón a corazón, es decir, desde el corazón del evangelio a los corazones de los hogares»³⁴. Hemos de reconocer que cada obra mencionada tiene su enfoque particular.

En esta misma línea, en la que se destaca que la verdadera novedad del concepto «ecología integral» se encuentra en la arquitectura interna del concepto, más en concreto en que el papa Francisco utiliza los avances de una teología de la creación para un mundo en evolución, se encuentran los tres artículos de Denis Edwards que ve reflejadas sus aportaciones a la teología de la creación. Así en *Everything is Interconnected: The Trinity and the Natural World in Laudato si and Earth as God's Creation; The Theology of the Natural World in Pope Francis' Laudato si*, y *Sublime Communion: The Theology of the*

³² Cf. M. SEMERARO, *Laudato si, Papa Francesco*, Librería Editrice Vaticana 2015, 7-30.

³³ J. MASIÁ CLAVEL, *El ecoevangelio de Francisco y Benedicto*, en EDITORIAL HERDER, *Hacia un ecoevangelio, el llamado de los papas Benedicto y Francisco*, Barcelona 2015.

³⁴ ÍD., 13.

*Natural World in Laudato si*³⁵. En castellano, Miguel Rubio da cuenta de los avances en teología de la creación que sustentan el concepto ecología integral en un artículo titulado *Laudato si: una teología de la creación en perspectiva ecológica*³⁶. Julio L. Martínez en su artículo, *Laudato si, hacia una bioética social del siglo XXI*³⁷, saca a relucir y propone el tema de la ética del cuidado como una clave importante de estudio de la ecología integral³⁸. Es cierto que alguna obra anterior a *Laudato si* ya percibía esta clave como fundamental para la ecología cristiana. Así, Leonardo Boff, ya en el año 2002, proponía el cuidado como clave para una ética medioambiental³⁹. En el contexto específico de Indonesia, hemos encontrado la única obra, la tesis doctoral de Leo Sardi del año 2015, realizada en el Instituto Universitario de Espiritualidad de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, que aborda el tema «la prueba de la peregrinación en el noviciado de la Compañía de Jesús, su actualidad para la formación en Indonesia».

Así las cosas, queda puesto de manifiesto la originalidad del trabajo que nos proponemos realizar. En el panorama bibliográfico no hemos encontrado el trabajo que aborde la arquitectura interna que hemos propuesto, que es la «integridad de la creación» y la «ética del cuidado», basándose en la propuesta católica de la «conversión ecológica» como camino cristiano hacia la integridad de la creación. No hemos encontrado los trabajos que abordan la cultura «armonía ecológica», comparándola con la realidad preocupante del entorno natural desastroso de Indonesia. Además, no hay ningún trabajo que realice el estudio histórico medioambiental y cultural de un contexto fijo como es Indonesia analizado teológicamente a raíz de los documentos ecológicos tanto del Magisterio eclesiástico como de la FABC y la KWI, y su aplicación al contexto indonesio. No hemos encontrado otro trabajo que haya abordado la posible fuerza motriz y la potencia transformadora de los textos ecológicos eclesiásticos en el contexto indonesio. Estos temas son propios y originales de esta tesis.

³⁵ D. EDWARDS, *Earth as God's Creation. The Theology of the Natural World in Pope Francis' Laudato si*: Phronema 31 (2016) 1-16; *Everything is Interconnected: The Trinity and the Natural World in Laudato si*: The Australian Catholic Record 94 (2017) 81-92; *Sublime Communion: The Theology of the Natural World in Laudato si*: Theological Studies 2 (2016) 377-91.

³⁶ M. RUBIO, *Laudato si: una teología de la creación en perspectiva ecológica*: Moralia 39 (2016) 89-117.

³⁷ J. L. MARTÍNEZ, *a.c.*, 1479-97.

³⁸ El mismo Julio Martínez hace alusión a un libro imprescindible cuando se estudió la ética del cuidado, M. LOPEZ ALONSO, *La ética del cuidado, fundamentación, relectura y propuesta filosófico-teológica desde la epiméleia*, Madrid 2010.

³⁹ L. BOFF, *El cuidado esencial, ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid 2002.

4. Metodología

Una vez que hemos expuesto el objeto, los límites, la hipótesis y las razones de la originalidad del trabajo que queremos realizar, nos preguntamos ahora por el cómo lo vamos a realizar: la metodología. La investigación presenta tres momentos claves. El primero, la realidad alarmante actual medioambiental de Indonesia, en el marco de la crisis medioambiental global. El segundo, el estudio comparativo analítico cultural que presenta el rostro contradictorio de armonía ecológica de Indonesia. El tercer momento, el análisis desde la perspectiva teológico moral respecto al tema de la integridad de la creación, teología de la creación e interconexión en base a los documentos denominados ecológicos del Magisterio eclesiástico y la Iglesia local de Asia e Indonesia. De aquí, que sea preciso utilizar una doble metodología.

4.1. Metodología analítico–descriptiva, comparativa

El análisis descriptivo comparativo, tal y como se ha indicado, pretende buscar el avance de las categorías fundamentales del ámbito cultural de Indonesia denominado «armonía ecológica» y del ámbito eclesial católico, de la llamada «la integridad de la creación, la teología de la creación y la comunión e interconexión». Así, se utilizarán y analizarán estas categorías, buscando cómo han influido sobre ellas la tradición teológica y magisterial. La crisis medioambiental de Indonesia debe ser objeto de estudio para conocer la influencia en los documentos, tanto del Magisterio eclesiástico como de las Iglesias locales de Asia e Indonesia.

El estudio y análisis de la tradición ecológica del Magisterio eclesiástico es imprescindible, dado que determina el nacimiento de dichas categorías. El análisis sobre la visión católica es más necesario aún para desentrañar los elementos teológicos y morales que son pilares fundamentales: la teología de la creación y la propuesta moral del cuidado para la integridad de la creación mediante la conversión ecológica como camino cristiano. Así, el análisis se va perfilando en la medida en que el objeto de la investigación se va definiendo a través de este mismo trabajo analítico.

Este análisis genético y de contenido, además nos permite establecer las categorías similares nacidas desde la reflexión teológica moral de la Iglesia y desde el seno cultural de la *Ibu Pertiwi* Indonesia para la comparación entre ellas. En el fondo, el avance de una categoría y otra se podrá medir mediante los elementos destacados en el análisis.

4.2. Dinámica inductiva de ver, discernir y actuar

Ahora bien, dado que el objeto de estudio que proponemos para la investigación también considera la aplicación de los resultados del análisis al contexto indonesio y pretende ser una contribución, utilizaremos la dinámica inductiva propia de la Doctrina Social de la Iglesia de ver, discernir o juzgar y actuar. Esta dinámica la consideramos coherente con la preocupación ecológica en todos los textos del Magisterio eclesial y los documentos de la Iglesia local asiática, dado que la cuestión ecológica es una cuestión social, es decir, como afirma la carta encíclica del papa Francisco, «sólo existe una única y compleja crisis socio-ambiental»⁴⁰.

Esta dinámica inductiva determinará el itinerario del trabajo, pues la primera parte que abarca «el contexto indonesio: huellas históricas, características físicas, ecológicas y culturales» corresponde a la primera dinámica inductiva de ver. La segunda parte y la tercera que abarcan los temas: «la lectura teológica creyente de la naturaleza interconectada y en crisis» y «la integridad de la creación y la armonía ecológica asiática» se debe a la dinámica de discernir, juzgar y actuar.

5. Estructura interna: el itinerario de la investigación

Respecto al itinerario de la investigación y la estructura interna de la tesis, desarrollaremos este trabajo a raíz de nuestro objetivo principal: poner de relieve la realidad medioambiental preocupante de Indonesia en crisis y reflexionarla a la luz del Magisterio eclesial, de la Doctrina Social de la Iglesia y de la teología moral, y, además, poniendo el énfasis a la visión teológica ecológica de las Iglesias de Asia y de Indonesia. Así, se propondrán tres pilares fundamentales derivados desde el título «de la integridad de la creación a la ecología integral: estudio comparativo entre la categoría integridad de la creación en el Magisterio local de la Conferencia Episcopal de Indonesia y la categoría ecología integral en la *Laudato si* y su aplicación a la crisis medioambiental en el contexto indonesio».

En la parte primera de la tesis que es el primer bloque, se trabajará y se desarrollará el contexto indonesio que corresponde a los tres primeros capítulos: «contexto histórico, político y ecológico», «contexto cultural» y «la crisis medioambiental de Indonesia». Se trata, pues, en un primer momento, de estudiar, analizar, perfilar y presentar la realidad actual de Indonesia desde el enfoque medioambiental, de una Indonesia ecológicamente

⁴⁰ FRANCISCO, *LS*, 139: AAS 107 (2015/9) 903.

en crisis. En este capítulo, abordaremos dos temas: la historia y la política de Indonesia antes y después de la independencia de 1945; y las características físicas, las huellas ecológicas y medioambientales.

En un segundo momento, en el capítulo dos, el estudio y análisis pone el foco en lo cultural. Se abarca la complejidad de la cultura de Indonesia, poniendo el énfasis en el estudio sobre la cultura «armonía ecológica» en sus múltiples rostros: desde la visión orgánica cósmica de una red interconectada; desde la raíz etnológica; desde los sistemas sociales, las tradiciones religiosas, las lenguas y las artes. Se abarca, además, el aspecto social y político en torno a la cultura madre Tierra o *Ibu Pertiwi* Indonesia y todas sus dimensiones. Presentaremos las categorías culturales de Indonesia como una *Ibu Pertiwi*, que implica lo sagrado, lo divino y lo honrado; un vientre que significa una unión existencial; el hogar y la fuente inagotable de vida; madre hermana y amiga; y la armonía y el respeto mutuo.

Desde este estudio, analizaremos el cambio preocupante del rostro cultural ecológico lo que corresponde al tercer momento del capítulo tres. La *Ibu Pertiwi* sagrada y honrada —expresión de una unión existencial entre todos componentes de la naturaleza; la fuente inagotable de vida; hermana y amiga; la armonía y respeto mutuo— se convierte en una Indonesia como un vientre herido e inseguro; como un Edén perdido; como un nido de corrupción; y como un barco hundido.

El segundo bloque de la investigación, que es la segunda parte de la tesis, es «la lectura creyente teológica de la naturaleza interconectada y en crisis, y la propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación». Por su carácter teológico y moral a raíz de la amplísima Doctrina Social de la Iglesia, el Magisterio eclesial, la Escritura y la Tradición, el análisis de este bloque lo delimitaremos a los documentos denominados ecológicos, poniendo el énfasis en el tema de «la visión cristiana de la naturaleza interconectada» del capítulo cuatro y «la conversión ecológica como el camino cristiano para la integridad de la creación» del capítulo cinco. El principal interés de este análisis no es apologético, sino constructivo: de reconstruir la contribución y sacar a la luz la fuerza motriz y la capacidad transformadora e iluminadora que hay en la Escritura, la Tradición y el Magisterio para dialogar y aplicarla al contexto indonesio.

Por otra parte, la visión cristiana de la interconexión entre todos los componentes de la naturaleza, o en la terminología de papa Francisco en la *Laudato si'*: «todos están conectados» implica el respeto mutuo, vivir en armonía y comunión. Por consiguiente, frente a la crisis medioambiental, a las relaciones fundamentales rotas del ser humano en

su cuádruple dirección —con la naturaleza, con otros seres humanos, con Dios y consigo mismo— a causa del pecado, la Iglesia ofrece el camino hacia la integridad de la creación, que es la «conversión ecológica». El estudio en esta parte nos lleva, además, a analizar y reflexionar sobre el tema medioambiental en el lenguaje teológico bíblico de la creación y su carácter cristocéntrico. Aparte de analizar y hacer una hermenéutica ecológica de los documentos ecológicos eclesiales, pretendemos desarrollar la exégesis bíblica y rehabilitar la cristología cósmica y la lectura de los diversos *corpus* bíblicos, así, marcaremos el paso más allá de los relatos creacionistas del libro del Génesis.

En el tercer bloque, la parte tercera, el estudio se encamina hacia la «integridad de la creación y la armonía ecológica asiática», una visión teológica y moral de la Iglesia local de Asia e Indonesia, de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas y la Conferencia Episcopal de Indonesia. Este bloque lo perfilaremos en tres etapas, que abarcan los tres últimos capítulos, seis, siete y ocho. Empezaremos con la visión asiática de la «armonía ecológica» de la FABC, analizaremos en ella las bases culturales asiáticas muy marcadas por su espiritualidad ecológica y religiosa, orgánica y cósmica.

Pretendemos afirmar una vez más, que por el carácter teológico y moral de la presente investigación, el análisis en este apartado se encamina hacia las fuentes teológicas: el Magisterio, la Escritura y la Tradición, reafirmando la armonía, el equilibrio, la comunión y la integridad de la creación, basándose en la perspectiva bíblica y la teología de la creación, culminando en la reflexión cristocéntrica y la propuesta moral del cuidado. Esta misma dinámica y metodología la aplicaremos al analizar la visión ecológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia del capítulo ocho, enfatizando el análisis del tema de la «integridad de la creación».

Sin embargo, consideramos imprescindible insertar y hacer un recorrido histórico especial sobre el «pequeño rebaño católico» de Indonesia del capítulo siete. Dado que todo el camino recorrido en la construcción de esta tesis tiene como motivo principal aportar y apoyar a este «pequeño rebaño» en una casa gigante musulmana de Indonesia, a vivir ecológicamente, es decir, volver siempre a su raíz cultural «armonía ecológica», y a expresar su fe como reflexionó el primer obispo indígena indonesio jesuita, mons. Albertus Soegijapranata: «ser cien por cien católico y cien por cien indonesio — *100% Katolik dan 100% Indonesia*». Este «pequeño rebaño católico» es el destinatario privilegiado de esta tesis. Así pues, los pasos metodológicos que vamos a aplicar en este estudio son: búsqueda, análisis y reflexión.

Conscientes de realizar una tarea ambiciosa, tanto por el amplísimo y complejo tema medioambiental y cultural de Indonesia como por los estudios analíticos de los numerosos documentos, denominados ecológicos, del Magisterio eclesial y de la Iglesia local de Asia e Indonesia, esperamos por tanto, poder construir, formular, reflexionar y clarificar las pistas conceptuales complejas de la cultura «armonía ecológica» asiática e indonesia y las propuestas teológicas y morales de la Iglesia frente a la única y compleja crisis socio-ambiental⁴¹ para la integridad de la creación y para un mundo mejor: más justo, más solidario, donde todos los componentes de la naturaleza y toda la creación pueda vivir en paz, en respeto y cuidado mutuo y en armonía, y *last but not least*, para la mayor gloria de Dios, el Creador. Somos conscientes, además, de que esta tesis es una parte de un todo más complejo que refleja la realidad de Indonesia y así, es un primer paso que dejamos abierto para otras líneas de investigación.

⁴¹ Cf. FRANCISCO, *LS*, 139: AAS 107 (2015/9) 903.

Nota aclaratoria

El proceso de estandarización de la ortografía de las palabras indonesias, y especialmente de los nombres de lugares aplicados en este trabajo, es de origen relativamente reciente y aún está incompleto. Desde 1945 ha habido dos revisiones del sistema ortográfico utilizado para el indonesio, la más reciente, en 1972, estandarizando las ortografías de Indonesia y Malasia. Los principales cambios que se derivan de esta revisión son: la antigua «dj» se cambió por «j» (Djakarta a Jakarta, en español Yakarta), la antigua «j» a «y» (Jogjakarta a Yogyakarta) y la antigua «tj» a «c» (Atjeh a Aceh). La pronunciación de esta ortografía revisada sigue el patrón lógico para los angloparlantes, excepto que la «c» se pronuncia como si estuviera escrita «ch» (Pancasila, se pronuncia como si fuera Panchasila o la isla Bacan de las Molucas se dice como si fuera Bachan).

Las palabras que se han introducido en indonesio desde el árabe, el sánscrito o el antiguo javanés a veces se encuentran con variantes ortográficas, según la romanización o latinización original. Así, por ejemplo, la organización musulmana a la que nos hemos referido como «Nahdatul Ulama» a veces se traduce como «Nahdlatul Ulama». La Madre Tierra de Indonesia que decimos «Ibu Pertiwi» se traduce también como «Ibu Pertiwi». El reino clásico del sur de Sumatra, al que llamamos «Srivijaya», a veces se traduce como «Sriwijaya» y bajo una convención ortográfica más antigua, como «Srividjaja» o «Sriwidjaja»). El texto antiguo clásico de Java «Negarakrtagama» a veces se escribe como Negarakertagama».

No hemos cambiado la ortografía de los nombres personales para adaptarlos a la ortografía contemporánea a menos que la persona en cuestión lo haya hecho por sí misma. Como por ejemplo, hemos conservado Sjahrir (no Syahrir). Sin embargo, hemos escrito los nombres de los dos primeros presidentes de Indonesia como Sukarno y Suharto, aunque en el momento en que nacieron sus nombres se deletreaban como Soekarno y Soeharto, porque ambos usaban las formas revisadas en contextos oficiales.

En general, hemos usado la ortografía de los nombres de lugares actualmente en uso en Indonesia, aunque esto a veces puede ser desconocido para el lector de habla inglesa o hispanohablantes. Así, por ejemplo, hemos usado Aceh en lugar de Acheh, Sumatra en lugar de Sumatera, Makasar en lugar de Makassar, con doble «s». También hemos usado nombres de lugares indonesios en lugar de los que suelen usar los extranjeros: por ejemplo, Kalimantan en lugar de Borneo, Sulawesi en lugar de Célebes, Sunda en lugar de Sonda, Krakatau en lugar de Krakatoa.

Finalmente, a varios lugares se les ha cambiado el nombre o se ha alterado su ortografía a lo largo de los siglos: Jayakarta se convirtió en Batavia, luego en Djakarta y más tarde en Yakarta. Makasar (Sulawesi del Sur) una vez fue llamado Ujung Pandang. Yogyakarta se ha escrito como Jogjakarta y Djokdjakarta. En todos los casos, hemos utilizado la terminología y la ortografía actuales, salvo las citas extraídas directamente de otros textos o documentos.

Respecta a esta tesis, por ser el primer trabajo de investigación de una tesis doctoral y el primer estudio analítico histórico cultural sobre Indonesia, todas las obras, terminologías y palabras traducidas al español de la lengua indonesia (*Bahasa Indonesia*) han sido realizado por el mismo autor.

—PARTE I—
**EL CONTEXTO INDONESIO:
HUELLAS HISTÓRICAS, CARACTERÍSTICAS FÍSICAS,
ECOLÓGICAS CULTURALES Y, CRISIS MEDIOAMBIENTAL**

Las selvas tropicales de Indonesia son un punto crucial fundamental de la biodiversidad y del mismo medioambiente. Son también una región clave para la regulación del clima de la tierra. Pero estos bosques están siendo talados y sustituidos por plantaciones para la producción de aceite de palma, pasta de papel y las actividades desastrosas de la minería.
Greenpeace Indonesia

Introducción: visión panorámica de la ecología de Indonesia

Indonesia, oficialmente la República de Indonesia o en indonesio: *Republik Indonesia* es un país insular archipelágico formado por diecisiete mil islas. Está ubicado entre el Sudeste Asiático y Oceanía, cuenta con cincuenta y cuatro mil kilómetros de costa —la segunda más larga del planeta después de Canadá— con la longitud de cinco mil ciento diez kilómetros de Este a Oeste, de Merauke en la isla de Papúa hasta Sabang en la isla de Sumatra; y de mil ochocientos ochenta y ocho kilómetros de Norte a Sur, de las islas Sangir-Talaud hasta la isla de Rote. La superficie total es de 2.027.087 km²⁴².

Está formada por cinco islas principales: Sumatra, Java, Kalimantan, Sulawesi y Papúa Occidental; y dos grupos grandes de archipiélagos: las islas menores de la Sunda y las islas Molucas y, más de sesenta grupos pequeños. Siendo mayoritariamente un archipiélago, el país comparte fronteras terrestres con Papúa Nueva Guinea, Timor Oriental y Malasia. Otros países cercanos que comparten fronteras marinas con Indonesia incluyen a Singapur, Tailandia, Brunei, Filipinas, Palaos, Australia y el territorio indio de las islas Andamán y Nicobar⁴³.

Es un país montañoso, con cerca de cuatrocientos volcanes, de los que cien están activos, situados en el llamado Anillo de fuego del Pacífico, lo que le convierte en un país susceptible de sufrir erupciones volcánicas, terremotos y maremotos. El clima de todo el archipiélago es ecuatorial, de tipo monzónico con elevadas temperaturas. Tiene dos estaciones: una seca, de junio a septiembre, y otra lluviosa, de diciembre a marzo⁴⁴. Las selvas tropicales de las islas de Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Papúa y un sinfín de

⁴² Cf. BADAN PUSAT STATISTIK (BPS) — CENTRO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (CNE), *Perencanaan Pembangunan, Luas Wilayah Indonesia Menurut Provinsi —La planificación del desarrollo, área y número de islas por provincia*, Jakarta 2019, 3-4.

⁴³ Cf. ÍD., 4.

⁴⁴ Cf. ÍD.

archipiélagos, contienen una abundante biodiversidad: multitud de flora y fauna endémica, como la rafflesia gigante de Sumatra o las aves del paraíso o *cendrawasih* de Papúa⁴⁵; quinientas especies de mamíferos como el orangután o el rinoceronte de Sumatra y Java; y más de mil seiscientas especies de aves.

Sin embargo, los bosques sufren una de las mayores tasas de deforestación del planeta. Indonesia ha perdido la cuarta parte de sus bosques en los últimos veinticinco años. La deforestación, provocada comúnmente a través de la quema de la selva, colocaron la pasada década a Indonesia como el tercer país emisor en gases de efecto invernadero del mundo⁴⁶.

Considerada como uno de los pulmones del planeta, Indonesia vive y experimenta de un modo especialmente grave un deterioro que no solo se manifiesta en la destrucción del medioambiente, sino que acarrea consecuencias desastrosas para la población, provocando desplazamientos forzados, generando la subida del nivel del mar y la inundación, destruyendo cosechas y al final empobreciendo a la población⁴⁷. A la escasez de recursos y el deterioro medioambiental se unen poblaciones en rápido crecimiento, generando pobreza a las comunidades locales. Toda esta crisis, que se traduce en el aumento de la pobreza en Indonesia, es el problema que afecta a la dignidad de la persona, es decir, un problema moral.

⁴⁵ Geográfica y culturalmente, Papúa Occidental es la región más diversa de Indonesia, con más de doscientos cincuenta grupos lingüísticos indígenas. El idioma oficial es el indonesio. En lo que se refiere a la religión, los inmigrantes indonesios por lo general practican la religión musulmana (38,4%), mientras que la población indígena es protestante (53,7%) y católica (15,63%), aunque está continúa practicando creencias tradicionales de forma generalizada. Los bosques de Papúa Occidental cubren cuarenta y dos millones de hectáreas, o sea 24% del área forestal de Indonesia, y albergan 54% de la biodiversidad de Indonesia. La región también es rica en recursos minerales y tiene la mina de oro más grande y la tercera mina de cobre más grande en todo el mundo. Cf. D. N. BERGER (ed.), *El mundo indígena 2019*, Copenhague 2019, 352-53.

⁴⁶ En nivel global, el ONG *Forest Peoples Programme* (FPP) presenta, que en 2012, el mundo perdió más de veinte millones de hectáreas de bosque, cifra que se suma a las amenazas que se enfrentan cientos de millones de pueblos dependientes de los bosques tropicales, incluyendo al menos 350 millones de pueblos indígenas que poseen derechos consuetudinarios sobre los mismos y que habitan, utilizan, y dependen de ellos para su identidad y supervivencia como pueblos distintos. Cf. M. LITVINOFF, T. GRIFFITHS (ed.), *Salvando los bosques, garantizando los derechos, informe del taller internacional sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques*, Palangka Raya 2014, 4; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *Climate Change in Indonesia, Implications for Humans and Nature*, Jakarta 2007, 1-13; ASIAN DEVELOPMENT BANK, *Indonesia, Country Environment Analysis*, Singapore 2005, 2-3.

⁴⁷ Tanto la Conferencia Episcopal de Indonesia como la de Asia —profundizaremos en los capítulos seis y ocho— están convencidas de que la pobreza masiva de esta región es una de las consecuencias de la crisis medioambiental. Es problema moral que afecta a la dignidad de la persona. Cf. KWI, *The Church's Involvement in Preserving the Integrity of Creation*, 2013, 8-22; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation, Asian Christian Approach*: (2015) 4-6; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *Climate Change in Indonesia*, 2007, 8-10; ASIAN DEVELOPMENT BANK, *Indonesia, Country Environment Analysis*, 2005, 2-3.

A raíz de todas estas crisis y motivado por la experiencia personal como un despertar ambiental, y más allá como hijo de esta misma *Ibu Pertiwi*, este trabajo de investigación pretende poner de relieve estas realidades preocupantes y reflexionarlas a la luz del Magisterio eclesial, de la Doctrina Social de la Iglesia, de la teología moral y además, poniendo de relieve la visión teológica ecológica de las Iglesias de Asia y de Indonesia.

La primera parte está bajo el tema: «la ecología de Indonesia en el marco del cambio climático global: huellas históricas, características físicas ecológicas y culturales». En ella, entraremos a detallar en un primer momento, que es el primer capítulo, el contexto indonesio desde la perspectiva tanto histórica y política, como ecológica y su característica física. Este primer capítulo lo perfilamos bajo el título «contexto histórico, político y ecológico» y así, abarca dos apartados fundamentales. En el primer apartado, en un acercamiento histórico crítico, se abordan las huellas históricas de Indonesia, estado político antes y después de la independencia de 1945, y en el segundo apartado, se pone el énfasis en la característica física, sus huellas ecológicas y medioambientales.

Así, para poder orientarse hacia el objetivo de esta tesis —reflexionar la crisis ecológica de Indonesia a la luz de la DSI y de la teología moral— el estudio y el análisis sobre las huellas históricas y políticas del primer apartado y la característica física o la ecología de Indonesia del capítulo primero los consideramos pasos esenciales fundamentales. Al investigarlas, en nuestro juicio, nos ayuda a comprender el desarrollo y la evolución de la problemática medioambiental, tanto del trasfondo histórico y político como ecológico.

A continuación, en el segundo capítulo, trazaremos la categoría cultural «armonía ecológica» de Indonesia y su tradición religiosa en clave medioambiental. Este segundo capítulo es una lectura crítica desde la crisis medioambiental preocupante que aqueja a Indonesia a la luz de la cultura «armonía ecológica» y la tradición religiosa de Indonesia. Presentaremos las categorías culturales de una *Ibu Pertiwi*, Madre Tierra que expresa lo sagrado, divino y honrado; un vientre como una unión existencial; el hogar y la fuente inagotable de vida; madre hermana y amiga, y la armonía y el respeto mutuo. Desde estas categorías culturales, entraremos a analizar la realidad y el rostro preocupante de la misma *Ibu Pertiwi*: de una madre tierra, de un vientre herido e inseguro; del barco hundido, del edén perdido, del rostro real de una Indonesia como un nido de corrupción, de la casa de

los pobres, y de un infierno terrenal. Así pues, la crisis medioambiental no es sólo una cuestión ecológica, sino que afecta a los núcleos identitarios de la cultura indonesia.

1. Contexto histórico, político y ecológico

La terminología «indonesia» encaja mejor el concepto de los indonesios con sus raíces culturales comunes, sus idiomas interconectados y sus mismas experiencias históricas compartidas, y por consiguiente, es el concepto más adecuado para expresar tanto la nación Indonesia como el pueblo indonesio.

Jan B. Avé



Figura 1., mapa de Indonesia. Fuente:
<http://www.worldatlas.com/webimage/countrys/asia/lcolor/idcolor.htm>



Figura 2., mapa de Indonesia entre los países del Sureste Asiático. Fuente: https://aseanup.com/free-maps-asean-countries/southeast_asia_pol_2003/

1.1. Introducción

Estos dos mapas reflejan la geografía de Indonesia, una extensa región de islas y archipiélagos que se extienden entre los océanos Pacífico e Índico, y entre los territorios Sudeste Asiático y Oceanía. Es una república democrática en la que el pueblo elige al presidente y al congreso. El gobierno tiene su sede en la capital, Yakarta, aunque debido a los problemas medioambientales y superpoblación que padece, está el traslado de la capital del país a una nueva ciudad en el este de la isla Borneo⁴⁸. Este país insular ha sido una región importante para el comercio mundial desde el siglo séptimo, cuando el reino de Srivijaya inició el comercio con China y la India. Gradualmente, los gobernantes locales adaptaron la cultura, religión y el modelo político de los indios y, en el siglo primero, varios reinos hindúes y budistas comenzaron a florecer en la región⁴⁹.

La historia de Indonesia se ha visto influida por las potencias extranjeras que buscaron explotar sus recursos naturales. Los comerciantes musulmanes llegaron en el siglo XIV y comenzó la islamización del país⁵⁰; y durante la era de los descubrimientos, las potencias europeas comenzaron a disputarse el monopolio del comercio de especias en las islas Molucas. Tras tres siglos y medio de colonialismo holandés, Indonesia obtuvo su independencia poco después de la Segunda Guerra Mundial. Desde entonces, su historia ha sido turbulenta, habiéndose enfrentado el país con los grandes desafíos planteados por los desastres naturales y cambios climáticos, la corrupción, el separatismo, el proceso de democratización y periodos de cambios económicos⁵¹.

Debido a su geografía insular, el pueblo indonesio está conformado por distintos grupos étnicos, lingüísticos y religiosos. Los javaneses son el grupo étnico más grande y políticamente dominante. Se ha desarrollado una identidad compartida definida por un idioma nacional —*bahasa persatuan Indonesia*— para superar la diversidad lingüística,

⁴⁸ Cf. LA VANGUARDIA, *Indonesia comenzará a construir a su nueva capital en 2020 en el este de Borneo*, recuperado el 08/09/20, de: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20190826/464262404889/indonesia-construir-nueva-capital-2020-este-borneo.html>.

⁴⁹ Cf. R. CRIBB, *The Late Colonial State in Indonesia, Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies, 1880-1942*, Leiden 1994; *Historical Atlas of Indonesia*, Honolulu 2000; *Digital Atlas of Indonesia History*, Copenhagen 2010; *The Origin of Massacre in Indonesia*, Leiden 2016; C. BROWN, *A Short History of Indonesia, The Unlikely Nation?*, New South Wales 2003; *The Territories of Indonesia*, London 1965; R. CRIBB, C. BROWN, *Modern Indonesia, A History Since 1945*, London 1995; R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia*, London 2015.

⁵⁰ Cf. R. CRIBB, C. BROWN, *Modern Indonesia...*, o.c., 16.

⁵¹ Cf. ÍD., 19-20; LIKE-MINDED MEGADIVERSE COUNTRIES (LMMC), *Indonesia*, recuperado el 10/08/20, de: <https://web.archive.org/web/20080531084408/http://www.lmmc.nic.in/indonesia.htm>.

la diversidad étnica, el pluralismo religioso dentro de una población de mayoría musulmana y una historia de colonialismo constante y su lucha contra él⁵².

El lema nacional de Indonesia, *Bhinneka Tunggal Ika*, «unidad en la diversidad», articula la diversidad que conforma a la nación. Sin embargo, las tensiones sectarias y el separatismo han conducido a violentos enfrentamientos que han perjudicado la estabilidad política y económica del país. A pesar de su gran población, Indonesia tiene vastas zonas deshabitadas que lo hacen uno de los países del mundo con mayor biodiversidad, por lo que pertenece a la lista de los países megadiversos⁵³.

1.2. Etimología

En su sentido etimológico, la terminología «indonesia» se deriva del latín *indus*, que significa *india* y del griego *nésos*, que significa *isla*. Esta última palabra griega, *nésos*, coincide con la palabra indígena *nusa* en indonesio que también quiere decir isla. Así, *Indonesia* significa «las islas de la India».

A raíz de este significado etimológico, el etnólogo escocés James Richardson Logan en su manual, «*The Ethnology of the Indian Archipelago: Embracing Inquiries into the Continental Relations of the Indo-Pacific Islanders*», no fue muy partidario de aceptar la derivación etimológica de la palabra *nesia* del origen griego, *nesos*, dado que la palabra indígena *nusa*, según Logan, parece más antigua que la griega *nésos*:

*I have no affection for the multiplication of semigrecian words, and would gladly see all «nesias» wiped off the map if good Saxon equivalents could be substitute. The term has some claim however to be located in the region, for in the slightly different form of «nusa» it is perhaps as ancient in the Indian Archipelago as in Greece*⁵⁴.

La evidencia de dicho argumento —que lo defendió también después el etnólogo lingüista holandés J. B. Avé— es el uso común de esta misma palabra *nusa* para nombrar las islas, archipiélagos, pueblos o lugares en Indonesia. Por ejemplo, la misma palabra *nusantara* —que es otro nombre que identifica a Indonesia— formada por dos palabras: *nusa* (isla) y *antara*, significa espacio o lugar entre islas⁵⁵. Así, la palabra *nusa* entre los pueblos indonesios es de origen antiguo.

⁵² Cf. LMMC, *Indonesia*, recuperado el 10/08/20.

⁵³ Cf. ÍD.

⁵⁴ J. R. LOGAN, *The Ethnology of the Indian Archipelago: Embracing Inquiries into the Continental relations of the Indo-Pacific Islanders*: Journal of Indian Archipelago May-June (1850) 254. Cf. R. JONES, *Earl, Logan and Indonesia*: Archipel 6 (1973) 103.

⁵⁵ Varias islas y varios lugares de Indonesia contiene el nombre propio: *nusa*. El archipiélago sureste de Indonesia Oriental —con el nombre científico Sonda (*Sunda*) Menor— tiene por nombre Nusa Tenggara,

Aparte de este sentido etimológico, políticamente, la terminología «indonesia» en su historia generaba un conflicto desde su acuñación en la comunidad científica que trabajaba en la región, que en el fondo tenía que ver con la política colonial de aquella época. ¿De qué o a qué se refiere? ¿Qué significa? ¿Cuál es el contexto y las circunstancias que rodearon el nacimiento de este nombre con el que se va a denominar este enorme país insular?

La respuesta a estas preguntas se basa en las investigaciones valiosas de dos expertos: el lingüista británico Russell Jones en su artículo en la revista *Archipel*, vol.6, 1973, (p.93-118) con el título: *Earl, Logan and Indonesia*, de la *London School of Oriental and African Studies* y el etnólogo holandés Johannes Berthus Avé, etnólogo y lingüista, especialista en el tema de Indonesia, en el artículo: *Indonesia, Insulinde and Nusantara: Dotting the I'S and Crossing the T*, 1989.

Detalladamente, y con un riguroso análisis, hicieron un estudio sobre la acuñación, el desarrollo y la evolución de la terminología «indonesia», su uso entre los geógrafos, etnólogos y la comunidad científica europea de la ciencia natural a finales del siglo XIX, y de los documentos escritos por los nacionalistas indonesios a principios del siglo XX.

El estudio filológico e histórico de este apartado lo consideramos importante para entender, tanto el desarrollo y la evolución histórica lingüística de la misma terminología como su avance en el ámbito político: en la lucha de los nacionalistas indígenas contra el colonialismo, y así, formando su propia identidad nacional, es decir, formando la «indonesianidad». Respecto a esta, J. B. Avé describe:

la terminología «indonesia» encaja mejor el concepto de los indonesios con sus raíces culturales comunes, sus idiomas interconectados y sus mismas experiencias históricas compartidas, y por consiguiente, es el concepto más adecuado para expresar tanto la nación Indonesia como el pueblo indonesio⁵⁶.

que significa las islas Surestes. Se divide en dos provincias: Nusa Tenggara Barat (las islas Surestes Occidentales) y Nusa Tenggara Timur (las islas Surestes Orientales). Nusa Tenggara Timur se compone por varias islas, entre ellas la isla Flores —un nombre que viene de los portugueses que llegaron a la región en el siglo XVI— con su nombre indígena Nusa Nipa o Nusa Bunga —la universidad en la isla Flores también se llama Nusa Nipa Flores— Nusa Timor (la isla de Timor), Nusa Ende (la isla de Ende), Nusa Tado Adonara (la isla de Adonara), Nusa Lembata (la isla de Lembata), Nusa Rote (la isla de Rote) y otras muchas islas, que casi todas llevan el nombre *nusa*. En la isla de Bali se encuentra las islas de Nusa Penida y Nusa Lembongan y la área de la costa se llama Nusa Dua. Más hacia el oriente, en Ambon oeste está Nusa Laut. Al norte, el archipiélago Sangir-Talaud en Sulawesi del Norte, que comparte el territorio acuático con las islas Filipinas del sur, tiene una isla y lugar que se llama *nusa*. En Kalimantan central hay un pueblo con el nombre Nusa Kutau o Nusa Kota. En zona costera del sur hasta el suroeste de la isla de Java está Nusa Barung y Nusa Kambangan. Cf. J. B., AVÉ, *Indonesia, Insulinde and Nusantara, Dotting the I'S and Crossing the T*: Bijdragen tot de Taal – Land en Volkenkunde 145 (1989) 220-234.

⁵⁶ Íd., 255.

1.2.1. Detrás del nombre «Indonesia»: estudio de Russel Jones

El análisis de Russell Jones se basa en los datos enciclopédicos del término «indonesia-indonesio, *indonesian* o *indonesië*» y se encamina hacia la fuente original de los documentos y escritos de los autores ingleses en comparación equilibrada y lógica con otros autores, los científicos holandeses y alemanes. Para Jones, la cuestión problemática de fondo es la reivindicación de ¿quién fue el primero en acuñar o inventar el término Indonesia: el geógrafo alemán Adolf Bastian⁵⁷, el etnólogo escocés James Richardson Logan o el etnólogo británico George Samuel Windsor Earl?

En el apéndice C de la página ciento dieciocho, Jones presenta los datos acerca del término «indonesia», en particular los datos enciclopédicos. La mayoría de los datos enciclopédicos del estudio comparativo de Jones, siguieron refiriéndose al geógrafo alemán Adolf Bastian en 1884, como el que creó el nombre indonesia, y solo unas pocas enciclopedias (inglesas), entre ellas *Encyclopedia Britanica*, *New International Encyclopedia* y *Winkler Prins*, se refieren al escocés J. R. Logan, en el año 1850, como quien acuñó el término Indonesia⁵⁸.

Sin embargo, Jones se encamina más allá, hacia las fuentes adecuadas de los etnólogos, el británico Earl, y el escocés Logan, con sus trabajos etnológicos del año 1850. De esta investigación, Jones llegó a afirmar, que fue el etnólogo británico George Samuel Windsor Earl en *Journal of Indian Archipelago* (JIA, su sigla en inglés), vol.4 1850, quien utilizó por primera vez el nombre «indu-nesia»⁵⁹ para distinguirse de los polinesios (*polynesian*) o de los malayos (*malayunesians*) en un sentido totalmente geográfico y cultural. Earl, de lo escrito en la revista *Journal of Indian Archipelago* de 1850, ha acuñado el término *indu-nesia* ante su propia duda y la búsqueda de un término

⁵⁷ El conocido geógrafo alemán, Adolf Bastian, en 1884, hizo un estudio compendio bajo el título *Indonesien oder di Inseln des Malayischen Archipel*, Berlin 1884-1894. El primer volumen de su trabajo, publicado en 1884 marcó el inicio del término «indonesia». Cf. R. JONES, *a.c.*, 99.

⁵⁸ Por un lado, varias enciclopedias, entre ellas, *La Grande Encyclopedié* 1900; *Winkler Prince* 1908, 1935 y 1951; *Encyclopaedie Nederlandsch Indië* 1918, 1927; *Larousse* 1931; *Oosthoeks Encyclopaedie* 1935; *Katholieke Encyclopaedie* 1936 y 1952, con la entrada de *indonesië*, han referido al etnógrafo alemán Adolf Bastian como inventor del término «Indonesia» en el año 1884. Por el otro, unos pequeños números de la enciclopedia, entre ellas, la *Encyclopedia Britannica* 1911; *New International Encyclopedia*; y la enciclopedia *Winkler Prince* 1970, con la entrada de *Indonesian* o *indonesië*, han referido al James Richardson Logan 1850 como inventor. Cf. ÍD., 98, 118.

⁵⁹ «The occurrence here of the word “Indu-nesians” would appear to the very first appearance of the word we now know in the form of Indonesia and the way is it presented makes it virtually certain that Earl was coining a new word, not making use of an existing one»: ÍD., 102-03.

adecuado para esta población de raza morena, que a la vez quería distinguirla de los malayos y polinesios⁶⁰.

El uso por parte de Earl del término Indonesia fue para referirse a las islas que se extienden desde el océano Índico hasta océano Pacífico, desde la península continental de Malaca hasta el continente australiano, y además lo utilizó conscientemente para hablar de una región geográfica y de la población de raza morena del archipiélago. La palabra «indu-nesia», en el mismo año 1850 y en la misma revista, la reformuló en el término «indonesia» y la utilizó conscientemente su colega, el etnólogo escocés, James Richardson Logan en su artículo *The Ethnology of the Indian Archipelago: Embracing inquiries into the Continental relations of the Indo-Pasific Islanders*. Refiriéndose a Earl como el autor del término «indu-nesia», Logan escribió una nota a pie de página y argumentó:

el nombre Archipiélago de la India es demasiado largo, tanto en su uso como adjetivo, como en el campo etnológico. Earl ofrecía el término etnográfico «indu-nesians» pero lo rechazaba después, en honor de los malayos, para no excluirlos. Sin embargo, prefiero «Indonesia» como sinónimo de las Islas de la India y como consecuencia, voy a decir indonesios (*Indonesian*) para los habitantes del archipiélago⁶¹.

Sin embargo, existen otros muchos términos para denominar el vasto archipiélago de Indonesia. Earl, en lo escrito, utiliza frecuentemente otros términos: «archipiélago de la India o *Indian archipelago*», o simplemente «archipiélago», en otra ocasión habla del «archipiélago de la India del Este, *the East-Indian Archipelago*», afirmó Jones. En otro momento, ha utilizado el término «India Oriental, *Eastern India*», y en una ocasión, usa «islas de la India, *Indian Islands*» o solo «India». En este caso, el último término, *India*, generaba más la confusión con la región continental del Sur de Asia (India actual). No obstante, Earl lo solucionó, distinguiendo los términos «India Británica, *British India*» de «India Occidental, *Western India*» para referirse a la India continental⁶².

⁶⁰ «Nevertheless the time has arrived when a distinctive name for the brown races of the Indian Archipelago is urgently required, and it should be made to accord as closely as possible with the term by which that portion of the world is most generally known, namely "Indian Archipelago" o "Malayan Archipelago" would become respectively "Indu-nesians" or "Malayunesians"»: G. S. W. EARL, *The Eastern Seas or Voyages and Adventures in the Indian Archipelago in 1832-33-34, Comprising a Tour of the Island of Java, Visits to Borneo, the Malay Peninsula, Siam, etc...*, London 1837, XII, 461. Cf. R. JONES, a.c., 94-95.

⁶¹ «The name "Indian Archipelago" is too long to admit of being used in an adjective or in an ethnographical form. Mr. Earl suggests the ethnographical term "Indunesians" but reject it in favour of "Malayunesians". For reasons which will be obvious on reading a subsequent note, I prefer the purely geographical term "Indonesia" which is merely a shorter synonym for the Indian Islands or the Indian Archipelago. We thus, get Indonesian for indian archipelagian or archipelagic and Indonesians for indian archipelagians or indian islanders»: ID., 3.

⁶² Cf. ID., 97-98.

Otro término menos ambiguo es «India Holandesa – *Dutch India*», pero muchas veces se ha evitado en utilizarlo, dado que no todos los archipiélagos del Sureste Asiático estaban bajo de la dependencia de los Países Bajos. Singapur, la parte norte de la isla Borneo y la península Malaca, por ejemplo, fueron regiones que estaban bajo la dependencia de los británicos. Además, según Jones, en aquella época existía aún la antipatía y el resentimiento entre los ingleses y los holandeses, desde los políticos y comerciantes hasta los científicos, estudiosos y pensadores⁶³.

No obstante, en este contexto, tanto Jones como los demás escritores del siglo XIX, llegaron a un acuerdo común sobre la acuñación del nombre «indu-nesia» por Earl e «Indonesia» por Logan en el mismo año 1850 y en la revista *Journal of Indian Archipelago*, que se refiere al archipiélago de Indonesia actual. Si nos fijamos bien en los otros nombres utilizados, la mayoría hacen referencia a la India. La pregunta es ¿por qué *India*? Este interrogante lo vamos a profundizar en el siguiente apartado.

1.2.2. Detrás del nombre «Indonesia»: estudio de Jan B. Avé

El segundo estudio viene del etnólogo holandés Jan B. Avé. Presentó varios datos respecto a la acuñación y el uso del término indonesia y confirmó el estudio de Jones acerca del término indonesia, que fue acuñado por Earl, «indu-nesia», y a continuación, popularizó Logan con el término «indonesia». Esta confirmación se concretó en su estudio sobre los trabajos de la comunidad científica: los etnólogos, antropólogos, geógrafos, historiadores, lingüistas, entre otros, hasta los nacionalistas indonesios.

En un primer momento, el estudio y análisis de Avé se fundamenta en el artículo del historiador holandés G. C. Molewijk, «*Oude en Nieuwe Naamgeving van de Oostindische Archipel* —Nombres antiguos y nuevos de las Indias Orientales», que se refiere a George Samuel Windsor Earl y James Russel Logan, etnólogos conocidos en 1850 como creadores del término «Indonesia». La investigación de J. B. Avé va aumentando los datos que confirmaron a Earl y Logan como creadores del término Indonesia⁶⁴.

⁶³ «Earl also uses the term “Dutch India” for our area, wick is less ambiguous, but he more often avoid it; his unwillingness to use it may be attributed to the fact that some parts (Singapore, the Malay Peninsula) were excluded from Dutch claims; or it may be due to his marked antipathy to the Dutch, a sentiment that was not uncommon amongs his countrymen at the time and one which took no pains to conceal»: Ibid., 96.

⁶⁴ En esta misma línea, otros autores que confirmaron a Logan como quién acuñó el nombre «Indonesia» son: J. P. KLEIWEG DE ZWAAN, *De raasen van den Indischen Archipel —El origen del nombre de archipiélago de Indonesia*, Amsterdam 1897; J. KREEMER, *Waar komt de naam “Indonesië” vandaan? — ¿De donde viene el nombre «Indonesia»?:* Koloniaal Weekblad 5 (1927) 4; M. HATTA, *Over de naam*

Por una parte, Jones en su investigación comparativa entre datos enciclopédicos y escritos originales de los dos inventores, hace una corrección de datos históricos en las enciclopedias. Earl y Logan son los primeros inventores del término «indonesia», y por otra, J. B. Avé en su investigación sobre los trabajos científicos a lo largo de la historia de Indonesia, confirmó la razón de Jones y a la vez nos muestra la evidencia adecuada de muchos autores y expertos desde los distintos campos.

Así pues, en 1850, el etnólogo inglés, George S. W. Earl —en su artículo, *On the Leading Characteristics of the Papuan, Australian and Malay-Polynesian Nations*— propuso los términos *indunesians* o también *malayunesians*, para referirse a los habitantes del archipiélago indio o del archipiélago malayo⁶⁵. En la misma publicación, el discípulo de Earl, James Richardson Logan, utiliza la palabra «indonesia» como sinónimo para «archipiélago indio»⁶⁶. Sin embargo, los académicos holandeses que escribían publicaciones en las Indias Orientales se negaban a utilizar el vocablo «indonesia». En su lugar, utilizaron términos como: *Maleische Archipel* (Archipiélago Malayo); *Nederlandsch Oost Indië* (Indias Orientales Holandesas); *de Oost* (el Este); e incluso *Insulinde* (las Islas)⁶⁷. Desde 1900, el nombre «indonesia» se volvió más común en los círculos académicos no holandeses, y grupos nacionalistas indonesios lo adoptaron para su expresión política.

Adolf Bastian, de la Universidad de Berlín popularizó el nombre a través de su libro *Indonesien oder die Inseln des Malayischen Archipels*, 1884-1894. El primer erudito indonesio en utilizar esta denominación fue Suwardi Suryaningrat o (Ki Hajar Dewantoro), cuando en 1913 estableció una imprenta en Holanda con el nombre *Indonesisch Pers-mesa*⁶⁸.

“Indonesië” — Sobre el nombre «Indonesia»: De Socialist 10 (1928) 21-24; *Is de naam “Indonesië” alt staatkundig begrip bruikbaar?* — ¿Es útil el nombre Indonesia como concepto político alternativo?: De Socialist 12-13 (1928) 25-27; C. VAN Vollenhoven, *De Ontdekking van het Adatrecht* — El descubrimiento de la ley «adat», Leiden 1928; G. NIJPELS, *De Naam Indonesië* — El nombre indonesio: Indische Gids 53 (1931) 843-46; G. NIJPELS, *Indonesië* — Indonesia: Indische Gids 53 (1931) 1089-94; H. T. FISHER, *Indonesië en Indonesiërs* — Indonesia y los indonesios: Cultureel Indië 3 (1941) 36-38; L. HUI-HSIANG, *Explanation of the Term Indonesia*: Journal of the South Seas Society 4 (1947) 18; y, J. H. VAN DER KROEF, *The Term Indonesia, Its Origin and Usage*: Journal of the American Oriental Society 71 (1951) 166-71. Cf. J. B. AVÉ, *a.c.*, 220-22.

⁶⁵ Cf. G. S. W. EARL, *On the Leading Characteristics of the Papuan, Australian and Malay-Polynesian Nations*: Journal of Indian Archipelago and Eastern Asia 4 (1850) 119.

⁶⁶ J. R. LOGAN, *The Ethnology of the Indian Archipelago*: (1850) 252-347; cf. G. S. W. EARL, *a.c.*, 254, 277-78.

⁶⁷ Cf. J. M. VAN DER KROEF, *a.c.*, 166-71.

⁶⁸ I. ANSHORY, *Asal usul nama Indonesia* — El origen del nombre Indonesia, recuperado el 22/08/20, de: <https://web.archive.org/web/20080109204601/http://www.pikiran-rakyat.com/cetak/0804/16/0802.htm>.

1.2.3. Prehistoria, antigüedad y contexto histórico

Restos fosilizados del *Homo erectus* —popularmente conocido como «el hombre de Java»— nos muestran que el archipiélago indonesio fue habitado desde hace dos millones de años aproximadamente⁶⁹. Los austronesios, quienes constituyen la mayoría de la población contemporánea, emigraron al sudeste asiático desde la actual Taiwan. Alrededor del año 2000 a.C., llegaron a Indonesia y mientras expandían sus territorios, confinaron a los melanesios nativos a habitar las islas más orientales del archipiélago. A principios del siglo VIII a.C., las condiciones agrícolas ideales y el perfeccionamiento de las técnicas para el cultivo de arroz permitieron el surgimiento de pequeñas aldeas, pueblos y reinos. Además, la posición estratégica de Indonesia fomentó el comercio interinsular e internacional. Por ejemplo, los vínculos comerciales con reinos indios y China se establecieron varios siglos antes de Cristo⁷⁰.

Yendo más allá, el historiador australiano Colin Brown afirma, que los quince primeros siglos después de Cristo, representan los siglos de oro en la historia del archipiélago de Indonesia bajo el nombre *Nusantara*, manejado por dos fuerzas fundamentales: la religión y el comercio. También fue un período largo donde una nación indígena alcanzó su dominio máximo tanto en el aspecto geográfico político, como en la literatura y la ciencia, antes de su lento declive por la influencia colonial a finales del siglo XV⁷¹. Fue el momento en el que tres de las grandes religiones mundiales (el hinduismo, el budismo y el islam) se introdujeron en Indonesia, y sus logros y valores lingüísticos, científicos, jurídicos y administrativos asociados, llegaron a tener un impacto significativo en las culturas regionales y locales indígenas.

Sin embargo, es cierto que estas nuevas influencias no se distribuyeron de manera uniforme en todo el archipiélago e incluso donde fueron dominantes, nunca fueron adoptadas en su totalidad, pero tuvieron un impacto importante para dar forma no sólo a la historia de aquella época, sino también a la Indonesia actual⁷². Brown nos muestra que, desde el siglo primero, existe una clara evidencia del alcance de la participación de la región en el comercio internacional. Los emperadores de Roma comenzaron a recibir

⁶⁹ Cf. T. WHITTEN, R. E. SOERIAATMADJA, A. A. SURAYA, *The Ecology of Java and Bali*, Hong Kong 1996, 309-312.

⁷⁰ Cf. J. G. TAYLOR, *Indonesia: Peoples and Histories*, London 2003, 3, 9, 10-11, 13-15, 18-20, 22-23; A. VICKERS, *A History of Modern Indonesia*, Cambridge, 2005, 18-20, 60, 133-34.

⁷¹ Cf. A. VICKERS, *o.c.*, 19; C. BROWN, *o.c.*, 2003, 11.

⁷² Cf. J. G. TAYLOR, *o.c.*, 60-63; C. BROWN, *o.c.*, 11.

dientes de clavo de la región de las islas Molucas en el este de Indonesia, el sándalo de la isla Timor, Nusa Tenggara Timur⁷³.

En torno al siglo IV d.C., el comercio internacional de la región comenzó a experimentar una expansión modesta pero históricamente importante. Por una parte, se dirigió hacia el oeste a través de la bahía de Bengala, ya que los puertos en la costa este de la península India intentaron compensar la pérdida de comercio del Imperio Romano, ahora en declive, mediante el comercio con el sudeste y este de Asia. Y por otra, la expansión fue hacia el norte, hacia el sur de China, donde el colapso del imperio chino occidental en el siglo cuarto significó que los estados del sur de China ya no tendrían acceso a las rutas comerciales de Asia Central, a lo largo de las cuales habían asegurado previamente el acceso a los productos occidentales, y a los lugares sagrados budistas y a los maestros de la India. La única forma de restaurar el acceso a estos bienes y ubicaciones era a través de la ruta marítima del sur, alrededor del extremo sureste de la parte continental de Asia y luego al norte y al oeste de la India⁷⁴.

A principios del siglo quinto, sin embargo, un volumen creciente de comercio entre China y Japón, por un lado, y del sur y el oeste de Asia y Europa por el otro, pasaba por el Estrecho de Malaca. El monje budista chino Faxian (Fa Hsien) pasó por esta ruta en el año 414 d.C., en su regreso a China después de estar algunos años en la India estudiando budismo y coleccionando textos budistas⁷⁵. Así, se demuestra que el comercio ha sido parte fundamental en la historia de Indonesia.

1.2.3.1. Influencias indias: comienzo de los reinos hindúes y budistas (1–1400 d.C)

Las referencias al reino hindú llamado «Dvipantara»⁷⁶ o «Java Dvipa», en los territorios de Java y Sumatra, aparecen en los escritos del año 200 a.C. Las primeras

⁷³ En su libro *Historia natural*, el historiador romano Plinio el Viejo sugiere que los barcos equipados con mercancías de Indonesia podrían haber estado comerciando en la costa este de África en el siglo primero. Esta sugerencia se ve reforzada por el hecho de que en la isla de Madagascar, frente a la costa oriental africana, se establecieron, al menos ya en el año 700 d.C., unos pueblos que hablaban un idioma que se originó en el sudoeste de Kalimantan, Indonesia. En el siglo primero, Java también estaba vinculada a la ruta comercial que unía China con el Imperio Romano en el Mediterráneo, una red verdaderamente internacional. Cf. C. BROWN, *o.c.*, 13.

⁷⁴ Cf. ÍD., 14; R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, *o.c.*, XV.

⁷⁵ Cf. J. G. TAYLOR, *o.c.*, 10-11; C. BROWN, *o.c.*, 14.

⁷⁶ *Dvipantara* es palabra sánscrita que deriva de dos palabras: *dvipa* que significa *nusa*, es decir, isla y la palabra *antara* significa entre. Cf. CENTRO NACIONAL DE LA LENGUA INDONESIA, *Gran diccionario...*, *o.c.*, 1009.

evidencias arqueológicas descubiertas en Indonesia están ubicadas en el Parque Nacional de Ujung Kulon, Java Oeste, donde se encontró una de las primeras estatuas hindúes de ganesh en la cima del monte Reksa en la isla Panaitan, que sería del siglo primero después de Cristo. También hay evidencias arqueológicas de un reino en el territorio de la Sonda, Java Occidental, que data del siglo segundo. Algunos estados hindúes y budistas florecieron y luego disminuyeron en toda Indonesia⁷⁷. Un reino temprano fue el de Tarumanagara⁷⁸, que floreció entre los años 358 y 669 d.C.

El reino de Tarumanegara, tenía una posición crucial en el comercio, ocupó un lugar fundamental en el comercio de larga distancia entre China e India, y fue el principal intermediario comercial entre Java y las islas orientales. Además, éste tenía una base agrícola principal en los suelos fértiles y bien irrigados de la llanura costera frente al mar de Java y la llanura de Kedu, en la región central de la isla. El arroz producido en estos campos, no solo alimentó a la población del reinado, sino que también fue fundamental como producto de exportación⁷⁹.

La orientación religiosa de Tarumanegara era hinduista y budista, sin embargo, la fe tenía una fuerte mezcla de creencias religiosas animistas preexistentes. A principios del siglo octavo, Tarumanegara se convirtió en un reinado llamado Mataram⁸⁰, ubicado en Java central, actual Yogyakarta. Tanto el hinduismo como el budismo estaban representados en Mataram, y el equilibrio de la autoridad religiosa tiende a oscilar entre ellos⁸¹.

En Mataram se crearon los templos más antiguos que aún existen en Indonesia, ubicados en la región montañosa de Dieng, al noroeste de la ciudad de Yogyakarta, y que datan del siglo IV. La altura de los logros monumentales de Mataram se alcanzó con la construcción en los siglos VIII y XI d.C. del templo de «Borobudur», el edificio budista más grande del mundo, ubicado a sesenta kilómetros al noroeste de Yogyakarta. La construcción de este templo, con numerosas esculturas, fue una gran empresa de ingeniería que supuso la extracción de más de un millón de piedras y su acarreo hasta una colina. Es evidente que Mataram debe haber sido un Estado próspero por haber podido

⁷⁷ Cf. J. G. TAYLOR, *o.c.*, 18-20; C. BROWN, *o.c.*, 11-12.

⁷⁸ El imperio *Tarumanegara* ubicado en Java Occidental junto con el otro imperio *Kutai Kertanegara* en la isla de Borneo Oriental, fueron los dos primeros imperios hinduistas fundados en el año 400 d.C. Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, *o.c.*, XV.

⁷⁹ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 18.

⁸⁰ El primer imperio budista en el archipiélago de Indonesia fue Mataram, ubicado en Java central y fue fundado por el rey Sanjaya en el año 732 d.C. Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XV.

⁸¹ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 18.

permitirse dedicar gran parte de sus recursos, especialmente de mano de obra cualificada y no cualificada a un proyecto con el mérito religioso y artístico, que producía el beneficio económico⁸².

Del centro principal de Java, hagamos un giro hacia otro centro principal occidental budista que es el imperio naval «Srivijaya» en la isla de Sumatra, en la actual ciudad de Palembang. Como ya hemos señalado, hacia el siglo V d.C., un volumen creciente de comercio entre China y Japón por un lado, y el Sur y el Oeste de Asia y Europa por el otro, pasaba por el estrecho de Malaca, entre Sumatra y la misma península Malaca. Varios principados portuarios habían surgido para servir a este comercio. Muchos de estos estados también eran comerciantes por derecho propio, recolectando productos de todo el archipiélago para su posterior envío a China y la India⁸³.

En el siglo VII d.C., uno de estos estados había superado a los demás, estableciendo su dominio sobre las vías navegables de la región. Es el estado de Srivijaya, en Sumatra, el primer gran estado en el archipiélago indonesio del que tenemos información clara. Su capital estaba ubicada en la actual ciudad de Palembang, Sumatra del Sur, y a finales del siglo XI se había trasladado a la ciudad vecina llamada Jambi. Srivijaya controló el flujo del comercio a través del Estrecho de Malaca durante unos 600 años, hasta el siglo XIII, un período relativamente largo (casi doble que el colonialismo holandés en Indonesia, y más de tres veces de los británicos en Malasia)⁸⁴.

Srivijaya fue un importante centro del budismo, atrayendo a muchos peregrinos extranjeros. El erudito y peregrino chino Yijing (I Tsing), por ejemplo, a finales del siglo VII visitó Srivijaya dos veces en su camino hacia y desde la India, aprendiendo el idioma sánscrito en el que se escribieron muchos textos budistas, y estudiando la religión budista⁸⁵.

Otros imperios budistas fueron «Singasari» y «Majapahit». Bajo el gobernador Hayam Wuruk —con su gran figura-héroe, Gajah Mada como primer ministro entre los años 1350 y 1389— Majapahit se convirtió en el estado más importante del archipiélago indonesio; incluso podría haber sido el más grande de todo el Sudeste Asiático⁸⁶. El

⁸² Cf. C. BROWN, *o.c.*, 18; H. MUJANTO, *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan di Indonesia — Enciclopedia de los reinos de Indonesia*, Jakarta, 2012, 5.

⁸³ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 18; H. MUJANTO, *o.c.*, 7.

⁸⁴ Cf. R. E. ELSON, *The Idea of Indonesia, A History*, Cambridge 2008, 235; C. BROWN, *o.c.*, 19; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XV-XVI.

⁸⁵ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 19; H. MUJANTO, *o.c.*, 6; M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia...o.c.*, 3.

⁸⁶ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 26.

«Kakawin Negarakertagama» —un poema épico compuesto por el poeta de la corte «Prapanca» en 1365— incluye una lista larga de todas las regiones pertenecientes al imperio Majapahit: desde el extremo Occidental de Sumatra hasta el sur de Filipinas y desde el este hasta la Papúa Nueva Guinea. El poema también menciona estados en el continente asiático que aunque no se describen como dependientes de Majapahit, sin embargo, están bajo la protección de Hayam Wuruk⁸⁷. A mediados del siglo XIV, los mercaderes y marineros de Majapahit realizaban especialmente el comercio de especias con los de las islas Molucas, comprándolas en su lugar de origen y devolviéndolas a los puertos de Java para su almacenamiento y posterior envío a China y Europa.

Aparte de todo este dominio, Majapahit era un centro cultural significativo. Su mayor logro literario fue el Negarakertagama, mientras que los artistas y arquitectos Majapahit, que desarrollaron un estilo distintivo de Java Oriental, alcanzaron alturas cercanas a las vistas en el centro de Java en el momento de la construcción del Borobudur. La cultura de Majapahit fue influyente en todo el archipiélago y muchos otros estados y sociedades imitaban sus modales, sus vestimentas y sus formas de expresión cultural. Parece claro que Majapahit era visto como sinónimo de Java y que representa la culminación del logro cultural⁸⁸. Con el Majapahit, cerramos el ciclo de los imperios hinduistas y budistas en Indonesia.

1.2.3.2. Influencias musulmanas y europeas

El historiador Robert Cribb afirma que los primeros datos sobre el islam en el archipiélago se registran durante el Califato Abbasi (750-1258)⁸⁹, cuando los marinos musulmanes describen una región en el sudeste asiático, abundante en especias como la nuez moscada, el clavo de olor y el galangal, entre muchas otras. Aunque los comerciantes musulmanes ya viajaban por esta región a principios de la era islámica, la difusión del islam entre los habitantes del archipiélago indonesio comienza en el siglo

⁸⁷ Cf. H. MUJANTO, *o.c.*, 2-3; C. BROWN, *o.c.*, 24.

⁸⁸ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 27-28; H. MUJANTO, *o.c.*, 4-7.

⁸⁹ El *califato abbasí*, llamado también *Califato Abbásida*, fue una dinastía califal fundada en 750 por *Abú-l-Abbás al-Safar*, descendiente de un tío de Mahoma, Abbás. Llegó al poder tras eliminar la dinastía *Omeya* y trasladó la capital de Damasco a Kufa y más tarde a Bagdad. Bagdad se convirtió en uno de los principales centros del islam. Cf. MARZUKI, *Lima Tarikh dan Kebudayaan Islam – Cinco siglos y la cultura islámica*, Jakarta 2013, 129; ENCICLOPEDIA BIOGRÁFICA EN LINEA, *Dinastía Abasida*, recuperado el 04/11/17, de: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/a/abasida.htm>.

XIII d.C. al norte de la isla de Sumatra y su propagación fue lenta y complicada⁹⁰. Hasta aproximadamente el siglo XIV, los diversos estados de Indonesia eran principalmente budistas, menos Bali que era hindú.

Colin Brown ofrece otros datos sobre el islam y afirma que a través de las redes comerciales el islam llegó a Indonesia y apoyó al budismo. Así que no sabemos exactamente cuándo apareció por primera vez en el archipiélago. Sin embargo, la primera evidencia contundente que tenemos es una lápida (*nisan*, indonesio) que marca el entierro de una musulmana en el este de Java, fechada en el año 1082⁹¹. No sabemos si la persona enterrada allí era una extranjera o una indígena. Respecto al Estado de los Musulmanes, Marco Polo, que visitó la isla de Sumatra en 1292, señaló en su diario, que el reino de Perlak en la costa nordeste era musulmán y también el reino vecino de Samudra Pasai. Otra evidencia de la presencia musulmana fue una lápida real, fechada en el 1297, escrita enteramente en árabe⁹². El canal por el cual el islam fluyó en el archipiélago fue el comercio.

En los siglos XIII y XIV, la mayoría de los comerciantes que llevaban especias indonesias al oeste de Europa eran musulmanes del sur de Asia y del Medio Oriente. Algunos comerciantes chinos también eran musulmanes, especialmente los que venían de la provincia de Fujian, con su larga historia y experiencia en el comercio y la administración⁹³.

Para muchos comerciantes indígenas, la razón de la conversión al islam fue simplemente porque les asemejaba con sus socios comerciantes del sur de Asia y Medio Oriente que mostraban una preferencia por tratar con sus socios creyentes. Sin creencias religiosas particularmente fuertes —que encontraban que sus creencias no podían proporcionar respuestas coherentes y persuasivas a la gama cada vez más compleja de preguntas planteadas por el mundo cambiante en el que vivían— la conversión al islam ofrecía beneficios, tanto espirituales como comerciales⁹⁴.

Con la caída del imperio budista Sriwijaya en el siglo XIII y la ola de migración de los musulmanes árabes, indios, persas y chinos, se inició la época de los sultanatos

⁹⁰ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVI-XVII; A. TAUFIK, S. SIDDIQUE (ed.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Kuala Lumpur 1987, 9; MARZUKI, *o.c.*, 130; M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia...*, *o.c.*, 3-14.

⁹¹ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 31; MARZUKI, *o.c.*, 131; H. MUJIANTO, *o.c.*, 5.

⁹² Cf. C. BROWN, *o.c.*, 2003, 31; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 3.

⁹³ Cf. A. TAUFIK, S. SIDDIQUE (ed.), *o.c.*, 7.

⁹⁴ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 31; R. E. ELSON, *o.c.*, 233.

islámicos en el archipiélago de Indonesia⁹⁵. El primer sultanato, Samudra Pasai (1297-1348), se fundó en la isla de Sumatra, en la costa de Aceh Oriental. Desde Sumatra, la influencia del islam se va expandiendo a todas las regiones de Indonesia. A lo largo del siglo XIII y hasta principios del siglo XVI crecieron muchos sultanatos, entre ellos, Aceh Darussalam y Malaca, en Sumatra. Después se desarrollaron en Java, en la segunda mitad del siglo XVI y absorbieron muchos de los principados marítimos de la isla de Java durante la primera mitad del siglo XVII⁹⁶ con los sultanatos de Demak, Pajang, Mataram islam, Cirebon, Banten, Yogyakarta, y Surakarta. En la isla de Borneo estaban los sultanatos de Banjar y Kutai, en la isla de Sulawesi los de Goa, Talo, Bone, Soppeng, y Wajo y otros dos en el archipiélago de Molucas: Ternate, y Tidore⁹⁷.

Desde principios del siglo XVI, los estados comerciales de la isla del sudeste asiático se enfrentaron a una creciente presión por parte de los portugueses, británicos, españoles y holandeses que buscaban beneficiarse de la demanda europea de especias. Los portugueses hicieron un gran esfuerzo para arrebatar el comercio de especias a los sultanatos, culminando con la conquista del sultanato de Malaca en 1511. Desde allí intentaron excluir a todos los competidores del comercio con Europa⁹⁸. En respuesta, las fuerzas locales se esforzaron para establecer rutas comerciales alternativas. El más poderoso de los estados comerciales competidores fue Aceh, que en el siglo XVI dominó gran parte del norte de Sumatra, controló los puertos de especias en la costa oeste de Sumatra y finalmente extendió su influencia sobre algunos de los sultanatos de la península de Malaca⁹⁹.

En 1641, los holandeses conquistaron Malaca a los portugueses y comenzaron a establecer fábricas y plantaciones en las islas de Sumatra y Java. Jan Pieterszoon Coen, gobernador general de las Indias Orientales Holandesas, tomó el control del comercio de especias en la isla de Banda y otras islas orientales de las Molucas.

En caso de el Java Central, desde la segunda mitad del siglo XVII hasta las primeras décadas del siglo XIX, los dos reinos musulmanes de Surakarta y Yogyakarta gozaban de cierta independencia con respecto a la presión colonial holandesa. Los sultanes, junto con la élite aristocrática todavía tenían el control. Y en el sultanato de

⁹⁵ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 13.

⁹⁶ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVI-XVII; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 12-14.

⁹⁷ Cf. MARZUKI, *o.c.*, 130.

⁹⁸ Cf. A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission of the Dominicans, 1562-1800*, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden/Boston 2008, 73-74; *Christianity in Asia, from 16th Century till Today*, t.2., Jakarta 2011, 26; C. BROWN, *o.c.*, 33-34; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 22-24.

⁹⁹ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 24; C. BROWN, *o.c.*, 26.

Yogyakarta, en particular, se había logrado una restauración sustancial del estado bajo el sultán Hamengkubuwana I (1749-1792) y su sucesor, su hijo Hamengkubuwana II (1792-1828). El estado de paz y prosperidad se mantenía estable, y la población de Java comenzaba a crecer significativamente. El progreso se notaba mucho más a través del sector agrícola. El área bajo cultivo se había expandido rápidamente, y aún así, había tierra disponible para un mayor desarrollo de la agricultura. En 1755 la población de Surakarta y Yogyakarta era alrededor de 690.000 a 1 millón, mientras que en 1795 era aproximadamente de 1,4 a 1,6 millones habitantes¹⁰⁰.

Sin embargo, los conflictos internos provocaron una crisis en Java justo en el momento en que la fuerza colonial se renovaba significativamente. El resultado fue la pérdida de la independencia de Java. Así, a partir del año 1800 a 1910 fue un período verdaderamente colonial, una nueva era, de la historia de Indonesia,. Al inicio del siglo XX, esta nueva fuerza instauró un gobierno más estable, permanente y amplio en Indonesia¹⁰¹.

La explotación, tanto de los recursos naturales como humanos, comenzó a retroceder como la principal justificación del dominio holandés y fue reemplazada por la preocupación por el bienestar de los indonesios. A esto se le llamó la política ética (*ethical policy*) que tenía raíces tanto en la preocupación humanitaria como en la ventaja económica. Sin embargo, en la realidad, los cambios favorecieron mucho más al entorno colonial que a los indonesios. Además, hubo más teoría que resultados¹⁰².

Frente a esta situación, se alzaron voces a favor de los pueblos oprimidos javaneses. Hubo denuncia del dominio holandés presentada en la novela Max Havelaar¹⁰³ (1860) y en otras denuncias de los pueblos indígenas que comenzaron poco a poco a dar sus frutos. A finales del siglo XIX, los nuevos administradores coloniales que dirigían

¹⁰⁰ Cf. MARZUKI, *o.c.*, 124; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 126-38.

¹⁰¹ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 141, 193-96; C. BROWN, *o.c.*, 28-29.

¹⁰² Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 194; C. BROWN, *o.c.*, 29-30.

¹⁰³ La novela de Max Havelaar se publicó en 1860 y causó tal sensación en Holanda como nunca antes se había experimentado. El autor la escribió bajo el seudónimo de Multatuli, pero su verdadero nombre, Eduard Douwes Dekker, ex administrador del Gobierno Holandés en Java, de inmediato se hizo conocido. Lleno de ardor y rebosante de entusiasmo, el autor lo presentó a sus compatriotas en forma de novela, libro en el que les hizo conocer las fuertes extorsiones y tiranías de que eran víctimas los nativos de las Indias Holandesas y cómo intentó en vano, estando aún al servicio del gobierno, poner fin a las crueles opresiones que sucedían día a día. Aunque algunos consideraron que su libro era simplemente una novela interesante y cautivadora, el autor sostuvo que su libro no contenía nada más que hechos crueles. Cf. E. DOUWES DEKKER, *Max Havelaar, or the Coffee Auction of the Dutch Trading Company*, Edinburgh 1860, V-VI.

Indonesia aprendieron escuchando la voz oprimida del pueblo, dando cuenta de las denuncias y críticas y los mensajes principales de la novela Max Havelaar¹⁰⁴.

1.2.3.3. El despertar nacional y la lucha por una Indonesia independiente (1900-1942)

En octubre de 1908, se formó el primer movimiento nacionalista, Budi Utomo y, el 10 de septiembre 1912 otro movimiento masivo similar anti-holandés se llamaba *Sarekat Islam*, Unión Islámica¹⁰⁵. En diciembre de 1912, ya tenía noventa y tres mil miembros. Sus líderes eran un pequeño grupo de jóvenes estudiantes nacionalistas, muchos de ellos habían realizado sus estudios universitarios en Holanda. Después de la Primera Guerra Mundial, los holandeses respondieron a estos grupos estudiantiles con ciertas medidas represivas¹⁰⁶. Respecto a estos grupos nacionalistas, J. B. Avé escribió:

en muy corto tiempo, aumentan cada vez más los estudiantes nativos provenientes del archipiélago de la India Oriental para estudiar en la universidad estatal de Leiden. Con ellos, nace y crece el movimiento para la independencia, manifestando su identidad en la forma de la política moderna. Estos estudiantes, están más acostumbrados a usar el término etnológico común, «Indonesia», con un sentido mucho más profundo en la lucha por la independencia. En el término «Indonesia» (para ellos), encaja mejor el concepto de los indonesios con sus raíces culturales comunes, sus idiomas interconectados y sus mismas experiencias históricas compartidas, y por consiguiente el término Indonesia es el concepto más adecuado para expresar tanto la nación indonesia como el pueblo indonesio¹⁰⁷.

Respondiendo al *Sarekat Islam* y su lucha por un gobierno independiente, el gobierno colonial holandés estableció un movimiento popular llamado *Volksraad* al final de la Primera Guerra Mundial, con unos pocos miembros asesores indígenas y de poca influencia¹⁰⁸.

Otro movimiento socialista anticolonial, también fue formado durante la década de 1910: la Asociación Social Demócrata de Indias (*Indische Sociaal-Democratische Vereeniging*, ISDV) por los intelectuales holandeses, euroasiáticos e indonesios. En 1920,

¹⁰⁴ M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 193-94.

¹⁰⁵ Cf. R. E. ELSON, *The Idea of Indonesia...*, *o.c.*, 232; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 216.

¹⁰⁶ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVI; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 227.

¹⁰⁷ «Among them (native students), the movement for independence appeared and developed, manifesting itself in modern political forms. This students become acquainted with the current ethnological term Indonesia a name wich came closest in meaning and association to their ideals for independence: it encapsulated the concept of the people with common cultural roots, related languages and shared historical experiences. It is hardly surprising that they embaraced the name Indonesia as the very term to designate their country and their people. Thus, the political concept of Indonesia came into being»: J. B. AVÉ, *a.c.*, 225.

¹⁰⁸ Cf. R. E. ELSON, *o.c.*, 240; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 216; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVII.

la ISDV fue usurpada por los comunistas indonesios asociados con la Tercera Internacional, y la transformaron en la Asociación Comunista de Indias. Más tarde, en 1924, este movimiento socialista se convirtió en el Partido Comunista de Indonesia, *Partai Komunis Indonesia*, PKI¹⁰⁹.

A lo largo de estos períodos, creció, además, un conflicto interno en el mismo movimiento Sarekat Islam, entre la corriente socialista comunista y la islámica, hasta que los comunistas fueron expulsados de todas las ramas del movimiento en 1923¹¹⁰. Duramente debilitado por este conflicto, el Sarekat Islam nunca recuperó su militancia, coherencia, y unidad. Otro conflicto fuerte, también ocurrió entre el Partido Comunista y el Gobierno colonial holandés. Surgió un intento, en 1926, de revolución anticolonial, principalmente en Banten, Java Occidental y Sumatra Occidental. El Gobierno colonial reprimió fácilmente, y luego adoptó duras medidas para erradicar la influencia de los comunistas y otros grupos anticoloniales de las Indias Orientales¹¹¹.

A partir de entonces, los movimientos políticos anticoloniales fueron encabezados por líderes que no estaban vinculados, ni con el comunismo ni con el islam, entre ellos, el futuro y primer presidente Sukarno, y su vicepresidente Mohammad Hatta y Sutan Sjahrir, aparecieron como los principales líderes nacionalistas. Sukarno fundó el Partido Nacional de Indonesia (PNI) en 1927, una organización que exigía la completa independencia de los holandeses¹¹². En octubre de 1928, un congreso juvenil pronunció la promesa del pueblo indonesio conocido como *Sumpah Pemuda* (Votos Juveniles) de luchar hasta la muerte por «una patria, una nación y un idioma de la unidad, *bahasa indonesia*»¹¹³.

Preocupados por las influencias de estos líderes políticos nacionalistas, a fines de 1929, los holandeses encarcelaron a Sukarno junto a otros siete líderes del partido. El líder que quedó al frente del PNI disolvió el partido y adoptó políticas más prudentes. Aunque Sukarno fue liberado de la cárcel en 1931, fue encarcelado nuevamente dos años después y enviado al exilio hasta que los japoneses lo liberaron en 1942. Mohammad

¹⁰⁹ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 216-217; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVII.

¹¹⁰ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 220-221.

¹¹¹ Cf. ÍD., *o.c.*, 219; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XIX.

¹¹² Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVII; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 227; R. E. ELSON, *o.c.*, 239.

¹¹³ «*Kami putra dan putri Indonesia, mengaku: Bertanah Air satu, Tanah Air Indonesia; Berbangsa satu Bangsa Indonesia; dan Berbahasa satu Bahasa Indonesia*» — Nosotros hijos e hijas indonesios, confesamos: una misma patria, patria Indonesia; una misma nación, nación Indonesia; y el mismo idioma, idioma indonesio. Así, el triple votos juveniles en 1928. Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 233; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVII.

Hatta y Sutan Sjahrir —que vieron a Sukarno encarcelado en 1929 como prueba de su afirmación de que los partidos de masas bajo el liderazgo carismático eran muy vulnerables al contraataque holandés— buscaron, en cambio, formar un pequeño grupo de líderes potenciales en muchas partes de Indonesia. Sin embargo, esta estrategia también fue un fracaso y ambos líderes fueron arrestados y exiliados en 1934. Ambos permanecieron en el exilio hasta la víspera de la ocupación japonesa¹¹⁴.

El despertar nacional indonesio también se caracteriza por los movimientos de los dirigentes locales, tales como el príncipe Diponegoro en Java Central, Imam Bonjol en Sumatra y Pattimura en las islas Molucas, aparte de una guerra sangrienta en Aceh que duró treinta años. Como consecuencia, se debilita a los holandeses y se reducen las fuerzas militares coloniales. A pesar de las profundas divisiones políticas y sociales en la política típica holandesa del *devide et impera* durante la guerra de independencia, los indonesios se unieron en su lucha continua por la libertad¹¹⁵.

Los japoneses derrotaron de manera humillante a los holandeses a principios de 1942: y, en los tres años y medio de ocupación japonesa dismantelaron la estructura de poder holandesa, dividiendo el archipiélago en tres administraciones militares separadas. De estos, el régimen japonés sobre Java simpatizaba más con los nacionalistas indonesios, lo que permitió a Sukarno, Hatta y otros líderes de la preguerra tener la libertad de dirigirse a grandes audiencias a cambio de su ayuda para movilizar el apoyo de Indonesia al esfuerzo bélico japonés. Fuera de Java, las autoridades militares japonesas eran totalmente represivas, lo que impedía a los nacionalistas tener más influencia que los holandeses¹¹⁶.

Desde septiembre de 1943, los japoneses establecieron milicias «voluntarias» en Java, Bali, Sumatra y Kalimantan para resistir los esperados desembarcos aliados. En octubre de 1944, en un esfuerzo por reunir apoyo contra estos ataques anticipados, los japoneses prometieron la independencia de Indonesia y controles parcialmente relajados

¹¹⁴ Después de estas detenciones, surgieron líderes y partidos más moderados que estaban dispuestos a trabajar dentro de los parámetros establecidos por la administración colonial. Basaron los programas de su partido en la cooperación con los holandeses y en el logro gradual del autogobierno, pero solo atrajeron a un pequeño número de seguidores. El gobierno de los Países Bajos rechazó incluso propuestas tan modestas como la solicitud del *Volksraad* de un parlamento indonesio y la petición de Soetardjo (julio de 1936) que pedía un desarrollo evolutivo hacia un gobierno independiente. Sólo en 1941, después de que Alemania invadió los Países Bajos, la reina holandesa prometió cierta devolución de la autoridad política de la posguerra. Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XVIII; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 240.

¹¹⁵ Cf. A. SCHWARZ, *A Nation in Waiting, Indonesia in the 1990s*, United Kingdom 1994, 3-4.

¹¹⁶ Cf. R. E. ELSON, *o.c.*, 236; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 243, 247.

sobre las actividades de los líderes nacionalistas en Java; pero antes de rendirse a los aliados el 15 de agosto de 1945, pagaron poco más que su promesa de un gobierno independiente¹¹⁷.

El 17 de agosto de 1945, Sukarno y Hatta proclamaron la independencia de Indonesia, y al día siguiente los miembros de un comité preparatorio auspiciado por los japoneses los eligieron presidente y vicepresidente de la nueva República de Indonesia¹¹⁸. A fines de septiembre, cuando las fuerzas británicas, por mediación del comando aliado, comenzaron a aterrizar en Java y Sumatra para aceptar la rendición japonesa, ya existía una administración republicana en funcionamiento en gran parte de estas dos islas. Cuando los británicos intentaron hacerse cargo de la administración en nombre de los holandeses, se encontraron con una feroz resistencia en muchas partes de Java y Sumatra¹¹⁹.

Sin embargo, en el archipiélago oriental, las fuerzas australianas ya se habían establecido en Nueva Guinea y partes de Kalimantan antes de la rendición japonesa, y pudieron restaurar la autoridad holandesa con relativa facilidad en la mayoría de estas áreas. La fuerza relativa de la República en Java y Sumatra y de los holandeses en el archipiélago oriental fue reconocida a regañadientes por ambas partes. Por lo tanto, antes de su retirada en noviembre de 1946, los británicos pudieron persuadir, tanto a los holandeses como a los indonesios a iniciar el acuerdo de *Linggarjati*, que reconoce la autoridad de facto de la República sólo en Java y Sumatra y la planificación para el establecimiento de un sistema federal para el conjunto de Indonesia¹²⁰.

La salida de los británicos generaba un enfrentamiento militar y diplomático abierto y directo entre la República de Indonesia y los holandeses. Desde 1946, los holandeses comenzaron a establecer territorios autónomos en las áreas que controlaban y que debían formar parte de un proyectado Estado Federal de Indonesia con fuertes vínculos con los Países Bajos. Los holandeses intentaron reimponer su dominio sobre las áreas controladas por los republicanos a través de dos grandes operaciones militares, llamadas eufemísticamente «acciones policiales», en julio de 1947 y diciembre de 1948. En la segunda de ellas, invadieron la capital republicana de Yogyakarta y arrestaron a la mayoría de los principales líderes de la República, incluidos Sukarno y Hatta¹²¹.

¹¹⁷ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 247-249; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, xx.

¹¹⁸ Cf. J. G. TAYLOR, *Indonesia, Peoples and History...* *o.c.*, 325.

¹¹⁹ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 260; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, xx.

¹²⁰ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia*, 2015, xx.

¹²¹ Cf. R. E. ELSON, *o.c.*, 234; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, xx.

Sin embargo, el vigor de la resistencia de la guerrilla republicana y la presión de la comunidad internacional, obligaron finalmente a los holandeses a aceptar y reconocer la nueva República de Indonesia y, después de las conversaciones que culminaron en el acuerdo Roem-van Roijen, Sukarno y Hatta pudieron regresar a Yogyakarta en julio de 1949. El mes siguiente se convocó en La Haya una mesa redonda. Las negociaciones culminaron en la decisión de que el gobierno holandés estaba de acuerdo en transferir la soberanía de Indonesia a finales de 1949, con la excepción del oeste de Nueva Guinea (Papúa), a una República Federal de los Estados Unidos de Indonesia (Republik Indonesia Serikat, RIS) que abarcaría a la República y los Estados Federales patrocinados por los Países Bajos¹²².

1.2.3.4. Democracia en la era de Sukarno (1950-1966)

El nuevo gobierno independiente de Indonesia iniciado en enero de 1950 se enfrentó a inmensos problemas en su intento de crear un estado viable a partir de los diversos pueblos y culturas dispersas del archipiélago. La Indonesia naciente heredó un país devastado por casi dos décadas de guerra, una enorme deuda desde la época colonial y una población con poca educación¹²³.

Los Estados Federales se vieron empañados por su identificación con la política holandesa de dividir y gobernar, *divide et impera*¹²⁴. En agosto de 1950 había sido reemplazado por un Estado Unitario de Indonesia, con su capital en Yakarta y con una forma de gobierno que probablemente alimentaba los temores de las islas exteriores sobre el dominio de Java. Como consecuencia, se produce la declaración de la independencia de la República de las Molucas del Sur (*Republik Maluku Selatan*, RMS) y las rebeliones en Sulawesi y Sumatra. Sin embargo, el Ejército Nacional de Indonesia, *Tentara Nasional Indonesia* (TNI) aplastó fácilmente la rebelión, y a causa de esto, muchos de los soldados rebeldes huyeron con sus familias a Holanda¹²⁵.

Las reticencias entre el centro de poder en Java y las otras islas se vieron exacerbadas por las opiniones con respecto al papel del islam en el nuevo estado. En

¹²² Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XX.

¹²³ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XX; R. E. ELSON, *o.c.*, 232-241.

¹²⁴ Ésta política holandesa de dividir y reinar forma parte del estudio del escritores holandeses: G. OOSTINDIE, I. HOOGENBOOM y J. VERWEY, *Soldaat in Indonesië 1945-1950: Getuigenissen van een oorlog aan de verkeerde kant van de geschiedenis – Soldados Holandeses en Indonesia 1945-1950, Testimonio de la guerra en el lado equivocado de la historia*, Amsterdam 2015. La traducción en *Bahasa Indonesia: Serdadu Belanda di Indonesia 1945-1950, Kesaksian perang pada sisi sejarah yang salah*, Jakarta 2016, por Susi Moeimam, Nurhayu Santoso, y Maya Sutedja-Liem.

¹²⁵ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XX.

1945, los fundadores han establecido la *Pancasila*, como la ideología básica en la que se fundamentaba estado, con cinco Principios, a saber: creer en un único Dios, el humanismo, el nacionalismo, la democracia y la justicia social. La falta de una orientación religiosa específicamente islámica en el primer principio generaba insatisfacción, especialmente, en las áreas fuertemente musulmanas de las islas periféricas y de Java Occidental, una insatisfacción que pronto llevó a serias rebeliones del *Darul Islam*, *DI*, Casa del Islam, en Java Occidental, Aceh, la isla de Sumatra y Sulawesi del Sur¹²⁶.

En el centro, Sukarno había respondido a la crisis de confianza en los gobiernos posrevolucionarios de Indonesia, llamando a una revisión del sistema de partidos y proponiendo un sistema de «democracia dirigida»; volver a la Constitución de 1945, bajo la cual los poderes del presidente se ampliarían y la representación funcional en el parlamento se agregaría a la de los partidos políticos. Después de que la democracia dirigida reemplazó a la democracia parlamentaria en 1959, Sukarno se esforzó para implementar su concepto de *Nasakom* —*nasionalisme, agama y komunis*— nacionalismo, religión y comunismo— una fusión de lo que él consideraba las principales corrientes que conformaban la cultura política de Indonesia. También luchó por mantener un equilibrio entre las dos fuerzas competitivas más fuertes de la sociedad en ese momento: el ejército y el Partido Comunista¹²⁷.

A comienzos de agosto de 1965, se intensificaron los rumores generalizados de un Consejo de Generales que pretendía derrocar a Sukarno y se mezclaron con las advertencias sobre la inminente desaparición de Sukarno al reaparecer de nuevo una enfermedad renal. El período de rumores e incertidumbre estalló el 30 de septiembre de 1965, cuando el teniente coronel Untung, de la guardia del palacio de Sukarno, encabezó una acción en la que seis altos generales fueron secuestrados y brutalmente asesinados¹²⁸.

Las fuerzas bajo el mando del general Suharto aplastaron el movimiento en veinticuatro horas. La dinámica y los verdaderos provocadores de este llamado movimiento del 30 de septiembre (*Gerakan 30 September, G30S o Gestapu*) han permanecido desconocidos y son objeto de una intensa controversia. El responsable fue el general de entonces Suharto quien, después de aplastar con éxito a las fuerzas de Untung, tomó el control del ejército y eventualmente maniobró para que Sukarno le entregase el poder presidencial efectivo el 11 de marzo de 1966. El ejército alegó la

¹²⁶ Cf. R. E. ELSON, *o.c.*, 23; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XX.

¹²⁷ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XX.

¹²⁸ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 338-340.

responsabilidad de PKI en el Gestapu, y los esfuerzos de Sukarno para prevenir el derramamiento de sangre, durante las unidades del ejército de 1965-1966. La estimación de los muertos oscila entre trescientos mil hasta un millón víctimas. El Partido Comunista fue prohibido el 13 de marzo de 1966, y el ejército arrestó a cientos de miles de personas acusadas de tener vínculos con el partido¹²⁹.

Al final de la era de Sukarno, Indonesia quedó con una economía a punto de colapsar. Su renuncia a la ayuda Occidental había exacerbado la lamentable situación económica del país y expandido su deuda. Los déficits presupuestarios eran casi la mitad del producto interno bruto del País, las exportaciones habían disminuido drásticamente y la inflación había aumentado a una tasa anual de casi 600%¹³⁰.

1.2.3.5. Suharto y el nuevo orden, *Orde Baru* (1967-1998)

La primera década de la política de nuevo orden de Suharto (1965-1975) fue una época turbulenta del país. Los derechistas admiraban al gobierno de Suharto por destruir el Partido Comunista adoptar políticas pro-Occidentales. Los izquierdistas lo despreciaban por hacer lo mismo. Entre los observadores menos comprometidos, había muchos que admiraban los logros del gobierno en la estabilización de la economía, pero que condenaron su historial de violación de los derechos humanos y la corrupción¹³¹.

Por un lado, Suharto con el nuevo orden justificó y reclamó gran parte de legitimidad sobre sus promesas de desarrollo económico nacional y de mejoras a nivel de educación y bienestar. El estilo del gobierno era paternalista opresivo. Buscaba la participación popular como una muestra de legitimidad, pero solo en formas cuidadosamente controladas. Gran parte del desarrollo económico de la nación estaba en manos de empresas extranjeras y había poco crecimiento de las industrias locales. Respecto al islam —una vez que el período inicial de alianza entre activistas islámicos y el Suharto con sus militares habían tenido éxito en la destrucción del Partido Comunista y el derrocamiento de Sukarno— el Gobierno mostraba el respeto como práctica religiosa privada con la determinación de no convertirse en ninguna fuerza política¹³².

Entre el acceso de Suharto al poder en 1966 y el comienzo de la década de 1990, Indonesia experimentó un rápido desarrollo económico que contribuyó al nivel de vida

¹²⁹ Cf. A. VICKERS, *A History of Modern Indonesia...*, o.c., 87-88; M. C. RICKLEFS, o.c., 339.

¹³⁰ Cf. M. C. RICKLEFS, o.c., 341.

¹³¹ Cf. A. VICKERS, o.c., 146-47; M. C. RICKLEFS, o.c., 342.

¹³² Cf. M. C. RICKLEFS, o.c., 342, 391, 393.

de su población. Entre 1965 y 1996, su economía creció a una tasa anual de alrededor del 7%, un crecimiento respaldado en gran parte por la inversión extranjera. Este crecimiento económico fue acompañado por una disminución de la pobreza y por la marcada mejora tanto en la educación como en la atención de la salud. Durante estos años hubo un cambio notable de la agricultura a la industria, en gran parte basada en el procesamiento de petróleo y gas natural¹³³.

En 1993, el Banco Mundial definió a Indonesia como una economía asiática en crisis. Tenía la mayor deuda externa en el sudeste asiático, y el precio de esta deuda era del 37% de todos los gastos del gobierno. En el último año de Suharto, además, sus logros económicos se vieron malogrados por la corrupción generalizada que impregnó cada vez más a todos los niveles de su gobierno. Junto a los crecientes vínculos de la economía con los mercados mundiales de capital, esta corrupción se hace más vulnerable a raíz de la caída de la moneda tailandesa y del inicio de la crisis financiera asiática de 1997¹³⁴.

Esta crisis financiera, junto con la percepción de que el régimen de Suharto estaba plagado de corrupción y el surgimiento de una alternativa en la figura de Megawati Sukarnoputri que se puso a la cabeza del nuevo Partido Democrático Revitalizado (PDIP), contribuyó a una creciente crisis en la que se sumió el régimen a principios de 1998 y forzó la renuncia de Suharto como presidente en mayo de ese año. Su inesperada y rápida capitulación a las fuerzas que lo enfrentaban abrió el camino para la llegada del vicepresidente de entonces, B. J. Habibie a la presidencia¹³⁵.

1.2.3.6. La reforma (*reformasi*)

Entre 1997 y 1998, Indonesia fue un país duramente afectado por la crisis financiera asiática. Con esta crisis, aumentó el descontento popular con el «nuevo orden» y su líder Suharto. Como consecuencia, las protestas populares se incrementaron hasta que Suharto renunció de su cargo como presidente de la República de Indonesia el 21 de mayo de 1998. En 1999 Timor Oriental votó a favor de separarse de Indonesia, después de una ocupación militar de veinticinco años, que estuvo marcada por la condena internacional y de una brutal represión a los timorenses de parte de los militares

¹³³ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XXVI; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 404.

¹³⁴ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 404; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XXVI.

¹³⁵ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, XXVII; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 408-09.

indonesios bajo el control del presidente Suharto¹³⁶.

Tras la renuncia de Suharto, asume el poder el vicepresidente B. Jusuf Habibie hasta la realización de las primeras elecciones el 7 de junio de 1999 en las que Abdurrahman Wahid, proviene del grupo religioso musulman más grande de Indonesia *Nahdatul Ulama*, fue elegido presidente. El 23 de julio de 2001 fue obligado a dimitir, y Megawati Sukarnoputri, hija del primer presidente Sukarno y vicepresidenta de Wahid, asumió al mando como la primera mujer en una casa gigante musulmana. En las siguientes elecciones realizadas el 5 de abril del 2004 resultó elegido Susilo Bambang Yudhoyono, que será presidente hasta octubre de 2014, cuando es elegido Joko Widodo. La inestabilidad política y económica, la agitación social, la corrupción y el terrorismo han frenado el progreso. Aunque las relaciones entre los diferentes grupos religiosos y étnicos son en gran medida armoniosas, el descontento de varias minorías y la violencia siguen siendo problemas graves en algunas regiones.

1.3. Características físicas de Tanah Air Indonesia

1.3.1. Geología

Geológicamente, el área indonesia es una unificación entre las tres grandes placas continentales: la Placa Euroasiática, la Placa Indo australiana, y la Placa del Pacífico¹³⁷. Tiene cinco mil cien kilómetros de largo en su eje este-oeste y mil ochocientos ochenta y ocho kilómetros de ancho en su eje norte-sur. Las islas se agrupan habitualmente en cuatro regiones: las Grandes Sondas (Sumatra, Java, Kalimantan, y Sulawesi); las Sondas menores o Nusa Tenggara (la cadena de islas que se extiende desde Bali hacia el este, hasta la isla Timor); las islas Molucas; y Papúa (la parte occidental de la isla de Nueva Guinea). Más del 80% de la superficie terrestre de Indonesia lo componen sus cinco islas más grandes¹³⁸.

¹³⁶ Cf. P. F. DELHAISE, *Asia in Crisis, The Implosion of the Banking and Finance System*, Willey 1998, 123; D. THOMAS, E. FRANKENBERG, *Household Responses to Financial Crisis in Indonesia, Longitudinal Evidence on Poverty, Resources, and Well-Being*, en A. HARRISON (ed.), *Globalization and Poverty*, Chicago 2007, 517.

¹³⁷ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *Ecology of Insular Southeast Asia, the Indonesian Archipelago*, Netherlands 2012, 1.

¹³⁸ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, o.c., XIII-XIV; C. BROWN, *A Short History...*, o.c., 6; BPS – CNE, *Statistik Indonesia, Statistical Yearbook of Indonesia*, Jakarta 2014, 5.

Las islas Sondas mayores¹³⁹ y parte de Nusa Tenggara¹⁴⁰ (Sonda menor – *lesser Sunda*) se ubican en la plataforma de Sonda, una extensión sureste de la Placa Continental Asiática parcialmente cubierta por mares pocos profundos. Una zona de actividad volcánica a lo largo del borde sur de esta plataforma ha creado una cadena de volcanes que forma la espina dorsal de Sumatra y Java¹⁴¹. Papúa se ubica en el *Sahul*, una extensión geológicamente estable de la Placa Continental Australiana. La zona de las islas Molucas está entre estas dos plataformas, así, es una área de extrema inestabilidad geológica, muy marcada por las montañas volcánicas y las profundas fosas marinas. Australia todavía se mueve hacia el norte, y las montañas de Papúa se elevan de cuatro a cinco centímetros por siglo. La más alta es el Puncak Jaya en Papúa a cinco mil treinta metros¹⁴².

Como Indonesia se encuentra en la línea ecuatorial con su característica tropical, las temperaturas están determinadas principalmente por la hora del día y la elevación. El rango máximo de temperatura registrada en Yakarta es de 18 a 36°C. Hay lugares de nieve permanente, pero en retroceso, en las montañas *Merauke* y *Puncak Jaya* de Papúa. En general, las precipitaciones son intensas en todo Kalimantan y en la mayoría de Sumatra y Java, Sulawesi, Maluku y Papúa orientales y meridionales¹⁴³. En los últimos tiempos, se ha conocido que la oscilación meridional de El Niño¹⁴⁴ cambia regularmente los patrones de precipitación para producir una estación seca pronunciada en gran parte del archipiélago¹⁴⁵.

En cuanto al espacio acuático, cubre más de ochenta y un mil kilómetros de línea costera, que representa un área de alta biodiversidad marina con una extensión de agua relativamente abierta, formada por los mares de Java, Flores y Banda, que divide la mayor

¹³⁹ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *Ecology of Insular Southeast Asia, the Indonesian Archipelago*, o.c., 3; R. CRIBB, A. KAHIN, o.c., XII.

¹⁴⁰ Cf. K. A. MONK, Y. DE FRETES, G. R. LILLEY, *The Ecology of Nusa Tenggara and Maluku*, Jakarta 1996.

¹⁴¹ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia*, 2015, XIII-XIV.

¹⁴² Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), o.c., 5.

¹⁴³ Cf. A. J. MARSHAL, B. M. BEEHLER, *The Ecology of Papua*, Hongkong 2007, 4.

¹⁴⁴ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF J. MARGRAF (ed.), o.c., 5.

¹⁴⁵ El fenómeno «El Niño» es un evento natural, un patrón climático que describe el calentamiento inusual de las aguas superficiales en el Océano Pacífico oriental ecuatorial, el cual se manifiesta erráticamente cíclico, de tres y ocho años que, consiste en la fase cálida del patrón climático del Pacífico ecuatorial denominado El Niño-Oscilación del Sur (*El Niño Southern Oscillation*, ENSO), donde la fase fría recibe el nombre «La Niña». El Niño tiene un impacto en las temperaturas del océano, la velocidad y la fuerza de las corrientes oceánicas, la salud de las pesquerías costeras y el clima local desde Australia y Sureste asiático hasta América del Sur y más allá. NATIONAL GEOGRAPHIC, *El Niño, Encyclopedic Entry*, recuperado el 09/09/19, de: <https://education.nationalgeographic.org/resource/el-nino>.

¹⁴⁵ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, o.c., XIV.

parte de las islas en dos bloques desiguales¹⁴⁶. Al sur están las islas comparativamente largas y estrechas de Sumatra, Java, Bali, Lombok, Flores y Timor entre otras islas menores, y al norte, Kalimantan (la parte Indonesia de la isla Borneo), Sulawesi o la isla de Célebes, el archipiélago de las Molucas y Papúa¹⁴⁷.

1.3.2. El clima

Como se encuentra en las cercanías del ecuador, Indonesia posee un clima tropical, con diferentes temporadas de monzón, de lluvia y de sequía. Por otro lado, en la cadena montañosa de Papúa, el Puncak Jaya (5.030 m) es la cima más elevada del país, mientras que el lago Toba en Sumatra es el lago más grande con un área de 1.143 km². Los ríos más grandes del país son el Mahakam y el Barito que se encuentran en Kalimantan, que se utilizan como vías de comunicación y transporte entre las poblaciones de la isla¹⁴⁸.

Las aguas cálidas constituyen el 81% de la superficie de Indonesia y garantizan que las temperaturas se mantengan relativamente constantes, con las llanuras costeras a un promedio de 28⁰C, en el interior y en las zonas de montaña una media de 26⁰C, y en las regiones montañosas más altas, 23⁰C. La temperatura varía poco de una estación a otra. Indonesia experimenta relativamente pocos cambios en la duración de las horas del día de una estación a otra. La diferencia entre el día más largo y el día más corto del año es sólo de cuarenta y ocho minutos¹⁴⁹.

La variable principal del clima de Indonesia no es la temperatura o la presión del aire, sino las precipitaciones. La humedad relativa de la zona oscila entre el 70 y el 90%. Los vientos son moderados y predecibles, en general: los monzones soplan desde el sur y del este de junio a septiembre y desde el noroeste de diciembre a marzo. Los tifones y tormentas a gran escala presentan un riesgo menor para los marinos en las aguas de Indonesia. El mayor peligro proviene de corrientes rápidas en los canales, como la del estrecho Lombok y Sape en el archipiélago Nusa Tenggara¹⁵⁰.

Por otro lado, las variaciones extremas en las lluvias están relacionadas con los monzones. En términos generales, existe una estación seca de junio a octubre,

¹⁴⁶ Cf. T. TOMASICK, A. J. MAH, A. NONTJI, M. K. MOOSA, *The Ecology of Indonesian Sea*, Jakarta, 1997, 9.

¹⁴⁷ Cf. ÍD., 12.

¹⁴⁸ Cf. F. GÖLTENBOTH, J. MARGRAF, P. PO MILAN, K.H. TIMOTIUS (ed.), *o.c.*, 8.

¹⁴⁹ Cf. ÍD., 8.

¹⁵⁰ Cf. K. A. MONK, Y. DE FRETES, G. R. LILLEY, *o.c.*, 7.

influenciada por las masas de aire continental de Australia, y una temporada de lluvia que va de noviembre a marzo, que es resultado de la interacción de las masas de aire de Asia y el océano Pacífico. Sin embargo, en gran medida, los patrones locales del viento pueden modificar las pautas del viento en general, especialmente en las islas Molucas (*Maluku*), en el centro de la isla Seram, Ambon y Buru. Este patrón de oscilación anual del viento y la lluvia, está relacionado con la ubicación de Indonesia como una franja alargada y estrecha de terreno o istmo entre dos grandes continentes. En los meses de septiembre y mayo, la alta presión sobre el desierto de Gobi, mueve el viento del continente hacia el noroeste. Como los vientos alcanzan el ecuador, la rotación de la tierra hace que se desvíe de su curso original en dirección noreste hacia el continente del sudeste asiático. Durante enero y febrero, un sistema de baja presión que corresponde a Asia hace que el patrón se invierta. Como consecuencia, se produce el monzón que se ve aumentado por las brisas húmedas del océano Índico, produciendo cantidades significativas de lluvia en muchas partes del archipiélago¹⁵¹.

Los patrones de viento predominante interactúan con las condiciones topográficas para producir variaciones significativas en las precipitaciones en todo el archipiélago. En general, las partes oeste y norte de Indonesia experimentan la mayoría de las precipitaciones, ya que las nubes del monzón del norte que van hacia el oeste en movimiento, están cargadas de humedad en el momento que llegan a las regiones más distantes. La parte oeste de Sumatra, Java, Bali, el interior de Kalimantan, Sulawesi y Papúa son las regiones más húmedas de Indonesia, con una precipitación de más de dos mil mililitros por año¹⁵².

Por otro lado, las islas más cercanas a Australia, incluyendo el archipiélago Nusa Tenggara, formado por las islas, Lombok, Sumbawa, Sumba, Flores, Timor, Alor, entre otras, y el extremo oriental de la isla de Java, tienden a ser secas con algunas zonas con menos de mil milímetros por año. Las variaciones de la temperatura no son especialmente reseñables, ya que no acusan cambios extremos entre estaciones a nivel del mar¹⁵³.

¹⁵¹ Cf. A. J. MARSHALL, B. M. BEEHLER, *o.c.*, 7.

¹⁵² Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *o.c.*, 6; A. J. MARSHALL, B. M. BEEHLER, *o.c.*, 8.

¹⁵³ Cf. A. J. MARSHALL, B. M. BEEHLER, *o.c.*, 9.

1.3.3. Cadena de fuego, los volcanes



Figura 3., los volcanes de Indonesia que forman parte del anillo de fuego. Fuente:
<https://www.express.co.uk/news/world/859535/Ring-of-Fire-map-where-is-Bali-volcano-volcanoes-Pacific-maps-Indonesia>

Las islas montañosas con densos bosques tropicales de Indonesia poseen también una cadena de montañas volcánicas, que alcanzan altitudes superiores a los tres mil setecientos metros. Se extiende de oeste a este, a través de las islas meridionales, desde la isla de Sumatra hasta la isla Flores y Timor. La ubicación de Indonesia en los bordes de las placas tectónicas del Pacífico, la Euroasiática y la Indo-australiana, la convierte en una región con numerosos volcanes. De hecho, muchas de las islas de Indonesia son restos de volcanes extintos¹⁵⁴. Existen alrededor de cuatrocientos volcanes en dicha cadena — ciento veintisiete activos, un tercio de todos los volcanes activos del planeta— y la mayoría se ubican en la isla de Sulawesi y en el archipiélago de las Molucas¹⁵⁵. Es una de las regiones más activas geológicamente en la que ocurren terremotos frecuentemente y, aproximadamente diez veces más muertos por erupciones volcánicas que en cualquier otro país¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *o.c.*, 11.

¹⁵⁵ Cf. *Íd.*, 14.

¹⁵⁶ Cf. A. J. MARSHALL, B. M. BEEHLER, *o.c.*, 11.

Sin embargo, esta realidad geológica volcánica tiene su ventaja. La lava y la ceniza volcánica producen un suelo rico que trae consigo cosechas abundantes año tras año sin fertilizantes. Andrew Marshall de *Associated Press* escribió:

en Indonesia, los volcanes no son solo un hecho de la vida, sino la vida misma. La ceniza volcánica enriquece el suelo y como ejemplo y comparación, los campos en Java pueden cosechar tres cosechas de arroz en un año, mientras los agricultores de la vecina Borneo, con un solo volcán, no pueden¹⁵⁷.

El volcán Merapi (*Gunung Merapi*) —alcanza los 2.968 metros de altura, en la provincia de Java Central— entró en erupción por última vez en 2007, y en 2008 el volcán Soputan, en la provincia de Sulawesi del Norte. Entre 1972 y 1991 se registraron solamente veintinueve erupciones volcánicas, principalmente en Java que se multiplican a ciento diez erupciones entre 2000 y 2009¹⁵⁸.

Los acontecimientos geológicos más violentos en los tiempos modernos han ocurrido en 1815: la explosión del volcán Tambora en la provincia de Nusa Tenggara Barat en la isla de Sumbawa, se cobró las vidas de más de sesenta mil personas. La última erupción tuvo lugar en 1967. El Krakatoa, situado en el mar entre la isla de Java y Sumatra, entró en erupción en 1883, con más de treinta y seis mil personas muertas. Durante casi un siglo en reposo, en 1970 entró otra vez en erupción y la otra más reciente en marzo de 2009.

Otra actividad geológica volcánica es el flujo de lodo (*Lumpur Sidoarjo*), en la provincia de Java Oriental, en mayo de 2006, coincidiendo con la perforación de gas natural, que causó la erupción de gas sulfuro de hidrógeno y barro caliente con los materiales explosivos y flujos de lava¹⁵⁹. En agosto de 2010, el volcán Sinabung de la provincia de Sumatra del Norte, entró en erupción después de cuatrocientos diez años en reposo. En noviembre de 2010, la serie continuada de erupciones del volcán Merapi en Java Central causaba la evacuación de más de ciento treinta y cinco mil personas y más

¹⁵⁷ Cf. A. MARSHALL, *The Gods must be Restless Living in the Shadow of Indonesia's Volcanoes*, recuperado el 02/11/17, de: <https://mountmerapi.wordpress.com/living-with-volcanoes/>.

¹⁵⁸ La actividad volcánica más significativa se produce en Java, Sumatra, las islas de Sunda, la isla de Halmahera, la isla de Sulawesi, la isla de Sangihe y en el mar de Banda. El Merapi ha sido considerado como el volcán de la década por la Asociación Internacional de Vulcanología y Química del Interior de la Tierra, digno de estudio debido a su historia explosiva y su gran proximidad a las poblaciones humanas. Otros volcanes históricos notablemente activos son Agung, Awu, Karangetang, Krakatau (Krakatoa), Makian, Raung y Tambora. En THE GUARDIAN – ASSOCIATED PRESS, *Indonesian Volcano Has Biggest Eruption Yet*, recuperado el 02/11/17, de: <https://www.theguardian.com/world/2011/jul/17/indonesian-volcano-biggest-eruption-yet>.

¹⁵⁹ Cf. M. T. SUNARJO, GUNAWAN, S. PRIBADI, *Gempabumi Edisi Populer, Teremoto, la edición popular*, Jakarta 2010, 51.

de trescientos muertos. Además, un sismo bajo el mar en las islas de Mentawai de la provincia de Sumatra Occidental en 2010, de una magnitud superior a ocho en la escala de Richter, causó un tsunami devastador con más de trescientas mil víctimas¹⁶⁰.

1.3.4. Organización territorial, la división administrativa

La República de Indonesia está dividida en treinta y cuatro provincias, cinco de las cuales corresponden a territorios autonómicos particulares: ciudad de Yakarta, Papúa, Papúa Occidental, Yogyakarta y Aceh. Las provincias se subdividen en distritos (*kabupaten*) y ciudades (*kota*), que a su vez se dividen en sub distritos (*kecamatan*) y pueblos (*desa* o *kelurahan*). Desde la aprobación de la Ley de 1999 sobre los gobiernos locales, Indonesia ha experimentado un proceso de descentralización con un reforzamiento de la administración regional y local, que han ido adquiriendo progresivamente mayores niveles de autonomía y de poder decisorio en materia de gestión pública. Cada provincia está presidida por un gobernador y cuenta con una Asamblea de Representantes¹⁶¹.

Tras el aumento de medidas de autonomía regional en 2001, las provincias y las ciudades se han convertido en las unidades administrativas claves, responsables de proporcionar la mayoría de los servicios gubernamentales. El nivel de la administración de los pueblos es el más influyente en la vida diaria ciudadana, ya que este nivel se encarga de los asuntos de un solo poblado, los cuales son gobernados por un jefe de aldea (*lurah* o *kepala desa*).

Las cinco provincias autonómicas gozan de mayores privilegios legislativos y tienen un mayor grado de autonomía de Gobierno Central. La provincia de Aceh, por ejemplo, tiene derecho a crear un sistema judicial independiente por ser, históricamente, la puerta de entrada del islam, conocida como *Serambi Mekah*¹⁶². Se concedió la

¹⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, 51.

¹⁶¹ Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), *Indonesia, A Country Study*, Washington 2011, 72, 85; LA OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA DEL MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y DE COOPERACION, *Indonesia, República de Indonesia*, recuperado el 15/09/18, de: http://www.exteriores.gob.es/Documentos/FichasPais/INDONESIA_FICHA%20PAIS.pdf.

¹⁶² Respecto a la provincia de Aceh, la autonomía genera la intolerancia y discriminación por la aplicación de la ley musulmana, la *shari'a islam*. En 2003, dos expertos en tema político de la region Sudeste Asiático, Miller y Feener afirmaron que la provincia de Aceh instituyó, de manera obligatoria, la *shari'a Islam*, es decir, la aplicación de la ley musulmana en la vida civil y, esto significa que se aplica a todos ciudadanos. Es una realidad preocupante porque se deja crecer la semilla de intolerancia en una Indonesia diversa y en la lucha continua para la unidad. Cf. M. A. MILLER, M. R. FEENER, *The Nanggroe Aceh Darussalam Law, A Seriuos Response to Acehnesse Separatism?*, en V. V. RAMRAJ, A. K. THIRUVENGADAM, *Emergency Powers in Asia, Exploring the Limits of Legality*, Cambridge 2004, 213.

condición de semiautónoma a Yogyakarta en reconocimiento a su papel fundamental en la lucha de los republicanos durante la guerra de la independencia de Indonesia. Las provincias Papúa y Papúa Occidental, anteriormente conocidas como una sola provincia de Irian Jaya, se les concedió el estatuto de región semiautónoma en 2001, mientras que Yakarta se convirtió en una región especial al ser la capital del país¹⁶³.

1.3.5. Etnografía

En 1890, el científico Eugène Dubois llegó a Java Central y se estableció en los depósitos fluviales del río Solo para llevar a cabo una investigación científica. En 1891 encontró un cráneo fósil y un fémur, conocido posteriormente como el «hombre de Java», con el nombre científico de *pithecanthropus erectus* u *homo erectus*, al que describió como mitad simio y mitad humano. Estos fósiles, indican que hace dos millones de años ya existían habitantes en el archipiélago indonesio¹⁶⁴. El *homo sapiens*, es decir, los primeros humanos llegaron a esta región aproximadamente hace cuatro mil quinientos años, viajando por mar desde el continente asiático hasta las islas del Sudeste Asiático, las islas de Nueva Guinea y el continente de Australia. Eran pescadores con un alto nivel de habilidades marítimas y, por tanto, conocían la tecnología necesaria para hacer travesías oceánicas que les permitieron llegar hasta las islas en los océanos Pacífico e Índico¹⁶⁵.

Tanto la evidencia lingüística como arqueológica, permiten asegurar que estos pueblos austronesios tuvieron su origen hacia el año 3000 a.C., cuando los habitantes del litoral de China Meridional, cultivadores de maíz y arroz comenzaron a instalarse en Taiwan. La investigación interdisciplinar, con las aportaciones de la arqueología, la etnobotánica y la lingüística, ha permitido reconstruir las trayectorias de difusión geográfica de las lenguas austronesias y de ciertas técnicas agrícolas¹⁶⁶.

Hacia el año 2000 a.C., dichas lenguas y técnicas comenzaron a difundirse desde Taiwan hasta las Filipinas, y de allí se expandieron hacia la isla de Sulawesi (Célebes) y la isla de Timor, y, posteriormente, a otras islas del archipiélago. Hacia el año 1000 a.C.,

¹⁶³ La autonomía y el privilegio de las tres provincias de Aceh, Papúa y Papúa Occidental, políticamente, fue el camino intermedio tomado por el Gobierno Central por el problema de los grupos separatistas influyentes de la región. El GAM, *Gerakan Aceh Merdeka*, el Movimiento de Aceh Independiente y, OPM, *Organisasi Papua Merdeka*, la Organización de Papúa Independiente. Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), *o.c.*, 86.

¹⁶⁴ Cf. K. MACKINNON, *Alam Asli Indonesia (El origen de la naturaleza de Indonesia)*, Jakarta 1986, 8; C. BROWN, *A Short History...*, *o.c.*, 14.

¹⁶⁵ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *Ecology of Insular Southeast Asia...*, *o.c.*, 4.

¹⁶⁶ A parte de estos austronesios, otros habitantes, los melanesios, ya habitaban la parte oriental de Indonesia y la Oceanía. Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *o.c.*, 3.

otro movimiento de pueblos llevó la cultura austronesia desde Filipinas a Nueva Guinea, y más allá, hacia las islas de Pacífico. Mientras los austronesios expandían sus territorios, confinaron a melanesios nativos a habitar las islas más orientales del archipiélago. Los pueblos austronesios posteriormente se expandirían hasta la costa este de África. Desde el siglo IV a.C., mercaderes procedentes de las islas actuales de Indonesia, en particular las islas de Java, Sumatra y Borneo, alcanzaron Adén, tras pasar por la India, y bajaron por la costa este de África hasta Madagascar y las Comores. Fuentes árabes del siglo X a.C., dan testimonio de que en el siglo IX a.C., navegadores de las islas indonesias y malayas realizaban incursiones con fines comerciales en el océano Índico¹⁶⁷.

La cultura Indochina, *Dong Son*¹⁶⁸ fue otra de las que llegó a Indonesia, trayendo consigo técnicas de cultivo de arroz, el ritual del sacrificio del búfalo, la industria del bronce, y prácticas megalíticas, entre otras cosas. Algunas de estas prácticas todavía se conservan hoy en día, como por ejemplo en las zonas Batak y Nias en la isla de Sumatra, Toraja en la isla de Sulawesi, y varias islas menores de la Sonda¹⁶⁹. Los primeros indonesios eran animistas que honraban a los espíritus de los muertos. En el siglo VIII a.C., ya se encuentra consolidada la técnica del cultivo de los arrozales por medio de regadío. Esto permitió que se crearan ciudades y pequeños reinos en el siglo primero después de Cristo. Estos reinos —que fueron un poco más que conjuntos de aldeas y pueblos que evolucionaron— creando sus propias religiones tribales¹⁷⁰.

1.3.6. Demografía

En cuanto a la demografía, Indonesia es el cuarto país más poblado del planeta después de China, India y Estados Unidos. Según el Centro Nacional de Estadística (*Badan Pusat Statistik*, BPS) de 2020, su población es de 271 millones de habitantes, el 3,47% de la población mundial¹⁷¹. Además, se la identifica como la casa gigante musulmana, 86,7%, lo que le convierte en el país islámico más poblados del planeta, a

¹⁶⁷ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, o.c., IX.

¹⁶⁸ La cultura *Dong Son* es una cultura prehistórica importante de Indochina, conlleva nombre de una aldea en Vietnam del norte, *Dong Son*, con una fuerte tradición marinera, viajaban y comerciaban en toda region del Sureste Asiatica: BRITANNICA ONLINE ENCYCLOPAEDIA, *Dong Son Culture*, recuperado el 24/11/18, de: <https://www.britannica.com/topic/Dong-Son-culture>.

¹⁶⁹ Cf. J. G. TAYLOR, *Indonesia: Peoples and Histories...*, o.c., 5-7; C. BROWN, *A Short History...*, o.c., 11-17.

¹⁷⁰ Cf. C. BROWN, o.c., 16; J. G. TAYLOR, o.c., 10-11.

¹⁷¹ Cf. BPS–CNE, *Statistical Yearbook of Indonesia...*, o.c., 76; UNPDF INDONESIA, *Republic of Indonesia and The United Nations System in Indonesia, Government – United Nations Partnership for Development Framework (UNPDF) 2016-2020*, Jakarta 2016, IV y 10.

pesar de ser un estado secular democrático. La población de Indonesia asciende a más de 206 millones de habitantes en 2000 y para mediados de la década de 2000 estimaba una población de 222 millones. En el año 2009 la población del país llegó a más de 229.500.000 habitantes. Se agrupan en islas, la de mayor población es la de Java, con unos 141.370.000 habitantes, el 70% de la población del país, y la isla más poblada del mundo¹⁷².

A pesar de un programa bastante eficaz de planificación familiar que se ha llevado a cabo desde la década de 1960, se espera que la población llegue a más de 315 millones en el año 2035, basándose en la actual tasa de crecimiento anual estimada en 1,25% según el Banco Mundial en 2018¹⁷³. Indonesia tiene amplias zonas deshabitadas que hacen de ella uno de los países del mundo con mayor biodiversidad, por lo que pertenece a la lista de los países megadiversos. Aunque el país dispone de recursos naturales abundantes, la pobreza es el rostro preocupante que caracteriza a la Indonesia contemporánea¹⁷⁴. Es lo que vamos a analizar más adelante.

1.3.7. Cultura y espiritualidad

A través de sus numerosas islas, el pueblo indonesio está conformado por distintos grupos étnicos, lingüísticos y religiosos. Alrededor de 300 grupos étnicos, cada uno con sus diferencias culturales desarrolladas durante siglos e influenciados por los indios, árabes, chinos, malayos y europeos¹⁷⁵. Los javaneses son el grupo étnico más grande y políticamente el más dominante que, en palabras del antropólogo norteamericano Clifford Geertz, se denomina por su población como «el corazón de Indonesia»¹⁷⁶. Con dichas diversidades, Indonesia ha desarrollado una identidad compartida, definida por un idioma

¹⁷² En la isla de Sumatra, que es mucho más grande que Java, vive menos de un tercio de la población. En W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), *Indonesia, A Country Study...*, o.c., 13; NATIONAL GEOGRAPHIC, *Indonesia*, recuperado el 23/10/17, de: <https://www.nationalgeographic.es/viaje-y-aventuras/indonesia>; WIKIPEDIA, *List of Islands by population*, recuperado el 23/10/17, de: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_islands_by_population.

¹⁷³ THE WORLD BANK, *Indonesia, Country Profile*, recuperado el 05/10/18, de: https://databank.worldbank.org/views/reports/reportwidget.aspx?Report_Name=CountryProfile&Id=b450fd57&tbar=y&dd=y&inf=n&zm=n&country=IDN.

¹⁷⁴ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), o.c., 3-5; LMMC – LIKE MINDED MEGADIVERSE COUNTRIES, *Member Countries*, recuperado el 02/10/17 de: https://www.environment.gov.za/likeminded_megadiversecountries_lmmc.

¹⁷⁵ Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 130; LA EMBAJADA DE LA REPUBLICA DE INDONESIA EN MADRID, *Indonesia – España, 55 años de amistad*, Madrid 2013, 11.

¹⁷⁶ C. GEERTZ, *Los usos de la diversidad*, Barcelona 1996, 43-44.

nacional, por la diversidad étnica, el pluralismo religioso dentro de una población de mayoría musulmana y una historia de colonialismo constante y su lucha contra él.

Debido a esta diversidad en casi todos los aspectos y dimensiones de la vida, Indonesia tiene como lema nacional oficial, proveniente de la antigua lengua javanesa, *bhinneka tunggal ika*¹⁷⁷, que significa unidad en la diversidad, la cual articula y conforma a la nación; «one of the best known expressions is in the national motto of the Republic of Indonesia, *Bhinneka Tunggal Ika*. This is conventionally translated as “Unity in Diversity”, and was adopted after Indonesian independence»¹⁷⁸. Dicho lema, está inscrito en el símbolo nacional de Indonesia: su escudo nacional *Garuda Pancasila*¹⁷⁹, escrito en un pergamino que el águila sostiene con sus garras, y se menciona específicamente en el artículo 36A de la Constitución, *UUD’45*. Sin embargo, por esta misma diversidad, surgen las tensiones sectarias y el separatismo, que han conducido a violentos enfrentamientos que afectan a la estabilidad política y económica del país.

No obstante, aparte de estos impactos negativos, la mayoría de los indonesios, viven y realizan una espiritualidad en común, una Indonesia diversa pero unida – *Bhinneka tunggal ika*. Además, las religiones en Indonesia juegan un papel fundamental en la vida diaria de los indonesios y enseñan a sus creyentes a vivir en respeto y tolerancia. Existen religiones oficiales practicadas en el país que suponen una importante influencia en la vida económica, política, y cultural de Indonesia¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Bhinneka tunggal ika* es una cita de un antiguo poema javanés llamado *kakawin sutasoma* escrito por Mpu Tantular durante la época del imperio Majapahit en algún periodo del siglo XIV, bajo el reinado del rey Rajasanagara, también conocido como Hayam Wuruk. Cf. C. BROWN, *A Short History of Indonesia...*, o.c., 26; P. ADI, *Buku Ajar Pancasila*, Malang 2015, 22. 24.

¹⁷⁸ Cf. M. C. RICKLEFS, *Mystic Sinthesis in Java. A History of Islamization from the Fourteenth to the early Nineteenth Centuries*, Norwalk 2006, 26.

¹⁷⁹ El escudo de Indonesia tiene un águila con las alas extendidas, de oro, llamada *Garuda*, que es una figura que aparece en numerosos templos antiguos del país, datando algunos de ellos en el siglo VI. El águila es símbolo de la grandeza y la energía de Indonesia. Sobre su pecho aparece un blasón cuarteado y sostiene en sus garras una cinta con el lema nacional *bhinneka tunggal ika* (unidad en la diversidad), que se remonta al siglo XV y se atribuye a Tantular, un santo del reino de *Majapahit*. El escudo propiamente dicho es cuarteado, en el primer cuartel de gules, una cabeza de sable de *banteng*, (toro salvaje, *bos javanicus*), símbolo de la democracia y la sabiduría de los representantes de la nación. En el segundo cuartel, de plata, una figura del árbol bañan o *beringin* que representa la unidad del país. En el tercer cuartel, también de plata, dos espigas de arroz y algodón, de plata y gules respectivamente que aluden al deseo de justicia social para todo el pueblo, y en el último cuartel, de gules, una cadena con eslabones en forma de arroz representan a las mujeres y los cuadrados a los hombres. Sobre el conjunto se añade en un escusón negro una estrella dorada de cinco puntas, que simboliza al Dios Supremo. Cf. MENRISTEKDIKT - KEMENTERIAN RISET, TEKNOLOGI DAN PENDIDIKAN TINGGI REPUBLIK INDONESIA – MINISTERIO DE LA INVESTIGACIÓN, TECNOLOGÍA, Y EDUCACIÓN DE LA REPÚBLICA DE INDONESIA), *Pendidikan Pancasila – Enseñanza de la Pancasila*, Jakarta 2016, 11.

¹⁸⁰ JOKO WIDODO, Discurso del presidente de la República de Indonesia en el día de la independencia, 17 de agosto 2018, recuperado en el 19/08/18, de: <https://www.youtube.com/watch?v=C2cT8QOBlxg>.

Respecto a la escritura, los datos más antiguos en Indonesia son una serie de inscripciones en sánscrito fechadas alrededor del siglo V d.C. Las figuras más importantes en la literatura moderna de Indonesia incluyen al autor holandés Multatuli, favorable a cultura Indonesia, que criticó maltratos sufridos por los indonesios bajo el dominio colonial. Muhammad Yamin y Hamka, que fueron los escritores nacionalistas más influyentes antes de la independencia del país¹⁸¹, y el novelista más conocido es Pramoedya Ananta Toer. Muchos de los pueblos de Indonesia cuentan con una amplia tradición oral, lo que les ayuda a definir y conservar su identidad cultural¹⁸².

1.3.8. La religión

A pesar de que en la Constitución de Indonesia se contempla la libertad religiosa, el gobierno reconoce oficialmente sólo seis religiones: el islam, el protestantismo, el catolicismo, el hinduismo, el budismo y el confucianismo. El censo nacional de 2020 presenta la siguiente estadística de las religiones: musulmanes (86,7%), protestantes (7,6%), católicos (3,13%), hinduistas (1,74%), budistas (0,77%), confucionistas (0,03%), otros (0,13%) no definidos (0,04%)¹⁸³. La mayoría de los hindúes en Indonesia son balineses¹⁸⁴, mientras que la mayoría de los budistas son de origen chino¹⁸⁵. Aunque actualmente son religiones minoritarias, el hinduismo y el budismo han tenido una gran influencia en la cultura de Indonesia¹⁸⁶.

En el siglo XIII, los indonesios del norte de Sumatra fueron los primeros en adoptar el islam, gracias a la influencia de los comerciantes, y durante el siglo XVI se convirtió en la religión dominante del país¹⁸⁷. Por otro lado, el catolicismo llegó a Indonesia a partir del siglo VII. Existía la comunidad católica del rito caldeo en el norte de la isla Sumatra. Posteriormente, hasta el siglo IX, crecieron dichas comunidades,

¹⁸¹ Cf. J. G. TAYLOR, *Indonesia, Peoples and History...*, o.c., 299-01.

¹⁸² Cf. A. VICKERS, *A History of Modern Indonesia...*, o.c., 3-7; T. FRIEND, *Indonesian Destiny*, Harvard 2003, 74, 180.

¹⁸³ Cf. BPS—CNE, *Sensus Penduduk Indonesia, 2020 – El censo de la población de Indonesia, 2020*, Jakarta 2020, 23; UNITED NATION POPULATION FUND-UNPF-INDONESIA – FONDO DE POBLACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, *The 2020 Indonesia Population Census*, Jakarta 2020.

¹⁸⁴ Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 123-24; E. OEY, *Bali*, Singapore ³1997.

¹⁸⁵ Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 125; U. S. LIBRARY OF CONGRESS, *Indonesia – Buddhism*, 2006, recuperado el 03/12/17, de: <http://countrystudies.us/indonesia/40.htm>.

¹⁸⁶ Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 118-26.

¹⁸⁷ Cf. M. C. RICKLEFS, *Mystic Synthesis in Java...*, o.c., 26.

esparcidas hasta la región de Palembang (Sumatra Sureste) y hacia el oriente de Java¹⁸⁸. Datos históricos de la Conferencia Episcopal de Indonesia nos presenta que en diversos momentos históricos donde las comunidades católicas fueron visitadas por los franciscanos en el siglo XIII y XIV. Sin embargo, estas pequeñas comunidades católicas, tanto en Sumatra y Kalimantan como en Java, desaparecieron por la ausencia de los misioneros franciscanos. Algunas volvieron a su raíz animista y otras se convirtieron al islam¹⁸⁹. En el siglo XVI, se replantó la semilla de la fe católica por los comerciantes y misioneros portugueses y españoles en Indonesia oriental. Se estableció la misión en dos centros: la misión de las islas Molucas con los jesuitas¹⁹⁰ y la de la isla de Solor con los dominicos¹⁹¹.

Las numerosas denominaciones protestantes en la Indonesia actual son en gran medida el resultado de los esfuerzos de los holandeses calvinistas y luteranos para cristianizar a la población durante el período colonial del país¹⁹². Una gran parte de los indonesios —como los abangan javaneses, los hindúes balineses y los cristianos Dayak— practican una forma de su religión menos ortodoxa y sincrética, que se basa en las costumbres y creencias religiosas locales¹⁹³.

1.4. Huellas ecológicas y medioambientales

Cada isla principal en la zona septentrional de Indonesia tiene una masa montañosa central y llanuras en torno a la costa. Las zonas con mayor extensión de tierra bajas son Sumatra, Java, Sulawesi, Kalimantan y Papúa. Durante siglos, las periódicas erupciones de los numerosos volcanes activos han depositado ricos suelos volcánicos en las tierras bajas. Muchos volcanes continúan activos y como consecuencia de ello se producen terremotos en la zona. Las cenizas volcánicas son uno de los principales factores

¹⁸⁸ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness to the Ends of the Earth, The Catholic Church in Indonesia before the Nineteenth Century*, Jakarta 2002, 14-17; THE DOCUMENTATION–INFORMATION DEPARTMENT OFFICE OF BISHOPS' CONFERENCE OF INDONESIA, *The Catholic Church in Indonesia*, Jakarta 1989, 23.

¹⁸⁹ Cf. THE DOCUMENTATION–INFORMATION DEPARTMENT OFFICE OF BISHOPS' CONFERENCE OF INDONESIA, *o.c.*, 23; A. HEUKEN, *o.c.*, 17.

¹⁹⁰ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 50; *150 Tahun Serikat Yesus berkarya di Indonesia – Ciento cincuenta años de la Compañía de Jesús en Indonesia*, Jakarta 2009, 26-34; *Christianity in Asia, from its beginnings till today*, Jakarta 2011, 26.

¹⁹¹ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 127; *Christianity in Asia, From Its Beginnings Till Today*, 2011, 33; *The Solor-Timor Mission of the Dominicans, 1562-1800*, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *A History of Christianity*, *o.c.*, 73.

¹⁹² Cf. M. C. RICKLEFS, *A History of a Modern Indonesia...*, *o.c.*, 28, 62; A. VICKERS, *A History of Modern Indonesia...*, *o.c.*, 22; R. B. H. GOH, *Christianity in Southeast Asia*, Singapore 2005, 80.

¹⁹³ F. MAGNIS-SUSENO, *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of Good Life*, Jakarta, 1981, 15-18.

que contribuyen a la gran fertilidad del suelo de Indonesia. A pesar de los innumerables y variados cambios que se han producido en los paisajes de Sumatra, Java y Bali por las actividades volcánicas, muchas áreas de estas islas son extraordinariamente fértiles, favorables a una sociedad agrícola¹⁹⁴. Como un país sísmico, los indonesios están acostumbrados a los terremotos, uno de los más destructivos fue el terremoto del océano Índico de 2004 con el epicentro cerca de Sumatra, que afectó a toda la cuenca del océano Índico y provocó la muerte de más de doscientas mil personas en Sumatra¹⁹⁵, y el terremoto de Java de mayo de 2006. Además, las islas grandes son el hogar de una geografía muy variada, la topografía y el clima, que van desde el mar y los sistemas costeros a los pantanos de turba y los bosques. La bióloga española Joana Aragay Soler, expresa la siguiente afirmación científica respecto a la importancia de las selvas de turba:

las selvas de turba, (*peatland* en inglés, *hutan gambut* en indonesio), aunque poco conocidas, son uno de los ecosistemas más importantes del planeta. Aunque sólo representan el 3% de la superficie forestal del planeta, contienen una tercera parte del carbono, actuando como almacén de carbono y jugando un papel muy importante en la prevención del calentamiento global. Su biodiversidad es enorme y contiene varias especies emblemáticas y amenazadas como el gibón del Sur de Borneo, los orangutanes, la pantera nebulosa o la cigüeña de storm¹⁹⁶.

Con dos millones de kilómetros cuadrados de tierra firme, la mayoría del país está cubierta por bosques. Por el clima tropical y la geografía archipelágica, Indonesia es el tercer país con mayor nivel de biodiversidad del mundo. Los bosques donde se alberga la rica diversidad biológica y los ecosistemas marinos y costeros proporcionan servicios vitales para sostener la biodiversidad a los millones de indonesios. La flora y fauna están mezcladas con especies provenientes de Asia y Australia. Por tal razón, las islas occidentales de Sumatra, Java, Bali y Kalimantan, tienen una gran variedad de fauna, similar a la del continente asiático. Grandes especies como el tigre, el rinoceronte, el orangután, el elefante y el leopardo, alguna vez fueron abundantes hasta el extremo

¹⁹⁴ Cf. T. WHITTEN, R. E. SOERIAATMADJA, S. A. AFIFF, *The Ecology of Java and Bali...*, o.c., 26.

¹⁹⁵ Cf. UNESCO, *Surviving a Tsunami, Lessons from Aceh and Southern Java, Indonesia*, Jakarta 2008, 1.

¹⁹⁶ «The peatland forests, though little known, are one of the most important ecosystems in the planet. They represent only 3% of the world forest area, acting as carbon reservoirs as they contain a third of the world carbon, and playing an important role in preventing global warming. Its biodiversity is huge and contains several iconic and endangered species such as the Southern Borneo gibbon, orangutans, clouded leopards or Storm's storks»: J. ARAGAY, *La crisis ecológica del Sudeste Asiático*, recuperado el 31/10/17, de: <https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/02/22/entrevista-joana-aragay-incendios-sudeste-asiatico/>; CIFOR INDONESIA, *On Peatlands, Managing Peatlands in Indonesia, Challenge and Opportunities for Local and Global Communities*, recuperado el 02/11/17, de: https://www.cifor.org/publications/pdf_files/Brief/6449-brief.pdf.

oriental de Bali. Además, predominan las especies vegetales en esta región como las de Asia¹⁹⁷.

Por otro lado, la isla de Papúa, por formar parte de la masa de la tierra australiana, es hogar de una flora y fauna estrechamente relacionada con la del Continente. Mientras las islas de Sulawesi, archipiélago Nusa Tenggara y las islas Molucas, se encontraban separadas de las tierras emergidas continentales y, por eso, han desarrollado su propia flora y fauna autóctonas¹⁹⁸.

Respecto a esto, el naturalista británico Alfred Russell Wallace describe una línea imaginaria conocida en el mundo científico como la línea de Wallacea, que recorre de norte a sur a lo largo del borde de la plataforma de la Sonda, entre Kalimantan y Sulawesi, a lo largo del profundo estrecho de la isla de Lombok y Bali. Al oeste de la línea, la flora y fauna es más asiática, al avanzar hacia el oriente de la isla Lombok cada vez hay más especies australianas. En su libro *El Archipiélago Malayo*, de 1869, Wallace describió las especies únicas de la zona. La región de las islas entre su línea y Nueva Guinea se denomina en la actualidad la *línea Wallacea*¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), *Ecology of Insular Southeast Asia...*, o.c., 6.

¹⁹⁸ Cf. ÍD., 5; J. P. DELÉAGE, *Historia de la ecología, una ciencia del hombre y la naturaleza*, Barcelona 1993, 52-65.

¹⁹⁹ Alfred Russel Wallace ya había aceptado la evolución, la teoría de Darwin, cuando inició sus viajes en 1848 por el Amazonas y el Sureste Asiático. En sus viajes, trató de demostrar que la evolución tuvo lugar, mostrando cómo la geografía afectaba los rangos de especies. Estudió cientos de miles de animales y plantas, anotando cuidadosamente dónde los había encontrado. Los patrones que encontró fueron evidencia convincente de la evolución. Le sorprendió, por ejemplo, cómo los ríos y las cadenas montañosas marcaban los límites de las cadenas de distribución de muchas especies. La explicación convencional de que las especies habían sido creadas con adaptaciones a su clima particular no tenía sentido, ya que podía encontrar regiones climáticas similares con animales muy diferentes en ellas. Cf. F. GÖLTENBOTH, K.H. TIMOTIUS, P. PO MILAN, J. MARGRAF (ed.), o.c., 7; *Biogeography: Wallace and Wegener*, recuperado el 15/11/18, de: https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/history_16; H. SCOVILLE, *What is the Wallace Line?*, recuperado el 15/11/18, de: <https://www.thoughtco.com/the-wallace-line-1224711>.



Figura 4: La línea Wallacea, *Wallace line*.

Fuente:

https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnea_de_Wallace#/media/File:L%C3%ADnea_de_Wallace.jpg

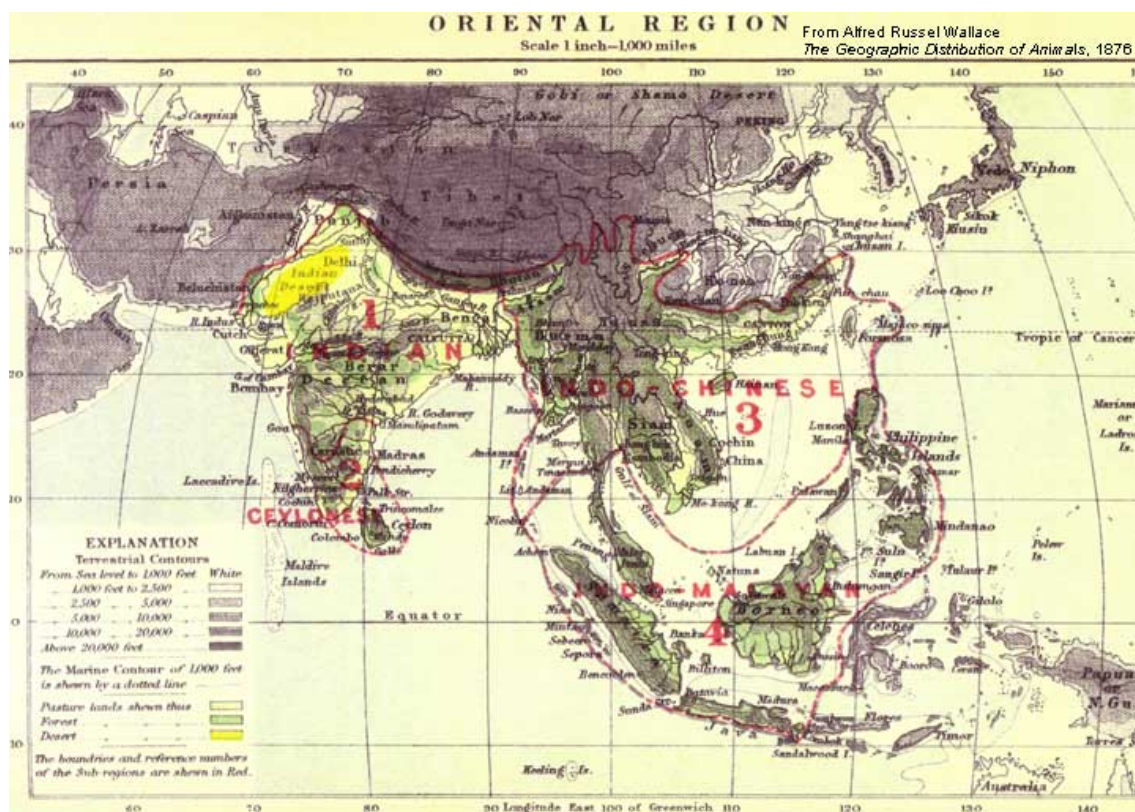


Figura 5: La línea de Wallacea, el mapa de la obra citada *The Geographic Distribution of Animals*.

Fuente: https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/history_16

1.5. Conclusión

Después de estudiar el contexto indonesio desde sus diversas dimensiones: histórica, política y ecológica, incluso la antigüedad, consideramos necesario hacer un

pequeño balance, recapitulando las ideas y las percepciones de estos complejos procesos históricos con el fin de estructurar la tesis a base de estos datos y trasfondos. Para este interés, pretendemos destacar los siguientes puntos concluyentes.

En primer lugar, el análisis histórico filológico —«detrás del nombre Indonesia»— juega un papel importante de facilitarnos a tener una comprensión más amplia, más holística sobre la raíz y el origen de la terminología «indonesia» y su evolución conceptual que sirve como fundamento histórico en el desarrollo y la formación política como una nación de naciones y, como un nuevo país independiente que lleva consigo una identidad nacional propia. Este estudio, además, nos ayuda a comprender, tanto el desarrollo y la evolución histórica lingüística de la misma terminología como su avance en el ámbito político: en la lucha de los nacionalistas indígenas contra el colonialismo, y así, formando la «indonesianidad». Al tema respecto, el lingüista holandés Johannes Berthus Avé expresó adecuadamente esta reflexión, que también, la hemos puesto abajo del título como clave de comprensión para este capítulo: «la terminología “indonesia” encaja mejor el concepto de los indonesios con sus raíces culturales comunes, sus idiomas interconectados y sus mismas experiencias históricas compartidas, y por consiguiente, es el concepto más adecuado para expresar tanto la nación Indonesia como el pueblo indonesio».

En segundo lugar, el estudio prehistórico y antigüedad —de los inmigrantes austronesios provenientes de la actual Taiwan a las islas orientales del archipiélago del siglo VIII a.C., quienes constituyen la mayoría de la población contemporánea— por una parte, nos abre el horizonte para conocer el surgimiento del comercio, sistema agrícola y la técnica del cultivo de arroz en la región, por otra, dando paso al inicio de la vida social en pequeñas aldeas y pequeños pueblos.

En tercer lugar, el recorrido histórico político a lo largo de quince siglos, nos lleva al reconocimiento de la fuerza e influencia transformadora externa imprescindible. Se trata del dominio de los reinos hindúes y budistas de los años 1 al 1400 d.C., donde representaron los siglos de oro en la historia del archipiélago bajo el nombre *Nusantara*, manejado por la religión y el comercio y, donde una nación indígena alcanzó su dominio máximo en todos niveles: geográfico, político, literatura, jurídico y científico.

En cuarto lugar, desde el segundo momento, la investigación sobre las características físicas y ecológicas de Indonesia —con el énfasis en la historia de la ecología, que es el contexto privilegiado de este trabajo de investigación— nos permite a comprender el desarrollo histórico de la ecología de Indonesia: la geografía, la geología,

el clima, la cadena de fuego, la organización territorial, la etnografía, la demografía, la espiritualidad y la religión.

Esta perspectiva histórica y las características físicas y ecológicas de este primer capítulo nos sirve como base para el trabajo y la reflexión de los siguientes apartados. Esta visión, además, pretende llevarnos hacia una lectura ecológica más amplia, integral y holística de la realidad medioambiental de Indonesia. En el marco de la primera parte del «contexto indonesio», este primer capítulo en su conjunto con otros dos —«contexto cultural» y la «crisis medioambiental»— es la puerta de entrada de la construcción de esta tesis.

2. Contexto cultural

El hombre es un animal inserto en «tramas de significación» que él mismo ha tejido, y la cultura es esa trama y el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.

Clifford J. Geertz

2.1. Introducción

En este segundo capítulo, que abarca el contexto cultural de Indonesia en el marco del concepto «armonía ecológica», pretendemos abordar la realidad de Indonesia desde la perspectiva cultural haciendo hincapié en: los indonesios, el arte, la lengua, el comportamiento, la religiosidad, el sistema de creencia, la religión indígena animista y la cultura armonía ecológica vivida. A partir de ello surgen y germinan las semillas de una visión y una espiritualidad interconectada y armónica en una cuádruple relación fundamental: con uno mismo, con otros seres humanos, con la naturaleza —creación en termino religioso— y con lo divino. Es lo que denominamos cultura ecológica.

Al margen de esto, el estudio se orienta, en un primer momento, hacia el concepto de cultura, íntimamente relacionado con su perspectiva antropológica, que nos exige abrir el horizonte para entrar en la «"complejidad"²⁰⁰ conceptual» del mismo término. Delimitaremos el estudio de este apartado a la teoría sobre la cultura de algunos antropólogos culturales y pensadores: Edward Burnett Tylor, Alfred Louis Kroeber, Clyde Cluckhohn, Franz Boas, Leslie Alvin White hasta Clifford James Geertz²⁰¹ en la

²⁰⁰ Pretendemos llegar a comprender el concepto «complejo» o la «complejidad», desde su uso científico: de no relacionarlo con lo enmarañado o lo complicado y difícil de entender, sino con una nueva visión, un nuevo paradigma para designar al ser humano a la naturaleza y sus relaciones, en su sentido originario y profundo. Se comprende la complejidad como entidad que se encuentra entrelazada e interconectada para entender el mundo. En este contexto, volvemos a su raíz etimológica, de la lengua latina *complexus* que significa «lo que está tejido junto». En este ámbito, estudiamos y utilizamos como referencia a los pensadores y teóricos de este campo: A. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952, 4; C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, Barcelona ¹²2003; EDGAR MORIN, *Educación en la era planetaria, el pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la certidumbre humana*, Valladolid 2002; F. CAPRA, *La trama de la vida, una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona 1996.

²⁰¹ Las teorías y los pensamientos sobre cultura de C. Geertz se han construido a base de trabajo científico y de estudio de campo en Indonesia. Su obra maestra, *La interpretación de las culturas* de 1973 (¹²2003 Barcelona) es una muestra de la base de dicho estudio de campo y sus contextos socio-antropológicos y culturales. Entre sus numerosas obras científicas destacamos unas obras principales, como por ejemplo: *Agriculture involution, The Processes of Ecological Change In Indonesia* (California 1970); *The religion of Java* (Chicago 1976), *Observando el islam, el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia* (Barcelona 1994); *Tras los hechos, dos países, cuatro décadas y un antropólogo* (Barcelona 1996; *Negara, the theatre state in nineteenth-century, Bali* (Princeton New Jersey 1980); *Los usos de la diversidad* (Barcelona 1996), entre otros numerosos artículos. Así, desarrollaremos en este segundo capítulo la cultura de Indonesia, dando cuenta a la base teórica epistemológica de Geertz.

que se encuentran insertos los seres humanos. Estas ideas nos ayudarán a tender puente y asumir sus teorías más relevantes para aplicarlas al contexto indonesio.

A la luz de dichas aproximaciones científicas, pasamos a perfilar la cultura local de Indonesia y la «armonía ecológica» como un valor cultural. El análisis va trazando de manera particular los conceptos culturales que desde nuestro punto de vista, están estrechamente interconectados con todas las dimensiones; etnográfica, antropológica, ecológica, social, religiosa, cultural e histórica.

Al perfilar y analizar las categorías culturales ecológicas, consideramos necesario profundizar y aclarar la significación del concepto armonía cultural desde el contexto indonesio, con los siguientes interrogantes: ¿Qué significa la armonía ecológica en el contexto indonesio? ¿Cómo hablar y entender la ecología desde esta perspectiva?

El análisis crítico lo haremos desde dichos énfasis: arte, lengua, religiones locales, *adat-istiadat* o tradiciones, la forma de vivir y tratar la tierra y el sistema religioso animista, considerando a Indonesia a base de cinco categorías culturales ecológicas: *Tanah Tumpah Darah* —tierra donde por vez primera se derrama la sangre de una madre, en ella y con ella se crea y se encuentra la armonía, la paz y el respeto mutuo; la *Ibu Pertiwi* —literalmente significa la diosa y madre tierra; el vientre o *Rahim* —es el hogar, la fuente de vida y la unión existencial entre la madre tierra y los hijos indonesios, tratada y aceptada como sagrada, divina u honrada; *Tanah Air* —una nación formada por tierra y agua; y, *Nusantara* —las islas entre aguas, mares y ríos).

Esta visión armónica ecológica identifica a Indonesia y a la vez desempeña un papel esencial y un gran desafío para la formación de una Indonesia unida, tolerante y armoniosa. A la luz de estos valores culturales y a través de la presente investigación, pretendemos crear conciencia entre los hijos e hijas de la Tierra, de la misma *Ibu Pertiwi*, invitarlos a revivir y volver a su raíz cultural ecológica, de vivir en armonía, en paz y en respeto con sus entornos.

En concreto, nos hacemos los siguientes interrogantes; ¿Cómo hablar de una unión y comunión, o sea hablar de una identidad nacional en una realidad plural heterogénea en todos sus sentidos —cultural, geográfico, político, etnográfico, antropológico, sociológico e histórico— como Indonesia? ¿Qué espíritu unificador puede jugar un papel clave? ¿Cómo hablar de una armonía y una cultura ecológica interconectada en una Indonesia extremadamente diversa?

2.2. El marco teórico conceptual: aproximaciones generales

El título de este apartado, nos indica que el «concepto cultura» es una realidad «compleja». Sin embargo, los antropólogos socioculturales argumentan que esta complejidad conceptual resulta posible, dado que es un concepto interminable, sin posibilidad de definirlo lógicamente por su carácter entrelazado y entretejido²⁰². Ya, desde su origen y en su trayectoria histórica conceptual, existen y han existido numerosas definiciones de cultura, es decir, se ha definido y redefinido constantemente. Por esta razón, consideramos que el concepto cultura está en un «pantano conceptual complejo»²⁰³.

A. Kroeber y C. Kluckhohn, autores del libro, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*²⁰⁴ nos han presentado la cultura como el concepto más celebrado e indagado en el mundo antropológico de las últimas décadas del siglo XIX y de las primeras del siglo XX. Un concepto que, según ellos, en la literatura y especialmente en la conciencia de los pensadores de las ciencias sociales, lo consideraron el máximo y el más importante de cualquier otro concepto²⁰⁵. Así lo afirman:

la posición teórica principal más celebrada de las primeras décadas del siglo XX fue la glorificación de la «cultura». La palabra parecía mucho más importante de cualesquiera otras palabras, tanto en la literatura, como en la conciencia de los antropólogos. Rasgos culturales, complejidad cultural, tipos culturales, centro cultural, área cultural, círculo cultural, patronos culturales, migración de la cultura (transcultural), convergencia cultural, difusión cultural – este segmento y sus variantes apuntan a un intento de encabezar rigurosamente con un concepto elusivo y fluido y sugieren incidentalmente la riqueza de tal concepto. La preocupación era abundante sobre el nacimiento de la cultura, su crecimiento, sus andanzas y contactos, su tapiz y fertilizaciones, su madurez y decadencia. En proporción directa a su impaciencia con la tradición clásica, los antropólogos se convirtieron en los anatomistas y biógrafos de la cultura²⁰⁶.

²⁰² Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, o.c., 21; M. E. GOODMAN, *El individuo y la cultura, conformismo vs evolución*, México 1973, 51.

²⁰³ La frase «pantano conceptual» en este apartado, la adaptamos desde la análisis de Clifford Geertz sobre la cultura en su evolución histórica de sentido, de manera particular de la idea central de la cultura del antropólogo Edward B. Tylor «todo sumamente complejo». Cf. C. GEERTZ, o. c., 20, 132; E. B. TYLOR, *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London 1920, 1.

²⁰⁴ Dicha edición de 223 páginas con apéndices de dos artículos del mismo autor A. G. MEYER, *Historical Notes on Ideological Aspects of the Concept of Culture in Germany and Russia*, 207-212, y el otro, *The Use of the Term Culture in the Soviet Union*, 213-217.

²⁰⁵ Cf. A. L. KROEBER, C. CLUCKHOHN, *Culture, A Critical Review...*, o.c., 3.

²⁰⁶ «The principal positive theoretical position of the early decades of the 20th century was the glorification of culture. The word loomed more important than any other in the literature and in the consciousness of anthropologists. Culture traits, culture complexes, culture types, culture centers, culture areas, culture circles, culture patterns, culture migrations, culture convergences, culture diffusion – this segment and variants point to an attempt to grapple rigorously with an elusive and fluid concept and suggest incidentally the richness of such the concept. Concern was rife over the birth of culture its growth and wanderings and

Yendo más allá, Kroeber y Kluckhohn aseguraron que el estudio sobre la perspectiva histórica de la cultura —su difusión entre los países y entre las distintas disciplinas académicas, la modificación del concepto con el impacto más amplio entre los movimientos y grupos académicos intelectuales— es la característica y el distintivo de la antropología²⁰⁷. A la vez, no vamos a dejar de lado el interés personal y la mirada crítica de Kluckhohn respecto a su defensa científica de la antropología, en contra de los deterministas culturales cuando expresó que «los antropólogos no desean dejar que los deterministas hagan de la cultura otro absoluto tan autocrático como dios o el destino de algunas filosofías. El conocimiento antropológico no permite una evasión tan fácil de la responsabilidad del hombre frente a su propio destino»²⁰⁸.

Desde otra perspectiva, Raymond Williams en su libro *Culture and Society* publicado en 1960 afirmó que, dentro de su pantano conceptual complejo, la palabra cultura fue una de las cinco palabras más complicadas de la lengua inglesa. Las otras cuatro palabras complejas de este transcurso son: industria, democracia, clase y arte²⁰⁹. Argumentó Williams:

estas palabras son fundamentales en la estructura moderna del significado, dado que el cambio paradigmático de su uso en el período crítico de la sociedad humana atestiguaba el cambio general del carácter y la perspectiva respecto a la vida humana en común, a la institución social, política y económica, al objetivo por el cual designar la institución²¹⁰ en manera particular con el concepto cultura²¹¹.

En este pantano complejo, trataremos pues, dos temas: cultura, un tema a debatir, y la cultura desde la antropología.

contacts, its matting and fertilizations its maturity and decay. In direct proportion to their impatience with the classical tradition anthropologists became the anatomists and biographers of culture»: Ibid., 4.

²⁰⁷ Cf. Ibid.; M. E. GOODMAN, *o.c.*, 11.

²⁰⁸ M. E. GOODMAN, *o.c.*, 11.

²⁰⁹ «In the last decades of the eighteenth century, and in the first half of the nineteenth century, a number of words, wick are new of capital importance, came for the first time into common English use, or, where they had already been generally used in the language, acquired new and important meanings. There is in fact a general pattern of change in this words, and this can be used as a special kind of map by which it is possible to look again at those wider changes in life and thought to which the changes in language evidently refer»: R. WILLIAMS, *Culture and Society 1780-1850*, New York 1960, XI-XIV. Cf. P. MORENO, *Encrucijadas Antropológicas*, Madrid 2010, 86.

²¹⁰ ID., XI. Cf. P. MORENO, *o.c.*, 86; B. ENGUIX, *Cultura, culturas, antropología*, recuperado el 09/04/18 de: http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/62086/4/Teor%C3%ADa%20de%20la%20cultura%20M%C3%B3dulo%202_Cultura%2C%20culturas%2C%20antropolog%C3%ADa.pdf.

²¹¹ «The development of culture is perhaps the most striking all of the words named. It might be said, indeed, that the questions now concentrate the meanings of the word culture are question directly raised by the great historical changes which the changes in industry, democracy and class in their own way, represent and to which the changes in art a closely related response»: R. WILLIAMS, *o.c.*, XIV-XV.

2.2.1. La cultura, un tema a debatir

Sin duda alguna, las investigaciones y el estudio de la cultura responden a los diferentes enfoques metodológicos, que se han agrupado en las teorías, como la evolucionista, historicista, funcionalista, universalista, y progresista, entre otras. En la actualidad, existen muchos enfoques teóricos de la cultura, los cuales sostienen que el concepto de cultura quede delimitado. Geertz se preocupa cada vez más por delimitar, especificar, circunscribir y contener el dominio de aquella. Y que los ensayos que siguen en sus diferentes maneras y en sus varias direcciones están todos dedicados a reducir el concepto de la cultura a sus verdaderas dimensiones²¹².

Leslie White, antropólogo evolucionista²¹³, afirmó que, en la base de la evolución cultural, las culturas deben explicarse en función de cultura (singular) porque es un continuo, en evolución. Cada rasgo u organización de rasgo, cada estado de desarrollo, surge de una situación anterior. Por consiguiente, la cultura es un copioso caudal de herramientas, útiles, costumbres y creencias en constante interacción, que producen nuevas combinaciones y síntesis. Nuevos elementos se agregan de continuo a la corriente: los rasgos obsoletos desaparecen de la cultura del presente que ha sido determinada por el pasado y la del futuro no será más que una continuación de la tendencia presente. De este modo, se entiende que la cultura se produce a sí misma. En resumen, el enfoque se orienta desde la suposición básica de que son los rasgos étnicos los que definen las condiciones culturales de los pueblos²¹⁴.

En el lado contrario de los evolucionistas, el antropólogo cultural progresista Clifford J. Geertz²¹⁵ en 1973, en su libro *La interpretación de las culturas*, lanzó la siguiente mirada crítica:

²¹² C. GEERTZ, *o.c.*, 19.

²¹³ A partir de la revolución industrial, la cual supuso un nuevo contacto de occidente con culturas diferentes y extrañas, surgió la necesidad de conocerlas mejor y dominarlas. Coincidió con la idea del evolucionismo de Darwin que legitima y justifica el colonialismo alentado por los entropólogos. Se afirma que los pueblos avanzados deben civilizar a los primitivos y para esto hay que recorrer el mismo camino. Es posible pasar por distintos estadios con diferentes modos de supervivencia las formas de vida natural y consideraba que todas las culturas siguen esta misma evolución, pasaran de una primera etapa a un desarrollo más progresivo, desde sociedades primitivas a la civilización. Entre ellos: E. B. Tylor, Lewis H. Morgan (antropólogos clásicos), Leslie A. White, Julian H. Steward, Marshal D. Shalins y Elman R. Service. Cf. ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, *Cultural Evolution*, recuperado el 25/12/18, de: <https://www.britannica.com/topic/cultural-evolution>.

²¹⁴ Cf. J. G. VARGAS HERNÁNDEZ, *La culturocracia organizacional en México*, Mexico 2007, 16.

²¹⁵ A parte de su indudable reputación desde el ámbito científico como un gran antropólogo cultural norteamericano, Geertz ha dedicado y desarrollado su concepto, teoría y reflexión sobre la cultura desde un enfoque semiótico como símbolo interpretativo de una acción simbólica desde su trabajo de campo en Indonesia, especialmente en las islas de Java y Bali entre 1952-1959. Cf. C. GEERTZ, *Agricultural*

hubo un tiempo no muy lejano en el que el concepto de la cultura tenía un diseño firme y un perfil definido, cuando Occidente estaba bastante más seguro de sí mismo, respecto a lo que era y lo que no era. Al principio global y evolucionista, este concepto llegó a definir a Occidente —racional, histórico, progresista, religioso— en contraposición a lo no occidental —supersticioso, estático, arcaico y mágico. Después de una serie de razones éticas, políticas y melancólicamente científicas, esto pareció demasiado crudo, demasiado cándido y surgió la necesidad de una representación más exacta y más celebradora de otros mundos; así fue como el concepto adquirió la forma, y el estilo de vida de un pueblo que hoy nos es tan familiar. Las islas, las tribus, las comunidades, las naciones, las civilizaciones... luego las clases, las regiones, los grupos étnicos, las minorías, los jóvenes, tenían culturas; forma de hacer las cosas que eran distintivas y características de una pieza²¹⁶.

En esta postura —de que las islas, las tribus, las comunidades, las naciones, las civilizaciones, luego las clases, las regiones, los grupos étnicos, las minorías, los jóvenes, tenían culturas y que la forma de hacer las cosas que eran distintivas y características de una pieza— encontramos otra base argumentativa en favor de Geertz, que proviene del mundo de la filosofía, como Boethius en su *Consolation of Philosophy* y René Descartes en su *Discurso en método*, como lo han citado Geertz de Kroeber y Kluckhohn. La obra de Boethius contiene un argumento firme sobre el principio del relativismo cultural, afirmó que «las costumbres y leyes de las distintas naciones son demasiados diferentes, dado que, la misma costumbre, podría ser laudable para una, y condenable para otra»²¹⁷.

Esta misma reflexión, la expresó Descartes de manera descriptiva en su obra *Discurso del método*:

...mientras viajas, habiéndote dado cuenta de que todos aquellos que tienen actitudes muy diferentes a las nuestras, y por esta razón los calificamos como bárbaros o salvajes. Al contrario, son tan racionales o más que nosotros mismos, y habiendo considerado cuán grande es la persona misma con la misma mente quien había crecido desde la infancia entre los franceses o los alemanes se volvería diferente de lo que hubiera sido si hubiera vivido siempre entre los chinos o los caníbales... Me vi obligado a intentar ver las cosas desde este punto de vista²¹⁸.

Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia, California 1963, VII; *La interpretación...*, o.c., 35.

²¹⁶ Debido al tema de la antropología triunfalista, el análisis de Geertz se fundamenta en el trabajo de George Stocking el autor del escrito *Victorian Anthropology*, Nueva York 1987, y sobre el paradigma de estilo de vida, se basa Geertz en la obra de C. KLUCKHOHN, *Mirror of Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York 1949. Cf. C. GEERTZ, *Tras los hechos; dos países, cuatro décadas, y un antropólogo*, Barcelona 1996, 51; George Stocking and *Victorian Anthropology, The Introduction into Anthropology of a Genuinely Historical Eye: Journal of Victorian Culture* 2 (1999) 305-310.

²¹⁷ «The broad underlying idea of culture is not new, of course. The Bible, Homer, Hippocrates, Herodotus, Chinese scholars of the Han dynasty—to take some of the most obvious examples—showed and interest of the distinctive life-ways of different peoples. Boethius' *Consolation of Philosophy*, contains a crude statement of the principle of cultural relativity: "The customs and laws of diverse nations do so much differ that the same thing which some command as laudable, others condemn as deserving punishment"»: A. L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, o.c., 3.

²¹⁸ ÍD.

Con la filósofa Susanne Langer en su libro *Philosophy in a New Key*, Geertz lanzó otra crítica respecto a los pensadores antropólogos fanáticos absolutistas. Han observado que:

ciertas ideas estallan en el paisaje intelectual con una tremenda fuerza, resuelven tantos problemas fundamentales en un momento que también parecen prometer que van a resolver todos los problemas fundamentales y clarificar todas las cuestiones oscuras. Todos se abalanzan a esa idea, como si fuera una fórmula mágica de alguna nueva ciencia positiva, como si fuera el centro conceptual alrededor del cual es posible construir un nuevo sistema general de análisis²¹⁹.

Sin embargo, Geertz ofreció una estrategia denominada «estratigráfica» para situar al hombre, atendiendo a sus costumbres y teniendo en cuenta de las relaciones con otros factores; biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana. Así lo expresa Geertz:

según esta concepción (estratigráfica), el hombre es un compuesto en varios niveles cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando uno analiza al hombre, quita capa tras capa y cada capa como tal es completa e irreducible en sí misma; al quitarla revela otra capa de diferente clase que está por debajo. Los hechos culturales podían interpretarse a la luz de un fondo de hechos no culturales sin disolverlos en este fondo ni disolver el fondo en los hechos mismos²²⁰.

Según Geertz, el hombre es una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel —orgánico, psicológico, social y cultural— tiene asignado un lugar indiscutible. Para ver lo que realmente el hombre era, debemos contar con las conclusiones de las diversas ciencias pertinentes —antropología, sociología, psicología, biología— unas sobre otras. La importancia capital del nivel cultural (el único distintivo del hombre) se pondría naturalmente de manifiesto y nos diría, con su propio derecho, lo que realmente es el hombre²²¹.

2.2.2. La cultura desde la antropología

El anhelo y la aspiración por definir y entender qué clase de seres son los humanos y cómo y por qué actúan de formas tan distintas, es tan antigua como la propia conciencia de la existencia humana. Muchos han sido los intentos de llevar a cabo de modos variados este propósito y casi nunca se ha conseguido una satisfacción completa con el resultado. Las culturas prehistóricas, históricas y contemporáneas han sido muy estudiadas. Incluso

²¹⁹ C. GEERTZ, *La interpretación...*, o.c., 19. Esta misma visión crítica también se expresó Ellen Goodman, en M. E. GOODMAN, *El individuo y la cultura...*, o.c., 50-56.

²²⁰ C. GEERTZ, o.c., 46.

²²¹ Cf. ÍD.

las culturas complejas urbano-industriales han sido objeto de investigaciones antropológicas²²².

Como consecuencia de ello, han brotado una gran cantidad de descripciones del concepto de cultura que muestran la notable diversidad en todos los aspectos de la vida humana, entre otros: la forma de ganarse la vida, de criar a los niños, de relacionarse con lo sobrenatural, de mantener el orden, tanto dentro de la sociedad como con otras sociedades, y de comunicarse con sus congéneres. Las costumbres de ciertos pueblos parecen extrañas o increíbles al ser comparadas con las de otros y viceversa²²³.

Kroeber y Kluckhohn han compilado una larga lista de las definiciones del término cultura, cuándo nace y cómo la definen los antropólogos teóricos de la ciencia social en su trayectoria histórica.²²⁴ De todas ellas, sacaron los elementos recurrentes y llegaron a la conclusión de que la idea central formulada por la mayoría de los teóricos de la antropología viene siendo la siguiente:

la cultura se compone de patrones, explícitos o implícitos, de y para la conducta, adquiridos y transmitidos mediante símbolos, constituyendo los logros distintivos de los grupos humanos incluyendo sus expresiones en artefactos; el núcleo esencial de la cultura se compone de las ideas tradicionales, es decir, derivadas y seleccionadas históricamente, y especialmente de los valores que se les atribuyen; los sistemas culturales pueden, por una parte como elementos que condicionan y determinan otras acciones²²⁵.

Esta fórmula, según ellos, es de carácter abierto y, así, reconocieron que dicho concepto estará abierto en el futuro a sufrir una modificación y extensión de la definición por dos razones fundamentales: por la forma interconectada de la cultura y por la variabilidad cultural y su característica individual. Afirmaron en su conclusión que «la razón principal por la que sospechamos que esta fórmula se modificará y ampliará en el futuro se refiere a estos tres elementos: interrelaciones de las formas culturales, la variabilidad y el individuo. Quizás una mejor forma de plantear el problema sea decir que

²²² M. E. GOODMAN, *o.c.*, 50-51.

²²³ ÍD., 51.

²²⁴ La revisión sistemática crítica la hicieron Kroeber y Kluckhohn de las teorías publicadas de los antropólogos teóricos del siglo XIX representado entre ellos; Edward B. Taylor con su obra *Primitive Culture* (1871) y Walter Bagehot en su *Physics and Politics* (1872), hasta otros muchos antropólogos del siglo XX, entre ellos Bronislaw Malinowski en su obra *A Scientific Theory of Culture* (1944).

²²⁵ «Culture consists of patterns, explicit and implicit, of and for behaviour acquired and transmitted by symbols, constituting the distinctive achievement of human groups, including their embodiments in artifacts; the esencial core of culture consists of traditional (i.e., historically derived and selected) ideas and especially their attached values; culture systems may, on the one hand, be considered as products of action, on the other as conditioning elements of further action»: A. L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *o.c.*, 181; cf. M. E. GOODMAN, *o.c.*, 55.

todavía no tenemos una teoría completa de la cultura. Tenemos un concepto bastante bien delineado, y es posible enumerar elementos conceptuales incluidos dentro del concepto principal»²²⁶.

A parte de este trabajo conjunto, Kluckhohn en su libro *Mirror for Man: The Relation of Anthropology to Modern Life*, 1949, como lo ha citado Geertz, ha definido la cultura en los siguientes términos:

el modo total de vida de un pueblo, el legado social que el individuo adquiere de su grupo, una manera de pensar, sentir y creer, una abstracción de la conducta, una teoría de un antropólogo sobre la manera en que se conduce realmente un grupo de personas, un depósito de saber almacenado, una serie de orientaciones estandarizadas frente a problema reiterados, una conducta aprendida, un mecanismo de regulación normativo de la conducta, una serie de técnicas para adaptarse, tanto al ambiente exterior como a los otros hombres, y por último, la cultura se entiende como una historia que siempre continúa²²⁷.

Ahora bien, a esta larga lista de definiciones y su género de dispersión teórica, Geertz la consideró como un mapa, un tamiz o una matriz coherente, que ofreció un argumento susceptible de ser definido, para una mejora y un paso más desarrollado. Sin embargo, lanzó Geertz una crítica, que «el “eclecticismo”²²⁸, como lo ha desarrollado Kluckhohn, es contraproducente, no porque haya únicamente una dirección en la que resulta útil moverse, sino porque justamente hay muchas y es necesario elegir entre ellas»²²⁹. Así, Geertz define la cultura como un sistema de interacción de signos interpretables, que no es una entidad, o algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, sino un contexto dentro del cual pueden describirse todos los fenómenos de manera inteligible, es decir densa y profunda²³⁰. También se entiende como un documento o texto abierto y activo, con estructuras de significaciones establecidas y, por eso, de alcance público, en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere en ellas. Geertz describió lo siguiente:

²²⁶ «...the main respect in which, we suspect, this formula will be modified and enlarged in the future are as regards (1) the interrelations of cultural forms, and (2) variability and the individual. Perhaps a better way of putting the problem would be to say that as yet we have no full theory of culture. We have a fairly well-delineated concept, and it is possible to enumerate conceptual elements embraced within the master concept»: A. L. KROEBER, C. KLUCKHOHN, *o.c.*, 181.

²²⁷ C. GEERTZ, *La interpretación...*, *o.c.*, 20; cf. M. E. GOODMAN, *o.c.*, 51.

²²⁸ Pretendemos entender la terminología «eclecticismo» en sentido de adopción o acto de juzgar u obrar de una postura intermedia entre doctrinas, teorías o actitudes diversas, DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, recuperado el 21/11/18, de: <http://dle.rae.es/?id=EKLBSQr>.

²²⁹ C. GEERTZ, *o.c.*, 20.

²³⁰ Cf. ÍD., 27.

el concepto de cultura que propongo y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber, que el hombre es un animal inserto en «tramas de significación» que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa trama y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretado expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Pero semejante pronunciamiento, que contiene una doctrina en una clausula, exige en sí mismo alguna explicación²³¹.

Desde esta perspectiva, llegamos a entender que la cultura, desde punto de vista de Geertz, pone en juego el rostro humano interconectado. La cultura es una trama de significación en la que se hallan insertos los seres humanos y que ellos mismos han tejido. Influido por su paisano, el antropólogo Talcott Parsons, considera que los patrones culturales gobiernan la conducta humana en mayor medida que las respuestas innatas. Son símbolos en virtud de los cuales el hombre da significación a su propia existencia. Los sistemas simbólicos están contruidos históricamente. Son socialmente mantenidos e individualmente aplicados. Dice:

el problema del análisis cultural esta en gran medida en determinar tanto las independencias como las interconexiones, los vacíos tanto como los puentes. La imagen apropiada, si es que uno debe valerse de imágenes, de la organización cultural no es la tela de una araña ni un montón de arena. Es más, en el pulpo cuyos tentáculos están en su mayor parte separadamente integrados, conectados neurológicamente de una manera muy pobre uno con otro²³².

Además, se pone en juego la dialéctica entre lo particular y lo universal, dado que la cultura es universal pero las prácticas son localmente concretas. Cultura se entiende como ciencia interpretativa que exige interpretaciones, siempre en busca de significaciones. Desde la visión del pensamiento sistémico de Capra las culturas son independientes sin embargo, interconectadas, dado que son tramas de vida.

Esta misma manera de pensar sobre la cultura como una trama de interconexión, la argumentó Ángel Díaz de Rada de la siguiente manera:

la función de la cultura es conectar. Si el concepto de sociedad nos invita a contemplar las relaciones entre los seres humanos, el de cultura nos invita a contemplar las formas convencionales que cobran tales relaciones. El pensamiento relacional obliga a comprender que por detrás de las especializaciones —la polución la trata el experto en medioambiente, a los ancianos desamparados los acoge asuntos sociales y otros ejemplos— hay una trama común que además hace que nada sea más cultural que nada²³³.

²³¹ Ibid., 20.

²³² Ibid.

²³³ Á. DIAZ DE RADA, *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid 2010, 84-87.

Así, un técnico municipal en educación y cultura usa el concepto de cultura para distinguir su acción de la acción del técnico municipal en medioambiente, pero nosotros usamos este concepto para comprender la acción social emprendida por ambos técnicos, y más aún, por cualquier otro ser humano en cualquier situación social²³⁴.

2.3. La cultura de Indonesia y la armonía

2.3.1. Introducción

Al decir cultura de Indonesia, navegamos hacia una compleja categoría y unos sujetos complejos que, desde nuestro punto de vista, son inabarcables. Al analizar la cultura de Indonesia y su armonía ecológica, pretendemos comprenderla y perfilarla desde los cazadores recolectores que viven en el bosque, *anak dalam* u *orang rimba*²³⁵ en el respeto profundo a sus bosques hasta los campesinos cultivadores de arroz en su *sawah* (arrozales húmedos) y *ladang* (arrozales secos) y los pescadores con su manera de tratar la tierra y el agua como *rahim* (vientre) e *ibu* (madre), fuente u origen de la vida. Se trata pues, de abarcar a los artesanos y artistas con sus obras artesanales y expresiones artísticas que nace de su raíz cultural de armonía, y las numerosas etnias con su vida equilibrada y armoniosa, en relacion con uno mismo, con otros seres humanos, con el mundo espiritual y con el Altísimo, con su Dios.

Aparte de esto, abarca también la gente del pueblo con sus costumbres y tradiciones y con su *adat-istiadat*²³⁶. Todo esto transforma y apoya la identidad y el carácter marinerio de los indonesios, en contraste con la sociedad y la cultura de Asia continental en general²³⁷. En el ámbito religioso, se abarca un extraordinario rango de sistemas de creencias y prácticas religiosas consideradas como las raíces de la cultura «armonía ecológica» en una trama de interconexión²³⁸. Para este fin, las tradiciones y

²³⁴ Cf. Ibíd, 84-87

²³⁵ *Anak dalam* u *orang rimba* son dos frases para decir una etnia que se llama *Kubu*. Son de unos doscientos mil habitantes que habitan en la selva en la isla de Sumatra, en la provincia de Jambi y Lampung, Sumatra del Sur. *Anak dalam* literalmente significa hijo de la selva y *orang rimba* quiere decir hombre salvaje. Cf. BPS – CNE, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia — La nacionalidad, el clan, la religión y el idioma de los indonesios*, Jakarta 2010, 8.

²³⁶ *Adat istiadat*, son todas las normas, valores locales, leyes, practicas y costumbres inescritas de toda Indonesia. Se entiende también como la manera antigua y correcta de hacer algo. Cf. CENTRO NACIONAL DE LA LENGUA INDONESIA, *El gran diccionario...o.c.*, 11.

²³⁷ Cf. BPS – CNE, *o.c.*, 8; *Mengulik Data Suku di Indonesia – Las etnias Indonesias, un panorama*, recuperado el 13/11/18, de, www.bps.go.id/news/2015/11/18/127/mengulik-data-suku-di-indonesia.html.

²³⁸ Cf. J. FORSHÉE, *Culture and Custom of Indonesia*, Connecticut 2006, XII; A. MOFFATT, *Indonesian Cultural Profile*, Queensland 2012, 4-5; A. E. KADARISMAN, *Local Wisdom with Universal Appeal, Dynamics of Indonesian Culture in Asian Context*: KnE Social Science 1 (2017) 8-18; L. PEDERSEN, *Religious Pluralism in Indonesia*: The Asian Pasific Journal of Anthropology 5 (2016) 387.

religiones tradicionales lo alientan y sirven de base, haciendo de Indonesia uno de los países culturalmente más ricos y diversos del planeta, y por tanto ayudan a vivir y a reforzar una armonía ecológica profunda como indonesios, configurado además por su carácter insular.

Junto a ello, los majestuosos templos budistas e hinduistas,²³⁹ la poesía y la literatura variada, las espléndidas representaciones teatrales, las ricas mitologías, el pensamiento sofisticado y las espléndidas artes visuales que han distinguido a Indonesia durante siglos hasta el presente, son muestra de la riqueza cultural basada en la espiritualidad de la armonía y las fuerzas intangibles²⁴⁰. Ya desde el siglo VII, los habitantes de esta región crearon delicadas joyas de oro, tallas de piedra detalladamente elaboradas y textiles intrincadamente hermosos que rivalizan con los del mundo actual. Los indonesios continúan con su genio artístico, reinterpretando y refinando constantemente su cultura en el mundo moderno²⁴¹.

A pesar de todas estas grandezas culturales, Indonesia ha sufrido un pasado turbulento en su historia: la opresión de los gobernantes locales, reyes y sultanes, la colonización europea, la invasión japonesa, las dictaduras militares corruptas y las corporaciones multinacionales en la actualidad. Estas historias han creado una subclase permanente de personas que está en contra de la cultura de la armonía y en el ámbito social económico genera pobreza y la degradación de la vida en todos los sentidos²⁴². Sin embargo, siempre hay *blessing in disguise*: después de una noche oscura sale el sol. Estos rostros oscuros de la historia a la vez han dado fuerza al espíritu indonesio y una especial habilidad para sobrevivir. Debido al interés de la presente investigación, estos aspectos oscuros los vamos a abordar y analizarlos en el capítulo tres en referencia a la crisis de la armonía ecológica de Indonesia.

En este apartado, intentamos vislumbrar algunas de las maravillas, ingeniosidades, dilemas, realidades sociales, diversas tradiciones y costumbres, el pasado y presente complejo de Indonesia desde una mirada cultural armónica ecológica en una trama de interconexión.

²³⁹ El templo budista más grande de Asia y del mundo es *Borobudur*, se encuentra en la población de Magelang, Java Central, y la mezquita más grande en Asia es *Istiglal* en Jakarta. Cf. *Indonesian Temple A Reminder of Country's Buddhist Past*, recuperada el 08/12/18, de: <https://www.reuters.com/article/us-indonesia-buddhists/indonesian-temple-a-reminder-of-countrys-buddhist-past-idUSSP19508720080523>.

²⁴⁰ Cf. L. V. ARAGON, *Copyrighting Culture for the Nation? Intangible Property Nationalism and the Regional Arts of Indonesia*: *International Journal of Culture Property* 19 (2012) 269-312.

²⁴¹ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, XI.

²⁴² Cf. *Íd.*

2.3.2. La vida en una red interconectada

Consideramos incompatible abordar la cultura armonía ecológica de Indonesia sin perfilar la epistemología de la ecología y la visión ecológica desde sus orígenes. La nueva ciencia de la ecología emergió de la escuela organicista de biología durante el siglo XIX cuando los biólogos comenzaron a estudiar comunidades de organismos. La palabra griega *oikos* literalmente significa casa o lugar para vivir, en terminología de Capra, hogar Tierra,²⁴³ y la palabra *ecología* compuesta por dos palabras griegas, la misma *oikos* y *logos* que se entiende como estudio del hogar Tierra. Más en concreto, se entiende como el estudio de las relaciones que vinculan a todos los miembros de este hogar Tierra, en su medioambiente nativo²⁴⁴.

El biólogo alemán Ernst Haeckel en 1866, fue quien por vez primera propuso este término y lo definió como «la ciencia de las relaciones entre el organismo y el mundo exterior circundante, que lo rodea»²⁴⁵. Originalmente tiene un significado puramente científico y se refiere a la biología que trata sobre las interrelaciones entre los organismos y lo inanimado y el entorno vital²⁴⁶. Posteriormente, en 1909, otro biólogo báltico y pionero de la ecología Jakob von Uexküll utilizó el término «entorno» (*umwelt*) para expresar el mismo concepto²⁴⁷. En 1920, los ecólogos centraban su atención en las relaciones funcionales en el seno de las comunidades de animales y plantas, hasta que surge el nuevo concepto de «ecosistema» gracias al ecólogo botánico británico Arthur George Tansley para describir a las comunidades de animales y plantas. Este concepto de «ecosistema» en nuestro mundo contemporáneo se define como una comunidad de organismos y su entorno físico, interactuando como una unidad ecológica, conformando toda la visión ecológica, en el sentido de interconexión e interdependencia entre todos. En lenguaje de Capra, se utiliza el concepto pensamiento ecológico y aproximación sistémica de la ecología²⁴⁸.

²⁴³ Cf. F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 52.

²⁴⁴ Cf. ECO-PORTAL, *Ecología, conceptos básicos*, recuperado el 12/11/18, de: https://www.ecoport.net/temas-especiales/educacion-ambiental/ecologia_conceptos_basicos/; F. CAPRA, o.c., 52.

²⁴⁵ Como lo ha citado Capra de Manon Maren-Grisebach, *Philosophie der Grünen – Philosophy of the Greens*, 1982. Cf. F. CAPRA, o.c., 52; L. GASSMANN, *Ecology*, recuperado el 12/11/18, de: <http://www.bible-only.org/german/handbuch/Oekologie.html>.

²⁴⁶ Cf. J. MEYER, *Diccionario enciclopédico*, t.1 a-f, Madrid 1853.

²⁴⁷ Cf. J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelth der Tiere*, Berlin 1909; F. CAPRA, o.c., 52.

²⁴⁸ Cf. F. CAPRA, o.c., 53.

Al contemplar la comunidad ecológica como un conjunto de organismos, ligados en un todo funcional por sus mutuas relaciones, los ecólogos facilitaron el cambio de atención de los organismos hacia las comunidades en general. Así, se cataloga el sistema vivo en tres categorías: organismos, parte de organismos y comunidades de organismos, y que todo esto son totalidades integradas cuyas propiedades esenciales surgen de las interacciones e interdependencias de sus partes²⁴⁹.

Desde nuestro mundo actual, la disciplina científica de la ecología ha llevado a la importante alcance de que ningún ser vivo existe de forma aislada, que la preservación de diferentes especies y el hábitat es también un requisito previo para la preservación de la propia especie. La protección del medioambiente es la consecuencia práctica de la ecología natural. Además, este concepto se ha ampliado para incluir una dimensión social y espiritual²⁵⁰ llamado «ecología profunda», distinguirlo de otra superficial antropocéntrica, donde el ser humano se posiciona por encima o a parte de la naturaleza como fuente de todo valor. Por el contrario, en la ecología profunda no se separa a los humanos, ni a ninguna otra cosa del entorno natural. Es una manera de ver el mundo no como una colección de objetos aislados sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes. Mucho más, la ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos²⁵¹.

2.3.3. La armonía: un valor cultural

Al investigar el tema y valor cultural «armonía ecológica» de Indonesia, tanto la Federación de las Conferencias Episcopales de los Obispos Asiáticos (FABC), como la de Indonesia comparten la misma reflexión, de que «armonía» es la característica básica y raíz cultural asiática en general y de Indonesia en particular. Es una espiritualidad primordial, que consiste en la visión y acercamiento a la realidad plural de Asia necesaria para vivir en unión y paz. Esta clave es armonía, un término conocido y familiar para la cultura asiática porque ha sido vivido y heredado de generación en generación. Así lo afirman los obispos asiáticos:

harmony is rooted in its firm belief that there is an Asian approach to reality, a world-view, wherein the whole is the sum-total of the web of relationships and interaction

²⁴⁹ Cf. ÍD; L. GASSMANN, *Ecology*, recuperado el 12/11/18, de: <http://www.bible-only.org/german/handbuch/Oekologie.html>.

²⁵⁰ Cf. F. CAPRA, *o.c.*, 28-29; L. GASSMANN, *Ecology*, recuperado el 12/11/18.

²⁵¹ F. CAPRA, *o.c.*, 29.

*of the various parts wick each other, in a word harmony, a word which resonates with all asian cultures*²⁵².

Más aún, la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas, en su encuentro en Bandung, Indonesia, con su reflexión bajo el lema *Journeying together toward the third milenium*, en 17-27 julio 1990, ha puesto de manifiesto que el tema de armonía e interdependencia es una contribución fundamental de la cultura asiática para la unidad de los asiáticos. Frente a la cultura asiática marcada por la diversidad en todo: creencias, religiones, culturas y estructuras socio-políticas, y que esta realidad en muchos casos fue causa de conflictos, la iglesia asiática de modo particular está presente y llega a ser sacramento, es decir, signo visible e instrumento de la unidad y armonía. Así afirma:

*for the FABC, the quest for harmony is it's contribution to the cause of unity of the peoples of Asia mark by such a diversity of beliefs, cultures and social-politics structures, because in an Asia marked by diversity and torn by conflicts, the church must in a special way be a sacrament – a visible sign and instrument of unity and harmony*²⁵³.

La Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI), en 2013, en sintonía con la FABC, escuchó el grito de la madre tierra, *Ibu Pertiwi* indonesia enferma y agonizante. Elaboró una carta pastoral en *bahasa* indonesia e inglés, con el título *Keterlibatan Gereja dalam melestarikan keutuhan ciptaan – The Church Involvement in Preserving the Integrity of Creation*. Se puso de relieve la realidad preocupante y alarmante de la crisis ecológica y por eso hicieron una llamada urgente a todos los católicos y a todos los indonesios de buena voluntad, para que se preocuparan por el cuidado de la ecología, su propia madre tierra, la *Ibu Pertiwi*. Por esta razón, en las páginas 34-35 de la nota pastoral, se exige a los católicos la responsabilidad y el respeto a toda la creación para revitalizar la armonía con uno mismo, con los demás seres humanos, con toda la creación y con Dios, el Creador, teniendo siempre como criterio orientador el bien de todos²⁵⁴.

En la «armonía ecológica» de Indonesia, descubrimos los valores éticos del respeto y el cuidado del entorno natural, además, tiene un carácter de interdependencia e interconexión²⁵⁵. Obviamente, el valor del ser humano está por encima de toda la

²⁵² FABC, *Asian Christian Perspectives on Harmony*: FABC Papers 75 (1995) 298.

²⁵³ ÍD., 63-64.

²⁵⁴ KWI, *The Church Involvement...*, o.c., 34-35.

²⁵⁵ El antropólogo Thomas A. Reuter contempla esta idea de interdependencia como el carácter principal de la ecología como lo han reflexionado los ecologistas como Lovelock, Capra, Commoner, Shiva, Gadgil y Guha entre otros, y el papa Francisco. Así, dicho carácter ecológico según Reuter debe caracterizar la existencia de los seres humanos para poder transformarse y entender bien su lugar dentro del mundo natural. Mientras el ser humano es más conciente de su interdependencia, es mayor la buena voluntad de cuidar y

creación. Más allá, respetar el medioambiente —como afirma papa Benedicto XVI— «no quiere decir que la naturaleza material o animal sea más importante que el hombre. Quiere decir más bien que no se la considera de manera egoísta, a plena disposición de los propios intereses»²⁵⁶. Este tema lo vamos a analizar más hacia la profundidad a través de los siguientes apartados.

2.3.4. La gente, los indonesios: una raíz entremezclada

Como hemos comentado anteriormente, por su naturaleza, la sociedad de Indonesia refleja una diversidad cultural inabarcable. Aunque están vinculados históricamente —a través del comercio, el colonialismo, la política, las guerras, y el proceso de la formación de la República de Indonesia— cada región, cada cultura y cada isla sigue siendo distinta²⁵⁷.

Desde la sociología y la etnología, existen dos simples categorizaciones. Las islas orientales de Indonesia (Papúa, las islas de las Molucas y las islas de Sonda Menor), lógicamente están bajo la categoría de la región Polinesia Occidental y no de Asia Sureste por su posición y ubicación geográfica, tierra, clima, sistema social tribal y clan, etc. Al contrario, con los de Indonesia Occidental, experimentan y tienen una interconexión histórica con la gente y cultura del Sureste Asiático, comparten el mismo clima y las mismas características étnicas y geográficas y otras categorías culturales que, en general, vienen de la India. Las culturas de Indonesia, además, reflejan vivamente una adaptación natural a la tierra, el agua y el clima.

Como hemos presentado anteriormente, la historia humana más antigua conocida en Indonesia, gracias a los descubrimientos arqueológicos en Java, es el *homo erectus* (el hombre de Java)²⁵⁸. Recientemente, en 2004, los arqueólogos han descubierto en la isla de Flores, en la cueva de *Liang Bua*, la especie humana conocida como *Hobbit*, de un metro de altura y cráneo minúsculo que, sin embargo, tiene una sorprendente capacidad para crear sofisticadas herramientas. Esta especie habitó en la isla decenas de miles de años después de que los humanos modernos comenzaran a colonizar los archipiélagos indios.

prestar la atención o salvaguardar el mundo natural. Cf. T. A. REUTER, *The Green Revolution in the World's Religion, Indonesian Examples in International Comparison*: Religions 6 (2015) 1217.

²⁵⁶ BENEDICTO XVI, MJMP, *Familia humana, comunidad de paz*, 7: AAS 100 (2008/1) 41.

²⁵⁷ Cf. J. FORSHÉE, *Culture and Custom...*, o.c., XII; BPS – CNE, *Nacionalidad...*, o.c., 8; *Las etnias Indonesias...*, o.c., 9.

²⁵⁸ Cf. P. S. BELLWOOD, *Prehistory of the Indo-malaysian Archipelago*, Hawai 1997, 46-67.

Un grupo internacional de investigadores, después de siete años de excavaciones y de análisis de los estratos de nuevas partes de la cueva, estiman que estos pequeños humanos la ocuparon hasta hace cincuenta mil años. En el año 2004 se anunció al mundo el descubrimiento de un nuevo pariente humano, el *homo floresiensis*²⁵⁹. Los mitos heredados entre los florineses sobre esta raza separada de gente pequeña continúan presentes hasta el día de hoy, lo que hace que este fósil humano sea aún más atractivo para los antropólogos²⁶⁰. Por otra parte, desde la arqueología, se afirma que, debido a la exposición antigua de la plataforma de *Sunda*, muchos pueblos diferentes migraron y se mezclaron en tiempos prehistóricos²⁶¹.

Lingüísticamente, con el comienzo de la migración de las personas del grupo de lenguas austronesias desde Taiwán hace unos cinco mil años, fueron expandiéndose a medida que numerosos grupos migraron a varias regiones insulares. Algunas palabras son similares con el mismo sentido y acepción desde Indonesia hasta Hawai. La migración y la aventura de los austronesios llegaron hasta Madagascar, frente a la costa sureste de África y la isla de Pascua en el este del Pacífico²⁶².

La gente que vive en la región occidental de Indonesia, incluso en las islas de Sumatra, Java y Bali, se parecen, en general, a los de la península malaya, con el pelo liso y negro, ojos redondos y la piel morena. Las personas de la región oriental, las islas menores de Sunda (Nusa Tenggara Timur), archipiélago de Molucas y Papúa, se caracterizan por tener rasgos melanesios: cabellos muy rizados y tonos de piel más oscuros distinguen a las personas de las islas, como Flores, Timor, Ambon o Papúa²⁶³.

Antes de la última Edad de Hielo, la isla ahora políticamente dividida en Papúa Nueva Guinea y Papúa Occidental o Irian Jaya, estaban conectadas por tierra con Australia. De hecho, los indígenas de la isla de Papúa, se parecen físicamente a los aborígenes de Australia. Sin embargo, en toda esta vasta región, todos los grupos de personas se han mezclado durante muchos siglos incluidos chinos, árabes, indios, persas, europeos y africanos²⁶⁴.

²⁵⁹ Cf. G. FORTH, *Hominids, Hairy Hominids and the Science of Humanity*: Anthropolgy Today 21 (2005) 13-17; EL PAÍS, *La extinción del hobbit de Flores coincide con la llegada humana*, 30 de marzo 2016, recuperado el 19/11/18, de: https://elpais.com/elpais/2016/03/30/ciencia/1459357261_263356.html.

²⁶⁰ Cf. FORTH, G., *Hominids, Hairy Hominids and the Science of Humanity*: (2005) 13-17; J. FORSHEE, *o.c.*, 5.

²⁶¹ Cf. R. CRIBB, *Historical Atlas of Indonesia...*, *o.c.*, 31.

²⁶² Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 6.

²⁶³ Cf. BPS – CNE, *La nacionalidad...*, *o.c.*, 5; *Las etnias Indonesias...*, *o.c.*, 11; J. FORSHEE, *o.c.*, 6.

²⁶⁴ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 6-7.

2.3.5. El comportamiento y las prácticas culturales: una base cultural para la armonía

El pensamiento y comportamiento en este apartado lo perfilamos desde la sociología que es, en primer lugar, el acto humano desarrollado y dirigido a otro sujeto en la comunidad o sociedad. Es decir, el aspecto social de la conducta humana, de tal modo que una comunidad puede ser definida como conjunto de pautas de conducta que organizan la relación entre los individuos que la conforman. Aún más, la aceptación del comportamiento es relativamente evaluada por la norma social —norma de la comunidad— y regulada por diferentes medios de control social²⁶⁵.

En segundo lugar, este comportamiento social lo analizamos en base a las prácticas culturales de innumerables comunidades y sociedades de Indonesia, unas prácticas que se pasan de generación en generación durante décadas, pasando por un proceso evolutivo a nivel cultural. En esto, el comportamiento social de unas determinadas comunidades o de una generación, influye en el comportamiento de otra que vuelve a influir en otra generación como una cadena de acontecimientos. Esto crea la misma estructura cultural que se construye por los diferentes comportamientos de la misma sociedad y a su vez la cultura influye en el proceso de socialización intergeneracional²⁶⁶. El brasileño João Claudio Todorov afirma: «las prácticas culturales generalmente involucran y entrelazan una contingencia conductual, donde la conducta de una persona o de una sociedad puede proveer consecuencias positivas para otra»²⁶⁷. Sin duda alguna, estas prácticas culturales tienen una gran influencia en el comportamiento social de los indonesios para una «armonía ecológica».

2.3.5.1. *Subak*: el sistema de agricultura ecocéntrico

Una de las prácticas culturales de Indonesia viene de la isla de Bali con su sistema de agricultura llamado *subak*, el sistema de riego de arrozales²⁶⁸. Esta terminología

²⁶⁵ Cf. BPS – CNE, *La nacionalidad...*, o.c., 7; *Las etnias Indonesias...*, o.c., 6; J. FORSHÉE, o.c., 9.

²⁶⁶ Cf. S. S. GLENN, E. F. MALAGODI, *Process and Content in Behavioral and Cultural Phenomena: Behavior and Social Issues* 2 (1991) 1-14.

²⁶⁷ J. C. TODOROV, *Behavioral Analysis of Non-experimental Data Associated with Cultural Practices: Behavior and Social Issues* 18 (2009) 10-14.

²⁶⁸ Desde 2012, este sistema *subak*, está bajo de la protección de UNESCO y declarado patrimonio de la humanidad. Cf. UNESCO, *Agricultural Landscapes, Bali's Subak System, Cooperative Water Management: World Heritage* 69 (2013) 24; *Cultural Landscape of Bali Province: World Heritage* 69 (2013) 24-29; *The Subak System as A Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy*, recuperado el 03/12/18, de: <https://whc.unesco.org/en/list/1194>; *Unexpected Insight at Bali's Rice Terraces – UNESCO World Heritage Sites*, recuperada el 03/12/18, de: <https://www.thetravelninja.com/balis-rice-terraces-unesco/>.

proviene de la lengua balinesa, inscrito en la escritura real de Bali desde el siglo IX. Se refiere a una institución única, social y religiosa; una asociación con autogobierno democrático entre los agricultores que comparten la responsabilidad, tanto en la irrigación como en el proceso de cultivo del arroz²⁶⁹. En Bali —y en otras comunidades y sociedades con el sistema cultural de castas, como en caso de la sociedad javanesa o la comunidad de Toraya en la isla de Sulawesi— al trabajar y cultivar la tierra, se forma una sociedad igualitaria y democrática. En el campo de arroz no existen las diferencias entre personas y no hay clase social porque cada uno forma parte del mismo ecosistema, todos juegan el mismo papel y cada uno contribuye a tejer la misma trama de vida.

Respecto a la forma de trabajar y cultivar la tierra, no se trata simplemente de un terreno, suelo o un territorio que se aprovecha para el uso humano, sino algo de mayor alcance. Tanto J. Stephen Lansing como Jill Forshee presentan un estudio significativo respecto a la manera de tratar la tierra en el cultivo del arroz y su efecto en la estructura y en el estatus social entre los balineses. El riego en el sistema *subak* no es simplemente proveer agua al campo de arroz, sino que construye un ecosistema artificial complejo²⁷⁰.

La antropóloga estadounidense Jill Forshee afirma:

*Bali presents subak a marvel of cultivation through an intricate environment of rice terraces, as water systems intrinsically sculpt much of the island. It forms such communal systems involving people in associations for all aspects of maintaining extensively irrigated rice paddies. People adhere to subak system not only for reasons of survival and social cooperation, but also following religious beliefs defining the correct and moral way of doing things in life*²⁷¹.

La siguiente figura de terrazas verdes de arroz en los campos de arroz montañosos, con una irrigación tradicional coordinada, entre templos sagrados, agua, casas, hogar y bosques, nos muestran un sistema cultural complejo a la vez que una práctica cultural compleja. Por tener la línea de volcanes que se extienden a lo largo de un eje Este a Oeste, desde un extremo al otro de la isla, le han proporcionado a Bali un suelo fértil, y al combinar con un clima tropical húmedo, lo convierte en un lugar ideal para el cultivo de arroz. El agua de los ríos que recorren toda la isla se ha canalizado hacia todos los canales creados equilibradamente y calculados con precisión para el riego de los campos de arroz,

²⁶⁹ Cf. J. S. LANSING, T. A. DE VET, *The Functional Significance of Balinese Water Temples, a Reply to Critics*: Human Ecology 3 (2012) 465.

²⁷⁰ Cf. J. S. LANSING, *Perfect Order, Recognizing Complexity in Bali*, Princeton 2006, 18-32; *Prists and Programmers, Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton 2007, 37-40; *On Irrigation and the Balinese State*: Current Anthropology 2 (2005) 305-306; *Ancient Water Management & Landscape Transformation at Sebatu, Bali*: Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin 20 (2000) 79-92; J. FORSHEE, *o.c.*, 5.

²⁷¹ J. FORSHEE, *o.c.*, 4-5.

lo que permite, tanto en terrenos planos como en terrazas de montaña, el riego justo y eficaz, el cultivo y la cosecha con una producción tradicional de dos veces al año.



El sistema Subak en Bali, fuente:
<https://www.thetravelninja.com/balis-rice-terraces-unesco/>.

El arroz, el agua que lo sustenta, y *subak* el sistema social cooperativo que controla el agua, han dado forma al paisaje en los últimos mil años y son parte integral de la espiritualidad y religiosidad balinesa. El arroz es visto como un don de Dios y el sistema *subak* es parte de la cultura del templo. El agua de los manantiales y canales fluye a través de los templos y sale a los arrozales. Los templos de aguas son el foco de una gestión cooperativa del recurso hídrico por parte de un grupo de *subak*²⁷².

Los templos de agua se encuentran en el centro de un sistema de cooperación delicadamente equilibrado entre los agricultores vecinos. Debido a la rigurosa coordinación social dirigida por los sacerdotes del templo, los niveles de plagas se reducen al mínimo y se optimiza el intercambio de agua en los arrozales. La necesidad de una cooperación efectiva en la gestión del agua une a miles de agricultores en jerarquías de relaciones productivas²⁷³.

²⁷² J. S. LANSING, *Perfect Order...*, o.c., 18-32; *On Irrigation and the Balinese state...*, a.c., 305-06; cf. AA.VV., *Adaptive self-organization of Bali's ancient rice terraces*: Proceedings of the National Academy of Science – PNAS 25 (2017) 6504-6509.

²⁷³ J. S. LANSING, *Ancient Water Management...*, a.c., 81-82; *On irrigation and the Balinese state...*, a.c., 305-06; UNESCO, *Cultural landscape of Bali province...*, a.c., 24-29.

Así, las terrazas de arroz y los templos de agua representan el sistema *subak*, una institución democrática social y religiosa única de asociaciones autónomas de agricultores que comparten la responsabilidad del uso justo y eficiente del agua de riego necesario para cultivar el arroz en los campos arrozales. El éxito de este sistema basado en presas para desviar el agua de los ríos que fluyen desde lagos volcánicos a través de túneles de irrigación a las terrazas de arroz talladas en los flancos de las montañas, ha creado un paisaje que se percibe como de gran belleza y que es ecológicamente sostenible²⁷⁴.

El templo supremo *Subak Puru Ulun Danu Batur* en el borde de un cráter volcánico, el lago *Batur* dentro del cráter, otros templos y *subak* a lo largo del valle de *Tampaksiring*, muestran un paisaje sagrado de bosques, lagos, templos y *subak* alrededor del monte *Batukaru* y el templo real *Pura Taman Ayun*. Juntos, se ven como manifestaciones del principio filosófico balinés *Tri Hita Karana*²⁷⁵ (tres causas de la bondad). Dicha filosofía promueve y reúne una relación armoniosa entre los reinos del espíritu, el mundo humano y la naturaleza. Los rituales en el templo del agua promueven una relación armoniosa entre las personas y su entorno a través de la participación activa de las personas con conceptos rituales que enfatizan la dependencia de las fuerzas que sostienen la vida en el mundo natural²⁷⁶. Así, se expresa no solo la belleza y el rostro artístico del campo de arroz sino también un valor e identidad cultural y la filosofía balinesa de vivir en armonía que brota de la espiritualidad *Tri Hita Karana*.

El primero de este *Tri Hita Karana* es la armonía con la naturaleza. Las terrazas de arroz son un ejemplo práctico de armonía y un ejemplo inspirador de una cultura que realmente practica los valores que predica. El concepto de armonía es también un marco útil para comprender y reconciliar los muchos y variados aspectos de las terrazas de arroz.

Respecto a la característica armónica de este sistema *subak*, la UNESCO afirmó: encontramos las terrazas de arroz de Bali y percibimos una complejidad que no pudimos entender o expresar en su momento. Es sólo una interpretación, pero expresa ese algo especial, extra, que tienen las terrazas de arroz. Podíamos sentirlo,

²⁷⁴ AA.VV, *Adaptive self-organization...*, a.c., 6504-09; UNESCO, *Cultural landscape...*, a.c., 25-27.

²⁷⁵ La filosofía de *Tri Hita Karana* es un reflejo del intercambio cultural entre Bali y la India durante los últimos dos milenios. La cultura y persona balinesa se han incorporado al dualismo cosmológico de la India de los poderes opuestos de dos mundos inmortales del bien y el mal. *Tri Hita Karana* es una filosofía balinesa sobre la armonía y equilibrio de tres elementos fundamentales: *atma* (ser humano), *angga* (naturaleza) y *khaya* (dioses). *Tri Hita Karana* prescribe tres formas en que los seres humanos deben esforzarse por fomentar una relación armoniosa; compañeros seres humanos, la naturaleza y Dios. Cf. UNESCO, *Cultural landscape...*, a.c., 25.

²⁷⁶ Cf. J. S. LANSING, T. A. DE VET, *The Functional Significance*, a.c., 465; UNESCO, *Cultural landscape of Bali province, Indonesia*: (2013) 27-28.

pero no podíamos comprenderlo. Se expresa la armonía como una cualidad importante de las terrazas de arroz que merece ser reconocida. Es armonía intangible pero real. Deberíamos maravillarnos de cómo se mezclan perfectamente en una armonía asombrosa²⁷⁷.

El *subak* presenta una armonía ecológica a través de los campos montañosos de arroz y paisajes naturales, hechas por la mano humana. Es obra maestra de arte, de tradición antigua y de práctica contemporánea. Es reliquia histórica y modelo de una cultura ecocéntrica, lugar de gran trascendencia, firme como una montaña y frágil como una pila de barro. El *subak* expresa, además, la complejidad y valores culturales de la armonía con la naturaleza. Por eso, el sistema de agricultura *subak* de Bali expresa una armonía con la naturaleza que ya existía desde hace siglos.

El *segundo*, la armonía con otros seres humanos. Es un aspecto más oculto de las terrazas de arroz de Bali. Toda la belleza armoniosa fue creada y es sostenida por la armonía entre las personas. Todo el sistema que creó las terrazas mantiene las estructuras, riega los arrozales, cultiva el arroz y el rendimiento de la cosecha es igualitario y democrático²⁷⁸. Estas relaciones humanas armoniosas son aún más significativas e inspiradoras que las terrazas de arroz. La ingeniería y la mano de obra involucrada en su construcción, palidecen en comparación con el intento de lograr que tantas personas trabajen de manera pacífica y productiva durante tanto tiempo, como lo han hecho durante siglos²⁷⁹.

Se comparten los recursos, los trabajos y los frutos de la cosecha, dado que se valoran la armonía en las relaciones y el éxito de una manera muy práctica. La existencia continuada de las terrazas de arroz es la prueba de esa armonía. Esta es la que dio sentido al sistema *subak* como una acción social, conjunto que a la vez crea espacios armoniosos entre los balineses. Basta con mirar su escala y belleza. Son claramente grandes cantidades de trabajo y enormes trabajos de entrega y dedicación. Las estructuras son básicamente sólo de barro y, de cerca, su absoluta fragilidad es clara. El compromiso y la vigilancia requeridos para preservar las terrazas de arroz como fincas magníficas y funcionales asombrosas. El hecho de que este logro monumental haya nacido y se

²⁷⁷ UNESCO, *Agricultural Landscapes...*, a.c., 24-29.

²⁷⁸ Cf. J. FORSHÉE, *Culture and Customs...*, o.c., 4; J. S. LANSING, T. A. DE VET, *The Functional Significance...* a.c., 453-54.

²⁷⁹ Cf. AA.VV., *Adaptive Self-organization...*, a.c., 6504-09.

desarrolle a través de un sistema igualitario, democrático y equilibrado inspira a las nuevas generaciones de indonesios para no explotar ni abusar de la naturaleza²⁸⁰.

El *tercero*, la armonía con Dios o con los dioses. Las terrazas de arroz dependen del sistema de agua *subak* que las irriga. Las prácticas agrícolas en sí mismas se han integrado en varios rituales y ceremonias religiosas. Quizá, es difícil decir si lograron la armonía con Dios, pero la integración de los templos y los rituales religiosos ciertamente contribuyeron a la larga tradición de cooperación y solidaridad. De hecho, los ingenieros que distribuyen el agua son los que trabajan en el templo fuente de agua y son sacerdotes religiosos²⁸¹. Esa tradición ha alimentado a la gente de Bali durante siglos, y es esa solidaridad la que creó la asombrosa belleza de las terrazas de arroz²⁸².

2.3.5.2. Otra práctica cultural de tratar la tierra

Aparte de Bali, el cultivo de arroz se desarrolla y forma parte de la cultura en otras regiones: en Java, en Sumatra, entre la gente de Batak y Toba, y en el área costera de Kalimantan, Makassar, Manado y en las llanuras de las islas Sunda Menor y Molucas. En lugares con poca lluvia, como las islas Sumba y Timor, se cultiva arroz a lo largo de los ríos e invierten gran parte de su energía en el ganado. La pequeña isla seca de Savu, cultiva la palmera que se llama *lontar* para la mayoría de sus necesidades, proporcionando azúcar, papel, aceite, materiales de construcción y productos comerciales.

Los habitantes de regiones de bosques densos como Kalimantan y Papúa, realizan el sistema tradicional de cultivo: talan y queman para después cultivar el arroz. Este sistema se llama *ladang* o arrozales secos. El campo de arroz depende de la lluvia y no de la irrigación como *sawah*. El sistema tradicional de cultivo de arroz, tanto *sawah* como *ladang* en toda Indonesia, se basa en una espiritualidad local, de tratar la tierra como «*ibu* o madre y *rahim* o vientre» de donde viene y nace todo lo comestible, especialmente el arroz, que se trata, como vida misma, por lo fundamental que es para los indonesios.

²⁸⁰ Cf. J. S. LANSING, *On Irrigation...*, a.c., 305-06.

²⁸¹ Cf. J. S. LANSING, *Priests and Programmers...*, o.c., 38-39; *On Irrigation...*, a.c., 305-06; J. S. LANSING, T. A. DE VET, *The Functional Significance...*, a.c., 453-67.

²⁸² Cf. C. ALLERTON, *Introduction: Spiritual Landscapes of Southeast Asia: Anthropological Forum* 3 (2009) 235-251.

Como consecuencia de ello, los rituales ancestrales de cultivo son, por tanto, actos principales dentro de cultivo²⁸³.

Los habitantes de las islas de Sunda Menor: Flores, Timor, Sumba, Alor, hasta hoy en día, mantienen y cuidan el ritual de las etapas de la tala del bosque para los futuros arrozales secos. Desde el primer momento, el primer día y el primer árbol del bosque hasta la quema y la espera de la lluvia, se realiza con un ritual apropiado²⁸⁴. De ahí se pasa a la segunda etapa principal del cultivo. Como hemos dicho antes, para los indonesios tradicionales, la semilla de arroz para cultivar (generalmente del año anterior) es vida que les ha regalado la naturaleza y nace del vientre de la «madre tierra», *Ibu Pertiwi*. La semilla misma es vida porque viene de otra, que es la tierra madre y su vientre. Nunca son rituales individuales, son siempre sociales, realizados en un trabajo conjunto llamado *gemohing* (uno de los términos locales de esta región y en idioma nacional *bahasa* indonesia llamado *gotong-royong*).

Sin embargo, este sistema tradicional ha cambiado por las corporaciones multinacionales que arriendan grandes territorios al gobierno de Indonesia, desplazando a muchas de estas personas del bosque para permitir la tala masiva y las operaciones mineras. Este negocio ha expulsado a los pueblos indígenas de sus tierras y ha devastado el medioambiente. Es lo que trataremos en el siguiente capítulo²⁸⁵.

2.3.5.3. *Adat*: una tradición y costumbres ancestrales

La vida y el comportamiento social se basa en una ley, generalmente no escrita que se llama la ley *adat*. Esta terminología deriva de la lengua árabe que literalmente significa costumbre, utilizada para diferenciarla de la ley establecida en el Corán y otros textos religiosos. En el contexto indonesio, *adat* ha llegado a denotar todo el «derecho consuetudinario»²⁸⁶ indígena, a diferencia del derecho civil y penal codificado por los gobiernos colonial y republicano. De manera más exacta, el cuerpo del derecho consuetudinario está registrado a finales del siglo XIX y principios del siglo XX²⁸⁷.

²⁸³ Cf. THE ASIA-PACIFIC CENTRE OF EDUCATION FOR INTERNATIONAL UNDERSTANDING (APCIU), *Indonesia, Dewi Sri, The Goddess of Rice: Telling tales from Southeast Asia and Korea*, recuperada el 03/12/18, de: http://asianfolktales.unescoapceiu.org/folktales/read/indonesia_2.htm.

²⁸⁴ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 18.

²⁸⁵ Cf. *Ibid.*, 8.

²⁸⁶ El «derecho consuetudinario» son las normas relativas a la costumbre y tradición de una comunidad indígena o derecho introducido por la costumbre. Es una fuente de derecho subsidiaria de los derechos positivos. Cf. RAE, *Derecho consuetudinario*, recuperado el 17/12/18, de: <https://dle.rae.es/derecho#CUfTz5x>.

²⁸⁷ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, *o.c.*, 87.

En el siglo XX, por eruditos holandeses, en particular Cornelis van Vollenhoven, Snouck Hurgronje y G.A. Wilkens, se les dio el nombre de *adatrecht* «ley *adat*». Los compiladores identificaron diecinueve zonas de derecho *adatrechtskringen* o *adat* de tradición jurídica similar. Esta codificación fue emprendida para permitir la aplicación parcial del «derecho tradicional» a los pueblos indígenas de las regiones como parte de una política más general de gobierno indirecto. La ley *adat*, tal como está codificada, ha tendido a enfatizar los aspectos colectivistas de la práctica tradicional, en la que los delitos cometidos por un individuo contra otro se consideran cometidos por y contra toda la comunidad²⁸⁸.

Esta ley *adat* juega un papel como guía para mantener y expresar la forma adecuada de hacer las cosas y de vivir, tanto en el ámbito religioso: los ritos y ceremonias del nacimiento, de la iniciación, del matrimonio y de los muertos, como en la vida cotidiana: en las interacciones sociales de cada día. Como cualquier comportamiento social, la ley *adat* es heredada de generación en generación. Hasta hoy, es la forma más correcta y adecuada del pensamiento y comportamiento humano y de la vida social establecida durante siglos entre los indonesios²⁸⁹.

A lo largo del período de la influencia extranjera, la ley *adat* ha precedido las influencias de las religiones mundiales, el colonialismo, e incluso a las leyes estatales del nuevo país Indonesia con las nuevas ideas y costumbres de la vida moderna. Frente a los cambios desafiantes de los actuales progresos tecnológicos, el turismo, el aumento de la educación y la movilidad de los indonesios, la ley *adat* sigue siendo la base sólida de las comunidades para vivir y actuar, y proporciona la coherencia, la unión y la armonía entre personas y comunidades²⁹⁰.

La ley *adat* en su sentido de comportamiento social y cultural heredado de una generación a otra, contiene por fundamento la veneración y la imitación a los antepasados por las costumbres que han dejado. Es una expresión de honor, respeto y gratitud, y a la vez muestra la unión entre todos los componentes del mundo, tanto visibles como invisibles. Los grupos étnicos de Indonesia ven las costumbres ancestrales como un sistema civilizado, una herencia adecuada y justa para el pueblo indonesio que ha perfeccionado y purificado desde siglos²⁹¹. La religión y sus virtudes morales desde el

²⁸⁸ Cf. *Ibíd.*

²⁸⁹ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 7; R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 131.

²⁹⁰ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 87; J. FORSHEE, *o.c.*, 8.

²⁹¹ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 9.

punto de vista de la ley *adat* implica y entraña el mismo objetivo de crear, establecer y perpetuar la armonía y el orden. *Adat* proporciona una base clara y fundamental para tales condiciones. En esto, la ley *adat* se considera una de las fuentes de consenso más profundas y a la vez más sagradas dentro del grupo étnico²⁹².

2.3.5.4. *Slametan*: tradición cultural javanesa para la armonía

En la cultura javanesa, el ritual *slametan*²⁹³ lo celebran las familias, tanto musulmanas como las de otras religiones, e invitan a los vecinos y familiares sin importar su religión. Es, en primer lugar, una celebración religiosa cultural para dar gracias —es una acción de gracias— y en segundo lugar, para sostener y alimentar la armonía y la unidad mística: con los poderes sobrenaturales e invisibles a la vez social, con otros seres humanos y la naturaleza. Es una ceremonia en respuesta al cambio que se produce en la vida de una familia: nacimiento, muerte, circuncisión, enfermedad, un nuevo negocio, etc.

Clifford Geertz escribió lo siguiente en su libro *Religion of Java*:

el *slametan* es la versión javanesa de lo que quizás sea el ritual religioso más común del mundo, la fiesta comunitaria, se celebra en casi todas partes, simboliza la unidad mística y social de quienes participan en él. Amigos, vecinos, compañeros de trabajo, familiares, espíritus locales, antepasados muertos y dioses casi olvidados se unen a un grupo social comprometido con el apoyo mutuo y la cooperación²⁹⁴.

Así, el *slametan* parece ser un sincretismo, de un evento islámico interactivo con oradores y versos coránicos, con las personas en postura de oración con las manos levantadas y una ceremonia tradicional javanesa, de un ritual pre-islámico que se celebra para sostener y mantener la solidaridad y la protección de los grupos contra los espíritus malignos. Es decir, mantener la armonía y la unidad mística y social. En la tradición animista javanesa, las fuerzas malignas pueden estar presentes en los animales, en la esquina de un patio, debajo de las rocas, cerca del baño, en los ríos, el mar o en casi todas partes²⁹⁵.

²⁹² Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 131.

²⁹³ La palabra *slametan* proviene de la lengua árabe *salamah*, en indonesio *selamat*, significa estar bien, sano y salvo. Cf. C. GEERTZ, *La interpretación...*, *o.c.*, 135.

²⁹⁴ «The slametan is the Javanese version of what is perhaps the world's most common religious ritual, the communal feast and as almost every where, it symbolizes the mystic and social unity of those participating in it. Friends, neighbors, fellow workers, relatives, local spirits, dead ancestors, and near forgotten gods all get bound, into a defined social group pledged to mutual support and cooperation»: C. GEERTZ, *The Religion of Java*, Chicago 1960, 5-7.

²⁹⁵ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 38.

La violación de los principios de *slametan* o el comportamiento irresponsable podría atraer la venganza de parte de la fuerza invisible a través de los espíritus malos: el problema físico, el accidente, la pérdida de un miembro de la familia o el empleo, las enfermedades o los trastornos mentales etc. Sin embargo, las ceremonias apropiadas del rito de *slametan* y la comida de ofrenda adecuada consiguen tranquilizar a tales espíritus. En el ritual se combinan y aplican elementos animistas e islámicos en un acontecimiento ritual único²⁹⁶.

2.3.5.5. Los ancestros difuntos

En la tradición de las comunidades indígenas animistas los muertos pertenecen al mundo de los espíritus. Son respetados y considerados vivos en un mundo espiritual sobrenatural, más allá de las fronteras naturales. A pesar de que forman parte de lo sobrenatural, ellos juegan un papel unificador para mantener el control, espiritualmente, sobre las leyes de *adat* y el comportamiento social de los vivos. Frente a las desgracias y experiencias negativas de la vida natural, los vivos conservan la tendencia y costumbre de no hablar mal o echar la culpa a los ancestros muertos. Al contrario, el pensamiento y comportamiento de los vivos se achaca a la ausencia de algún rito o por la falta de realización de ceremonias adecuadas, lo que provoca trastornos y desequilibrios sociales y cosmológicos²⁹⁷.

La antropóloga estadounidense e investigadora del Centro de Estudios del Sureste Asiático, Jill Forshee, describió su experiencia vivida en la isla de Sumba:

los sumbaneses, en el año 2000, interpretaron la muerte repentina e inexplicable de un niño sano de diez años mientras dormía. La causa de esta desgracia, según ellos, es una consecuencia sobrenatural de un funeral ritualmente inadecuado para su abuela celebrado semanas antes. La gente comentó que la calidad de las mantas tradicionales —*kain tenun*— que envolvían a la difunta no eran estándar ni de buenas calidades, demasiado estrechas, y que este fallo había enfurecido al espíritu de su abuela²⁹⁸.

Así se cree que el espíritu de los muertos cuando es ofendido tiene poder para llevar a sus descendientes vivos como recompensa.

Dicho fenómeno ocurre también entre la gente perteneciente a la cultura hinduista de Bali con su famoso ritual de cremación, conocido como *ngaben*, entendido como rito de expulsión del alma de su «cáscara impura y temporal», o sea expulsarla de su cuerpo

²⁹⁶ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación...*, o.c., 135; J. FORSHEE, o.c., 38.

²⁹⁷ Cf. C. GEERTZ, o.c., 132; J. FORSHEE, o.c., 39.

²⁹⁸ J. FORSHEE, o.c., 39.

humano y entregarla a su origen en el mundo espiritual²⁹⁹. Es una fiesta y un ritual fundamental que hay que festejar. Más allá, es siempre una ceremonia elegante de lujo por el equilibrio y la buena relación entre los vivos y muertos, entre el mundo natural y el sobrenatural. En esta última expulsión del alma de su «cáscara impura», las familias se ven obligadas a ofrecer todo lo que tienen sin guardar y ahorrar nada. El fundamento es que el alma del difunto pronto se convertirá en un antepasado deificado. Tendrá el gran poder para bendecir o maldecir, para ayudar o herir y es un último adiós y a la vez puente entre vivos y muertos. Un funeral sencillo siempre es una mala señal de comenzar esta relación entre los vivos y muertos. Incluso cualquier fallo ritual en el *ngaben* se considera una falta de respeto a los antepasados y esto tiene consecuencias: la maldición para las familias³⁰⁰.

Debido al ambiente de fiesta, se construyen cuatro torres gigantes de cremación, que rodean el cuerpo sin vida, decorados con varios tipos de artes típicas para esta ocasión. Cuando se transportan estas torres, los hombres se desvían y toman otras rutas distintas o contrarias con la ruta principal de procesión para confundir a los espíritus malignos que puede ser están vigilantes. Al final del rito de cremación, la familia y la casta recogen las cenizas del cadáver y las tiran al mar después del último *mantra* (oración) del sacerdote, llamado *pedanda*³⁰¹. Después de la oración, viene la parte alegre, festiva. Ya que el rito final, en última instancia, es un acontecimiento feliz que libera el alma del difunto, de su cuerpo, que se considera simplemente como una cáscara impura. Por eso, la gente conversa, ríe, come y comparte. Se visten con sus mejores trajes de gala, muchos llevan ropa de seda tejida con oro, o muestran adornos dorados en el cabello. Sin duda, estas no son ocasiones dolorosas, sino momentos de gran celebración, que se cree que ayudan al alma difunta a alcanzar el *suarga*, el paraíso. En el caso de un alma altamente desarrollada, se va a un estado de unión con su Dios (*Moksa*)³⁰². Bali, por ser de religión hinduistas, es la única región donde se practica esta tradición de la cremación, *ngaben*.

²⁹⁹ «...Balinese consider the human body as a temporary and impure shell that houses the soul while on earth. They concentrate their thoughts on the spirit and not the actual corpse at a death rite, and consider the body as something that need to be disposed, as quickly as possible»: Ibid., 40.

³⁰⁰ «...there is a pervasive belief that no expense must be spared in this final sendoff of the soul, as any skimping would constitute disrespect. And since the soul will shortly become a deified ancestor, with great power to help or hurt, a cheap funeral is a very bad way to start off this relationship»: F. B. EISEMAN JR., *Bali; Sekala and Niskala, Essays on Religion, Ritual and Art*, Hongkong 1990, 116.

³⁰¹ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación...*, o.c., 159-60; J. FORSHEE, *Culture and Customs...*, o.c., 38.

³⁰² Cf. F. B. EISEMAN JR., *Bali; Sekala and Niskala...*, o.c., 116.

Desde la región altiplánica de la isla Sulawesi, de *Tana Toraja* (Toraya), destacamos otro aspecto cultural de honor y respeto a los ancestros y difuntos a través del ritual funerario. Los de Toraya han heredado una tradición religiosa ancestral llamada *aluk to dolo*, significa el camino hacia los ancestros. Como los balineses, el ritual siempre es una fiesta de lujo, se sacrifican numerosos animales, en general búfalos y cerdos. La diferencia con el ritual de Bali es que el de Toraya, se adornan los cadáveres con el traje tradicional elegante y se lleva en la procesión al difunto en una camilla de lujo, acompañado por multitudinarias bailarinas con sus danzas y músicas tradicionales.

Aparte del respeto a los difuntos, esta ceremonia también se celebra para demostrar el estatus social, a qué clase pertenece la familia anfitriona. Cuanta más gente participa y más animales son sacrificados, se aumenta más el prestigio, y esto implica también que se agrade más a los ancestros³⁰³. En toda Indonesia, son fundamentales los ritos funerales y todo lo que tiene relación con los difuntos y sus ancestros.

2.3.5.6. Estatus social

Desde la sociología, el estatus social describe la posición social que ocupa un individuo dentro de una sociedad o en un grupo social de personas, clasificado por su origen: estatus heredado o adscrito, cuyo origen se debe a factores sociales previos que tradicionalmente se han heredado; el estatus adquirido resulta de la asignación al individuo por sus méritos y acciones; el estatus objetivo se adquiere por su percepción o reconocimiento social; y el estatus subjetivo, es una percepción errónea del estatus que conllevaría una frustración ante la falta de reconocimiento³⁰⁴. En el contexto indonesio, al hablar del estatus social, tanto la tradición cultural balinesa como la de Java, Sumba o Toraya muestran una cultura de castas³⁰⁵ heredadas, asignadas o adscritas a base de los

³⁰³ «As do funerals throughout Indonesia, this rituals honor the deceased and relations while making public individual or family social status. The more guests a funeral attracts, the more water buffalo are slaughtered and the more prestige accrues to the sponsors and family»: J. FORSHEE, *o.c.*, 42-43; cf. K. ADAMS, *Taming Traditions; Torajan Ethnicity in the Age of Tourism*, Berkeley 1999, 253; C. GEERTZ, *La interpretación...*, *o.c.*, 139-40.

³⁰⁴ Cf. M. WEBER, *The Distribution of Power Within the Community: Classes, Stände, Parties*: Journal of Classical Sociology 2 (2010) 137-52; M. WEBER, *Class, Status, Party*, en H. H. GERTH, C. W. MILLS (ed.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York 1946, 180-95.

³⁰⁵ En el caso de Bali, el orden social ancestral de los reinos hinduistas, provienen de la India están basándose en cuatro castas. La primera y la mas alta es *Brahman*, casta de los sacerdotes y los *gurús*. La segunda es *Satria*, a la que pertenecen los reyes, guerreros y sus familiares. La tercera es *Weyasa*, a ella pertenecen los servidores de los reyes y negociantes. Y la cuarta, *Sudra*, es la casta más baja; sin embargo, es a la que pertenece la mayoría, de 95% de la población. Pertenecen a esta casta los artesanos y campesinos. Cf. DISCOVER BALI INDONESIA, *Caste System of Balinese Hinduism*, recuperado el 22/11/18, de: <https://www.discover-bali-indonesia.com/encyclopedia-caste-system-of-hinduism.html>.

factores sociales religiosos previos. En el ritual de la cremación, *ngaben*, en Bali, la manera de vestir muestra a qué clase social pertenece y naturalmente se juntan los de la misma clase separándose de la otra³⁰⁶.

Esta realidad cultural de casta la sostiene y la nutre el sistema lingüístico de los idiomas locales. Varios idiomas locales tienen el carácter típico de casta que divide la lengua en nivel alto, medio y bajo. Un javanés o balinés, sabe con quién habla y por tanto qué lengua tiene que utilizar. Es, según su cultura, una muestra de respeto que el individuo utilice adecuadamente el idioma, siendo así considerado como persona educada y bien formada. La actitud respetuosa entre clases sociales también se expresa a través del gesto corporal de inclinar la cabeza o juntarse las manos. Así pues, son formados culturalmente para conocer con quién habla y cómo habla, es decir, cómo comportarse en la vida social. Sin embargo, la crítica que surge dentro de esta realidad es la tendencia discriminatoria del sistema de castas, que amplía la brecha entre una clase social y otra. Con el idioma nacional, *bahasa* Indonesia se reconstruye esta sociedad dividida en clases. Como medio de comunicación unitario, el idioma indonesio fue la opción adecuada de los fundadores para la igualdad y unidad del pueblo.

2.3.6. *Bahasa* (lengua), instrumento para la unión

Los lingüistas distinguen dos grandes grupos de lenguas en Indonesia: la melanesia y la austronesia. En la Indonesia moderna, hay más de doscientas lenguas austronesias y ciento cincuenta melanesias. Las lenguas melanesias son utilizadas en toda la región oriental del archipiélago incluyendo Timor Oriental, y se extienden hacia las islas Molucas y mucho más hacia la parte interior de la isla Papúa. Por otra parte, las lenguas austronesias fueron utilizadas generalmente en las regiones occidentales y en algunas regiones orientales. Sin embargo, por las mezclas y movimientos de la población, no resulta fácil delinear las fronteras de estos dos grupos lingüísticos³⁰⁷.

Los datos históricos nos muestran que desde el siglo XVII, se han extinguido las lenguas nativas en muchas regiones orientales. La llegada de los holandeses en 1621 al archipiélago de las Molucas, por ejemplo, aparte de la invasión de las islas de Banda y de la explotación de especias de estas tierras, acabaron con la mayoría de la gente indígena

³⁰⁶ Cf. C. GEERTZ, *La interpretación...*, o.c., 159; J. FORSHEE, o.c., 39.

³⁰⁷ Cf. R. CRIBB, *Historical Atlas...*, o.c., 29; W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN, *Indonesia, A Country Study*, 2011, XXXIII.

del lugar causando el exterminio de sus lenguas nativas. En 1815, la erupción masiva del volcán Tambora en la isla de Lombok, en Sonda Menor, provocó la eliminación de las lenguas del grupo de la lengua Tambora. Otras lenguas nativas desaparecieron por la migración o se mezclaron con la lengua de los migrantes³⁰⁸.

Por otro lado, en la parte occidental del archipiélago, el idioma *malayo* fue el medio principal para la comunicación de la gente de la isla de Sumatra e innumerables islas de los alrededores. El desarrollo de esta lengua fue más rápido y fructífero debido al comercio, en especial en el centro comercial del estrecho de Malaca. Esto se debió a que la lengua javanesa —con el sistema lingüístico de castas para mantener el poder y dominio político— era difícil de entender, aunque los javaneses eran y son mayoritarios. El carácter de casta de la lengua javanesa —por la distinción y división del idioma según clase social— generaba dificultad para los comerciantes de fuera que no querían otra cosa que hacer negocio y comunicarse. Así, se utilizaba la lengua malaya como medio de comunicación hasta en los puertos de la isla de Java³⁰⁹. En la época colonial holandesa, los holandeses optaron por la lengua malaya tanto en el ámbito jurídico como el administrativo. Una industria editorial holandesa que comenzó en la década de 1920 estableció el malayo como idioma oficial³¹⁰.

Finalmente, en 1928, el movimiento juvenil nacionalista adoptó el malayo como idioma nacional del futuro estado independiente de Indonesia —uno de las tres promesas juveniles— llamándolo *bahasa persatuan*, *bahasa indonesia*, el idioma indonesio es el idioma de la unidad³¹¹. Desde 1949, cuatro años después de la independencia, muchas comunidades interiores remotas fueron a las escuelas rurales y comenzaron a aprender el idioma indonesio, un instrumento político apto y adecuado para la unificación del país naciente.

2.3.7. Religiosidad y la armonía

La religiosidad en la cultura de Indonesia juega un papel imprescindible a lo largo de su desarrollo histórico como nación. Los indonesios han adoptado religiones universales de múltiples maneras, combinándolas con su sistema de creencias preexistentes y reconfigurándolas para adaptarse a una sociedad unida a pesar de sus

³⁰⁸ Cf. J. FORSHÉE, *o.c.*, 7; R. CRIBB, *o.c.*, 37.

³⁰⁹ Cf. R. CRIBB, *o.c.*, 36; J. FORSHÉE, *o.c.*, 8.

³¹⁰ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 267-68.

³¹¹ Cf. R. CRIBB, *Historical Atlas...*, *o.c.*, 37.

realidades diversas³¹². El sincretismo en lo religioso ha producido la forma de pensar y comportarse típicamente indonesio, de buscar en primer lugar la unión, la buena relación y el bienestar en su cuádruple sentido: con uno mismo, con otros seres humanos, con la naturaleza y con el mundo espiritual. Así, la religiosidad de Indonesia es diversa en busca de la unión y armonía³¹³.

Del mismo islam revela muchos elementos místicos del animismo de Java, al igual que el hinduismo en Bali o el cristianismo, el budismo y el confucionismo en otras partes del país. La complejidad de todo esto brota, además, a través de otras dimensiones culturales: las artes, la cocina, las relaciones sociales y la arquitectura³¹⁴.

Con el 86,7% de total población, los musulmanes indonesios son la mayoría que practican su fe unida a una síntesis de creencias anteriores, incluido budismo, hinduismo y animismo. La calidad mística influye en el islam indonesio y los líderes aún visitan los lugares espirituales preislámicos para obtener fortaleza: son los que se autoproclaman *islam nusantara* de la corriente islámica del *sufismo*³¹⁵. La mayoría de los indonesios mantienen así un hibridismo en los credos y prácticas religiosas, mezclando los elementos animistas y la religión local con las religiones importadas³¹⁶.

2.3.7.1. Animismo

Para entender la forma de pensar y la convicción religiosa de los indonesios es fundamental conocer la tradición animista de todas estas islas archipelágicas. Esta tradición es la raíz del pueblo que afecta profundamente a los indonesios. Es un sistema de creencias, calificado como una religión que percibe el poder y la fuerza espiritual de la naturaleza³¹⁷. Ellos creen en el espíritu que habita en la tierra, el aire y el agua. A parte de esto el dominio sobrenatural permanente de los ancestros y difuntos y el papel fundamental que juegan entre los vivos³¹⁸.

³¹² Cf. C. GEERTZ, *La interpretación...*, o.c., 134-35; J. FORSHÉE, o.c., 29.

³¹³ Cf. J. FORSHÉE, o.c., 29.

³¹⁴ Cf. Ibid.; K. RAMAKHRISNA, *Radical pathways: Understanding muslim radicalization in Indonesia*, Westport, Connecticut 2009, 39.

³¹⁵ «*Sufism was a mystical folk tradition that had developed among some from the earliest Arab muslim communities, emphasizing spiritual values, ecstatic and direct perception of God and the heart of the believer and his or her love for God. Sufis were and still are known for their colourful rituals called “zikr”, involving chanting, singing and swaying as a way to achieve an ecstatic state thought to bring adherent closer to God*»: G. ABDEL-KARIM, *El sufismo y el islam*: Pensamiento 242 (2008) 931-946.

³¹⁶ Cf. C. KLEINMEYER, *Religions of Southeast Asia*, Illinois 2004, 36.

³¹⁷ Cf. J. FORSHÉE, o.c., 30.

³¹⁸ Cf. M. J. WIENER, *Visible and Invisible Realms: Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*, Chicago 1995, 97.

La naturaleza, desde el sistema religioso animista, incluye los espíritus guardianes y los otros malos que residen en casas, árboles, rocas y peñas, montañas y muchos otros lugares. Para obtener la gracia, los seres humanos ofrecen sacrificios y deben agradarles a través de las ceremonias, cantos, oración: recitar una *mantra* o simplemente decir una frase de respeto. Esta misma dinámica, se aplica de manera semejante a los difuntos y ancestros como lo hemos perfilado anteriormente, como afirma Graham Harvey: «el mundo natural es vivo y sagrado y por consiguiente, es inviolable»³¹⁹. Por otra parte, T. A. Reuter afirma: «...the notion that the natural world is alive and sentient answers the need for a new cosmology that holds nature to be sacrosanct and hence inviolable»³²⁰.

Por su diversidad, las creencias específicas sobre los espíritus varían mucho de una comunidad y cultura a otra. Por ejemplo, en Bali y Java, el islamismo e hinduismo han estado durante siglos en las islas, sin embargo, la gente local ha encubierto e incluso ha elaborado sus creencias anteriores. La tradición hinduista balinesa, con su mundo de los espíritus y dioses, se asimila fácilmente con la tradición de la gente local de Bali. En el caso del islam en Java, se produce un sincretismo entre la religión local javanesa, tradición hinduista, budista e islam con la religión nueva llamada *kejawen*³²¹. Esto mismo ha ocurrido también entre los cristianos en las islas orientales de Indonesia. Comunidades indígenas no convertidas —de unos pocos miembros— continúan este sistema religioso en todas partes de Indonesia, que profundizaremos en ello, en el siguiente apartado.

2.3.7.2. *Agama asli nusantara*: las religiones indígenas

Constitucionalmente, sólo seis religiones oficiales son reconocidas en Indonesia: el islam, el protestantismo, el catolicismo, el hinduismo, el budismo y confucianismo. Esto implica, que la Constitución, como autoridad suprema, ordena a todos los indonesios a tener o pertenecer a una de estas seis religiones oficiales, lo que significa, que todos los grupos religiosos tradicionales no tienen cabida en el país según la Constitución. Como consecuencia de ello, son tratados como sujetos de misión y conversión por las religiones

³¹⁹ G. HARVEY, *Animism, Respecting the Living World*, New York 2006, 9.

³²⁰ T. A. REUTER, *The Green Revolution in the World's Religions, Indonesian Examples in International Comparison*: Religions 6 (2015) 1219.

³²¹ Según el gran diccionario de *bahasa indonesia*, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, KBBI, *kejawen* es todo el sistema religioso que se vincula a la tradición (*adat*) y la creencia tradicional javanesa. *Kejawen* y otras muchas más, entran en la categoría religión local de Indonesia o *agama asli nusantara*. Son religiones tradicionales que existían antes de la llegada de las religiones grandes oficiales según la constitución del país, hindu, buda, islam, católico y protestantes y otra reciente oficializada confucianismo. Cf. C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, o.c., 134.

oficiales y les consideran animistas, que no tienen Dios³²². Por eso, muchos de estos grupos, por orden, están obligados a inscribirse a una de estas religiones oficiales. Sin embargo, los que estaban muy enraizados a sus creencias tradicionales y a los cultos ancestrales, practicaban sus creencias de manera oculta. Además, muchas comunidades sufrieron fuertes discriminaciones como la persecución y la excomunión de la sociedad³²³.

En las tres últimas décadas, desde 1999, el gobierno, autoridades y líderes religiosos de Indonesia revisaron, reflexionaron y finalmente por medio del Tribunal Supremo aceptaron como religión una tradición religiosa: el confucianismo proveniente de China, y reconocieron muchas otras comunidades indígenas por el nombre *agama asli nusantara*. Esto implica, en primer lugar, que se aceptan y se respetan estos sistemas de creencias locales indígenas como grupo religioso y, en segundo lugar, que ellos tienen fundamento legal y libertad de vivir según su propia tradición religiosa y celebrar libremente su culto³²⁴.

2.3.7.2.1. *Sunda Wiwitan*: la tradición religiosa de Sunda

La religión local *Sunda Wiwitan* pertenece a una región de la isla de Java occidental, del grupo social y la etnia llamada Sunda. *Sunda Wiwitan* proviene de dos palabras de esta misma etnia, *sunda* significa grupo étnico de Sunda y *wiwitan* significa

³²² El primer principio de la filosofía e ideología del país *Pancasila* (en castellano se pronuncia como panchasila) es «*Ketuhanan yang Maha Esa* – el credo a un Dios Supremo». Este fundamento es afirmado por la constitución del país en 1945 artículo 29 (1). «*Negara berdasar atas ketuhanan yang Maha Esa* – El estado se basa en la creencia en Dios Supremo». (2). «*Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agama dan kepercayaannya itu* – El estado garantiza la libertad de cada residente a profesar su propia religión y culto según su religión y creencia».

³²³ Una profunda reflexión y crítica social sobre esta realidad, tanto al gobierno como a la sociedad de Indonesia expresó el grito de injusticia de estos grupos religiosos tradicionales bajo título «*Penghayat Nusantara, Pewaris Kepercayaan Leluhur yang Tersingkir di Tanah Sendiri —Creyentes de nusantara: los extraños en su propia tierra, expulsados de su propio hogar*», recuperado el 25/11/18, de: <https://kumparan.com/@kumparannews/pewaris-kepercayaan-leluhur-yang-tersingkir-di-tanah-sendiri>.

³²⁴ Debido a esta revisión, gracias al presidente moderado, liberal, nacionalista y tolerante musulmán Abdurrachman Wahid, 1999-2001, conocido como Gus Dur —proveniente de corriente sufismo moderado musulmán del país, llamado Nahdatul Ulama (NU)— con la vicepresidente de aquel período, Megawati Sukarno Putri, la hija del primer presidente de la República de Indonesia, Sukarno, que en 2001, fue elegida primera presidente del país con mayor población musulmana del planeta. La cronología histórica y política de Indonesia. Cf. A. WAHID, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara – Acerca de la relación entre religión y estado*, Jakarta 1999, 105; *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan – El islam cosmopolitano, valores indonesios y la transformación de la cultura*, Jakarta 2007, 9; J. FORSHÉ, o.c., XV-XXI.

origen, así, *Sunda Wiwitan* se refiere a los originarios de Sunda³²⁵. Este grupo religioso existe desde muchos siglos antes de la llegada del hinduismo y el budismo a la región. Tiene su propio sistema religioso ancestral y juegan un papel importante sus antepasados que merecen ser honrados y colocados dentro de la comunidad espiritual. Los antepasados para los creyentes *Sunda Wiwitan* no son dioses, sino que por sus enseñanzas heredadas y sus poderes espirituales dirigen a los humanos por el camino hacia el Dios Supremo³²⁶.

Aparte del respeto y honor a los difuntos y antepasados, *Sunda Wiwitan* creen en una entidad suprema de un único Dios llamado *sang hyang keresa*³²⁷. Por el nombre con el que se dirigen a Dios podemos ver la influencia del hinduismo y el budismo de la India. Son palabras sánscritas, *sang* significa identificación de lo sagrado, *hyang* se entiende como existencia espiritual sobrenatural que debe ser honrada y adorada, y *keresa* significa lo impensable, el inimaginable nombre de honor y gloria para decir el Todopoderoso³²⁸.

La oración principal de este grupo religioso contiene una enseñanza fuerte de no olvidar la raíz humana, de no negar la fuente de vida que es la tierra y el agua y todo lo que hay en ellas, de no olvidar dar gracias por el don de la vida y a la vez a la naturaleza. En esto, amar y dar gracias a la naturaleza consiste la vocación humana³²⁹. También tiene un rito para pedir perdón, en primer lugar al Altísimo y, en segundo lugar, a la otra vida por la dependencia de los seres humanos³³⁰. Se reza en el rito anual llamado *purnama tilem*, el rito para la purificación del alma y del cuerpo que se realiza en el lugar megalítico de Gunung Agung, Cianjur Java Occidental.

En dicho rito el sacerdote se expresa de la siguiente manera en el idioma local de Sunda:

Éling éling mangka éling. Éling ka diri sorangan. Éling ka un lian. Ulang jeung alam taya antarana. Mun aya antarana urang rék cicing di mana? Hirup ti pamedalan nepi ka pangbalikan. Neda ampun ya paralun neda jembar pangampura. Hangpura sapapanjangna, hampura sapapanjangna — Despiertas y recuerdas, recuerdas tu propio ser, recuerdas también al otro ser. Nosotros y la naturaleza somos uno,

³²⁵ Cf. I. INDRAWARDANA, *Berketuhanan Dalam Perspektif Kepercayaan Sunda Wiwitan – La fe en Dios desde la perspectiva Sunda Wiwitan*: Journal Unpar Melintas 1 (2014) 111; J. HELLMAN, *Living Together with Ancestors: Cultural Heritage and Sacred Places on West Java*: International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage 1 (2017) 78-88.

³²⁶ Cf. J. HELLMAN, *a.c.*, 78-88.

³²⁷ Cf. I. INDRAWARDANA, *a.c.*, 113.

³²⁸ CENTRO NACIONAL DE LA LENGUA INDONESIA, *El gran diccionario*, 1260; WIKIPEDIA THE FREE ENCYCLOPEDIA, recuperada el 25/11/18, de: <https://en.wikipedia.org/wiki/Acintya>; I. INDRAWARDANA, *a.c.*, 110-11.

³²⁹ Cf. I. INDRAWARDANA, *a.c.*, 110-11.

³³⁰ Cf. A. PRAGOTA, *Menyelami Relung Jiwa Penghayat Sunda Wiwitan – Hacia el alma del creyente Sunda Wiwitan*, en Kumparan, recuperado el 25/11/18, de: <https://kumparan.com/ardhana-pragota/menyelami-relung-jiwa-penghayat-sunda-wiwitan?ref=body&type=bcjugal>.

inseparables. Si nos separamos ¿dónde viviremos? Desde el nacimiento hasta la muerte, pedimos el perdón, perdón a todos los vivos, profundamente y eternamente³³¹.

En la región de Java occidental existen otras comunidades religiosas locales con sus propios cultos, entre ellos, *madrais* en las regiones Cigugur y Kuningan. En esta comunidad religiosa, se venera al *Sang hyang keresa* o *Batara tunggal*, el Dios Supremo como de *Sunda Wiwitan*; sin embargo, la diosa del arroz, *Sang hyang sri*, juega un papel fundamental en la vida, y es profundamente respetada³³². De manera particular, el respeto se expresa a través de los rituales del cultivo del arroz y las enseñanzas morales de cuidar la tierra. La otra, llamada *agama kuring* (mi camino), más que religión, fundada en 1935 por Mei Kartawinata, es considerada como un camino espiritual hacia la felicidad suprema que es la unión con el Altísimo. No se trata de una institución o estructura social y religiosa sino de una iluminación espiritual a través del ayuno, la meditación y la contemplación profunda desde lo más hondo de la mente y el alma. *Agama kuring* es un sincretismo de *Sunda Wiwitan*, hinduismo, budismo e islamismo³³³.

2.3.7.2.2. *Kejawen*: la tradición religiosa de Java

Antes de la llegada del hinduismo y de cualquier otra religión universal, los javaneses ya tenían esta cultura y el sistema religioso animista, *kejawen*³³⁴. La vida de la comunidad se basa en la armonía con otros seres humanos, la naturaleza y el mundo de los espíritus³³⁵. En algunas ceremonias tradicionales javanesas, los rituales antiguos se mantienen hasta hoy. Además de la existencia de religiones ampliamente reconocidas como el hinduismo, el budismo, el islamismo y el cristianismo, continúa existiendo una creencia local popularmente conocida como *Kejawen* o *Kebatinan*³³⁶.

³³¹ *Ibid.*

³³² Cf. SARIP, *The Identity Politics in Knitting the Constitutionality, Legal review of Sunda Wiwitan Community of Cigugur, Kuningan West Java*: Fiat Justicia 3 (2017) 247-267; J. HELLMAN, *a.c.*, 78-88.

³³³ Cf. R. WESSING, *Cosmology and Social Behaviour in a West Javanese Settlement*, Ohio 1978; I. TEGUH, *Mengenal Sunda Wiwitan dan Agama Sunda yang Lain – Conocer Sunda Wiwitan y otras religiones de Sunda*, recuperada el 11/12/18, de: <https://tirto.id/mengenal-sunda-wiwitan-dan-agama-sunda-yang-lain-cvhD>.

³³⁴ Cf. R. WESSING, *a.c.*, 111-12; S. S. NEGORO, *Kejawen, A Javanese Traditional Spiritual Teaching*, recuperada el 10/12/18, de: <https://www.joglosemar.co.id/kejawen/index.html>.

³³⁵ Cf. R. WESSING, *a.c.*, 111-112; S. S. NEGORO, *Kejawen, A Javanese Traditional Spiritual Teaching*, recuperada el 10/12/18.

³³⁶ Cf. A. CIPTOPRAWIRO, *Filsafat Jawa – La filosofía javanesa*, Jakarta 1986, 17; S. ENDRASWARA, *Agama Jawa, Ajaran, Amalan, dan Asal Usul Kejawen – La religion Javanese, enseñanza, practica u origen de Kejawen*, Jakarta 2018; S. S. NEGORO, *Kejawen, The Javanese Culture and Spirituality...*, *a.c.*, recuperado el 04/12/18

Kejawen proviene de la palabra *Jawa (Java)* y *kejawen* significa javanismo. Es un conocimiento espiritual javanés en busca de una buena y correcta forma de vida, por lo que las personas que practican la enseñanza correctamente y de todo corazón deben encontrar el camino espiritual que les lleve a una vida verdadera: *urip sejati*, *urip* es vida, *sejati* significa verdadera, logrando una relación armoniosa entre el siervo y el Todopoderoso; *jumbuhing* o *manunggaling kawulo Gusti* (*jumbuh/manunggal* significa unión y relación armoniosa, *kawulo* significa siervo, *gusti* es Dios). Esto es *kasunyatan*, que quiere decir, la realidad, y *kebatinan* de la palabra *batin* significa interior o espiritual³³⁷. *Kebatinan* significa espiritualidad, generalmente entendida como la enseñanza espiritual de creer en un solo poder supremo. Algunos opinan, que *kejawen* tiene un significado más amplio que *kebatinan*, excepto que *kebatinan* consiste también en la forma de pensar, el arte, la tradición, la cultura entre otros. Sin embargo, la existencia de *kejawen*, de ninguna manera, puede separarse del estilo de vida y del pensamiento javanés, la naturaleza y la tradición³³⁸.

Otro concepto javanés que prevalece hasta el día de hoy es *mamayu hayuning buwono*: preservar la belleza del mundo en un sentido más amplio, lo que significa preservar el universo para el bienestar de sus habitantes. Por su naturaleza, un javanés es un ambientalista, un conservador de la naturaleza como se muestra claramente en su tradición y rituales orientados a ella. Vivir en armonía es de suma importancia, es fundamento principal en el *Kejawen*, expresado a través de la relación armoniosa entre las personas dentro de la sociedad, entre los seres humanos y el universo, y la relación armoniosa entre el siervo, el ser humano, con Dios³³⁹.

Como sistema de creencias, *kejawen* profesa la doctrina principal *manunggaling kawula gusti*: la unión de los seres humanos que son servidores y esclavos de su Dios, el Todopoderoso, el Sublime que se adentra en todo. Esta unión con Dios se expresa a través de cuatro valores ético-morales principales de la vida, de vivir con la misión de ser persona bendecida, que son: *mamayu hayuning pribadhi* — bendición para uno mismo; *mamayu hayuning kaluwarga* — bendición para la familia; *mamayu hayuning sasama* — bendición para los demás; y, *mamayu hayuning bhuwana* — bendición para el universo³⁴⁰. Con este principio se quiere expresar *manunggaling kawula Gusti*, la unión

³³⁷ Cf. S. S. NEGORO, *a.c.*, recuperado el 04/12/18.

³³⁸ Cf. A. CIPTOPRAWIRO, *o.c.*, 16-17; S. ENDRASWARA, *o.c.*, 9.

³³⁹ Cf. S. ENDRASWARA, *o.c.*, 12; S. S. NEGORO, *a.c.*, recuperado el 04/12/18.

³⁴⁰ Cf. S. S. NEGORO, *a.c.*, recuperada el 10/12/18.

existencial entre el siervo y su Dios, lo que les llevará siempre a una actitud de admiración y respeto al otro y a la naturaleza y nada de dominar y mucho menos explotar³⁴¹.

2.3.7.2.3. *Marapu*: tradición religiosa de Sumba

Marapu es un sistema de creencia local compartida por la gente de la isla de Sumba. Más de la mitad de los sumbaneses abrazan esta religión ancestral. Tienen una creencia religiosa fuertemente vinculada a los ancestros y antepasados. De hecho, *Marapu* literalmente significa ancestros³⁴². Los creyentes de *Marapu* creen que la vida en este mundo es solo temporal y que después del fin de los tiempos vivirán eternamente en el mundo de los espíritus, es decir, en el paraíso de los ancestros conocido como *Prai Marapu*.

El sistema religioso tradicional *Marapu* comparte las estrategias ecológicas y es una tradición indígena totalmente ecocéntrica. Los recursos naturales son sagrados y así, los tratan e interactúan cuidadosamente³⁴³. El agua, el río, la selva, el campo de arroz seco llamado *ladang*, son fuente de vida y están bajo control de los ancestros. Por consiguiente, se aplican normas rigurosas y tabúes ancestrales que no permiten ningún tipo de daño a la naturaleza³⁴⁴. En esta tradición, los ancestros juegan el papel imprescindible de controlar y cuidar a los vivos espiritualmente, en la medida que los vivos les responden a través de una manera de vivir adecuada en su relación con otros seres y con la naturaleza, y de unos ritos correctos. Según la creencia de esta comunidad, los antepasados controlan la tierra, la lluvia, el río, y el mar³⁴⁵.

El Dios Supremo se expresa en un dualismo, identificado por: la madre dueña de la tierra —*Inya manga tana*, y el padre dueño del cielo —*Bapa manga loko*. Como lo afirma Fowler: «*in Marapu rites, many prayers are addressed to the dualistic deity, “Inya*

³⁴¹ Cf. ÍD.; A. CIPTOPRAWIRO, *a.c.*, 22.

³⁴² Cf. C. T. FOWLER, *The Ecological Implications of Ancestral Religion and Reciprocal Exchange in a Sacred Forest in Karendi (Sumba, Indonesia)*: *Worldviews* 7 (2003) 305; J. W. MROSS, *Cultural and Architectural Transition of Southwestern Sumba Island, Indonesia*: *Cross Currents, Trans-cultural Architecture, Education and Urbanism* 1 (2000) 261; J. FORSHEE, *o.c.*, 45.

³⁴³ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 30-32; C. T. FOWLER, *a.c.*, 303.

³⁴⁴ Como lo ha descrito Fowler en su estudio de campo en Sumba; «*there are sets of beliefs about the nature of sacred forests and accompanying behavioural codes. Some basic prohibitions for people while they are in sacred forests and sacred places in general are talking loudly, eliminating waste, loitering, and uttering its ritual name or discussing its history in a non-ritual context*»: ÍD., 305-06.

³⁴⁵ Cf. J. W. MROSS, *a.c.*, 261-62; C. T. FOWLER, *a.c.*, 308-09.

manga tana” (Mother who owns the land) and “Bapa manga loko” (Father who own the river, sea and sky)»³⁴⁶.

2.3.7.2.4. *Kaharingan*: tradición religiosa de Kalimantan

La etnia indígena de la isla de Kalimantan se llama *Dayak*, está formado por más de cincuenta grupos étnicos con el mismo sistema religioso conocido como *Kaharingan*. Cada grupo étnico es autónomo, tiene sus propias costumbres, leyes, territorios y dialectos propios³⁴⁷. La creencia fundamental de *Kaharingan* es que existe un equilibrio entre los humanos, los dioses y la naturaleza. El término *Kaharingan* significa crecer o vivir, como en el término *danum kaharingan* (agua de la vida), con una significación religiosa tribal para expresar la creencia y la confianza en Dios Todopoderoso (*Ranying*), que vive de generación en generación, fuente y origen de la comunidad *Dayak*. Todo el pueblo *Dayak* existe y vive de esta misma fuente³⁴⁸.

El sistema religioso *Kaharingan* se basa en el credo de que la vida humana se crea y se mantiene solo cuando las personas viven en armonía con el Creador (*Ranying Hattala Langit*), la comunidad y la naturaleza. En el ritual de talar el bosque para *ladang*, arrozales secos, los seguidores de *kaharingan* pedirán permiso a *Ranying hattala langit* y otros espíritus entregando una ofrenda. Las ofrendas también actúan como símbolos de reemplazo de lo que se toma de la naturaleza³⁴⁹. Aunque la religión predominante es el islam, muchas comunidades indígenas continúan practicando rituales y ceremonias tradicionales de esta antigua tradición religiosa de *Kaharingan*.

2.3.7.3. Las religiones oficiales y la armonía

Como los movimientos medioambientales progresivos, las religiones contemporáneas de Indonesia se orientan en la misma dirección con el programa de Indonesia verde.³⁵⁰ Comparten el mismo compromiso de enfrentar y preocuparse por la

³⁴⁶ C. T. FOWLER, *a.c.*, 325.

³⁴⁷ Cf. A. HENDRIJANI, *Dayak dan Indonesia, Belajar dari Tjilik Riwut – Dayak e Indonesia, aprender de Tjilik Riwut*, Yogyakarta 2006, 18; H. DARMADI, *Dayak and Their Daily Life*: Journal of Education, Teaching and Learning 1 (2017) 101-05;

³⁴⁸ Cf. M. BAIER, *The Development of Hindu Kaharingan Religion, A New Dayak Religion in Central Kalimantan*: Anthropos, International Review of Anthropology and Linguistics 2 (2007) 567.

³⁴⁹ Cf. ÍD., 568.

³⁵⁰ Cf. M. PICARD, R. MADINIER (ed.), *The Politics of Religion in Indonesia, Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, London 2011, 9.

crisis global del medioambiente. No hay lugar para la indiferencia, es el momento de actuar porque la madre tierra (*Ibu Pertiwi*) y el vientre (*rahim*) de Indonesia está en crisis.

2.3.7.3.1. El hinduismo y la plena armonía

Al hinduismo en sánscrito se le llama de dos maneras, *sanātana dharma*³⁵¹ (*sanātana*–eterna, y *dharma*–verdad: la verdad eterna) y, *vaidika dharma* (*vaidika*–conocimiento y *dharma*–verdad: conocimiento sobre la verdad). La terminología *dharma* al mismo tiempo implica una ley o sistema religioso, un modo de vida y un orden cósmico³⁵². La misma terminología *hindú* proviene del sánscrito *Shindu*. En el primer libro, *Rigveda*, uno de los cuatro libros sagrados de los *Veda*³⁵³, aparece el dato de que los persas llamaron su región como *Sapta Shindu*, es decir, la región y población de los siete ríos de India, uno de los cuales es *Shindu* o *Indus*.

En los textos árabes aparece el término, *al-hind* para referirse a la gente de la actual India. Mientras que el término hindú, en un sentido científico, fue empleado a finales del siglo XVIII por los británicos para referirse a la gente del Indostán (tierra del Indo), al noroeste de la India³⁵⁴. Así, el término «hindú» se utiliza para hablar de indios y definir todo un conjunto de creencias y prácticas religiosas y para distinguirlo de los musulmanes, jainistas, cristianos, budistas o sij, entre otros³⁵⁵.

En el hinduismo, predomina la convicción de que todo lo existente es una misma realidad de la naturaleza divina y para los seres humanos *dharma* o la ley eterna y sagrada. Tiene como finalidad, llevar al hombre hacia la *moksa* o *mukti* (la felicidad), tanto en el mundo físico como en el otro mundo después de muerte. Se nombra con la expresión

³⁵¹ Este concepto de «verdad eterna o *sanātana dharma*», lo contempló y adaptó al catolicismo para referirse a los valores cristianos y al mismo Cristo como la «palabra y verdad eterna». La universidad jesuita con su Facultad de Teología Pontificia Sanata Dharma en Yogyakarta, Java Central, es un ejemplo de dicha adaptación. Cf. UNIVERSITAS SANATA DHARMA, *Tentang Universitas Sanata Dharma*, recuperado el 17/12/18, de: <https://www.gudeg.net/direktori/394/universitas-sanata-dharma.html>.

³⁵² Cf. A. SHARMA, *On Hindu, Hindustan, Hinduism and Hindutva*: JSTOR 1 (2002) 1-2; *Budaya Bali Ajaran Dharma (la cultura balinesa, la enseñanza de dharma)*, recuperado el 17/12/18, de: <http://cakepane.blogspot.com/p/ajaran-dharma.html>.

³⁵³ La sagrada escritura *Veda* hinduista en base a sus contenidos, se divide en cuatro libros principales conocidos como *catur veda* (se pronuncia chatur que significa cuatro). Estos cuatro libros son: *Rigveda*, *Ayurveda*, *Samaveda*, y *Atharvaveda*. Cf. ÍD.

³⁵⁴ Cf. ÍD.; F. LUARTE CORREA, *El hinduismo, consideraciones históricas y conceptuales*: Intus-Legere Historia 1 (2012) 47-48; E. R. LUJÁN MARTÍNEZ, *Hinduismo, tradición y modernidad*: La Albolafia, Revista de Humanidades y Cultura 1 (2016) 29-30.

³⁵⁵ Cf. A. SHARMA, *a.c.*, 2.

*mokhsartam jagadhita ya ca iti dharma*³⁵⁶ y tiene como consecuencia natural el respeto por todas las formas de vida y por el entorno. No sólo los animales, sino también los ríos, las montañas y toda la naturaleza son considerados sagrados en su esencia.

De ahí deriva el famoso principio de Gandhi conocido como *ahimsa paramo dharma*, significa *dharma* suprema que son: el pacifismo, la no violencia y el respeto a todos los seres. De la mano de Mahatma Gandhi, *ahimsa* se internaliza y se convierte en una serie de valores éticos personales para entenderse y sentirse uno mismo como parte de la naturaleza, es decir, parte de todo y viceversa³⁵⁷. Este principio de todo en todo, está enraizado en dos libros sagrados, *Upanishad* y *Bagavadgitha*, que expresan claramente que el ser humano es parte de Dios y una especie de microcosmos: Dios penetra en todo y está en todo. Por eso, no hay lugar ni derecho para el ser humano de hacer daño al otro, ni a él mismo, ni a la naturaleza. De esto, nace *ahimsa paramo dharma*, la ley suprema³⁵⁸.

Ya en los textos más antiguos del hinduismo, se aconseja preservar el medioambiente, en una protoecología, algo de lo que las nuevas generaciones no han sido conscientes hasta bien entrado el siglo XX. Vinculando a los animales y a las plantas con los dioses y sus mitos, los antiguos legisladores indios consiguieron sacralizarlos y, de esta manera, preservarlos. A través de la filosofía de *ahimsa* de la «no violencia» o el pacifismo y del amor a la flora y la fauna, se mantiene firme la corriente religiosa hinduista, que a lo largo de su trayectoria histórica hace una detallada relación de los animales y las plantas sagradas, una interconexión existencial entre todo³⁵⁹.

En cuanto a la armonía entre los seres humanos, los hinduistas expresan el saludo con varias frases; *om swastiastu* (que estés salvado por la gracia de Dios), *om santi santi santi om* (que la paz de Dios habite en tu corazón), y *namaste* (inclinándome frente a ti). Son expresiones y saludos que a la vez muestran la buena voluntad de rezar por el bien del otro o el buen deseo y expresión de la humildad³⁶⁰.

³⁵⁶ Cf. BUDAYA BALI, *Tujuan Agama Hindu – La finalidad de la religion hindu*, recuperado el 17/12/18, de: <http://cakepane.blogspot.com/p/ajaran-dharma.html>.

³⁵⁶ Cf. ÍD.

³⁵⁷ Cf. I. N. YOGA SEGARA, *Ahimsa Dalam Teropong Filsafat dan Antropologi – Ahimsa desde la perspectiva antropología y filosofía*, Denpasar 2017, 4-5; E. R. LUJÁN MARTÍNES, *a.c.*, 42.

³⁵⁸ Cf. I. N. YOGA SEGARA, *o.c.*, 5-6; BUDAYA BALI, *a.c.*, recuperado el 17/12/18.

³⁵⁹ Cf. I. N. YOGA SEGARA, *o.c.*, 5, 9.

³⁶⁰ Cf. BUDAYA BALI, *a.c.*, recuperado el 17/12/18.

2.3.7.3.2. Budismo: la unión existencial, todo en todo

El filósofo budista, educador en el tema de la paz, Daisaku Ikeda, al hablar de la interrelación de todos los fenómenos, afirmó:

el budismo brinda una base filosófica para postular la convivencia simbiótica de todos los seres. Así, desde sus inicios, se relacionó con la paz y el pacifismo, que deriva principalmente del constante rechazo a la violencia que postula el budismo, sumado a un permanente énfasis en el diálogo y el intercambio como medios para resolver conflictos. El budismo y la naturaleza están unidos desde sus principios³⁶¹.

La historia del mismo *Siddhartha Gautamma*, el Buda nos cuenta que, después de haberse instruido en la contemplación y meditación durante muchos años, se sentó bajo del árbol *Bodhi*, una higuera, con la determinación de no moverse hasta haber alcanzado la iluminación. El árbol lo protegió de los rayos del sol con su sombra y luego le ofreció un refugio durante la noche. Además, entre las muchas imágenes del *Sutra del Loto*, hay una particularmente poderosa que es la de una lluvia que humedece, con su benevolencia a la vasta Tierra, para que brote nueva vida de todos los bosques, grandes y pequeños³⁶².

Esta escena, creada con la vivacidad, grandeza y exquisitez que caracterizan al *Sutra del Loto*, simboliza la iluminación de todas las personas que toman contacto con la ley budista. A la vez, es un magnífico himno triunfal a la rica diversidad de la existencia humana y de todas las formas de vida animada e inanimada. Cada una de ellas manifiesta la iluminación intrínseca de su naturaleza y todas florecen y armonizan en un espléndido concierto de simbiosis. Para describir las relaciones simbióticas, el budismo emplea el término "origen dependiente" (*engi*). Nada ni nadie existe en forma aislada³⁶³.

Cada existencia individual cumple la función de dar vida al ambiente y éste, a su vez, sustenta las otras formas de existencia. Todos están en relación recíproca de sostenimiento, forman un cosmos viviente y, para decirlo con los términos de la filosofía moderna, establecen un todo semántico³⁶⁴. Este es el marco conceptual desde el cual el budismo considera el universo natural.

³⁶¹ D. IKEDA, *El budismo mahayana y la civilización del siglo XXI*, Mexico 1999, 180.

³⁶² Cf. S. V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *Religions of the World*, New York 1969, 548-49; D. IKEDA, *o.c.*, 181.

³⁶³ Cf. D. IKEDA, *o.c.*, 182.

³⁶⁴ Cf. S. V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 546.

2.3.7.3.1. Islamismo y la armonía

A lo largo del período pacífico, desde la introducción del islam a principios del siglo IX d.C., ocurrieron periódicamente conflictos y tensiones entre los musulmanes ortodoxos y los practicantes más sincréticos de la religión basada en la tradición local de Indonesia. En Java por ejemplo, se manifiesta en el contraste entre un *santri*³⁶⁵, que es un musulmán piadoso y un *abangan* que es alguien que se adhiere a una mezcla sincretista de creencias indígenas, hindúes y budistas con prácticas islámicas, a veces llamado *kejawen*, o *agama Jawa* (religión javanesa), o *kebatinan*³⁶⁶, se refiere a personas que son teóricamente musulmanas, pero practican la tradición religiosa indígena *kebatinan*.

En cuanto a *santri*, no solo se refiere a una persona que es consciente y exclusivamente musulmana, sino que también describe a personas que se han apartado del mundo secular para concentrarse en actividades religiosas en escuelas islámicas llamadas *pesantren* —literalmente significa el lugar de *santri*— pero se entiende como escuela musulmana. Aunque estos internados religiosos, generalmente presididos por un carismático *kiai* (erudito religioso musulmán), brindan educación solo a una minoría de niños indonesios (menos del 10%), siguen siendo un símbolo importante de la presencia musulmana, particularmente en las áreas rurales³⁶⁷.

La mayoría de los musulmanes indonesios son suníes³⁶⁸ solo un número muy pequeño son chiitas³⁶⁹. Actualmente, junto a estas dos corrientes más comunes, surge una

³⁶⁵ *Santri* son musulmanes ortodoxos que en el contexto javanés, también, se denominan a veces como *putihan* que significa blancos en sintonía con su significado simbólico de la pureza, especialmente en contraste con *abangan* (los rojos) en javanés. Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), *Indonesia, A Country Study...*, o.c., 410; C. GEERTZ, *La interpretación de las culturas...*, o.c., 136-37.

³⁶⁶ *Kebatinan* viene de la palabra *bathin* literalmente significa corazón o alma, es un sincretismo de elementos místicos animistas, hindúes, budistas e islámicos, especialmente *sufies*, que se combinan para formar el misticismo javanés. Cf. FREDERICK, W. H., WORDEN, R. L. (ed.), o.c., 408.

³⁶⁷ Cf. K. RAMAKRISHNA, *Radical Pathways, Understanding Muslim Radicalization in Indonesia*, 2009, 48-49.

³⁶⁸ *Suníes* – *Sunita*, del árabe *sunna* que significa tradición, con la connotación de ortodoxia basada en el ejemplo del profeta Mahoma. Una de las dos grandes divisiones del islam, los *sunitas* apoyaron el método tradicional de elección del califato y aceptaron la línea Omeya, enfatizando la predestinación y la predeterminación por Alá (*Allah* en *bahasa Indonesia*). Los clérigos sunitas interpretan a la *sunna* dentro de los límites impuestos por siglos de aprendizaje y erudición. En este aspecto, se separaron de la disciplina de los chiíes, en el primer gran cisma dentro del Islam. Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 410; EL PAIS, *Las dos principales ramas del islam*, recuperado el 18/04/18, de: https://elpais.com/elpais/2015/04/10/media/1428701979_716224.html.

³⁶⁹ *Chiíes* – *Chiita* es miembro de la más pequeña de las dos grandes divisiones del islam. Los chiítas apoyaron la reclamación de Ali de su presunto derecho al califato y al liderazgo de la comunidad musulmana, y por esta razón se separaron de los sunitas. Los desacuerdos posteriores han producido más cismas entre los chiítas. Los chiítas veneran a doce imanes, la mayoría de los cuales se cree que están ocultos a la vista y enfatizan la voluntad libre y la infalibilidad de los imanes divinamente inspirados para interpretar los textos antiguos. Cf. W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 410.

pequeña minoría de indonesios, que se pueden caracterizar en términos de lo que el académico australiano Greg Fealy llama *radical Islam*, incluso los musulmanes dominantes asociados con algunos aspectos de sus enseñanzas, pero no con sus prácticas³⁷⁰. Son *Darul Islam*, Casa del Islam (DI); *Jemaah Islamiyah*, Sociedad Islámica (JI) —considerados internacionalmente como una organización terrorista con su líder Abu Bakkar Ba'asyir, detenido actualmente en Yakarta; *Majelis Mujahidin Indonesia*, Consejo de Guerreros Islámicos de Indonesia (MMI); *Front Pembela Islam*, Defensores del Islam (FPI); e, Hizbut Tahrir Indonesia, Partido de la Liberación de Indonesia (HTI), que recientemente, con la ley del gobierno n.2 del mes de julio de 2017, oficialmente ha sido prohibido como organismo religioso por su vínculo con el estado islámico (DAES)³⁷¹.

Frente a la ideología de una Indonesia unida —unidad en la diversidad, *bhinneka tunggal ika*— y, más allá, la cultura armonía que caracteriza a Indonesia, la presencia de estos grupos presenta una lucha desafiante, tanto para los mismos musulmanes, como para el gobierno e indonesios de otros credos.

2.3.7.3.1.1. *Islam Nusantara*: corriente islámica a raíz de la cultura de Indonesia

En agosto de 2015, la organización masa más grande del islam en Indonesia, *Nahdlatul Ulama*³⁷², Erúditos Religiosos Islámicos (NU), celebró su 33º Congreso (*Muktamar*). Formada en 1926, NU representa al islam tradicionalista, una escuela y corriente musulmana más adaptada a las tradiciones, la cultura y el misticismo locales de Indonesia que a la cultura moderna. Casi nueve décadas después de su fundación, nace el

³⁷⁰ Cf. Ibíd., 118-20.

³⁷¹ Estos grupos comparten la sensación de que Occidente (es decir, cristianos y judíos) ha utilizado el poder económico y militar para debilitar el islam y con esto la solución según ellos es pedir un retorno al islam puro de los ancestros justos (*assalafas-salih*), o salafismo. Variedades de salafismo incluyen wahhabismo, el grupo oficial del islam en Arabia Saudita. Cf. K. RAMAKRISHNA, *Radical pathways...*, o.c., 56, 60, 63; W. H. FREDERICK, R. L. WORDEN (ed.), o.c., 118-20; BBC NEWS INDONESIA, *HTI dinyatakan ormas terlarang, pengadilan tolak gugatan – HTI, el organismo masa prohibido, el tribunal rechaza la demanda*, recuperado el 11/12/18, de: <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-44026822>.

³⁷² *Nahdlatul Ulama* significa «renacimiento de los eruditos». Este organismo religioso fue fundado el 31 de enero de 1926 por *ulama* K.H. Hasyim Asy'ari con el objetivo de educar y establecer la ley musulmana (*syari'at islam*) en base de la corriente islámica Imam Syafi'i, con la ideología *ahlussunah waljama'ah*, una ideología intermedia, entre los extremos *aqli*, es decir racionalista y *naqli* (los coranistas). Cf. L. NURHISAM, M. HUDA, *Islam Nusantara a Middle Way*: Qudus International Journal of Islamic Studies 2 (2016) 153.

llamado *Islam Nusantara*³⁷³ del seno del organismo Nahdatul Ulama. El tema de dicho congreso fue «*meneguhkan Islam Nusantara*, fortalecer el islam». La elección de este tema fue urgente y necesario, dado que la NU está recordando a los musulmanes indonesios y su papel en salvaguardar las tradiciones islámicas locales de Indonesia, mientras en la actualidad, el país se enfrenta a los grupos minoritarios radicales vinculados, tanto al Estado Islámico de Irak y Siria como a otras influencias ideológicas políticas radicales del Medio Oriente³⁷⁴.

En este acontecimiento histórico, *Nahdatul Ulama* ha declarado, que frente a aquellos estigmas brutales y negativos sobre el islam en el ámbito internacional —incluso frente a los grupos minoritarios radicales emergentes y crecientes en Indonesia— *Islam Nusantara* nace como un camino intermedio y alternativo del islam moderado. Así, quiere demostrar, en primer lugar, el rostro islámico desde la base doctrinal, el islam como una bendición para todos, *rahmat li al-‘alamin* y, en segundo lugar, como consecuencia del primero, *Islam Nusantara* es el ejemplo vivo de islam tolerante, respetuoso, amigable y que quiere vivir en armonía, en medio de la diversidad cultural en Indonesia, que es una realidad innegable, *sine qua non*. Y esto es la doctrina y el principio que han hecho los eruditos fundadores de *Nahdatul Ulama* desde su fundación hasta el tiempo presente³⁷⁵.

Abdul Chalik, hace la siguiente reflexión en base de la idea del islam como bendición para todos (*islam rahmat li al-alamin*):

como religión universal de ser *rahmat li al-alamin*, el islam requiere el *ijtihad* (la buena voluntad) en el contexto del espacio y el tiempo donde se desarrolla el islam. Dirigirse hacia los valores religiosos haciendo hincapié en los beneficios comunes es la base más importante. Históricamente, el *islam Nusantara* como una manifestación del islam universal siempre hace proselitismo pacíficamente. Las tradiciones del *islam nusantara*, entre ellas *tahlil'an*, (celebración y oración por la muerte), son consideradas como inculturación en la cultura de las religiones anteriores al internalizar las ideas locales de *ulama* sin perder los principios islámicos. Se debe poner el dogma del islam universalmente, para que la gente lo acepte con mucha más facilidad. Como religión universal, el dogma del islam cruza las líneas del tiempo y el espacio. Por lo tanto, al entender e igualar el islam con la cultura y tradición árabe, será fácil eliminar otras culturas y tradiciones. Como una religión que originalmente proviene del árabe con el Corán sagrado escrito en árabe, el islam se manifiesta vinculado principalmente con la tradición árabe. Pero esto no significa que el islam siempre se defina como tradición árabe. El islam trae el espíritu moral de los árabes,

³⁷³ *Nusantara* literalmente significa «islas entre mares» es otro nombre antiguo para decir a Indonesia. Cf. CENTRO NACIONAL DE LA LENGUA INDONESIA, *o.c.*, 1009.

³⁷⁴ Cf. N. SAAT, *Nahdlatul Ulama's 33rd Congress, Ma'ruf Amin's Rise and Its Impact on Indonesia's Traditionalist Islam: ISEAS Perspective* – Yusof Ishak Institute 48 (2015) 3.

³⁷⁵ Cf. M. MAIMUN, *Islam Nusantara in Islamic Law Epistemology Perspective: Al-Hikam* 2 (2016) 393.

pero no de la tradición. Por lo tanto, globalmente, el islam se adapta a la dinámica del lugar y el tiempo³⁷⁶.

Sin duda alguna, el rostro del *islam Nusantara* con todas estas reflexiones nos indica un *insight*, un paradigma nuevo y punto crucial. Es un islam contextual, un modo de definir y vivir el Corán según el contexto, una de la manera diferente al aplicar las leyes o *syari'ah islam* desde principio coránico. Islam *rahmat li al-alam*, debe ser bendición para todos y no maldición como lo están haciendo los minorías radicalistas³⁷⁷.

Más aún, según Chalik:

el islam no sólo es una doctrina teológica de la religión, sino que también es universal para todos los aspectos de la vida. No hay ninguna dicotomía sobre la vida del mundo o más allá de la vida en el islam. Los valores del islam son esencialmente integrables a la estructura social, política, económica y cultural³⁷⁸.

Para hacer que el islam se desarrolle históricamente en la sociedad, los musulmanes realmente necesitan definir el islam como una religión universal, que se inserta en la sociedad, mientras buscan nuevas fórmulas para definir los valores, especialmente para su propia vida. Desde esta perspectiva, la existencia de la religión será significativa y el islam no perderá la identidad de ser bendición para todos, *rahmat li al-alam*³⁷⁹.

Según otro experto musulmán, H. Nasution:

el radicalismo y el terrorismo son desafíos del islam contemporáneo que provienen del fundamentalismo cuando se entiende el islam superficialmente. Ellos entienden la religión como si permitiera la doctrina de la violencia. Por el contrario, como religión civilizada, el islam nunca dice que la violencia sea una solución³⁸⁰.

La expectativa del *islam Nusantara* es que todos los seguidores tienen la posibilidad de conocerse en espíritu de diálogo para comprender la realidad en toda su diversidad³⁸¹.

³⁷⁶ A. CHALIK, *The Position of Islam Nusantara in Geopolitical Dynamics of Islamic World*: MIQOT 2 (2016) 434.

³⁷⁷ El paradigma nuevo del *islam Nusantara*, representa una nueva corriente islamica en Indonesia, (y gracias a que son mayoría musulmanes en un país con la población musulmana mas grande del planeta) que están preocupados por la identidad y la mala fama del islam, tanto en el ámbito internacionales como nacional de Indonesia. De hecho, este rostro negativo fue la razón principal de *Nahdlatul Ulama* para promover el *islam Nusantara*. Cf. M. MAIMUN, *a.c.*, 393-94; A. CHALIK, *a.c.*, 435-36.

³⁷⁸ A. CHALIK, *a.c.*, 435.

³⁷⁹ Cf. ÍD.

³⁸⁰ H. NASUTION, *Islam rasional*, Bandung 1995, 124.

³⁸¹ Cf. A. CHALIK, *a.c.*, 435.

2.3.7.3.1.2. La visión coránica de la ecología, y el islam verde

A pesar de la tendencia diferente entre las dos ramas principales islámicas, entre los sunitas y los chitas, la fuente fundamental doctrinal para la enseñanza y para la vida islámica sigue siendo la sagrada escritura musulmana, el Corán³⁸² — *qur'ān* en árabe y *al-qur'an* en *bahasa* Indonesia. *Qur'ān* significa «recitación» o por extensión, «texto sagrado que se recita». Respecto a la relación del ser humano y su entorno natural medioambiental, el término teológico coránico usado es la «criatura» que implica la existencia de un creador y la reflexión teológica de la creación. En este estudio, pretendemos entrar a analizar la visión coránica de la ecología y su carácter interdependiente.

Jacques Jomier —en la introducción del Corán de la edición española, en el apartado «relaciones entre Dios creador y creatura»— atestigua:

el primer elemento común del islam con el judaísmo y el cristianismo es la convicción profundamente arraigada de que el hombre es una creatura. El hombre, como todos los seres de la creación se caracteriza por su dependencia absoluta con relación a Dios, su creador y su dueño, infinitamente bueno, sabio, Todopoderoso a quien se le debe todo. Ésta afirmación se encuentra por todas partes del Corán³⁸³.

Más allá, afirma:

cuando menciona a Dios creador, es muy raro que no evoque al mismo tiempo a la criatura. Con ello atrae la atención del creyente a la magnificencia de este mundo del que Dios es autor, o a las responsabilidades del hombre. Así, encontramos el cielo y la tierra, la luna y el sol, las estrellas, el día y la noche, el agua dulce y el agua salada, el navegante que parte lejos en busca de los favores, de que Dios le hace beneficio³⁸⁴.

Así, la vida humana desde la perspectiva coránica es la de cada día. Alá es Todopoderoso, hace lo que quiere, es decir, que nadie puede impedirle que realice lo que ha decidido, nadie puede pedirle cuentas. Y a los hombres les deja que obren sin sacarles del marco de su vida. Excepto en el caso de la Guerra Santa, exige del ser humano que

³⁸² La edición española del Corán que utilizamos en este estudio, es la de Julio Cortés con la introducción de Jacques Jomier, Barcelona 1999. El texto árabe de donde viene esta traducción es lo de la edición oficial del Corán, patrocinada por el rey Fuad I de Egipto y publicada en el Cairo el año 1923. Contiene el texto canónico de *Hafs ibn Sulaiman al-Asadi* murió en el año 805 d.C., según su maestro *Asim ibn Abi l-Nachud* que murió en el año 744. En las numeraciones de las *suras* o capítulos, y de las *aleyas* o versículos, también seguimos la numeración de esta misma edición. Incluso los textos coránicos en la declaración islámica sobre el cambio climático global. Para realizar la cita del Corán, lo hacemos de la siguiente manera; escribimos C (Corán), a continuación el nombre de la sura y el capítulo (la sura – *surā* en árabe también en *bahasa indonesia*) y después el versículo (la *aleya* o *āya* en árabe, *ayat* en *bahasa indonesia*). Por ejemplo; la *surā al-fātiha*, que dice: en el nombre de Dios, el compasivo, el misericordioso. Alabado sea Dios señor del universo, el Compasivo, el Misericordioso, Dueño del día del juicio, (C.al-fatiha 1₁₋₄).

³⁸³ Cf. J. JOMIER, *La introducción del corán*, 1999, XXXI.

³⁸⁴ ÍD.

solamente obren el bien donde se encuentren, que no cometan excesos, que utilicen con mesura los bienes que Dios les concede, pero siendo capaces de desprenderse de ellos para ayudar a los pobres y a la comunidad o para cumplir los deberes rituales prescritos por la ley coránica³⁸⁵. En su mayor parte, el Corán es inherentemente conservacionista, tiene que ver con la forma en que los seres humanos se relacionan con el mundo natural y los beneficios que se obtienen al protegerlo³⁸⁶.

En *Islamic Declaration on Global Climate Change* en Turquía, los días 17-18 de agosto 2015, entre los expertos del medioambiente y eruditos islámicos, pusieron de relieve la base coránica y la urgencia de afrontar el cambio climático global para salvaguardar el planeta. En el núcleo de esta declaración está la esencia del cuerpo de ética basado en el Corán que se define como conocimiento de la creación, *Ilm ul khalq*³⁸⁷.

En concordancia con el sagrado Corán afirman:

Alá es el Señor y el sustentador (*Rabb*) de todos los seres. Alabado sea *Alá*, Señor de todos los mundos (*C.al-fātiha* 1₁); Él es el Único Creador, Él es el *Jaliq*, Él es *Alá*, el Creador, el Originador, el Modelador (*C.al-hašr* 59₂₄); Aquel que todo lo que ha creado lo ha hecho bien (*C.al-sayda* 32₇). Todo lo que ha creado tiene valor. Cada cosa ha sido creada *bi'l-haqq*, con la verdad y para el bien. No hemos creado los cielos y la tierra y todo cuanto se halla entre ellos por mero juego y diversión. Los hemos creado tan solo con la verdad (*C.al-dujān* 44_{38,39}).

Además, afirma que «Él abarca toda su creación – Él es *al-Muhit*. De *Alá* es cuanto hay en los cielos y en la tierra. *Alá* abarca todas las cosas, (*C.al-nisā* 4₁₂₆)». Señalan también, que *Alá* creó la tierra con un equilibrio perfecto (*mizan*), gracias a su misericordia inmensa que nos ha dado tierras fértiles, aire limpio, agua pura y todas las cosas buenas de la tierra que hacen que nuestras vidas sean agradables. La tierra funciona siguiendo estaciones naturales y ciclos determinados: un clima en el que florecen todos los seres vivos, incluidos los humanos. La catástrofe que supone el cambio climático es resultado de la alteración de este equilibrio causado por los seres humanos, dado que Dios

³⁸⁵ Cf. Íd., XXXII.

³⁸⁶ THE ISLAMIC FOUNDATION AND ENVIRONMENTAL SCIENCES, IFEES, *ECO-ISLAM, Islamic Declaration on Global Climate Change*, recuperado el 18/12/18, de: <http://www.ifees.org.uk/declaration/>.

³⁸⁷ El impulso para la declaración provino de *IFEES/EcoIslam* y *Islamic Relief World Wide* en 2014. La investigación inicial comenzó a finales de 2014 y el primer borrador de trabajo después de la consulta interna estuvo listo en mayo de 2015. Un equipo de especialistas musulmanes conformado por académicos y ambientalistas, y el borrador que surgió de este proceso se distribuyó en todo el mundo a través de Internet y los sitios web de *IFEES/EcoIslam*, *Islamic Relief Worldwide*, *Climate Action Network* y el *Foro sobre Religión y Ecología*. Este proceso de consulta duró hasta mediados de agosto de 2015. El equipo de especialistas se reunió en Estambul los días 15 y 16 de agosto para considerar las respuestas y produjo un borrador de síntesis para su discusión en el simposio que siguió y asistieron académicos islámicos, académicos, representantes de las Naciones Unidas, representantes multirreligiosos y ONG. Tras las debidas deliberaciones en el simposio, el borrador final se lanzó el 18 de agosto de 2015 en el Simposio Internacional Islámico sobre el cambio climático, celebrado en Estambul.

«ha elevado el cielo. Ha establecido la balanza, para que no faltéis al peso, sino que deis el peso equitativo, sin defraudar en él. La tierra la ha puesto al servicio de las criaturas», (C.al-Rahmān 55⁷⁻¹⁰).

Afirman, por tanto, el estado natural (*fitrah*) de la creación hecha por Dios:

mantén tu rostro sin apartarlo de la adoración primigenia como *hanif*. La marca original de Alá con la que ha marcado a los hombres al crearlos. No se puede reemplazar la creación de Alá. Es la forma de adoración genuina, sin embargo, la mayoría de los hombres no lo sabe, (C.al-rūm 30₃₀).

Señalan que la corrupción (*fasad*) causada por los seres humanos sobre la tierra se debe a la búsqueda incesante del crecimiento económico y el consumismo ilimitado. Sus consecuencias han sido el cambio del clima global, que es nuestra preocupación actual, además de la contaminación de la atmósfera, de la tierra, de los acuíferos y los mares, la erosión del suelo, la deforestación y la desertificación. Destrucción, degradación y fragmentación del hábitat donde viven las comunidades de la tierra, además de la devastación de algunos de los ecosistemas biológicamente más productivos y diversificados, tales como las selvas tropicales, las zonas húmedas y los arrecifes de coral. Deterioro de los beneficios y servicios prestados por los ecosistemas. Introducción de especies foráneas invasoras y organismos genéticamente modificados. Daños a la salud humana, incluida una gran cantidad de enfermedades modernas:

la corrupción y el desorden han aparecido en la Tierra y en el mar debido a lo que las manos de los hombres han hecho y han ganado con sus actos malvados. Así que les hace probar la consecuencia de algo de lo que han hecho, de modo que puedan caer en la cuenta, arrepentirse y reformarse, y así dirigirse al camino recto (C.al-rūm 30₄₁).

Otro aspecto que destacan es que los seres humanos no somos más que una parte minúscula del orden Divino. Sin embargo, dentro de ese orden, somos seres extraordinariamente poderosos y tenemos la responsabilidad de establecer el bien y detener el mal en la medida de nuestras posibilidades. También es necesario reconocer que no somos más que una parte de la multitud de seres vivos con los que compartimos la Tierra. No tenemos derecho a oprimir al resto de la creación o causarle daño alguno. La conciencia y la inteligencia nos obligan, tal y como ordena nuestra creencia, a tratar a todas las cosas con cuidado y temor (*taqwa*) de su Creador, con compasión (*rahmat*) y de la mejor manera posible (*ihsan*). No hay criatura de la Tierra ni ave que vuela, que no formen comunidades parecidas a las nuestras. Por consiguiente, declaran que se nos pedirá que rindamos cuentas de nuestras acciones, «y el que haya hecho el peso de una

brizna de bien, lo verá; y el que haya hecho una brizna de mal, también lo verá, (C.*al-zalzala* 99₇₋₈)».

Basados en estas consideraciones, afirman que la responsabilidad del islam es actuar siguiendo el ejemplo del profeta Mahoma, a quien Dios bendiga y conceda paz:

proclamó y defendió los derechos de todos los seres vivos, prohibió la costumbre de enterrar vivas a las niñas recién nacidas, enseñó a sus compañeros a no derrochar el agua, incluso al lavarse para la oración, prohibió que se talaran árboles en las zonas desérticas, ordenó a un hombre que volviera a poner en el nido a unos polluelos que había cogido, y cuando se encontró con otro que había encendido un fuego sobre un hormiguero, le ordenó: ¡Apágalo! ¡Apágalo! (C.*al-an 'ām* 6₃₈).

Desde la visión coránica, la creación de los cielos y de la tierra sobrepasa a la creación de los hombres, aunque la mayoría de los seres humanos no lo saben. Alá es quien estableció zonas inviolables (*haram*) en torno a la Meca y Medina donde no se podían cortar las plantas de la zona ni cazar o molestar a los animales salvajes, y zonas protegidas (*hima*) para la conservación y uso sostenible de las praderas, la cubierta vegetal y la vida salvaje. Se deleitaba con todo lo creado y era misericordioso, (C.*gāfir* 40₅₇).

2.3.8. El arte (*seni*) y la armonía

La prehistoria de Indonesia produjo obras con materiales duraderos como la piedra, el metal y, a veces, arcilla, que aún se conservan en la actualidad. Otras formas de arte todavía se perpetúan, aunque a menudo en un nuevo medio. Estas incluyen la danza, el *wayang* (juego de sombras) y el teatro de danza clásica de Java y Bali. Paralelas a las formas de arte tradicionales se encuentran la pintura y la escultura contemporáneas. Fuentes portuguesas indican que hubo expertos en pintura en la corte de Majapahit a principios del siglo XVI, y las influencias occidentales en el arte indígena pueden haber comenzado con dibujos traídos por agentes de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (VOC) como obsequio a los gobernantes locales en el siglo XVII³⁸⁸.

Las artes visuales de Indonesia muestran una diversidad artística: la escultura, el tejido, el dibujo, la pintura que abarcan títeres, máscaras, arte en los templos y formas eclécticas modernas de expresión artística. Dentro de los trabajos artísticos, generalmente las artes representan dos realidades principales de la vida y el orden cosmológico, que son luz y oscuridad³⁸⁹. Por otra parte, el arte expresa los valores y las realidades sociales.

³⁸⁸ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia...*, o.c., 108.

³⁸⁹ Cf. J. FORSHÉE, *Culture and Customs of Indonesia...*, o.c., 52.

Los artistas modernos indonesios, no necesariamente expresan la belleza de un sujeto material sino los rostros de la vida real y la crítica social a la realidad turbulenta: la dureza y el rostro cansado de la vida, y la tristeza e injusticia social³⁹⁰.

2.3.8.1. Arte visual pre moderno

Antes de la influencia de la India u otra influencia extranjera, los artistas indígenas indonesios ya desarrollaron su propio ingenio y tradición artística. Según el estudio de unos expertos de arte y arqueología, las obras de arte consideradas como los primeros diseños que aparecen en el archipiélago datan del siglo V a.C, provenientes de la cultura Dong Son, Vietnam actualmente. Ya sea por migración, difusión o comercio, hachas metálicas ornamentadas y redondas y cuadros ornamentados, típicos de Dong Son llegaron a estas islas archipelágicas³⁹¹.

En Bali, existe un tipo de tambor ornamentado, llamado «luna de Bali», *the moon of Bali* de dos mil años de antigüedad que se decora con un ornamento artístico en toda su superficie³⁹². De la isla Alor, una de las islas de Sonda Menor, existe esta misma arte, con una forma más pequeña y es fundamental en la ceremonia matrimonial. En el idioma local se llama *moko*. El pacto matrimonial se concluye con la entrega de este tambor por parte de familia del hombre a la familia de la mujer³⁹³.

Entre los expertos, se reconoce también que cuando los isleños aceptan y absorben la cultura y arte continental (Sureste Asia, India, China, Árabe y Europa) la habilidad de los artistas locales se desarrollaba independientemente. Las artes locales generalmente mantienen el esquema de diseño horizontal y vertical de alto nivel y muy organizado, con patrones complejos. El historiador Philip Rawson afirma: «en todo trabajo artístico, hasta en los patrones más complejos, prevalece siempre una regularidad, ordenada y equilibrada entre horizontal y vertical»³⁹⁴. Visualmente, el trabajo de arte refleja una categoría cultural de equilibrio, armonía y orden³⁹⁵.

Por otra parte, la historia del arte de Indonesia nos presenta que el arte de la India llegó a Indonesia en el siglo III a.C. y en los siglos posteriores a través del comercio y la migración. Los dos reinos hinduistas más grandes de Indonesia, Srivijaya y Majapahit,

³⁹⁰ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 109; J. FORSHÉE, *o.c.*, 52.

³⁹¹ Cf. J. FORSHÉE, *o.c.*, 52.

³⁹² Cf. P. RAWSON, *The Art of Southeast Asia*, London 1967, 203.

³⁹³ Cf. S. R. GOMANG, *The People of Alor and Their Alliances in Eastern Indonesia: A Study in Political Sociology*, New South Wales 1993, 59-70.

³⁹⁴ P. RAWSON, *o.c.*, 203.

³⁹⁵ Cf. J. FORSHÉE, *o.c.*, 53.

reflejan artísticamente las ideas, la filosofía y la estética de la India. El arte de la India, posteriormente, influirá fuertemente en el arte indonesio hasta el día de hoy. Fue una asimilación de dos culturas tanto artística como políticamente. De la India trajeron el budismo y el hinduismo con un arte bien desarrollado. Por el contrario, los indios aprendieron de Indonesia textos y guiones escritos, el sistema administrativo, los códigos de la ley, la política, la metafísica, la astronomía, la medicina y la práctica de la magia. Los gobernantes y líderes locales de aquella época sacaron ventaja, inspiración, y ayuda práctica con este sistema. Sin duda alguna, la asimilación de la ideología y la estética de la India, unidas a las habilidades locales del archipiélago de Indonesia fue el mayor logro de las dinastías posteriores para establecer y construir innumerables monumentos y enormes templos artísticos en piedra en Java Central y Oriental³⁹⁶.

2.3.8.2. Arte moderno

En un mundo interconectado, los seres humanos se entrecruzan, se adaptan, se conocen y se relacionan con facilidad. La misma interconexión ocurre en el mundo del arte moderno de Indonesia. Se entrecruzan, adaptan y combinan el arte con nuevas formas de otros artistas y corrientes de diversas partes del mundo. Sin embargo, cada uno continúa desarrollando su propio estilo característico, es decir, no abandona su sensibilidad artística intrínseca y la creatividad personal.

Respecto al arte moderno de Indonesia, los datos históricos han confirmado que su nacimiento coincidió con el movimiento político nacionalista emergente de Indonesia en el principio del siglo XX. Se inició especialmente en Java y Bali por los artistas, cuando la élite indonesia empezaba a familiarizarse con el arte y la literatura Occidental³⁹⁷. Como consecuencia de esto, los futuros artistas indonesios crecían en conocimiento de la historia del arte Occidental y los pintores cambiaron la manera de mirar el arte como un nuevo trabajo. Se convertían a una cierta modernidad internacional y una nueva categoría

³⁹⁶ «Many reasons explain the historical openness among people and rulers of Indonesia to Indian principles. Budism and Hinduism came from India, bringing a highly developed religious and aesthetic heritage. Indian learning offered Indonesians a written script, an administrative system, codes of law, politics, metaphysics, mathematics, astronomy, medicine, and practical magic. Multiple rulers derived inspiration, prestige and practical assistance from these system. Their assimilation of indian ideology and aesthetic became a major factor in the success of dynasties that later erected the great stone monuments of central and eastern Java»: P. RAWSON, *o.c.*, 106.

³⁹⁷ Cf. A. WRIGHT, *Painting the People in Modern Indonesian Art: Three Generations of Tradition and Change 1945-1990*, Singapore 1990, 115; J. FORSHEE, *o.c.*, 60.

que exigía una interpretación conforme a sus propias ideas, necesidades y sensibilidades artísticas³⁹⁸.

En la década de 1920 a 1930, los pintores indonesios ayudaron a dar forma a la cultura contemporánea. Combinaron el arte internacional con el suyo propio, lo moderno con lo tradicional haciendo una síntesis personal. El inicio del siglo XX, fue un período revolucionario para los artistas balineses. Se produjo una transición artística, de lo tradicional al estilo europeo, caracterizado por los dibujos y pinturas individualizadas y la talla de madera estilizada de asuntos no religiosos. Al margen de esto, algunos artistas balineses se dieron cuenta de un cambio existencial fundamental, pasaron de la esfera sagrada de los dioses a la realidad ordinaria de la vida, del artista por vocación, del arte sagrado al arte profano como un modo de vida³⁹⁹.

2.3.8.3. *Tenun ikat*: el arte de tejer y *batik*: el arte de pintar

Una producción doméstica con trabajo artístico complejo y detallado es la llamada *tenun ikat*. *Tenun*, es el sustantivo del verbo *menenun* que significa tejido-tejer, e *ikat* significa atar. Dado que es arte, atar, tiene sentido de modelar o dar forma, y para los indonesios, cada forma identifica de dónde viene o de qué región es, a qué clan pertenece, y para la gente de la misma región; de qué familia y finalmente, quién es el autor⁴⁰⁰. Es un trabajo manual muy duro y laborioso. Además, contiene una espiritualidad tradicional tanto sociológica como religiosa, señalando con facilidad la importancia social y la relación mística, sobrenatural⁴⁰¹.

Otro elemento fundamental dentro del arte de tejer, *tenun ikat*, es el modelo o forma que se distingue por los colores. En esto, el tinte juega un papel imprescindible: para la calidad, el estatus social del autor y otros muchos valores simbólicos. Por ejemplo, el colorido del *tenun ikat* de Sumba, en general, refleja aspectos artísticos culturales como: la habilidad, la imaginación, la naturaleza dualística de la isla y su sistema de creencias. La tela larga utilizada por los hombres tiene una forma particular. Se presenta un dibujo del mismo grupo social, del pueblo, con las casas por una parte y por otra un

³⁹⁸ Cf. A. WRIGHT, o.c., 106.

³⁹⁹ «...for some Balinese, visual subject matter moved from the sacred spheres of the gods to the ordinary realm of living, and artists began to draw, paint and carve such imagery with fervor. They also began to sign their works, thus individualizing art»: J. FORSHÉE, o.c., 59.

⁴⁰⁰ «To this day, hand-woven fabrics are central as status markers, in all rituals, exchange between families, indicators of ethnic identity, appearing stylishly modern and in needs everyday life»: ÍD., 63.

⁴⁰¹ Cf. ÍD.

patio central donde los ancianos y líderes del pueblo juegan el papel de mediadores entre dos mundos, el visible y el invisible⁴⁰².

En *tenun ikat*, la tela, ya está en su forma completa y perfecta de color antes de fabricarlo manualmente. Esta técnica la aplican, por ejemplo, la gente de las islas de Sunda Menor (Flores, Solor, Sumba, Timor, Alor), Bali, Sulawesi, Kalimantan interior, para distinguirla de la técnica javanesa y algunas zonas de la isla de Bali que producen otro tipo de tela llamado *batik*⁴⁰³.

El arte de pintar, *batik*, es el arte tradicional de la cultura javanesa. La palabra *batik* procede de la voz *mbatik*. La terminación *tik* significa un poco, un pequeño lugar o una gota. Así, se entiende el *batik* como una tela en la que aparece un diseño que parece estar compuesto de gotas. Es una técnica llamada «teñido por reserva», basada en el uso de la cera de abeja derretida, encerando a mano las zonas de la tela que no quieren ser coloreadas y que quedan en reserva. El *batik* se desarrolla juntos con otras dos artes: la marioneta, *wayang* y la orquesta musical de *gamelan*. De la marioneta, *wayang*, los artistas de *batik* la aprovechan como fuente de inspiración para su trabajo. Como el *tenun ikat*, el *batik* es un arte fino, que expresa siempre la vida tanto de mundo físico como espiritual, del mundo profano y del mundo sagrado⁴⁰⁴.

2.3.9. La armonía desde la política

Desde la política, pretendemos perfilar la cultura de la armonía en este apartado en base a tres principios fundamentales del país: el himno nacional *Indonesia raya*; el congreso juvenil del 28 de octubre de 1928; y, la ideología nacional *Pancasila* y *Bhinneka tunggal ika*. Son principios unificadores que los fundadores del país adoptaron con un fin político, para un nuevo país especialmente en el período difícil de la lucha contra la opresión colonial⁴⁰⁵.

⁴⁰² Cf. M. J. ADAMS, *System and Meaning in East Sumba Textile Design: A Study in Indonesian Traditional Art*, New Haven 1969, 13.

⁴⁰³ Cf. J. FORSHEE, *o.c.*, 66.

⁴⁰⁴ «... *batik* carries on as the finest of arts in Indonesia, as does “*tenun ikat*”. Although greatly boosted by foreign interest, this textiles continue to bear great significance for people throughout Indonesia, for which clothes serve the mundane aspects of life as well as the prestigious and the sacred»: ÍD., 67.

⁴⁰⁵ Dos razones fundamentales queremos aclarar desde la política y la lucha constante de los movimientos nacionalistas y su éxito para la independencia de Indonesia. La primera, la educación de los indígenas, de los hijos indonesios llamados *bumiputera* — en término peyorativo *inlander* (*bumi* es tierra y *putera* significa hijos, literalmente significa hijos de la tierra) en Holanda. Gracias a esta oportunidad, la mayoría de los estudiantes indonesios desde entonces respiraron el aire fresco de la libertad y contemplaron el acto concreto desde la política para la liberación de su pueblo. La segunda, como la consecuencia de lo primero, es la aparición de innumerables movimientos políticos nacionalistas que luchan para salir de la opresión

2.3.9.1. El himno nacional: *Indonesia raya*

Es histórico para los indonesios de todas las generaciones, que el himno nacional de Indonesia estaba contemplado y preparado como himno ya desde muchos años antes de la independencia, el 17 de agosto de 1945. Es parte de la lucha nacional por una Indonesia libre e independiente. El himno se entonó por primera vez de una manera solemne, con todas las estrofas completas y bien pensadas, en una fecha histórica importantísima para el país, el 28 de octubre de 1928, en el Congreso Juvenil de Indonesia en la entonces Batavia, Yakarta actual, por el mismo autor nacionalista Wage Rudolf Supratman⁴⁰⁶. Este es el texto completo del himno:

Hymne nasional Indonesia Raya — el himno nacional Indonesia Raya⁴⁰⁷

Por: Wage Rudolf Supratman

Stanza I

Indonesia tanah airku — Indonesia mi tierra natal
Tanah tumpah darahku — Tierra donde vertí mi sangre
Di sanalah aku berdiri — Ahí estoy de pie
Jadi pandu ibuku — Como soldado de mi madre

Indonesia kebangsaanku — Indonesia mi patria
Bangsa dan tanah airku — Mi nación, mi país
Marilah kita berseru — Digamos todos
Indonesia bersatu — Indonesia unida

Hiduplah tanahku — Viva mi tierra
Hiduplah neg'riku — Viva mi estado
Bangsaku, Rakyatku, semuanya — Toda mi gente
Bangunlah jiwanya — Levantemos el alma
Bangunlah badannya — Levantemos el cuerpo
Untuk Indonesia Raya — Para la gran Indonesia

Estrillo:

Indonesia Raya — Grande es Indonesia

entre 1900 y 1940. Fueron movimientos revolucionarios contra el colonialismo. Cf. D. ADITHYO, I. G. A. ANOM ASTIKA, *Bunyi Merdeka, Sejarah Sosial dan Tinjauan Musikologi Lagu Kebangsaan Indonesia Raya – El sonido merdeka, la historia social y el acercamiento desde la música del himno nacional Indonesia Raya*, Jakarta 2017, 1-6; J. FORSHÉE, o.c., XVIII.

⁴⁰⁶ El himno ha sido compuesto por el periodista, músico, católico y nacionalista de Java, Wage Rudolf Supratman (*Wage* es el día tercero de cinco días de la semana según el calendario javanés, significa la persona que nace en el día *wage*; Rudolf, nombre cristiano holandés, de echo su padre era un militar jubilado de *Koninklijk Nederlandsh-Indische Leger*–KNIL). Sin embargo, pasó muchos años de su vida en Makasar, Sulawesi del Sur, allí estudiaba y profundizaba su talento musical con el holandés Willem Mauritius van Eldik, esposo de su hermana *Rukiyem*. Su nombre javanés es *Sastromiarjo*. Cf. D. ADITHYO, I. G. A. ANOM ASTIKA, o.c., 20-21; W. R. Supratman *dan sejarah Indonesia Raya 3 stanza* — W. R. Supratman y la historia de Indonesia raya 3 stanzas, recuperado el 08/12/2018, de: <https://tirto.id/wr-supratman-dan-sejarah-indonesia-raya-3-stanza-cr4M>.

⁴⁰⁷ La traducción del himno nacional Indonesia Raya al español realizado por F. N. Lakebelek.

Merdeka, merdeka — Libertad, libertad
Tanahku, neg'riku yang kucinta! — Mi tierra, el país que yo amo
Indonesia Raya — Grande Indonesia
Merdeka, merdeka — Libertad, libertad
Hiduplah Indonesia Raya — Viva la gran Indonesia

Stanza II

Indonesia, tanah yang mulia — Indonesia, tierra honrada
Tanah kita yang kaya — Nuestra rica tierra
Di sanalah aku berdiri — Ahí estoy de pie
Untuk s'lama-lamanya — Para siempre

Indonesia, tanah pusaka — Indonesia, el tesoro
Pusaka kita semuanya — Tesoro de todos
Marilah kita mendoa — Rezaremos por ella
Indonesia bahagia — Indonesia bienaventurada

Suburlah tanahnya — Siempre fértil su tierra
Suburlah jiwanya — Da paz y bien a sus almas
Bangsanya, rakyatnya, semuanya — Nación de toda su gente
Sadarlah hatinya — Arda su corazón
Sadarlah budinya — Arde su alma
Untuk Indonesia Raya — Para la Gran Indonesia

Estrillo:

Indonesia Raya — Grande es Indonesia
Merdeka, merdeka — Libertad, libertad
Tanahku, neg'riku yang kucinta! — Mi tierra, el país que yo amo
Indonesia Raya — Grande Indonesia
Merdeka, merdeka — Libertad, libertad
Hiduplah Indonesia Raya — Viva la gran Indonesia

Stanza III

Indonesia, tanah yang suci — Indonesia tierra sagrada
Tanah kita yang sakti — Nuestra tierra mágica
Di sanalah aku berdiri — Ahí estamos de pie
Menjaga ibu sejati — Defender nuestra *Ibu Pertiwi*

Indonesia, tanah berseri — Indonesia mi tierra alegre
Tanah yang aku sayangi — Tierra que tanto amo
Marilah kita berjanji — Prometámonos
Indonesia abadi — Para siempre Indonesia

S'lamatlah rakyatnya — Que su gente bendecida
S'lamatlah putranya — Que sus hijos salvados
Pulaunya, lautnya, semuanya — Sus islas, mares y todos
Majulah Neg'rinya — Que progrese la nación
Majulah pandunya — Que progrese el guiador
Untuk Indonesia Raya — Para la gran Indonesia

Estribillo:

Indonesia Raya — Grande es Indonesia

Merdeka, merdeka — Libertad, libertad

Tanahku, neg'riku yang kucinta! — Mi tierra, el país que yo amo

Indonesia Raya — Grande Indonesia

Merdeka, merdeka — Libertad, libertad

Hiduplah Indonesia Raya — Viva la gran Indonesia

Desde el principio del texto, ya nos ha mostrado la identidad cultural de Indonesia, *Indonesia Tanah Airku*, Indonesia mi agua y mi tierra, de una nación identificada con *tanah* (tierra) y *air* (agua), que no solamente son simples palabras suaves, leves o superficiales sino con un sentido profundo y denso. No se trata de una simple región, territorio o pedazo de tierra sino de un vientre (*rahim*) vivo y una madre viva, como lo expresaba, «*Indonesia tanah tumpah darah, tanah pusaka, tanah suci dan sakti* — Indonesia, mi tierra donde por vez primera vertí mi sangre, mi fuerza y mi tesoro sagrado»⁴⁰⁸.

Sin embargo, algunas palabras controvertidas cobraron fuerza, en especial el grito «*¡merdeka!, ¡merdeka! – ¡libertad!, ¡libertad!*». Por esta terminología de libertad, el himno fue prohibido por la autoridad colonial holandesa en 1930⁴⁰⁹. Los datos histórico-políticos de Indonesia, nos presentan los distintos enfrentamientos de los indonesios frente a la fuerza colonial holandesa de aquella época. Lo principal era formar los políticos y los grupos y movimientos políticos; y también a través de los cantos y la literatura, la poesía y el arte. Este himno fue uno de los esfuerzos mágicos transformadores para liberarse del colonialismo⁴¹⁰.

Por otra parte, Indonesia se personifica como *Ibu*, madre, y vientre, *rahim*, que proviene de la lengua árabe. La tierra, el agua y la naturaleza en general para los indonesios es un vientre, es una madre, es lugar donde por vez primera un hijo indonesio derrama su sangre (*tanah tumpah darah*), es decir inicia la vida, y por eso merece respeto. Al tratar la tierra y personificarla como *Ibu Pertiwi* (la madre tierra), *rahim* (el vientre)

⁴⁰⁸ En este Congreso Juvenil —lo veremos en el siguiente apartado— los jóvenes indonesios de los grupos nacionalistas juraron el conocido *Sumpah Pemuda*, (juramento juvenil). Fue la semilla creciente de la futura Indonesia independiente.

⁴⁰⁹ En la historia nacional de Indonesia, las cuatro décadas, de 1900 a 1940, son políticamente etapas cruciales para abrir el camino hacia la independencia. Uno de los acontecimientos históricos cruciales fue este congreso, donde por primera vez, W. R. Supratman hizo sonar el himno nacional y que en el día de la independencia lo entonaron y proclamaron himno nacional del nuevo país, la República de Indonesia. Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia...*, o.c., 267, 542.

⁴¹⁰ Cf. D. ADITHYU, I. G. A. ANOM ASTIKA, *El Sonido Merdeka...*, o.c., 32, 42; J. FORSHEE, *The Culture and Customs of Indonesia...*, o.c., 60.

fuelle de vida y *Tanah Air*, *Bumi Persada* (tierra honrada) o *nusantara* (islas entre aguas o islas marlineras), se muestra la cercanía, la intimidad, la interdependencia, el honor y respeto, la interconexión, una armonía cultural profunda y respeto mutuo entre los hijos indonesios, entre los humanos con la naturaleza y los humanos con el universo.

2.3.9.2. El Congreso Juvenil del 28 de octubre de 1928

En este Congreso nació el juramento juvenil, *Sumpah Pemuda*, fue otro acontecimiento histórico-político de los grupos nacionalistas de Indonesia⁴¹¹. A este congreso juvenil asistieron unos setecientos jóvenes nacionalistas de diversos grupos y organismos juveniles de casi todas las partes de indonesia, representando a los jóvenes nacionalistas de su región⁴¹².

Entre estos organismos juveniles asistieron: *Jong Java* (Movimiento juvenil de la isla de Java), *Jong Ambon* (Movimiento juvenil de las islas Molucas), *Jong Celebes* (Movimiento juvenil de la isla de Sulawesi), *Jong Sumatranen Bond* (Movimiento juvenil de la isla Sumatra), *Jong Islamiten Bond* (Juveniles Musulmanes) *Sekar Rukun*, (organismo juvenil llamado *Sekar Rukun*), *Perhimpunan Pelajar-Pelajar Indonesia*, PPI (Movimiento estudiantiles de Indonesia), *Jong Bataks Bond* (Movimiento juvenil de la etnia Batak) y *Pemuda Kaum Betawi*⁴¹³ (Juveniles de la etnia Betawi)⁴¹⁴.

Esta fue una fecha histórica en la historia política de Indonesia: un movimiento político nacional juvenil de Indonesia formado por los grupos y movimientos locales regionales, llegados de casi todas las islas. El congreso tuvo lugar en la ciudad de Batavia, la Yakarta actual. Como movimiento político, el objetivo de *Sumpah Pemuda* era abrir el camino hacia la independencia, llamar a la unión de los indonesios para enfrentarse al gobierno colonial holandés⁴¹⁵. El congreso culminó con el juramento juvenil conocido como *Sumpah Pemuda*, y puso de manifiesto una Indonesia unida a pesar de su enorme diversidad en todos los aspectos.

Así, dice el texto de *Sumpah Pemuda*:

⁴¹¹ El contexto del Congreso Juvenil fue una Indonesia pre-independiente y por consiguiente, estaba en la lucha continua para su independencia. La expresión del himno, por tanto, gira entorno a la misma línea y clave de independencia, de una nación colonizada y presionada a otra libre e independiente.

⁴¹² Cf. D. ADITHYO, I. G. A. ANOM ASTIKA, *o.c.*, 16.

⁴¹³ *Betawi* es la etnia indígena de Batavia, Yakarta actual. El censo nacional de 2020 del Centro de Estadística Nacional de Indonesia mostró que el porcentaje de esta etnia es de un 2,88 % de la población de Indonesia, o sea de 6.807.968 personas. Cf. BPS – CNE, *Indonesia: la nacionalidad, la etnia...*, *o.c.*, 19.

⁴¹⁴ Cf. D. ADITHYO, I. G. A. ANOM ASTIKA, *o.c.*, 16.

⁴¹⁵ Cf. ÍD., 1-3.

Sumpah pemuda —Juramento Juvenil⁴¹⁶

Pertama (el primero)

Kami putra dan putri Indonesia —Nosotros hijos e hijas indonesios

Mengaku bertumpah darah yang satu —Confesamos la única tierra donde vertimos la sangre

Tanah Indonesia —Tierra Indonesia

Kedua (el segundo)

Kami putra dan putri Indonesia —Nosotros hijos e hijas indonesios

Mengaku berbangsa yang satu —Confesamos la única nación

Bangsa Indonesia —La Indonesia

Ketiga (el tercero)

Kami putra dan putri Indonesia —Nosotros hijos e hijas indonesios

Mengaku menjunjung bahasa persatuan —Confesamos, defenderemos el idioma de la unidad

Bahasa Indonesia —El indonesio.

Tanto la armonía cultural como la visión ecológica aparecen a través de las expresiones hijos e hijas de la tierra indonesia, lugar donde por vez primera vertieron su sangre. Frente a la enorme diversidad de Indonesia, juraron utilizar y defender el mismo idioma, *bahasa Indonesia* como medio para la unidad que en nuestra vida diaria lo consideramos como una técnica primordial para una vida interconectada y para la unión, es decir la armonía entre seres humanos, entre indonesios.

2.3.9.3. La ideología nacional *Pancasila* y el lema *Bhinneka Tunggal Ika*, unidad en la diversidad, una visión ecológica



Fuente: *Emblema nacional Pancasila y su sentido*, en <https://www.kopi-ireng.com/2017/09/lambang-pancasila-dan-artinya-dari-sila.html>.

⁴¹⁶ Cf. *Ibíd.*, 19-20.

El emblema estatal de Indonesia se llama *Garuda Pancasila*, sobre el fondo de la bandera nacional *Sang Saka Merah Putih* (roja y blanca)⁴¹⁷. La parte principal del escudo de armas es el ave mítica dorada. Los cinco emblemas del escudo representan a *Pancasila*, los cinco principios de la filosofía nacional de Indonesia. El número de plumas tiene el propósito de simbolizar la fecha de la proclamación de la independencia de Indonesia; diecisiete plumas en cada ala, ocho plumas de la cola, diecinueve plumas de la cola superior (debajo del escudo, sobre la cola) y cuarenta y cinco plumas del cuello; todos simbolizan 17-8-1945; 17 de agosto de 1945. *Garuda Pancasila* fue diseñado por el sultán Hamid II de Pontianak, Borneo, y adoptado como escudo nacional de armas el 11 de febrero de 1950⁴¹⁸.

Por otra parte, se presenta *Bhinneka tunggal ika* —que se remonta al siglo XV y se atribuye a Mpu Tantular⁴¹⁹ un personaje místico del reino de Majapahit— la frase escrita bajo del escudo, en un pergamino. La frase proviene de la lengua javanesa antigua que significa «unidad en la diversidad», expresando la realidad heterogénea pluralista de Indonesia. El escudo representa una águila con las alas doradas extendidas, llamada *garuda*. Es una figura que aparece en numerosos templos antiguos hinduistas y budistas, algunos de ellos datan del siglo VI⁴²⁰. El águila es símbolo de la grandeza y la energía unificadora de Indonesia.

El escudo propiamente dicho es dividido en cinco partes, representan los principios de *Pancasila*. La primera parte de fondo rojo, una cabeza de sable de *banteng* —toro salvaje, *bos javanicus*— símbolo de la democracia y la sabiduría de los representantes de la nación, particularmente los parlamentarios. La segunda parte del fondo blanco es una figura del árbol nacional llamado *banyan* o *beringin*, que representa la unidad del país. La tercera parte con el fondo blanco aparecen espigas de arroz y de algodón. Simboliza la justicia social y la paz para todo el pueblo indonesio. La otra parte

⁴¹⁷ Conforme al art.35 de la Constitución de 1945, la bandera de Indonesia *Sang saka merah putih*, está compuesta por dos franjas de iguales dimensiones, la superior es de color rojo y la inferior es blanca. Las proporciones son de un ancho equivalente a dos terceras partes de su longitud. Oficialmente se obliga a izar la bandera nacional en las dependencias gubernamentales, las sedes de las misiones diplomáticas del país y en el palacio presidencial. Se conserva la bandera que fue izada el día de la independencia de Indonesia, la *Bendera Pusaka*. Esta bandera se empleó durante algunos años en los actos conmemorativos de la independencia, izándose frente al palacio presidencial de Yakarta. Dicha bandera dejó de ondear el 17 de agosto de 1968, cuando fue reemplazada en los actos mencionados por una réplica con el fin de preservar la original.

⁴¹⁸ Cf. M. I. FARISI, *Bhinneka Tunggal Ika, Unity in Diversity, From Dynastic Policy to Classroom Practice*: Journal of Social and Science Education 1 (2014) 45.

⁴¹⁹ Cf. ÍD., 46.

⁴²⁰ Cf. ÍD.

de fondo rojo es una cadena con eslabones en forma de arroz y cuadrados que simboliza la fertilidad y prosperidad de la nación. En el centro del escudo aparece una estrella con el fondo negro. Simboliza la existencia de Dios Supremo como luz y guía para la nación.

Así, *Pancasila* representa los cinco símbolos y es la ideología y filosofía en la que está basado el estado indonesio. Es una terminología compuesta de dos palabras sánscritas: *panca* significa cinco, y *sila* significa principio. Los cinco principios ideológicos en los que se cimenta el país.

Estos principios son: el primero, la creencia en un Dios Supremo —*Ketuhanan yang Maha Esa*. Está representada por la estrella de color oro y fondo negro en el centro de escudo. Simboliza la luz divina que unifica el pensamiento de las religiones oficiales de Indonesia, tal como lo expresa la Constitución del país, en el n° 29, art.1: «el estado se fundamenta en el credo de un Dios Supremo —*negara berdasarkan atas ketuhanan Yang Maha Esa*», y en art.2: «el estado garantiza la libertad religiosa de cada ciudadano —*negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama dan kepercayaannya masing-masing*.

El segundo, *kemanusiaan yang adil dan beradab* —el sentido de una humanidad justa y civilizada. Este segundo principio está representado por la cadena dorada con fondo rojo a la derecha inferior del escudo. Expresa el respeto al ser humano y está en contra de la opresión. La cadena también representa la unión existencial, la interconexión y la interdependencia entre las diferentes culturas, razas y credos de Indonesia. Más allá, este principio implica que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos ante la ley y el mismo acceso a ella.

El tercero, *persatuan Indonesia* —Indonesia unida. La unidad de Indonesia (*Persatuan Indonesia*) representada por el árbol nacional que se encuentra en el escudo nacional, conocido como *beringin* por su característica de cobijar y ser lugar seguro para todos, humanos y otras criaturas. Simboliza las diferencias culturales, étnicas y religiosas, las cuales no deberían afectar a la unidad del país. Está reafirmado en la banda del escudo que tiene la leyenda *Bhinneka tunggal ika*, unidad en la diversidad.

El cuarto, *kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan* —Democracia guiada por la sabiduría interior en el espíritu del diálogo. Este cuarto principio muestra la necesidad de que sean respetadas las decisiones del pueblo para el verdadero ejercicio de la democracia consolidando la unión nacional. Está representado con la figura de una cabeza de un toro salvaje (*Banteng*) en negro y blanco sobre un fondo rojo en la parte superior izquierda del escudo.

El quinto, *keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia* —justicia social para todo el pueblo indonesio. Este principio remarca la necesidad de bienestar general y progreso para el pueblo en la búsqueda de una mayor felicidad, representado con dos espigas de arroz y algodón, en la parte inferior izquierda del escudo. El arroz, como hemos dicho anteriormente, es la vida que también depende de otra vida: la tierra, *rahim e ibu* (vientre y madre). El algodón tiene el simbolismo de una necesidad básica: abrigar y cuidar el cuerpo⁴²¹.

Estos cinco principios fundamentales fueron impulsados en 1945 por el presidente Sukarno ante la necesidad de unificar una vasta región archipelágica, una nación enorme caracterizada por la diversidad bajo un mismo estado, la República de Indonesia.

2.4. Conclusión

Si bien el análisis crítico histórico que implica a los aspectos políticos, filológicos y ecológicos del primer capítulo nos abre el horizonte hacia una comprensión más amplia sobre la realidad medioambiental de Indonesia, este segundo capítulo nos permite fijar más al fondo la misma cuestión, sin embargo, desde la perspectiva cultural. Se trata pues, de investigar la visión ecológica manifestada en la cultura y en todos los niveles de vida tanto social como político. En esto se examina la cultura ecológica a través del quehacer los indonesios: el arte, la lengua, la espiritualidad y la religiosidad, el sistema de creencia, el comportamiento, etc. Así pues, intentamos en este final del capítulo recalcar algunos puntos conclusivos.

En primer lugar, hemos perfilado el contexto cultural de Indonesia, en un primer momento, la epistemología del concepto que requiere el estudio más profundo sobre el marco teórico de la cultura, íntimamente relacionado con su dimensión antropológica. En su desarrollo, como hemos visto, los antropólogos socioculturales como Tylor, Kroeber y Cluckhohn, Boas, Leslie White y Geertz, argumentan y están conscientes del aspecto «complejo» de este concepto. En este proceso, hemos tenido una perspectiva nueva respecto a la terminología «complejidad». Ellos nos permite comprender dicha noción desde una perspectiva nueva, de su uso científico: de no relacionarla con lo complicado, conflictivo y difícil de entender, sino de un nuevo paradigma de designar al ser humano a la naturaleza y sus relaciones en un sentido originario y profundo, es decir, entenderla

⁴²¹ En la cultura de Indonesia, existen tres elementos básicos para la vida: *sandang* —el abrigo, *pangan* —la comida, y *papan* —el techo o hogar. Cf. M. I. FARISI, *Bhinneka Tunggal Ika, Unity in Diversity...*, a.c., 47.

como una entidad entrelazada e interconectada —como su raíz etimológica *complexus*: «lo que está tejido juntos»— y, así, entender mejor el mundo. Así, argumentan que la complejidad del concepto cultura resulta posible, porque es un concepto interminable, sin posibilidad de definirlo lógicamente por su carácter entrelazado y entretejido.

Así, este marco teórico es fundamental, imprescindible y muy relevante en el proceso de investigación. Nos sirve de base epistemológica al analizar la cultura armonía ecológica de Indonesia. En concreto, nos proporciona, por una parte, comprender y abrir el horizonte para entrar a la misma complejidad conceptual y, por otra, tender puente y asumir las teorías y reflexiones más relevantes y aplicarlas en el contexto indonesio.

En segundo lugar, el estudio del segundo momento respecto a la armonía en la cultura de Indonesia nos permite ver el carácter ecológico manifestado en la vida: el arte, la religiosidad, la espiritualidad, la lengua, el comportamiento, la práctica y el quehacer de los indonesios. Hemos reconocido que las visiones ecológicas en la cultura de Indonesia están íntimamente vinculadas y marcadas en todos niveles de vida. Se observa, por ejemplo, a través de los comportamientos ecológicos, concretamente en la manera de tratar la tierra; en el sistema agrícola de *subak* en Bali; en la tradición y costumbres ancestrales de *adat*; en la lengua como instrumento para la armonía y comunión; en los sistemas religiosos indígenas: *sunda wiwitan*, *kejawen*, *marapu*, *kaharingan*; y en las religiones oficiales.

En tercer lugar, desde la política, el carácter ecológico se manifiesta mediante los documentos y textos oficiales, incluso en todas partes de la Constitución de la República de Indonesia. Las categorías culturales que personifica a Indonesia como *Ibu Pertiwi*, *Tanah Air*, *Rahim*, *Tanah Tumpah Darah*, *Nusantara* son pruebas claras e hilos conductores valiosos fundamentales para comprender la cultura y la visión ecológica de Indonesia. En el himno nacional, Indonesia es tratada como una patria, una nación, una casa, una madre, un tesoro, una tierra honrada, una tierra bienaventurada, una tierra alegre y una tierra querida y, los indonesios son hijos e hijas de esta madre. Y, frente a la enorme diversidad de Indonesia, los juveniles, en el año 1928, juraron y defender el país, la nación y el idioma, *bahasa Indonesia*. Todo esto, desde la política, son medios adecuados para unificar y gobernar, se considera una técnica primordial para el poder y dominio. Sin embargo, desde la perspectiva cultural y espiritual es una manifestación de vida interconectada, interdependencia y respeto mutuo entre los indonesios y su *Ibu Pertiwi* y, al fondo de esto implica al imperativo moral del cuidado.

En cuarto lugar, la visión ecológica desde el contexto cultural, también se analiza por medio de arte: visual pre moderno y moderno; el tejer o *tenun ikat*; y el pintar o *batik*. En caso de *batik*, es un proceso extremadamente complejo y requiere otro tipo de arte para su perfección. El *batik* se desarrolla juntos con otros dos artes: la marioneta (*wayang*) y la orquesta musical (*gamelan*). De la marioneta y orquesta musical, los artistas de *batik* las aprovechan como fuente de inspiración para su trabajo. Todo esto revela la vida en armonía e interconectada, en unión y paz. Como este *batik*, el *tenun ikat*, también es un arte fino, expresa siempre la vida, tanto del mundo físico como espiritual, del mundo profano como sagrado.

3. La crisis medioambiental de Indonesia

Hemos roto el círculo de la vida, transformando sus ciclos eternos en una serie lineal de acontecimientos modelados por la mano del hombre. Los ciclos de la exósfera sufren muchos daños que atestiguan nuestro poder de destrozar este «tejido ecológico» que desde hace millones de años perpetúa la vida del planeta.
B. Commoner

3.1. Introducción

Por una parte, el deterioro medioambiental y la crisis de la ecología local que aqueja a Indonesia no se separa de la crisis y el cambio climático global del planeta. Sin embargo, por otra parte, no hemos podido negar esta crisis, separarla de la historia humana y sus actividades dominadoras: del insaciable deseo de conocimiento que sienten los seres humanos y de sus angustias existenciales, creen ingenuamente tener controlada definitivamente la naturaleza. Por esta razón, la intervención humana, efectivamente, acaba amenazando su propia vida y el sistema global de la naturaleza⁴²². En cierto sentido, el ser humano frente a la naturaleza y otras especies se ha comportado como depredador.

Resulta compatible analizar en este primer momento del capítulo tres, una visión global de nuestra casa común deteriorada desde la ciencia: de una «*gaia*, tierra viva deteriorada y enferma», como dice Lovelock; de un «planeta sufriente» en palabras de Brosimmer; de una «exosfera con el roto círculo»; y de una «tierra de humanos» que se nutre de las rupturas del equilibrios naturales antiguos, como afirma Commoner. En el segundo momento, trazaremos la crisis medioambiental en el contexto indonesio, utilizando frases y terminologías bastante dramáticas pero real y a la vez alarmante: de una «*Ibu Pertiwi* agonizante; el barco hundido; el infierno terrenal; el nido de corrupción; la casa de los pobres; y el vientre herido e inseguro».

En el capítulo anterior hemos presentado la cultura de Indonesia en el marco de la armonía ecológica como una cultura de vida y una matriz viva: las de pertenencia de los balineses o javaneses a la naturaleza, las de la presencia de la naturaleza en lo más profundo de los hombres de las islas Sonda Menor; Sumbawa, Sumba, Flores, Timor, entre otras y que los humanos somos parte y actores a la vez del sistema de la naturaleza.

⁴²² Cf. J. P. DELÉAGE, *Historia de la ecología*, o.c., 19; L. BOFF, *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 11; F. J. BROSIMMER, *Ecocidio, breve historia de la extinción...*, o.c., 23; B. COMMONER, *The Closing Circle...*, o.c., 5. Estamos convencidos, además, con el cumplimiento del grito profético de parte de la Iglesia Católica por boca de papa Pablo VI seis décadas atrás, cf. PABLO VI, *OA*, 21: AAS 63 (1971) 416-17; y, por supuesto, el capítulo tercero, la «raíz humana» de la carta magna de la ecología integral como reacción al rumbo suicida de la humanidad, *Laudato si*, de papa Francisco: FRANCISCO, *LS*, 101-136: AAS 107 (2015/9) 887-902.

En este segundo apartado del capítulo tercero, el estudio se encamina hacia «la crisis ecológica de Indonesia, el cambio de su rostro cultural ecológico y el esfuerzo de volver a la raíz de la armonía ecológica», representada por los innumerables organismos no gubernamentales y grupos culturales sociales anónimos que nacen del mismo vientre de *Ibu Pertiwi* Indonesia. A pesar de la crisis ecológica preocupante que aqueja a Indonesia, existen aún millones de hijos de la madre tierra *Ibu Pertiwi* Indonesia, la mayoría son pobres sin voz y víctimas directas de la crisis, luchando por cuidar y recuperar su propia Madre Tierra, anhelar vivir una vida en armonía con su Dios, con la naturaleza y otros seres hermanos.

A pesar de todas estas tragedias medioambientales, no pretendemos sumergirnos en una realidad compleja sin salida y en un lamento sin fin o de perder la esperanza de que nuestra casa común podría ser un mundo mejor. El papa Francisco en la *Laudato si* ha reflexionado estas palabras alentadoras que muestra la confianza en los seres humanos, en su inteligencia y sabiduría y, evidentemente, en el Dios Creador que se revela como soberano amante de la vida y que no permitirá que su creación, nacida del amor, sucumba miserablemente:

las criaturas de este mundo no pueden ser consideradas un bien sin dueño: «son tuyas, Señor, que amas la vida», Sab 11,26. Esto provoca la convicción de que, siendo creados por el Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde. Quiero recordar que Dios nos ha unido tan estrechamente al mundo que nos rodea que la desertificación del suelo es como una enfermedad para cada uno, y podemos lamentar la extinción de una especie como si fuera una mutilación⁴²³.

Así, pasamos a detallar datos, estudios, investigaciones científicas desde varios puntos de vista para ampliar más el horizonte a la crisis de nuestra casa común. Pretendemos detallar en este tercer capítulo, en el primer momento, la crisis medioambiental global desde la ciencia y, en el segundo, la misma crisis medioambiental pero desde el contexto local de Indonesia que la consideramos por causa humana, especialmente causada por el cambio cultural en la sociedad.

3.2. La crisis medioambiental global desde la ciencia

Los científicos y ecólogos confirman que, por una parte, el planeta Tierra está en un cambio permanente, es decir, está en evolución. Es un acontecimiento natural geológico, creado durante los cinco mil millones de años de la historia de la misma Tierra

⁴²³ FRANCISCO, *LS*, 89: AAS 107 (2015/9) 883.

por procesos físicos, químicos y biológicos. Así, el cambio es la consecuencia de dicho proceso. Por otra parte, se afirma que es indiscutible que la presencia humana y todas sus actividades desastrosas en toda su historia han influido en el cambio que se ha acelerado.

Los pensadores y teóricos amantes de la ecología, como Commoner, Crosby, Lovelock, Capra, Martínez Alíer, Deléage, Boff, y Broswimmer, están convencidos de que desde el comienzo de la historia humana, posteriormente y, peor aun, la aparición de los nuevos sistemas de la exploración de la naturaleza y de producción agrícola e industrial, se inician las tendencias de explotación y apropiación desigual de los medios de producción: de la tierra, del ganado, de las aguas, de los recursos naturales, incluso de los recursos subterráneos⁴²⁴.

El mismo Deléage citando a Maurice Godelier, afirma que la consecuencia de estas actividades humanas dominadoras es la aparición de un lazo estrecho entre la forma de evolucionar de la naturaleza y la forma de actuar de los humanos⁴²⁵. Así, por medio de la apropiación de la naturaleza los humanos la exploran, cooperan y la explotan hasta destruirla, a parte de que se organizan y transforman las relaciones de producción y las relaciones sociales.

Respecto al tema, el teólogo científico jesuita Manuel María Carreira afirma:

que el planeta tierra está en cambio constante, y por consiguiente, el cambio climático en la historia del planeta Tierra forma parte de este acontecimiento natural geológico. Sin embargo, es innegable que la actividad humana influye la vida del planeta y desde luego, puede haber también como ha ocurrido en el pasado dentro de la historia humana cambios climáticos por diversas razones⁴²⁶.

3.2.1. El papel del ser humano en la historia del medioambiente global

En el capítulo cuatro de su libro *Ecocidio, breve historia de la extinción en masa de las especies*, Broswimmer contempla una de las actividades humanas impactantes que perjudica a la naturaleza y al mismo ser humano: el impacto de la guerra. Cada etapa de la preparación de una guerra supone daños ecológicos significativos, excavar la tierra para extraer uranio y metales raros para producir armas, envenena grandes superficies de terreno y preciadas aguas subterráneas. Las minas a cielo abierto de las multinacionales

⁴²⁴ Cf. J. P. DELÉAGE, *o.c.*, , 282, 329; F. J. BROSWIMMER, *o.c.*, 27.

⁴²⁵ J. P. DELÉAGE, *o.c.*, 282-83.

⁴²⁶ M. M. CARREIRA, *Cambio climático* recuperado, el 18/11/20018, de: <https://www.youtube.com/watch?v=Mn-Q6Guw8UE>. Cf. B. COMMONER, *En paz con el planeta*, Barcelona 1992, 11.

explotan también a los pueblos indígenas cuyas tierras sagradas suelen ser expropiadas por los señores de la guerra que les niegan sus derechos y costumbres⁴²⁷.

Por otra parte, Deléage subraya otra realidad preocupante de las relaciones entre los humanos y la naturaleza. Afirmar que, ya desde la prehistoria, las actividades de depredación y de producción humanas, han supuesto la reducción general y la continua transformación de los ecosistemas naturales o seminaturales y que las tensiones actuales entre las sociedades y la naturaleza tienen un origen muy lejano, es decir, son el resultado de la acumulación de muchas crisis ecológicas. Ninguna civilización ha sido ecológicamente inocente y mucho antes de la época moderna y la industrialización europea, la actividad humana se ha manifestado profundamente destructiva del «tejido ecológico» y ha provocado modificaciones irremediables⁴²⁸. Y, apoya la afirmación de esta relación conflictiva, citando al geógrafo Pierre Gourou, quien expresa la razón de la crisis. Según Gourou, como lo ha citado Deléage, no existe una crisis de la naturaleza que no sea una crisis de la forma de la vida del hombre⁴²⁹.

Aparte de dicha realidad, tanto Deléage como Broswimmer, subrayan otra raíz más impactante que la calificaron como «gran ruptura»: la revolución industrial que la denomina como «monstruo devorador». Broswimmer, con lenguaje prestado de Peter Marks afirma: «hemos creado un monstruo industrial que, despertado fácilmente por el olor del dinero, continúa devorando a su voluntad nuestros paisajes vírgenes que desaparecen a toda velocidad, excretando progreso»⁴³⁰. Deléage describe, que el advenimiento del capitalismo industrial desde el siglo XVI, y su extraordinaria expansión desde el siglo XIX, han llevado a cabo una verdadera revolución en la representación colectiva de la naturaleza. El principio de la solidaridad entre los humanos y el universo físico ha sido reemplazado por el del dominio de la naturaleza por los humanos⁴³¹. Allí, aparece la tendencia humana de dominar.

En la misma línea, está la tesis del historiador medieval Lynn White al afirmar:

la revolución industrial ya empezó muy pronto, desde la Edad Media. Pero después del siglo XVI, es cuando la visión prometeica de la sumisión de la naturaleza al ser humano se convierte en hegemónica en la cultura Occidental. Entre 1500 y 1800, el precepto del Gn 1,28 «llenad la tierra y sometedla», se convierte bajo la influencia acumulada de la reforma y contra-reforma, así como bajo la del cientismo de los

⁴²⁷ Cf. F. J. BROSWIMMER, *o.c.*, 138.

⁴²⁸ Cf. J. P. DELÉAGE, *o.c.*, 283.

⁴²⁹ Cf. ÍD.

⁴³⁰ Cf. F. J. BROSWIMMER, *o.c.*, 125.

⁴³¹ Cf. J. P. DELÉAGE, *o.c.*, 290.

siglos XVIII y XIX, en uno de los axiomas fundadores de esta cultura, y con él, se inicia de forma duradera el antropocentrismo absoluto⁴³².

Este cambio histórico de las relaciones del hombre con la naturaleza, tiene su fuerza motriz en las consideraciones del mundo científico y social, como lo proclamaba en el siglo XVI Francis Bacon: «el hombre, si buscamos las causas finales, puede ser considerado como el centro del mundo», o como decía Isaac Newton en el siglo XVIII: «hay que hacer vomitar a la naturaleza». Así, el hombre tiene desde entonces la autoridad absoluta sobre la exósfera. La naturaleza debe ser objeto de celebración, y considerarse únicamente como espacio de placer y nostalgia, es decir, un espacio humanizado⁴³³.

Broszimmer, desde otra óptica, afirma:

las sociedades industriales modernas se distinguen por su capacidad sin precedentes para transformar la naturaleza, incluyendo la capacidad única en la historia de destruir hábitats de especies a escala planetaria en nombre del desarrollo y del progreso. Más aún, este espíritu dominante de la revolución industrial, parece caracterizarse y apoyarse en una llamativa negación, o al menos un olvido de las consecuencias ecológicas del comportamiento social del mismo hombre⁴³⁴.

Por consiguiente, se exige un reexamen de las tradiciones jerárquicas y las prácticas sociales humanas. La sociedad de clases, la socialización, o mejor dicho, la humanización y apropiación de la naturaleza, han estado en las reglas nuevas, determinadas por las luchas y la ambición de producir excedentes, sobreabundantes e ilimitados.

No deja lugar a duda que los progresos humanos son motivo de orgullo y satisfacción para la humanidad, han ayudado, han hecho sentir las ventajas y oportunidades de la comodidad y la automatización. Lo más notable proviene del siglo XIX desde el ámbito científico y tecnológico. Desde la ciencia y la tecnología, se han producido los grandes logros en los campos sociales, económicos, políticos y militares⁴³⁵.

Sin embargo, las actividades humanas en general y en particular el desarrollo y perfeccionamiento científico y tecnológico son como armas de doble filo, han colocado a los seres humanos frente a los grandes problemas ecológicos. Así, el planeta tierra se

⁴³² Ibid., 290.

⁴³³ Cf. Ibid. Esta misma análisis crítica, de que los científicos (Bacon, Newton, Descartes, Locke y Hume, entre otros), sostenían un método científico según el cual los sistemas vivos se convertían en objeto de análisis, observación y experimentación practicados con total distanciamiento. Cf. F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio...*, o.c., 105; L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid 1996, 21; F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 39-42; F. CAPRA, U. MATTEI, *The Ecology of Law, Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, Oakland 2015, 3-6.

⁴³⁴ F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio...*, o.c., 27-28.

⁴³⁵ Cf. L. BOFF, *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 24.

convierte en una casa común agonizante con una serie de crisis de todo tipo y graves perturbaciones que ponen en peligro la continuidad de la civilización, incluso la subsistencia de la vida en el planeta⁴³⁶.

James Lovelock está profundamente convencido de que cuidar la tierra es cuidar nuestro propio hogar, lo que implica cuidar la propia vida humana. Afirma:

dejemos de lado el miedo y nuestra obsesión por los derechos personales y tribales y seamos lo bastante valientes como para ver que la verdadera amenaza procede del daño que le hacemos a la «tierra viva» de la que formamos parte, y que es en efecto nuestro hogar⁴³⁷.

Así, Lovelock quiere mostrar que destruir la madre tierra es destruir a nuestra propia vida, es un *ecocidio* en lenguaje de Broswimmer.

Al inicio de este capítulo, hemos citado la reflexión de Commoner que la ponemos aquí de colofón, sobre la relación rota entre los hombres y la naturaleza, lo que nos lleva a una crisis global ambiental:

hemos roto el círculo de la vida, transformando sus ciclos eternos en una serie lineal de acontecimientos modelados por la mano del hombre. Los ciclos de la ecósfera sufren muchos daños que atestiguan nuestro poder de destruir este «tejido ecológico» que desde hace millones de años perpetua la vida del planeta⁴³⁸.

3.2.2. Barry Commoner: el círculo roto del tejido ecológico

En relación con la crisis medioambiental planetaria, el biólogo, educador y ecologista Barry Commoner presenta una larga lista de pensamientos parciales y opiniones particulares de los seres humanos de ámbitos distintos: escritores, académicos, científicos, políticos, economistas y ecologistas, considerados como la típica práctica humana de defenderse, lavarse las manos y apuntar hacia otro lado, o sea, echar la culpa a otro.

Algunos políticos consideran la cuestión ecológica como algo inocuo, que no hace daño, mientras otros culpan al incremento de la población humana el aumento de la contaminación. Unos echan la culpa a la mentalidad de la sociedad consumista hedonista, y por ello, adoran la vida pobre y sencilla. La industria se defiende y se lava las manos,

⁴³⁶ Cf. B. COMMONER, *The Closing Circle...*, o.c., 5; J. P. DELÉAGE, o.c., 12-13; L. BOFF, *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 11, 21.

⁴³⁷ J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra...*, o.c., 35.

⁴³⁸ «Here is the first great fault in the life of man in the ecosphere. We have broken out of the circle of life, converting its endless cycles into man-made, linear events... Other man-made breaks in the ecosphere's, testimony to our power to tear the ecological fabric, that has, for millions of years sustained the planet's life»: B. COMMONER, o.c., 12.

diciendo que la culpa de la crisis ecológica es la creciente población y el estándar de vida de los humanos y de la sociedad.

Mientras unos culpan a lo que han aprendido los seres humanos, otros culpan a las ganancias y la mentalidad de poseer más y más. Los historiadores culpan a la religión, mientras los políticos echan la culpa a la tecnología. Los ambientalistas, por el contrario, culparon a los políticos y al capitalismo que no deja de defenderse de los capitalistas y lanzan el contraataque. Un historiador culpa a todos los seres humanos, *we have met the enemy and he is us*⁴³⁹. Así muestra Commoner un panorama honesto de la realidad ecológica y la tendencia humana de apuntar al otro, echar la culpa y defenderse, es decir, lavarse las manos para no ser el responsable.

Sin embargo, en su capacidad como educador y científico, y aparte de su convicción de una ruptura del círculo de la vida como la raíz de la crisis, Commoner analizó cómo entender la ruptura de este «tejido ecológico», afirmando:

dicha comprensión debe comenzar en la fuente de la vida misma: la delgada capa de aire, agua y suelo de la tierra y el radiante fuego solar que la aplasta. Aquí, hace varios miles de millones de años, la vida apareció y fue alimentada por la sustancia de la tierra. A medida que creció, la vida evolucionó, sus viejas formas transformaron la piel de la tierra y se adaptaron a estos cambios. Los seres vivos se multiplicaron en número, variedad y hábitat hasta que formaron una red global, convirtiéndose hábilmente enredados en el entorno que ellos mismos habían creado. Esta es la exósfera, el hogar que la vida ha construido sobre la superficie exterior de los planetas⁴⁴⁰.

Más allá, afirma que, la crisis ambiental es una señal de un ajuste finamente modelado entre la vida y su entorno, la cual ha comenzado a corromperse, lo que califica como el tejido ecológico. A medida que el vínculo entre un ser vivo y otro, y entre todos ellos y su entorno, comienza a romperse, las interacciones dinámicas que sostienen el conjunto han comenzado a fallar y en algunos lugares se detienen. De aquí surgen los interrogantes fundamentales al respecto: desde cuándo el inicio de este círculo roto, hasta dónde llega y cómo vamos a detenerlo⁴⁴¹.

A estas preguntas, responde Commoner con su propio argumento y observación, que la raíz de la crisis global ambiental es el círculo roto del tejido ecológico por el pensamiento humano moderno de tratar y ver la exósfera como algo extraño, de ver separadamente el entorno y tratarlo como objeto, es decir, una visión tecnicista. La solución ofrecida, que no resulta fácil, es tejer de nuevo este tejido roto:

⁴³⁹ Cf. *Ibíd.*, 5ss.

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, 11.

⁴⁴¹ Cf. *Ibíd.*

understanding the ecosphere comes hard because to the modern mind it is a curiously foreign place. We have become accustomed to think of separate, singular events each dependent upon the unique, singular cause. But in the ecosphere, every effect is also a cause: an animal's waste become food for soil bacteria; what bacteria excrete nourishes plants; animal eats the plants. Such ecological cycle are hard to fit into human experience in the age of technology, where machine A always yields product B, and product B once used, is cast away, having no further meaning for the machine, the product of the user. Here is the first great fault in the life of man in the ecosphere. We have broken out of the circle of life, converting its endless cycle into man made, linear event; oil is taken from the ground, distilled into fuel, burn in an engine converted thereby noxious fumes, which are emitted into the air. At the end of line is smog. Other man-made breaks in the ecosphere cycles, spew out toxic, chemicals, sewage, heaps of rubbish testimony to our power to tear the ecological fabrics that has for millions of years sustained the planet's life⁴⁴².

3.2.3. James E. Lovelock: la tierra afectada, con fiebre, por la crecida presencia humana

Lovelock, científico y ecologista, en 1972 con su hipótesis *Gaia*⁴⁴³, planteó la idea de que la vida y la misma tierra es un superorganismo vivo, o «tierra viva», que mantiene siempre condiciones de vida adecuadas para el conjunto de los organismos que la habitan⁴⁴⁴. Es un tejido interactivo de organismos vivos que juega el papel como un sistema único y autorregulado, formado por componentes químicos, físicos, biológicos y humanos⁴⁴⁵.

Afirmó Lovelock:

hemos definido a *Gaia* como una entidad compleja que comprende el suelo, los océanos, la atmósfera y la biosfera terrestre: el conjunto constituye un sistema cibernético auto-ajustado por realimentación que se encarga de mantener en el planeta un entorno físico y químicamente óptimo para la vida⁴⁴⁶.

Sin embargo, esta tierra viva auto-ajustada, está amenazada. Los humanos le estamos infligiendo un daño cada vez mayor. Lovelock lo considera «la tierra viva tiene fiebre» y afirmaba que nosotros, los seres humanos, debemos ser médicos para esta tierra enferma.

⁴⁴² Ibid., 11s.

⁴⁴³ La hipótesis *gaia* era contraria a la tesis común y equivocada en la comunidad científica hasta la década de 1970 que afirmaba, que la vida se adaptaba a las condiciones planetarias existentes, y que vida y planeta evolucionaban de forma separada. Así, la hipótesis *gaia* se evolucionó hasta convertirse en lo que hoy es la teoría de *gaia* y la tesis convencional se convirtió en lo que hoy es la ciencia del sistema tierra. Cf. J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra...*, o.c., 234.

⁴⁴⁴ ÍD., 17s, 38, 40

⁴⁴⁵ J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra...*, o.c., 14; *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona 1985, 4ss; *Las edades de Gaia, una biografía sobre nuestro planeta vivo*, Barcelona 1993, 21-33.

⁴⁴⁶ ÍD., *La venganza de la tierra...*, o.c., 46.

Más aún, el ritmo del cambio climático global actual, según Lovelock, tiene una magnitud diferente a los cambios graduales que han ocurrido en la era más reciente del pasado, el cenozoico, y que está provocado por el hombre. Afirma Lovelock:

ahora, los seres humanos se han convertido en una fuerza dominante de la naturaleza. En términos geológicos, la época en la que ahora vivimos, se ha venido describiendo cada vez con mayor frecuencia, como el antropoceno o la era del hombre. El hombre ha sido la causa de una corrupción y devastación tales, que corremos el peligro de poner fin a la vida, tal y como se conoce en nuestro planeta. El ritmo actual y natural del cambio climático no se puede mantener, y el delicado equilibrio puede llegar a perderse en un futuro no muy lejano⁴⁴⁷.

Referido al mismo tema del deterioro ambiental, los científicos pertenecientes a los grandes programas internacionales de investigación global, en el año 2001, han resumido en la declaración que sirvió de colofón a la conferencia internacional; allí se expuso la siguiente observación:

la tierra funciona como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos. Las interacciones y flujos de información entre las partes complejas que la componen, exhiben gran variabilidad en sus múltiples escalas temporales y espaciales⁴⁴⁸.

De todos modos, subraya Lovelock, *Gaia* tiene una forma de vida que cambia, y puede que sea menos fuerte hoy que en el pasado. El calor del sol aumenta continuamente y al final pondrá en peligro la autorregulación de la que depende la vida. Al contemplar el ecosistema global como un todo, el crecimiento de la población humana, la degradación de la tierra, el agotamiento de los recursos, la acumulación de desechos, la polución de todo tipo, los cambios climáticos, los abusos de la tecnología y la destrucción de la biodiversidad en todas sus formas, constituyen una amenaza sin par para el bienestar de los humanos, una amenaza a la que las generaciones anteriores no tuvieron que enfrentarse⁴⁴⁹.

3.2.4. Fritjof Capra: la crisis de percepción y la urgencia del cambio de paradigma

Capra, es un activista medioambiental, uno de los físicos más experimentados, y embajador de la crítica al «paradigma obsoleto», dominante mecanicista reduccionista representado por Newton, Descartes y Bacon, entre otros. Describe Capra:

los nuevos conceptos en física han significado un cambio profundo en nuestra visión del mundo, desde la perspectiva mecanicista de Descartes, Newton y Bacon, entre otros hasta una visión ecológica y holística. Los dramáticos cambios de pensamiento

⁴⁴⁷ J. LOVELOCK, *La venganza de la tierra...*, o.c., 33.

⁴⁴⁸ ÍD., 14.

⁴⁴⁹ ÍD., 18.

que tuvieron lugar en la física a principios de siglo han sido ampliamente discutidos por físicos y filósofos. Llevaron a Thomas Kuhn a la noción de «paradigma científico» definido como una constelación de logros, conceptos, valores y técnicos, etc., compartidos por una comunidad científica, usados para definir problemas y soluciones legítimas y que los distintos paradigmas que suceden tras rupturas discontinuas y revolucionarias, son llamadas «cambios de paradigma». Veinticinco años después del análisis de Kuhn, reconocemos el cambio de paradigma en la física como parte integrante de una transformación cultural mucho más amplia. Consecuentemente, asistimos a un cambio de paradigmas, no solo en la ciencia, sino también en el más amplio contexto social⁴⁵⁰.

En el mismo libro *La trama de la vida*, afirma que las crisis económicas y de seguridad, el agotamiento de los recursos y el cambio climático, son distintas facetas de la misma crisis, que es la crisis de percepción⁴⁵¹. Así expresa que, cuanto más estudiamos los principales problemas de nuestro tiempo, más nos percatamos de que éstos no puede ser entendidos aisladamente. Se trata de problemas sistémicos, lo que significa que están interconectados y son interdependientes. En su trayectoria como físico, se ha interesado principalmente por el dramático cambio de conceptos e ideas que tuvo lugar en la física a lo largo en las tres primeras décadas del siglo XX y que sigue teniendo consecuencias en nuestra historia actual sobre la materia⁴⁵².

Por otra parte, lanza una crítica social:

las grandes instituciones sociales, los líderes de empresa, los políticos, los profesores universitarios y todos estamos anclados en una visión del mundo totalmente obsoleta en el marco de un mundo globalizado y en crecimiento poblacional. Vivimos en una visión del mundo muy tecnocrata-mecanicista que entiende el universo como una gran máquina formada por distintos elementos que funcionan conjuntamente⁴⁵³.

De la misma manera, se entiende el cuerpo humano como una máquina totalmente separada de la mente, y la evolución como una lucha competitiva para conseguir la subsistencia. Frente a estas crisis, no hay una solución única, dado que todo está íntimamente interconectado.

Se requiere otra manera de pensar que tenga en cuenta las relaciones, los contextos y los patrones, lo que en la ciencia se denomina pensamiento sistémico o ecológico. Sin duda alguna, existe un choque muy profundo entre nuestra creencia de que el crecimiento y el desarrollo es ilimitado y el hecho de que nuestro planeta es finito. Esto refleja también

⁴⁵⁰ F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 27.

⁴⁵¹ ÍD., 25ss. Las ideas de Capra se reflexionan y profundizan también en otras obras magníficas como por ejemplo, *The Tao of Physics*, *The Turning Point*, *Belonging to the Universe*, *The Hidden Connections*, y la más reciente *The Science of Leonardo*. Además, en una de las obras conjuntas con Ugo Mattei de 2015, *The Ecology of Law, Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, Oakland 2015.

⁴⁵² ÍD., *La trama de la vida...*, o.c., 25.

⁴⁵³ ÍD.; F. CAPRA, U. MATTEI, *The Ecology of Law...*, o.c., 3ss.

la dicotomía entre el pensamiento lineal y las previsiones de futuro que hacen nuestros economistas y el carácter no lineal de la biosfera⁴⁵⁴. No obstante, la ciencia en el siglo XX ha experimentado un cambio de paradigma muy profundo en su visión del mundo. Los conocimientos actuales, nos llevan a ver el mundo material como una red de relaciones inseparables, y en cuanto a la separación entre el cuerpo y la mente, hemos comprobado que cada célula individual es un sistema cognitivo vivo de por sí, conectado con todo lo demás. Esto implica que la mente y la materia son dos caras de la misma moneda. La mente es la cara de los procesos y la materia la de las estructuras; al igual que el planeta, que se entiende como un sistema vivo, que se organiza y se regula por sí mismo⁴⁵⁵.

3.2.5. Jean Paul Deléage: la crisis ambiental como la ruptura de la relación entre hombres y naturaleza

El ecologista, físico e historiador francés Jean Paul Deléage, en el libro *Historia de la ecología, una ciencia del hombre y la naturaleza*, rescata otros datos significativos respecto a la crisis ecológica del planeta:

los cambios producidos por los avances científicos provocaron la modificación en diversos grados y niveles de las condiciones habituales del entorno natural y social. En su avance productivo, el ser humano ha comenzado a dominar fenómenos y procesos, llegando a tener la sensación de dominio completo sobre la naturaleza. Sin embargo, esta sensación ilimitada e ilusoria de poder sobre la naturaleza, ha conducido finalmente a la desertificación creciente del planeta, la casa común y la contaminación por sustancias químicas que dañan o pueden dañar la salud de los habitantes de la misma sociedad⁴⁵⁶.

También subraya que, con la historia de la ecología, se empieza a disponer de medios de análisis, que permiten establecer correlaciones entre límites ecológicos y el destino de las civilizaciones del pasado. De manera particular, al estudiar la historia de la caída de las civilizaciones, nos damos cuenta de que fue posible la desaparición de algunas de ellas por alguna forma de explotación de la naturaleza⁴⁵⁷.

Así, ofrece una larga lista de historia de las civilizaciones y sus caídas que perjudicaron a la naturaleza. Como por ejemplo, la caída súbita a principios del siglo X de la civilización Maya, debido a la degradación del ecosistema forestal y del ciclo del agua, arruinó su agricultura basada en el sistema de *milpa* —cultivo del maíz por roza-

⁴⁵⁴ F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 25.

⁴⁵⁵ ÍD.

⁴⁵⁶ J. P. DELÉAGE, *Historia de la ecología*, o.c., 12. Cf. F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio...*, o.c., 23.

⁴⁵⁷ J. P. DELÉAGE, o.c., 286.

tumba-quema, con barbechos de cuatro a ocho años. La desorganización de la hidrología en el sistema agrícola del mesopotámia causaba el hundimiento de su civilización, en particular por la erosión de los suelos como consecuencia de la deforestación y el pastoreo exagerado de las altas cuencas del Tigris y el Éufrates. La deforestación acelerada debido a la necesidad de leña para calentarse y madera para la construcción y la roturación para la creación de pastos para los rebaños provocó una sobrecarga aluvial creciente de los dos ríos. Los imperios babilónico y asirio no consiguieron impedir el atasco de la gigantesca red de irrigación de la baja Mesopotamia, y la civilización de la Media Luna fértil entró entonces en un lento proceso de declive coronado por la destrucción de los canales de irrigación en el siglo XI por los invasores mongoles, y así otras muchas realidades históricas de las civilizaciones pasadas respecto al deterioro de la naturaleza⁴⁵⁸.

En definitiva, concluye que «la degradación del entorno ambiental, jugó un papel paralelo con otros factores sociales —económicos, técnicos, culturales etc.— y sobre todo como límite global más que como causa inmediata y directa»⁴⁵⁹. Como consecuencia, la explicación ecológica unívoca no podría describir ni explicar las crisis ambientales del pasado, ni las del presente. Así, por mediación de los factores sociales, toda crisis grave del entorno conduce a un declive prorrogado, temporal o duradero de la civilización que la ha provocado, declive que conduce al hundimiento o la mutación de sus estructuras profundas. Esta caída no se lleva a cabo en general más que en periodos muy largos, y únicamente si la sociedad no es capaz de elaborar mecanismos compensadores de la crisis ecológica, tales como el desarrollo de intercambios a larga distancia, o de inventar los medios técnicos y económicos para un crecimiento diferente⁴⁶⁰.

3.2.6. Leonardo Boff: la crisis medioambiental es la crisis de la civilización

Desde otra perspectiva, Boff destaca la tendencia dominante del ser humano. El ser humano aparece como dominador. Es el que está por encima y no como el que forma parte en ella, sin darse cuenta de que existen factores naturales que se resisten a la lógica humana del desarrollo y del progreso. Afirma:

en la actitud de estar sobre las cosas y por encima de todo, parece residir el mecanismo fundamental de nuestra actual crisis de civilización. ¿Cuál es la suprema ironía actual? Pues que la voluntad de dominarlo todo, nos está convirtiendo en dominados y sometidos a los imperativos de una tierra degradada. La utopía de mejorar la condición

⁴⁵⁸ Ibid., 286-87.

⁴⁵⁹ Ibid., 287.

⁴⁶⁰ Ibid.

humana ha degradado la calidad de vida. El sueño de un crecimiento ilimitado ha producido el subdesarrollo de dos tercios de la humanidad, la voluptuosidad de la utilización óptima de los recursos de la tierra ha llevado al agotamiento de los sistemas vitales y a la desintegración del equilibrio ambiental⁴⁶¹.

Boff, además, lanzó la crítica de que tanto el socialismo como el capitalismo han deteriorado la base de la riqueza, que es siempre la tierra con sus recursos y el trabajo humano. Hoy en día, la tierra se encuentra en fase avanzada de agotamiento, y el trabajo y la creatividad, debido a la revolución tecnológica, la informatización y la robotización, son dejados de lado y los trabajadores excluidos. Ambos, tierra y trabajadores, están heridos y sangran peligrosamente. Ha habido, por tanto, algo de reduccionismo y de profunda equivocación en este proceso que hoy solo estamos en situación de percibir y cuestionar en su debida gravedad⁴⁶².

Continúa Boff subrayando que en la mentalidad humana de dominar o estar por encima de las cosas, es justamente donde surgen las crisis y las dificultades: la aparición de nuevas enfermedades, el empobrecimiento de los suelos agrícolas, el resurgimiento de plagas agrícolas, la extinción de las especies, el calentamiento del clima global, y el agotamiento de los recursos naturales que han conducido a la pérdida de bienestar y salud y, como consecuencia, la desaparición del bienestar con carácter irreversible⁴⁶³.

Respecto al tema de la interconexión e interdependencia de todos los componentes del planeta, Boff afirma:

puesto que todos los seres vivos, desde la bacteria más originaria que apareció hace 3,8 mil millones de años, pasando por los grandes bosques y los dinosaurios, hasta llegar a los seres humanos, todos y cada uno, tienen el mismo alfabeto genético, de base; que, por su parte, exige la participación del universo entero: lo energético, lo físico, lo químico y lo informacional. Así, no existe el «medio» ambiente al contrario el «ambiente entero», pues el ser humano y la sociedad son partes del ambiente⁴⁶⁴.

3.2.7. Franz J. Broschimmer y el ecocidio

Desde otro estudio e investigación, en el libro *Ecocidio, breve historia de la extinción en masa de las especies*, el sociólogo y ecólogo austríaco Franz J. Broschimmer presenta otra realidad preocupante de la crisis medioambiental. Dice que al comenzar el siglo XXI, es evidente que, por primera vez, desde la extinción de los dinosaurios hace 65 millones de años, se están produciendo en nuestro planeta cambios de enorme

⁴⁶¹ L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o.c., 21-22; *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 11.

⁴⁶² Cf. L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o.c., 21s; *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 11.

⁴⁶³ F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio*, o.c., 7.

⁴⁶⁴ L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o.c., 11.

significado ecológico. Desde 1970, los bosques del mundo se han reducido prácticamente a la mitad. Ha desaparecido una cuarta parte de los recursos pesqueros del mundo. Siete de cada diez biólogos piensan que la tierra se encuentra sumida en la extinción en masa de especies, la más rápida de los 4.500 millones de años de historia del planeta. La pérdida de la biodiversidad se considera un problema medioambiental más grave que la desaparición de la capa de ozono, el calentamiento global o la contaminación⁴⁶⁵.

Además, citó lo reflexionado por Richard Leakey y Roger Lewin:

el *homo sapiens* se ha convertido en la especie dominante de la tierra. Desgraciadamente, nuestro impacto es devastador y si seguimos destruyendo el ambiente como lo estamos haciendo en la actualidad, la mitad de las especies del mundo se habrá extinguido a principios del siglo XXI. El *homo sapiens* está convirtiéndose en el agente más catastrófico desde que un asteroide gigante se estrellara sobre la tierra hace 65 millones de años aniquilando la mitad de la especies del planeta en un instante geológico⁴⁶⁶.

Aparte de esta afirmación, otra causa principal de la crisis, según Broswimmer, es el sistema capitalista apoyado por el pensamiento científico y tecnológico. El sistema capitalista en su desarrollo contó con hipótesis científicas y tecnológicas relativas al universo que estimulaban la explotación de la naturaleza. Se veía la naturaleza como un mundo mecánico y muerto, un punto de vista que permitió a los individuos concebir los ecosistemas y sus habitantes como meros recursos para uso humano. Así critica a los científicos reduccionistas mecanicistas:

científicos como Francis Bacon, Isaac Newton, y filósofos como Renè Descartes, John Locke, David Hume, sostenían un método científico según el cual los ecosistemas vivos se convertían en objeto de análisis, observación y experimentación practicados con total distanciamiento. La manipulación tecnológica se convirtió en pieza central del proceso de extracción de minerales, plantas y animales de sus hábitats con el fin de comprender mejor las leyes que rigen su comportamiento⁴⁶⁷.

En esta obra, concisa, convincente y vigorosa, con un enfoque amplio y multidisciplinar, que transita por los distintos campos de la antropología, la biología, la geografía y la sociología, se ofrece una visión extraordinaria y sorprendente de los efectos devastadores de los seres humanos sobre el planeta tierra, en concreto la pérdida masiva de especies y hábitats, denominada por el autor con el término «*ecocidio*».

⁴⁶⁵ Cf. F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio...*, o.c., 25.

⁴⁶⁶ ÍD., 23.

⁴⁶⁷ ÍD., 105.

3.2.8. La Iniciativa de la Carta de la Tierra

La Iniciativa de la Carta de la Tierra, en la misma línea y preocupación que Lovelock, hace hincapié especialmente en el tema de la «comunidad de vida», donde reina el respeto y la voluntad de cuidar y proteger la tierra como nuestro hogar. Afirma:

la humanidad es parte de un vasto universo evolutivo. La tierra, nuestro hogar, está viva con una singular comunidad de vida. Las fuerzas de la naturaleza promueven que la existencia sea una aventura exigente e incierta, pero la tierra ha brindado las condiciones esenciales para la evolución de la vida. La capacidad de recuperación de la comunidad de la vida y el bienestar de la humanidad, dependen de la preservación de una biosfera saludable, con todos sus sistemas ecológicos, una rica variedad de plantas y animales, tierras fértiles, aguas puras y aire limpio. El medioambiente global con sus recursos finitos, es una preocupación común para todos los pueblos. La protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la tierra es un deber sagrado⁴⁶⁸.

Desde otro punto de vista, la misma Carta de la Tierra presenta el mismo rostro preocupante, de la situación global de nuestra tierra, que los patrones dominantes de producción y consumo están causando devastación ambiental, agotamiento de recursos y una extinción masiva de especies. Las comunidades están siendo destruidas. Los beneficios del desarrollo no se comparten equitativamente y la brecha entre ricos y pobres se está ensanchando. La injusticia, la pobreza, la ignorancia y los conflictos violentos se manifiestan por doquier y son la causa de grandes sufrimientos. Un aumento sin precedentes de la población humana ha sobrecargado los sistemas ecológicos y sociales. Los fundamentos de la seguridad global están siendo amenazados. Son tendencias peligrosas, pero no inevitables⁴⁶⁹.

Sin embargo, esta tierra viva de comunidad de vida, hoy, se ha cambiado, se convierte en una comunidad agonizante, una tierra enferma que tiene fiebre por el cambio climático. La comunidad científica concuerda ampliamente en que el cambio climático será uno de los grandes desafíos del siglo XXI. En los últimos años se han vuelto cada vez más evidentes, tanto el alcance mundial de sus consecuencias adversas como el hecho de que los más afectados serán los más pobres y desfavorecidos del planeta, justamente aquellos menos preparados para combatir contra sus efectos devastadores⁴⁷⁰.

El informe de la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio (*Millenium Ecosystem Assessment*), en 2005, sobre «los ecosistemas y el bienestar humano: humedales y aguas»,

⁴⁶⁸ INICIATIVA DE LA CARTA DE LA TIERRA, *La carta de la tierra*, recuperado el 28/11/18, de, <http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/>; L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o. c., 276ss.

⁴⁶⁹ Cf. ÍD., *La carta de la tierra*, recuperado el 28/11/18. Cf. L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o. c., 280.

⁴⁷⁰ Cf. UNESCO, *Estudios de caso, cambio climático y patrimonio mundial*, Paris 2009, 4.

presentó otro rostro preocupante de nuestro planeta actual debido a los humedales⁴⁷¹, que proporcionan una amplia gama de servicios de los ecosistemas, que la degradación y desaparición de humedales es más rápida que la experimentada por otros ecosistemas. De igual manera, el estado de las especies de humedales costeros y de agua dulce presenta un deterioro más rápido que el de aquellas presentes en otros ecosistemas. Las causas principales indirectas han sido el crecimiento de la población y el creciente desarrollo económico, y las directas son el desarrollo de las infraestructuras, los cambios en el uso del suelo, la extracción del agua, la eutrofización y contaminación, el exceso de recolección y sobreexplotación y la introducción de especies exóticas invasoras⁴⁷².

3.2.9. El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA)

El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) presentó en 2005 la síntesis de su evaluación del planeta Tierra enfermo, que el calor del sol aumenta continuamente y al final pondrá en peligro la autorregulación de la que depende la vida. Al contemplar el ecosistema global como un todo, el crecimiento de la población humana, la degradación de la tierra, el agotamiento de los recursos, la acumulación de desechos, la polución de todo tipo, los cambios climáticos, los abusos de la tecnología y la destrucción de la biodiversidad en todas sus formas, constituyen una amenaza inimaginable para el bienestar de los humanos. Una amenaza, a la que generaciones anteriores no hubieron de enfrentarse⁴⁷³.

Con una preocupación más profunda, en relación con el cambio climático y la interconexión del ecosistema vivo, la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio — suscrito por numerosos científicos de noventa y cinco países— ha declarado que todas las personas del mundo dependen por completo de las ecosistemas de la tierra y de los servicios que estos proporcionan, como los alimentos, el agua, la gestión de las enfermedades, la regulación del clima, la satisfacción espiritual y el placer estético. En los últimos cincuenta años, los seres humanos han transformado los ecosistemas más

⁴⁷¹ En este contexto, humedales se entiende según la definición de la Convención sobre los Humedales de la ONU en Ramsar, Iran 1971. Son las extensiones de marismas, pantanos y turberas, o superficies cubiertas de agua, sean estas de régimen natural o artificial, permanentes o temporales, estancadas o corrientes, dulces, salobres o saladas, incluidas las extensiones de agua marina cuya profundidad en marea baja no excede de seis metros. Cf. EVALUACION DE LOS ECOSISTEMAS DEL MILENIO, *Los ecosistemas y el bienestar humano: humedales y aguas, informe de síntesis*, Washington 2005, v.

⁴⁷² Cf. ÍD., VI.

⁴⁷³ Cf. ÍD., 1; Crispin Tickell, en J. E. LOVELOCK, *La venganza de la tierra...*, o.c., 15; L. BOFF, *Ecología, grito de la tierra...*, o.c., 13-17.

rápida y extensamente que en ningún otro período de tiempo de la historia humana con el que se pueda comparar, en gran medida para resolver rápidamente las demandas crecientes de alimentos, agua dulce, madera, fibra y combustible. Esta transformación del planeta ha aportado considerables beneficios netos para el bienestar humano y el desarrollo económico. Pero no todas las regiones ni todos los grupos de personas se han beneficiado de este proceso, de hecho, les ha perjudicado. Además, sólo ahora se están poniendo de manifiesto los verdaderos costos asociados a esos beneficios⁴⁷⁴. El mensaje primordial de todas estas reflexiones está más que claro: una observación preocupante de la realidad del planeta Tierra devastado y deteriorado, es decir, amenazado, enfermo y en peligro.

3.3. La crisis medioambiental

Desde el estudio y punto de vista cultural de la armonía ecológica, la realidad preocupante de la crisis medioambiental de Indonesia la denominamos en las siguientes categorías trágicas: Indonesia como *Ibu Pertiwi* agonizante y en crisis; el vientre herido e inseguro; el barco hundido; el infierno terrenal; el nido de corrupción y la casa de los pobres. Así, pretendemos expresar la gravedad y el peligro de la ecología de Indonesia.

El estudio, por consiguiente, se encamina hacia la historia de la ecología de Indonesia: de los tiempos anteriores, del período colonial con el espíritu de la revolución industrial y el capitalismo de los Países Bajos; con una antropología y sociología occidental, totalmente diferente de la cultura local de la armonía ecológica de Indonesia. Desde nuestro punto de vista, analizar los antecedentes de la crisis ecológica de Indonesia es el camino necesario para entender el cambio de los valores culturales, de la espiritualidad y la mentalidad de los millones de indígenas indonesios —de una cultura orgánica cósmica de Indonesia que la denominamos cultura armonía ecológica o cultura de vida en interconexión e interdependencia— a una cultura extranjera de explotación y dominación, totalmente contradictoria con la cultura indígena.

Yendo más allá, abordaremos en este apartado la crisis medioambiental en el período de la Indonesia naciente e independiente, con un gobierno nuevo que está buscando la forma de gobernabilidad o la época de una democracia experimentada o *democratic experiment*⁴⁷⁵ como lo ha expresado el historiador Ricklefs. Así, podemos presentar equilibradamente la historia política que en el fondo impacta y perjudica

⁴⁷⁴ Cf. MILLENIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT, *Ecosystem and Human Well-being...*, o.c., v.

⁴⁷⁵ Cf. M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia...*, o.c., 289.

fuertemente el ecosistema y la ecología de Indonesia. Pretendemos ampliar el horizonte hacia los acontecimientos históricos y políticos denominados raíces de la crisis, comparándolos con las raíces culturales ecológicas que se están olvidando y perdiendo.

3.3.1. Huellas históricas

El archipiélago indonesio es el lugar donde se encuentran los bosques con mayor biodiversidad del mundo. En 1900 el bosque representaba el 84% de la superficie del país⁴⁷⁶. En la época colonial, los sultanatos han consolidado su poder al establecer una autoridad territorial sobre la tierra, los sujetos y los recursos. Los fundamentos legales de estas estrategias implicaron varias formas de declaraciones de dominio, afirmaciones de vastas reclamaciones de propiedad estatal sobre la tierra y otros recursos naturales⁴⁷⁷. Las reclamaciones de jurisdicción estatal sobre los recursos comunitarios de los pueblos indígenas comenzaron durante la época colonial represiva y confrontativa con el énfasis en los intereses coloniales, lo que implica ignorar la ley *adat*⁴⁷⁸. Esto se produjo bajo el primer presidente Sukarno y fueron amplificados bajo el Estado centralizado de desarrollo del nuevo orden de Suharto que aplica fundamentos legales en la nueva Constitución de la República de Indonesia, UUD 1945, reconociendo y respetando al pueblo indonesio y su ley *adat*⁴⁷⁹.

La visión estatal de la propiedad se fundamentó en una simple dicotomía de tierra privada individual o de tierra sin propietario, *terra nullius*, que finalmente el estado colonial reclamó para sí mismo. Las formas tradicionales de propiedad comunitaria, que al menos legalmente reconocía los derechos de los grupos comunitarios a la tierra y otros recursos naturales, al final se excluye del sistema colonial. A fines del siglo XIX, el estado colonial holandés reclamó la propiedad de casi todas las tierras y recursos cubiertos por las leyes tradicionales, llamada la ley *adat*⁴⁸⁰. Con la Indonesia naciente e independiente

⁴⁷⁶ Cf. THE TIMBER MAFIA, *Background Information on Indonesia, Deforestation and Illegal Logging*, recuperado el 25/09/18, de: https://web.archive.org/web/20160116043142/http://www.abc.net.au/4corners/content/2002/timber_mafia/resources/resources_indonesia.htm.

⁴⁷⁷ Cf. A. SHAW, F. COLOMBIJN, *Introduction, Decolonization and Urban Change in the Asian City: Urban Geography* 8 (2009) 809-814, 809; AA.VV., *Whose Resources? Whose Common Good? Towards a New Paradigm of Environmental Justice and the National Interest in Indonesia*, Washington 2002, 19.

⁴⁷⁸ Cf. AA VV, *Towards a New Paradigm of Environmental Justice and the National Interest in Indonesia ...*, o.c., 31.

⁴⁷⁹ Cf. U. BOSMA, *The Economic Historiography of the Dutch Colonial Empire: Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 2 (2014) 153.

⁴⁸⁰ Cf. A. ROSSABI, *Legal Policies Surrounding the Degradation of Indonesian Forests: Vermont Journal of Environmental Law* 6 (2013) 31-32.

en base a la Constitución de 1945 en los art.18B y 33, se recuperó este derecho de los pueblos indígenas en aplicar la ley *adat*, de tratar la madre tierra, *Ibu Pertiwi* y *Nusantara* según la cultura indígena.

Desde nuestro punto de vista, analizar los antecedentes de la crisis ecológica de Indonesia, tanto del período colonial como la Indonesia independiente actual, es el camino necesario para comenzar a entender desde la historia el cambio de los valores culturales, de la espiritualidad y la mentalidad de los millones de indígenas indonesios, de la cultura de la armonía ecológica que hemos investigado y analizado en dos capítulos anteriores.

3.3.1.1. La dominación holandesa y el impacto social y medioambiental

La dominación holandesa en la región archipelágica de Indonesia la consideramos una de las raíces claves de la crisis medioambiental. Los holandeses, bajo el líder Cornelis de Houtman, llegaron por primera vez en junio de 1596 a Banten, puerto principal de especias de Java Occidental⁴⁸¹. El liderazgo incompetente de C. de Houtman causó mucha disensión en la expedición y, después de sufrir grandes dificultades y enfermedades, solo tres barcos y ochenta y nueve personas regresaron a Holanda dos años más tarde. Los historiadores, tanto Ricklefs como Brown afirman que con este líder incompetente holandés comenzó el período conocido como los viajes salvajes o no regulados: *wilde vaart*⁴⁸².

Al llegar al archipiélago, pronto se involucraron en conflictos tanto con los portugueses como con los indonesios: los reyes locales y sultanes⁴⁸³. De Houtman dejó Banten y navegó hacia el este a lo largo de la costa norte de Java, causando rechazo y a la vez confrontación en cada puerto de su escala⁴⁸⁴. Así, la historia inicial de los Países Bajos, es decir, de la VOC primera década del siglo XVII fue una historia de miseria y decadencia por el liderazgo incompetente y la corrupción generalizada, que se originó desde principio y que se prolongó hasta finales del siglo XIX⁴⁸⁵. Casi toda la historia de C. de Houtman está llena de sangre de miles de indígenas y sus líderes locales, y también

⁴⁸¹ Cf. M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia...*, o.c., 30-31; A. ROSSABI, o.c., 31; C. BROWN, *A Short History of Indonesia...*, o.c., 39.

⁴⁸² Cf. M. C. RICKLEFS, o.c., 30; C. BROWN, o.c., 45-46.

⁴⁸³ Cf. M. C. RICKLEFS, o.c., 30.

⁴⁸⁴ Cf. ÍD., 30-31.

⁴⁸⁵ Cf. U. BOSMA, o.c., 153.

los propios grupos rivales extranjeros y entre los propios holandeses que buscaban dominar, explotar y acumular capitales y bienes materiales⁴⁸⁶.

El 20 de marzo de 1602, establecieron la compañía de comercio, *Vereenigde oost Indische Compagnie* (VOC), conocida como la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, para monopolizar el comercio de especias y azúcar⁴⁸⁷. A pesar de la mala fama, según el historiador Ricklefs, la presencia colonial holandesa en el archipiélago comenzó inicialmente como un esfuerzo estrictamente comercial. Los derechos y la organización de las comunidades indígenas existentes fueron tolerados e incluso reconocidos, siempre que no entraran en conflicto con el comercio colonial⁴⁸⁸. Bajo la VOC, el interés colonial holandés fue como una empresa, no como un Estado y, por lo tanto, adoptó un enfoque mercantil para la administración de las colonias. Así pues, el interés y el énfasis no se centraban en cómo gobernar la colonia, sino en cómo extraer sus recursos de manera eficiente. La VOC intervino en los asuntos locales solo para afirmar y mantener el control sobre los recursos y su comercio lucrativo. Pero el grado en que estos recursos se entrelazaron con las instituciones locales significó que en última instancia, la ley y las prácticas locales se vieran profundamente afectadas por el gobierno colonial⁴⁸⁹.

La VOC dominó la vida colonial durante los siguientes cien años y, en este período, el objetivo principal del gobierno holandés fue asegurar los beneficios a través del comercio en lugar de administrar el territorio de manera eficiente y efectiva⁴⁹⁰. Sin embargo, en el siglo XVIII, al darse cuenta de que las ganancias adicionales requerían un mayor control sobre las tierras que habían subyugado, los holandeses instalaron los gobernadores en todo el centro y el oeste de Java. Con el colapso de la VOC en 1795, los holandeses cambiaron su estrategia, pasando de prestar atención al comercio para interesarse por los ingresos potenciales que se derivaban de la agricultura y la silvicultura⁴⁹¹.

⁴⁸⁶ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 73ss; C. BROWN, *o.c.*, 42.

⁴⁸⁷ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 40; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 31; U. BOSMA, *a.c.*, 154.

⁴⁸⁸ Cf. C. BROWN, *o.c.*, 42ss; AA.VV., *Towards a New Paradigm...*, *o.c.*, 20.

⁴⁸⁹ Cf. AA.VV., *o.c.*, 20.

⁴⁹⁰ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 31-32; U. BOSMA, *a.c.*, 153.

⁴⁹¹ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 31-32; M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 118; UNESCO, *Archives of the Dutch East India Company, Documented Heritage Submitted by Netherlands and Recommended for Inclusion in the Memory of the World Register in 2003* en Memory of the World, recuperado el 29/01/19, de: <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/archives-of-the-dutch-east-india-company/>.

El gobernador general Johannes van den Bosch realizó entre 1830-1870 el «sistema de cultivo», conocido como *kultuurstelsel*. Fue un sistema que para los indígenas indonesios significaba más bien un sistema represivo y explotador colonial, *sistem tanam paksa*⁴⁹². Ulbe Bosma, citando la obra histórica de G. H. van Soest en 1869, decía que el *kultuurstelsel* o el sistema de cultivo era un monopolio brutal y cruel del gobierno colonial intolerable que había oprimido a las empresas privadas y empobrecido a Java⁴⁹³. Posteriormente, en 1904, el historiador estadounidense Clive Day reiteró lo afirmado por van Soest y otros opositores liberales: que el sistema opresivo de cultivo había ejercido una fuerte presión sobre los pueblos indígenas y los habitantes de las aldeas para que compartieran las cargas de la contratación de cultivos, una obligación que estaba vinculada a la propiedad de la tierra⁴⁹⁴.

Bajo el *kultuurstelsel* o *cultivation system*, los residentes locales en las áreas implicadas debían pagar alquileres de las tierras (lo que nuevamente implica su falta de propiedad) en forma de cultivos de exportación. Muchas personas locales se vieron obligadas a descuidar o abandonar los cultivos de subsistencia para producir lo suficiente para cumplir con las cuotas impuestas arbitrariamente. Además, los campesinos indígenas indonesios fueron obligados a realizar cultivos particulares que beneficiaron a los monopolios controlados por los holandeses y que, una vez que habían cosechado los cultivos, los entregaban como impuestos sobre la tierra⁴⁹⁵. En consecuencia, durante la década de 1840, el hambre destrozó muchas comunidades locales en Java, Madura y otras islas por el sistema represivo *tanam paksa* que generaba la resistencia popular en todas las regiones y que aumentó junto con el sentimiento nacionalista⁴⁹⁶. En respuesta a estas hambrunas y al aumento de la agitación popular, el gobierno colonial prohibió la venta de derechos sobre la tierra a los no indonesios a través de la Ley Agraria de 1870. El supuesto fundamento de la ley era proporcionar seguridad alimentaria, asegurando que quedara una cantidad suficiente de tierra cultivable bajo control nativo indonesio⁴⁹⁷.

El Centro para el Derecho Ambiental Internacional (CIEL) confirma este dominio colonial holandés afirmando que las declaraciones de dominio fueron atenuadas por algún reconocimiento de los derechos de los nativos indígenas indonesios a la tierra. Las tierras

⁴⁹² Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, o.c., 179ss; AA.VV., o.c., 23.

⁴⁹³ Cf. U. BOSMA, o.c., 158.

⁴⁹⁴ Cf. ÍD.

⁴⁹⁵ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, o.c., 180; AA.VV., o.c., 23; A. ROSSABI, o.c., 31-32.

⁴⁹⁶ Cf. AA.VV., o.c., 23; A. ROSSABI, o.c., 36.

⁴⁹⁷ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, o.c., 179-80; AA.VV., o.c., 23.

no libres (bajo cultivo continuo) se diferenciaron de las tierras de desecho y se consideraron no disponibles para el estado colonial. Además, la Constitución holandesa de 1848 especificaba dos roles para el régimen: recolectar los ingresos de la tierra (el impuesto) y preservar el bienestar de los nativos que causaba conflicto de interés. En esta fecha temprana, el bienestar de los nativos ya formaba parte de la ideología del estado colonial, por muy mal que lo lograran⁴⁹⁸.

Así, para cultivar sus propios alimentos, los campesinos tuvieron que talar las tierras forestales, contribuyendo a la temprana deforestación del archipiélago. Durante la era del *kultuurstelsel*, los holandeses no permitían a los extranjeros poseer tierras en Indonesia porque no querían que nadie les quitara su monopolio sobre el territorio y sus recursos⁴⁹⁹. En el caso de la época colonial holandesa en Indonesia, el sociólogo austriaco Broswimmer expresa la siguiente crítica: «al explotar la naturaleza, se explotan también los pueblos indígenas cuyas tierras sagradas suelen ser expropiadas por los señores coloniales que niegan sus derechos y costumbres»⁵⁰⁰. La ironía de la Ley agraria 1870 fue la emisión del permiso a los extranjeros para adquirir tierras hipotecables que eran derechos del gobierno por tiempos suficientemente largos para la inversión y arrendar tierras a los indígenas⁵⁰¹.

Antes de la aplicación de esta ley, los burócratas holandeses no se preocupaban por tierras fuera de su dominio inmediato, es decir, de otras islas fuera de Java y Madura. Así, sin saberlo, permitieron a los pueblos indígenas poseer y cultivar sus tierras de acuerdo con la ley y costumbre local que se llama *adat*⁵⁰², sin un título formal de propiedad al estilo Occidental. En este mismo año 1870, el rey de los Países Bajos adjuntó esta ley agraria al decreto real que implicaba que todas las tierras indocumentadas pertenecían al autoproclamado estado colonial⁵⁰³. Debido a que las tierras de propiedad bajo la ley *adat* nunca se registraron con los funcionarios coloniales, el Estado tenía derechos formales sobre todas las tierras en las que los agricultores indígenas habían vivido durante generaciones⁵⁰⁴. Antes de la Segunda Guerra Mundial, la mayoría de los inversores agrícolas y forestales holandeses y de otros países concentraron sus empresas

⁴⁹⁸ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 180; AA.VV., *o.c.*, 24.

⁴⁹⁹ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 31-32.

⁵⁰⁰ F. J. BROSWIMMER, *Ecocidio...*, *o.c.*, 138.

⁵⁰¹ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 32.

⁵⁰² Cf. AA.VV., *o.c.*, 31.

⁵⁰³ Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 143-171; S. GAUTAMA, R. N. HORNICK, *An Introduction to Indonesian Law, Unity and Diversity*, Bandung 1974, 66.

⁵⁰⁴ Cf. R. CRIBB, A. KAHIN, *o.c.*, 87; A. ROSSABI, *a.c.*, 33.

en la isla de Java, principalmente explotando las plantaciones de teca (*kayu jati*) para recolectar productos forestales como madera, carbón vegetal y leña⁵⁰⁵.

Los espacios exclusivos creados para la extracción de otros productos se expandieron posteriormente para crear plantaciones, no solo de teca y especias, sino también de caucho, té, azúcar, café, tabaco y quinina. Más allá, el gobierno colonial no poseía sólo el derecho sobre los recursos naturales y los productos de plantación sino también el derecho sobre los territorios y las tierras, es decir, las islas fuera de Java y Madura. De las islas Kalimantan y Sumatra se explotaron madera de hierro, latex nativo (*jelutung*), estaño, oro, carbón, plata y petróleo⁵⁰⁶. Todas estas actividades, sin duda alguna, tienen unas consecuencias ecológicas tremendas.

3.3.1.2. Indonesia independiente con el medioambiente destrozado

El 17 de agosto de 1945, Sukarno y Hatta, el presidente y vicepresidente de la República de Indonesia, proclamaron la independencia en Yakarta. Frente a este acontecimiento nacional revolucionario e histórico, los holandeses se resistieron a la pérdida del control de su colonia. En diciembre de 1949 reconocieron la soberanía de la Republica de Indonesia⁵⁰⁷. A un estado naciente —como lo han citado Daniel Fitzpatrick y Amy Rossabi de Gautama y Hornick en *An Introduction to Indonesian Law*— la independencia exigió un nuevo sistema legal para el país, incluso la reconsideración de los derechos de propiedad. Los legisladores trataron de instituir una política agraria, liberando a Indonesia de las formas de legislación colonial opresivas e injustas⁵⁰⁸.

Así, para el gobierno colonial, la independencia supuso la pérdida de privilegios y derechos según la ley agraria colonial. Habían promulgado leyes diseñadas para atraer la inversión extranjera en tierras que implicaba sacrificar los intereses de la Indonesia naciente. A raíz de esto, los inversores extranjeros no holandeses controlaban más de dos millones hectáreas forestales, mientras que los holandeses dominaban el resto. Por tanto, hasta la fecha de la independencia en 1945, los inversores extranjeros poseían millones de hectáreas en áreas forestales⁵⁰⁹.

⁵⁰⁵ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 33.

⁵⁰⁶ Cf. AA.VV., *o.c.*, 32.

⁵⁰⁷ Los detalles de este período denominado la revolución de Indonesia hacia un estado independiente, la Republica de Indonesia. Cf. M. C. RICKLEFS, *o.c.*, 261-283; U. BOSMA, *a.c.*, 33; C. ANTONS, *Indonesia*, en P. GOLDSTEIN, J. STRAUS (ed.), *IP in Asia, Law, Economics, History and Politics*, Heidelberg 2009, 88.

⁵⁰⁸ A. ROSSABI, *a.c.*, 33; D. FITZPATRICK, *Disputes and Pluralism in Modern Indonesian Land Law*: Yale Journal of International Law 1 (1997) 172.

⁵⁰⁹ Cf. S. GAUTAMA, R. N. HORNICK, *o.c.*, 68.

La Constitución de la República de Indonesia de 1945 n° 33, los artículos dos y tres establecen:

las producciones que son fundamentales e importantes para el Estado y que afectan a la vida de la mayoría de las personas y del pueblo, serán controladas por el Estado. Tierra, agua, y todos los recursos y riquezas naturales que hay en ellas serán controlados por el Estado y se utilizarán para el mayor bienestar del pueblo — *Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara. Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan sebesar-besarnya untuk kemakmuran rakyat*⁵¹⁰.

Este primer código legal nacional indonesio reconocía la ley *adat* en base a las tradiciones locales y costumbres de cientos de grupos étnicos y tribus y culturas, siempre que tales regulaciones tradicionales no entraran en conflicto con los intereses del Estado o del gobierno. La Constitución fue, por lo tanto, el primer documento escrito que ofreció legitimidad a las normas *adat*, o la ley *adat*, aunque sin duda alguna, protegió los intereses del gobierno al imponer limitaciones a la aplicabilidad de estas leyes tradicionales⁵¹¹. La Constitución n° 33 se refiere específicamente a la deforestación, la degradación del medioambiente o la explotación de los recursos naturales para el bien del pueblo, ya que esas preocupaciones recibieron relativamente poca atención en esa época. Sin embargo, le otorgó al gobierno el poder de controlar los bosques y promulgar leyes más específicas diseñadas para hacer cumplir su mandato sobre las tierras agrícolas y forestales⁵¹².

La confirmación de las costumbres y leyes locales de la comunidad indígena llamadas la ley *adat*, encuentra además su estancia legal en la Constitución de la Republica de Indonesia, en el n° 18 y 18B, artículo dos:

el Estado reconoce y respeta las unidades comunitarias indígenas (*masyarakat adat*) junto con sus derechos tradicionales en la medida en que aún están vivos y de acuerdo con el desarrollo de la sociedad y los principios del Estado Unitario de la República de Indonesia, regulados por ley — *Negara mengakui dan menghormati kesatuan-kesatuan masyarakat hukum adat beserta hak-hak tradisionalnya sepanjang masih hidup dan sesuai dengan perkembangan masyarakat dan prinsip Negara Kesatuan Republik Indonesia yang diatur dalam undang-undang*⁵¹³.

El nacionalista Seopomo, experto en la ley *adat*, a lo largo del debate constitucional en las décadas de 1940 y 1950, argumentó firmemente que la soberanía debería estar en manos de los indonesios como está escrito en el artículo primero, sección

⁵¹⁰ La Constitución de la República de Indonesia, n° 33, art. 2 y 3 — Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, UUD '45, pasal 33 ayat 2 dan 3.

⁵¹¹ Cf. AA.VV., *Towards a New Paradigm of Environmental Justice...*, o.c., 19; A. ROSSABI, o.c., 34-35.

⁵¹² Cf. A. ROSSABI, o.c., 34.

⁵¹³ UUD 1945, n° 18B.

dos de la Constitución de 1945: «la soberanía está en las manos del pueblo y es aplicada según la Constitución —*Kedaulatan ada di tangan rakyat dan dilaksanakan menurut undang-undang dasar*». Soepomo creía en la unidad de los individuos y la sociedad bajo la ley *adat*. Buscó lo que era único y fundamental sobre Indonesia y concluyó que la *adat* debería ser la base de la nueva Constitución y el nuevo sistema legal. Desarrollando un concepto de patrimonio cultural nacional e histórico, argumentó que el nuevo Estado nación debería basarse en una idea unificada de los principios de la *adat*, del consenso y el bien común, en lugar de las ideas occidentales del gobierno de la mayoría y los derechos individuales. En última instancia, influyeron las ideas de Soepomo sobre la uniformidad de la *adat*. El Consejo Constitucional, MPRS, decretó que el *adat* era la ley original que constituía el fundamento constitucional de la Republica de Indonesia⁵¹⁴. Así, el *adat* se transforma de un ícono de la diversidad, en un patrimonio nacional unificador y uniforme de toda la ciudadanía Indonesia.

3.3.1.3. La Ley agraria de 1960 —*Undang-undang pokok agraria* (UUPA)

La primera ley promulgada después de la independencia, una vez concluidos los prolongados debates constitucionales, fue la Ley Agraria Básica (BAL) —*Basic Agrarian Law* n° 5 de 1960. Esta ley es una prueba de la importancia de los derechos sobre la tierra en la historia de Indonesia. Tenía la intención explícita de borrar los restos de las leyes agrarias coloniales, revocando de manera particular la ley agraria colonial holandesa de 1870 y el Real Decreto Agrario vinculado, dado que las leyes coloniales fueron fabricadas para proteger los intereses coloniales que no tuvieron en cuenta la ley *adat*, ignoraron a los indígenas indonesios como propietarios de su tierra, y negaron sus derechos y costumbres⁵¹⁵. El gran objetivo era fomentar la unidad nacional para sentar las bases de las reformas agrarias que beneficiarían a la población rural, al pueblo indígena indonesio⁵¹⁶.

⁵¹⁴ Cf. AA.VV., *o.c.*, 32.

⁵¹⁵ La consideración de la UUPA n° 5 de 1960 letra b: «considerando, que la ley agraria actual fue formada en base de intereses y propósitos del gobierno colonial, en contra totalmente, tanto a los intereses del pueblo indonesio como al estado en resolver y llevar a cabo aspiración y propósito de la revolución nacional — *bahwa hukum agraria yang masih berlaku sekarang ini sebagian tersusun berdasarkan tujuan dan sendi-sendi dari pemerintahan jajahan dan sebagian dipengaruhi olehnya, hingga bertentangan dengan kepentingan rakyat dan negara di dalam menyelesaikan revolusi nasional sekarang ini serta pembangunan semesta*».

⁵¹⁶ Cf. UUPA n° 5 1960, artículos uno; dos, letras a, b, c, d, e; y 3; AA.VV., *o.c.*, 32.

A base de la Constitución de 1945, n° 33, artículos dos y tres, el Gobierno promulgó esta ley agraria n° 5 de 1960. Las leyes coloniales revocadas en este UUPA son, *Agrarische wet* —ley agraria, en gaceta del estado (*staatsblad*) 1870 n° 55; *Wet op de staatsinrichting van nederlands Indie* —ley de la estructura del Estado de las Indias Holandesas, *staatsblad* 1925 n° 447; *Domeinverklaring* —declaración de dominio como lo ha regulado en *agrarisch besluit*, decreto agrícola, artículo uno, *staatsblad* 1870 n° 118; *Algemene domeinverklaring* —declaración de dominio general, *staatsblad* 1875 n° 119A; declaración del dominio para la isla de Sumatra, *staatsblad* 1874 n° 94f; declaración del dominio de la población de Menado, Sulawesi Norte, *staatsblad* 1877 n° 55; declaración del dominio para la isla de Borneo del Sur, *staatsblad* 1888 n° 58; *Koninklijk besluit* —decreto real 16 de abril 1872 n° 29, *staatsblad* 1872 n° 117⁵¹⁷.

Esta ley agraria principal, aparte de la anulación de las leyes agrarias coloniales, estableció un marco para la regulación ambiental de Indonesia, y más aún, devolvió al pueblo indonesio la soberanía sobre su *Ibu Pertiwi*, sobre su *Tanah Tumpah Darah*, la tierra donde se derrama por vez primera la sangre. La nueva ley de agraria confirmó y dejó intacta la ley *adat*, reconoció los derechos y costumbres del pueblo indonesio formado por las diversas culturas, cientos de tribus y clanes en miles de islas, con una convicción: que los derechos tradicionales culturales no deben entrar en conflicto de ninguna manera con el principio de la unidad nacional y la revolución⁵¹⁸.

La UUPA brinda apoyo para el reconocimiento legal de los derechos de las comunidades *adat* llamadas *hak ulayat* y permite explícitamente el registro de los territorios *adat* y reconoce la *ley adat*, en lugar de la ley colonial, como la base principal para la propiedad de la tierra⁵¹⁹. El artículo cinco declara que «la ley *adat* se aplica a la tierra, el agua y el aire, siempre que esos derechos no entren en conflicto con el interés nacional». La explicación oficial en el capítulo tres, artículo primero, a base del artículo cinco, establece que «la nueva ley agraria debe ser adecuada a la ley del pueblo. Debido a que la mayoría de las personas viven según la ley *adat*, la nueva ley agraria debe basarse en la ley *adat* como ley original».

No obstante, la dificultad económica y en el nombre del desarrollo del país, en 1963, el gobierno indonesio al igual que los administradores coloniales holandeses del

⁵¹⁷ Cf. UUPA (Ley Agraria Básica) n° 5 1960; AA.VV., *Towards a New Paradigm of Environmental Justice...*, o.c., 33.

⁵¹⁸ A. ROSSABI, o.c., 34.

⁵¹⁹ Cf. AA.VV., o.c., 32.

siglo XIX, invitó a los inversores extranjeros a participar en la tala masiva para aumentar el flujo de capital extranjero en el archipiélago. Desafortunadamente, según la interpretación del Nuevo Orden de Suharto, la ley produjo pocos cambios reales⁵²⁰. En base a esta ley, se inició una nueva etapa de explotación forestal, aunque la verdadera explotación de los bosques no comenzó hasta que el gobierno promulgó una nueva ley, la ley forestal de 1967; una ley que en teoría estaba diseñada para aliviar los problemas económicos y sociales que enfrentó al gobierno recientemente instalado⁵²¹.

Al estudiar la historia del deterioro ambiental en esta Indonesia naciente, el Centro Internacional del Derecho Ambiental (CIEL), en base al informe de Curtis Runyan de World Watch 1998, nos muestra que, bajo el gobierno de Sukarno, la exportación de materias primas había sido casi inexistente. Pero en 1970, bajo el régimen de Suharto, alrededor del 60% del PIB de Indonesia provenía de la extracción y exportación de recursos naturales. Desde la década de 1990, la industria manufacturera y otros sectores han hecho grandes avances, pero la participación del PIB en la extracción de recursos sigue siendo de alrededor del 40%, una proporción significativa. Además, el valor absoluto de los recursos extraídos anualmente en la década de 1990 ha sido más del doble del valor extraído en 1970⁵²².

3.3.1.4. La Ley forestal de 1967

Después de una masacre y un golpe de estado en 1965, el llamado gobierno del Nueva Orden, *Orde Baru*, encabezado por el general Suharto, tomó el poder en 1966. Justificando su usurpación y el derrocamiento del régimen de Sukarno, el nuevo régimen acusó a los comunistas indígenas apoyados por China de conspirar para asesinar a políticos y comandantes militares con el fin de establecer un estado totalitario. Dichas acusaciones sin duda se han sobrepasado, pero no hay duda de que el nuevo gobierno heredó una nación cargada de deudas, con una inflación alta y un desempleo extremadamente elevado⁵²³.

En esta situación, el Gobierno promulgó la Ley Forestal Principal (*UUPK*, su sigla en bahasa Indonesia) n° 5 de 1967 con el objetivo de crear el Ministerio de Silvicultura

⁵²⁰ Cf. *Ibíd.*, 33.

⁵²¹ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 35.

⁵²² Cf. AA.VV., *o.c.*, XXXI.

⁵²³ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 36.

para Administrar las Tierras Forestales Públicas de Indonesia⁵²⁴. En el número seis, letras a hasta la e, se explican los propósitos al promulgar esta nueva ley forestal, describiendo las siguientes funciones estatales: a) el control del sistema de agua y control de inundaciones, erosiones y mantenimiento de la fertilidad del suelo; b) la producción y comercialización de productos forestales en beneficio de las personas en general y en particular, para el desarrollo, la industria y la exportación; c) los diversos medios de vida para las personas que viven en los bosques o en sus alrededores; d) la protección de la naturaleza en general, particularmente en interés de la ciencia, la cultura, la defensa nacional, la recreación y el turismo; y e) transmigración, agricultura, plantaciones y ganadería⁵²⁵.

Conforme a la Constitución de la República de Indonesia, UUD '45 n° 33, el Gobierno afirmó una vez más la ley *adat* en base a las culturas y las costumbres del pueblo indonesio de vivir desde su propio bosque y tierra y, junto con el gobierno, cuidar y administrar todas las riquezas desde el vientre de *Ibu Pertiwi* Indonesia para el bienestar del pueblo indonesio. Este UUPK considera firmemente que todas las zonas forestales de Indonesia con sus riquezas, todo lo que hay en ella son dones de Dios para el pueblo indonesio y la humanidad entera como fuente de vida —*Bahwa hutan adalah karunia Tuhan Yang Maha Esa, sebagai sumber kekayaan alam yang memberikan manfaat serbaguna yang mutlak dibutuhkan oleh umat manusia sepanjang masa*⁵²⁶.

Lo más importante es que en esta primera consideración se afirma que «la selva es el don de Dios Todopoderoso como fuente de vida, necesitada por toda la humanidad en toda la vida y en todo el tiempo». Esto implica la ampliación del destino de la riqueza natural de Indonesia, del pueblo indonesio a toda la humanidad. La letra b de la consideración, especifica el destinatario de las riquezas naturales:

la selva de Indonesia, fuente de la riqueza natural y una de las bases de la defensa nacional tiene que ser cuidada y utilizada para siempre para el bien común del pueblo —*bahwa hutan di Indonesia sebagai sumber kekayaan alam dan salah satu unsur basis pertahanan nasional harus dilindungi dan dimanfaatkan guna kesejahteraan rakyat secara lestari*⁵²⁷.

La siguiente consideración es la ley colonial injusta y represiva respecto a la riqueza natural de Indonesia, que está en contra del interés nacional: «*bahwa peraturan-*

⁵²⁴ Cf. LEMBARAN NEGARA REPUBLIK INDONESIA (LNRI) – GACETA DEL ESTADO DE LA REPÚBLICA DE INDONESIA, LN 1967/8; TLN n° 2823, UUPK n° 5, 1967, art. 1–5.

⁵²⁵ Cf. LNRI, LN 1967/8; TLN n° 2823, UUPK Negara Republik Indonesia, n° 5 1967, art. 6, a-e.

⁵²⁶ Cf. LNRI, LN 1967/8; TLN n° 2823, UUPK Negara Republik Indonesia, n° 5 1967, consideración letra a.

⁵²⁷ LNRI, LN 1967/8; TLN n° 2823, UUPK Negara Republik Indonesia, n° 5 1967, consideración letra b.

peraturan dalam bidang hutan dan kehutanan yang berlaku sampai sekarang, sebagian besar berasal dari pemerintah jajahan, bersifat kolonial dan beranekaragam coraknya, sehingga tidak sesuai lagi dengan tuntutan Revolusi».

Sin embargo, con esta ley, el nuevo liderazgo empezó a contar con los abundantes recursos naturales del país para estimular la economía, proporcionando empleo, capital extranjero e inversión en base a esta nueva ley forestal. No obstante, el énfasis en tal explotación de recursos naturales o materias primas preparó el escenario para el daño al medioambiente y, en particular, a los bosques. En cierto sentido, se volvió a la política holandesa de las industrias extractivas, aunque la nueva política probablemente estimularía el desarrollo del país en lugar de beneficiar a una potencia extranjera⁵²⁸.

Además, aunque los funcionarios del gobierno afirmaron que UUPK no revocó la ley *adat*, su énfasis en la propiedad corporativa y privada entró en conflicto con los derechos indígenas sobre la tierra. Las regulaciones de la ley *adat* —que está entrelazada y basada en rituales religiosos espirituales indígenas, así como en relaciones jerárquicas dentro de un grupo— reclama el *hak ulayat*, la propiedad comunitaria de la tierra por el derecho de ser indígena. La aplicación de este UUPK, además, implica que los derechos formales de propiedad individual sobre la tierra no existían, aunque la tierra que la comunidad consideraba inviable podría usarse para el uso individual. Así, en la realidad, el nuevo UUPK está en contra de la ley *adat* y los derechos indígenas⁵²⁹.

A nivel medioambiental, con esta nueva legislación, Indonesia experimentó un aumento dramático en la tala comercial financiada por inversores, tanto locales como extranjeros. El Gobierno arrendó aproximadamente seiscientas concesiones, a menudo en tierras de propiedad comunal según lo definen las leyes de la *adat*. Como resultado, los ingresos de la nación en el sector forestal aumentaron de 6 millones de dólares estadounidenses en 1966 a 564 millones en 1974⁵³⁰.

En 1979, Indonesia exportó madera por valor de dos mil millones de dólares y fue el mayor productor de maderas tropicales del mundo, controlando el 41% del mercado global. La mayoría de las nuevas empresas talan la madera de los bosques en las islas de Kalimantan y Sumatra. Así, en nombre del desarrollo, el medioambiente se explota y como consecuencia lógica del desarrollo, se pueden haber socavado las supuestas intenciones de UUPK para proteger a las comunidades indígenas y el medioambiente. En

⁵²⁸ Cf. S. GAUTAMA, R. N. HORNICK, *An Introduction to Indonesian Law...*, o.c., 64; A. ROSSABI, a.c., 37.

⁵²⁹ Cf. A. ROSSABI, a.c., 37.

⁵³⁰ Cf. AA.VV., o.c., 34-35.

cierto sentido, Indonesia se sumerge en el juego entre el engaño del milagro del desarrollo y el daño ambiental. Como lo han expresado Rossabi, ambientalista del Banco Mundial y Carlos Alberto Primo Braga: «los fracasos del mercado y del gobierno son los principales culpables de la deforestación en Indonesia»⁵³¹.

3.3.2. La deforestación y explotación forestal

Por los bosques tropicales extensos y la mayor biodiversidad, Indonesia es una región clave para la regulación del clima de la tierra y punto fundamental para la biodiversidad⁵³². De sus 271 millones de habitantes, decenas de millones de ellos dependen directamente de estos bosques para su subsistencia, ya sea recolectando productos forestales para sus necesidades diarias o trabajando en los sectores de procesamiento de madera⁵³³. Los bosques albergan una abundancia de flora y fauna. Casi todas las expediciones ecológicas que se proponen explorar los bosques tropicales de Indonesia regresan con descubrimientos de nuevas especies⁵³⁴.

La estadística muestra que de un total de doscientos millones de hectáreas de la tierra, el 56% —aproximadamente 109.000.000 ha— son bosques que desempeñan un papel crucial en las economías domésticas y de exportación de Indonesia, suministrando madera y muchos productos forestales no madereros, como resina, bauxita y ratán. No obstante, las empresas multinacionales, por la gran demanda del comercio internacional, se han concentrado en la madera. Aunque no han sido la única causa, estos madereros han contribuido sustancialmente a la extensa crisis de deforestación de Indonesia⁵³⁵.

Con más precisión de datos, los organismos ambientales Vigilancia de los Bosques Indonesios (FWI) y Vigilancia Mundial de los Bosques (GFW) presentan los informes fundamentales sobre las pluvisilvas tropicales (*hutan hujan tropis*) de Indonesia que están cada vez más deterioradas. Según el informe del mismo FWI del año 2001,

⁵³¹ *Ibíd.*, 35.

⁵³² Cf. FOREST WATCH INDONESIA (FWI), GLOBAL FOREST WATCH (GFW), *The State of the Forest in Indonesia*, Bogor-Washington 2002, IX; GREENPEACE INDONESIA, *La destrucción de las selvas Indonesia para la fabricar papel, el caso de Sinar Mas*, Jakarta 2010, 5.

⁵³³ Cf. GREENPEACE INDONESIA, *Hutan tropis Indonesia dan krisis iklim – Las selvas tropicales de Indonesia y la crisis del clima*, Jakarta 2010, 3.

⁵³⁴ Cf. FWI, GFW, *The State of the Forest in Indonesia*, 2002, IX. El Greenpeace Indonesia, lanza unos datos de estas ricas biodiversidad; multitud de endemismos, como la Rafflesia gigante de Indonesia o las aves del paraíso, 500 especies de mamíferos como el orangután o el rinoceronte de Sumatra y Java, más de 1.600 especies de aves. Pero la riqueza cultural es aún mayor. Cf. GREENPEACE INDONESIA, *Selva tropical de Indonesia*, recuperado el 27/12/18, de: <https://es.greenpeace.org/es/trabajamos-en/bosques/indonesia/>; EL PERIÓDICO, *Guerra al aceite de palma, Greenpeace acusa a 25 empresas de deforestar 1.300 km2*, recuperado el 04/01/19, de: <https://www.elperiodico.com/es/medio-ambiente/20180919/aceite-de-palma-greenpeace-7042060>.

⁵³⁵ Cf. FWI–GFW, *Potret Keadaan Hutan Indonesia – The State of Forest Report in Indonesia...*, o.c., 2.

entre el año 1985 al 1997 la tasa de deforestación fue un millón setecientas mil hectáreas por año. A partir del 1996 al 2000, se incrementa la tasa de deforestación a dos millones de hectáreas por año. El informe de 2011 afirma que durante el año 2000 a 2009, la deforestación se mantenía alta, de 1.500.000 ha por año. Durante el período 2009 al 2012, la deforestación disminuye a solo 450.000 ha, en comparación general con los años 2009 al 2002 que llega hasta 3.500.000 ha. A nivel local, en tres provincias grandes como en Sumatra Sureste, y Kalimantan Occidental y Oriental, la tasa de deforestación aún es elevada, entre los años 2010 al 2013, alrededor de 990.000 ha por año⁵³⁶.

Aparte de esto, otros factores que se han sumado a la deforestación son los proyectos del Gobierno del desarrollo de las comunidades, la política de migración doméstica conocida como transmigración, agricultura de tala y quema o la agricultura forestal, la conversión de bosques en plantaciones comerciales y la minería y la exploración y producción de petróleo. Así, se está desarrollando una realidad preocupante que llega a ser considerada como una tragedia. Está aumentando la deforestación masiva incontrolada tanto para el monocultivo de palma de aceite o acacia para la pasta de papel y otros objetivos económicos y sociales. El vientre, *rahim*, de *Ibu Pertiwi* Indonesia se presenta como «vientre herido», un deterioro acelerado de la naturaleza, de los bosques naturales como fuente de vida de miles de comunidades, los clanes y las tribus indígenas indonesias que viven de ellos. El país se encuentra ahora en el centro no deseado de la atención mundial, ya que la indignación nacional e internacional se acumula sobre la destrucción masiva de un gran recurso natural⁵³⁷.

Las siguientes secciones abordarán las cuatro causas más importantes de esta deforestación.

3.3.2.1. La tala masiva comercial

La UUPK n° 5 de 1967, de hecho, fue el inicio de la deforestación. A partir de esta ley forestal los inversores se aprovecharon al máximo. Primeramente, obtenían la autorización del Ministerio de Silvicultura y después comenzaban a talar el bosque. Con esta ley, el Gobierno otorgó concesiones y derechos para explotar los bosques durante veinte años con la opción de ampliarlos a treinta y cinco años más⁵³⁸. Bajo el sistema de tala selectiva instituido en 1967, una concesionaria podría cosechar sólo una vigésima

⁵³⁶ Cf. *Ibid.*, 2.

⁵³⁷ Cf. *Ibid.*, 3; GREENPEACE INDONESIA, *La destrucción de las selvas Indonesia...*, o.c., 8.

⁵³⁸ Cf. A. ROSSABI, *Legal Policies...*, a.c., 38-39.

parte de la concesión por año, en teoría permitiendo que el área restante del bosque permanezca intacta o se regenere. Esto supone que no sólo las concesionarias reforestarían el área, sino también al cortar la vigésima parte no dañarían el resto del bosque⁵³⁹.

Sin embargo, en la práctica, las compañías pocas veces cumplieron con estas regulaciones: utilizando más de lo contratado, no pagando el impuesto a la exportación, abusando de la política del Gobierno adaptándose a las malas prácticas y la mentalidad corrupta. En 1990, el Ministerio de Silvicultura afirmó que sólo alrededor del 40% de las compañías que tenían concesiones, cumplían con las leyes y regulaciones forestales. Esto implica que el ingreso para el desarrollo de la economía del país y el bien común era casi nada, y que la mayor parte acabó en los bolsillos de los burócratas urbanos o fuera de Indonesia a los inversores extranjeros⁵⁴⁰. Así, aunque el Gobierno indonesio tomó medidas para diversificar su economía y generar capital extranjero, al expandirse a los recursos naturales en 1967, la empresa no fue tan exitosa como lo había anticipado el Gobierno y, de hecho, operó contra las intenciones declaradas de la UUPK 1967, de proteger a los habitantes de los bosques y los recursos naturales.

Preocupado por la cantidad de madera y troncos que abandonaban el país y al obtener una ganancia mínima para el estado, el Gobierno aumentó en 1978 el impuesto a la exportación del 10 al 20%. Este gasto adicional obligó a los inversores a procesar su cosecha en Indonesia, lo que impulsó los ingresos nacionales. Indonesia pasó de ser uno de los mayores exportadores mundiales de troncos en la década de 1970 y 1980. En 1980, el Gobierno tomó dos medidas adicionales para limitar la exportación de troncos. El Ministerio de Agricultura, Industria y Comercio promulgó una prohibición de las exportaciones de troncos que se introducirá gradualmente en 1985. Unos meses más tarde, el gobierno agregó un depósito de cuatro dólares por metro cúbico a toda la madera extraída de los bosques en Kalimantan o Sumatra, que se suponía eran para recuperar una tarifa de reforestación. En teoría, el Gobierno reembolsó esta tarifa cuando las empresas madereras demostraron que habían establecido proyectos de reforestación. En la práctica, las empresas corruptas, no reforestaron las áreas que destruyeron. Por lo tanto, el

⁵³⁹ Cf. S. GAUTAMA, R. N. HORNICK, *An Introduction to Indonesian Law...*, o.c., 60-61; A. ROSSABI, a.c., 39.

⁵⁴⁰ Cf. A. ROSSABI, a.c., 39.

Gobierno retuvo el dinero para su propio uso⁵⁴¹. Así, la corrupción encontró su momento oportuno tanto por parte del Gobierno como de los empresarios.

Actualmente, dentro del problema de la deforestación las grandes compañías multinacionales están implicadas en el negocio de pulpa, como la Asia Pulp and Paper, o la papelera Indonesia APRIL (*Asia Pasific Resources Limited*) con los que se han eliminado grandes zonas de bosques y las han convertido en plantaciones de monocultivos. Los bosques a menudo son quemados por los campesinos en conspiración conjunta con los dueños de las plantaciones. Otras causas principales de la deforestación son la industria de la madera movida por la demanda de China y de Japón; el desarrollo agrícola y los programas nacionales trasladaron a amplias poblaciones a las zonas boscosas y así se ha ido incrementando el ritmo de deforestación⁵⁴².

Esta preocupante realidad ecológica de Indonesia nos recuerda, además, que los bosques tropicales de Indonesia sufren una de las mayores tasas de deforestación del planeta. Se ha perdido la cuarta parte de los bosques en los últimos veinticinco años. La deforestación, generalmente provocada por la quema del bosque, ha colocado a Indonesia como el tercer país emisor de gases de efecto invernadero. Por otra parte, el aumento de la demanda de aceite de palma, implica la pérdida de muchas más selvas tropicales que ha tenido un gran impacto medioambiental y social.

3.3.2.2. Víctima del desarrollo del régimen dictatorial corrupto

En el Gobierno del entonces presidente Soeharto, al no reconocer que muchas personas vivían en el bosque y se ganaban la vida con productos de la madera y no maderables, otorgó concesiones masivas a los inversionistas sin considerar al pueblo indígena. La presencia de las empresas comerciales de extracción de madera impactó fuertemente al pueblo indonesio en casi todo el archipiélago: quitando a los indígenas sus medios de vida, obligándolos a unirse a un mundo semi industrial con el que no estaban acostumbrados y que estaba fuera de su marco cultural. Se establecieron en los bosques habitados por pueblos indígenas que, según la ley *adat*, tenían derechos sobre la tierra. Al otorgar a las empresas el derecho legal de expulsar a los nativos de sus tierras, el Gobierno respondió emitiendo el nuevo reglamento del n° 21 del 1970, que cambió el

⁵⁴¹ Cf. Ibíd.

⁵⁴² Cf. MONGABAY, PERIODISMO AMBIENTAL INDEPENDIENTE, *Deforestación tropical, la necesidad de un ajuste de estrategia*, recuperado el 23/01/19, de: <https://es.mongabay.com/2018/03/deforestacion-tropical-estrategia/>.

control sobre los bosques de los gobiernos provinciales al Gobierno central en Yakarta, implícitamente favoreciendo a las empresas y comerciantes madereros⁵⁴³.

El art.6 afirma lo siguiente:

los derechos de las comunidades indígenas de cosechar los productos forestales se basan en las regulaciones de *hukum adat*, siempre y cuando en realidad existan, deben ser regulados para no interrumpir la explotación forestal —*Hak-hak Masyarakat Hukum Adat dan anggota-anggotanya untuk memungut hasil hutan yang didasarkan atas suatu peraturan hukum adat sepanjang menurut kenyataannya masih ada, pelaksanaannya perlu ditertibkan sehingga tidak mengganggu pelaksanaan pengusahaan hutan*⁵⁴⁴.

Continuando en favor de las empresas en el n° 3:

para la seguridad general en el área forestal explotada, está prohibida la práctica de los derechos de las personas a cosechar productos del bosque —*Demi keselamatan umum, di dalam areal hutan yang sedang dikerjakan dalam rangka pengusahaan hutan, pelaksanaan hak rakyat untuk memungut hasil hutan dibekukan*⁵⁴⁵.

De un solo golpe, el Gobierno descartó los reclamos de las tierras basadas en la ley *adat* si impedían la exploración forestal. Aparentemente un eufemismo para la continuación de la deforestación. Esto permitió al Ministerio de Silvicultura la posibilidad de otorgar concesiones con su propia autorización, ofreciendo así condiciones óptimas para la corrupción⁵⁴⁶.

En respuesta a esta regulación, el Gobernador de Kalimantan —la mayor isla boscosa— expresó la dificultad de aplicar esta nueva política forestal, dado que la ley requería que él expulsara a los madereros ilegales, es decir, aquellos que no tenían permisos del Ministerio de Silvicultura de Yakarta. Declaró que tales prohibiciones deberían ser revocadas porque violaban la ley *adat*, violaban los derechos tradicionales de la población local e ignoraban su bienestar. Estas preocupaciones y propuestas del Gobernador cayeron en oídos sordos de los burócratas de Yakarta, y las leyes no cambiaron. Demostrando un escaso respeto por la ley *adat* o por los pueblos indígenas, el Gobierno indonesio se desvió de las intenciones expresadas en la Constitución de 1945 para servir al mayor bienestar de los indonesios⁵⁴⁷.

⁵⁴³ A. ROSSABI, *a.c.*, 41.

⁵⁴⁴ ÍD., 42.

⁵⁴⁵ ÍD.

⁵⁴⁶ Cf. S. GAUTAMA, R. N. HORNICK, *An Introduction to Indonesian Law...*, *o.c.*, 67; A. ROSSABI, *a.c.*, 41-42.

⁵⁴⁷ Cf. A. ROSSABI, *a.c.*, 42.

3.3.2.3. La transmigración

Se conoce como «transmigración» —indonesio: *transmigrasi*, del holandés *transmigratie*— a una iniciativa del gobierno colonial holandés instaurada a principios del siglo XIX y continuada por el gobierno poscolonial de Indonesia⁵⁴⁸. Consiste en trasladar a las personas sin tierra de las áreas densamente pobladas a las zonas menos pobladas del país⁵⁴⁹. Esto involucró el traslado de personas de forma permanente de la isla de Java, pero también, en menor medida de Bali, Madura y Lombok a áreas menos densamente pobladas, como Nueva Guinea Occidental —que lo detenía el Gobierno central en 2015⁵⁵⁰— Kalimantan, Sumatra y Sulawesi.

El propósito declarado del programa, según el Gobierno, fue trasladar a millones de indonesios desde las islas densamente pobladas de Java, Bali, Lombok y Madura a las islas menos pobladas para lograr una densidad de población más equilibrada. Esto aliviaría la pobreza al proveer tierra y nuevas oportunidades para generar ingresos para los pobladores pobres sin tierra. También beneficiaría a la nación en su conjunto al aumentar la utilización de los recursos naturales de las islas menos pobladas. El programa pudo haber tenido la intención de fomentar la unificación del país mediante la creación de una única identidad nacional de Indonesia para reemplazar las identidades regionales⁵⁵¹. Sin embargo, en muchos casos, el programa fracasó en su objetivo de mejorar la situación de los migrantes. El suelo y el clima de sus nuevos lugares generalmente no eran tan productivos como el suelo volcánico de Java y Bali. Los colonos

⁵⁴⁸ La política del gobierno colonial de trasladar a las personas de las islas interiores densamente pobladas de Indonesia (Java, Madura, Bali y Lombok) a las islas exteriores, aparentemente despobladas, comenzó en 1902 como parte de la política ética, *ethical policy*. En 1931, treinta y seis mil personas vivían en el primer asentamiento de transmigración en Lampung en la isla de Sumatra. Después de la independencia, la transmigración fue vista a menudo como un remedio eficaz para los problemas de la Java rural. En 1952 se redactaron planes extraordinarios para usarla para reducir la población de Java (entonces más de 50 millones) a 31 millones en 1987. Sukarno anunció un reasentamiento anual objetivo de 1,5 millones en 1964, y Suharto lo elevó a 2 millones en 1966. De hecho, sin embargo, no más de 340.000 personas se trasladaron de Java a Sumatra en los años 1950 a 1965. Entre 1969 y 1982 alrededor de 1 millón de personas fueron trasladadas, durante el cual la población de Java-Madura aumentó en unos 17 millones. Cf. R CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary of Indonesia...*, o.c., 437.

⁵⁴⁹ Cf. THE JAKARTA POST, *Govt Builds Transmigration Museum in Lampung*, recuperada el 18/09/18, de: <https://web.archive.org/web/20100604015847/http://www.thejakartapost.com/news/2010/05/02/govt-builds-transmigration-museum-lampung.html>.

⁵⁵⁰ Cf. KOMPAS GRAMEDIA DIGITAL GROUP, *Joko Widodo Hentikan Transmigrasi ke Papua — Joko Widodo detiene la transmigración a Papua*, recuperada el 18/09/18, de: <https://nasional.kompas.com/read/2015/06/04/18471741/Jokowi.Hentikan.Transmigrasi.ke.Papua>.

⁵⁵¹ Cf. A. JACKSON, *Transmigration in Indonesia*, recuperado el 22/09/18, de: <https://geographyas.info/population/transmigration-in-indonesia/>.

solían ser personas sin tierra y sin habilidades agrícolas apropiadas para la nueva tierra y situación⁵⁵².

A nivel social y político, la transmigración ha sido controvertida, ya que los temores de las poblaciones nativas de «javanización» e «islamización» han fortalecido los movimientos separatistas y la violencia comunitaria⁵⁵³. además, el programa ha producido choques comunales entre grupos étnicos que han entrado en contacto a través de la transmigración. Los pueblos indígenas vieron el programa como parte de un esfuerzo del Gobierno central para extender un mayor control económico y político sobre otras regiones. Respecto al tema, Federico Magdalena en su escrito *Islam and the Politics of Identity* afirma:

*as a secular state, with more than 300 ethnic groups and four major religions — Buddhism, Christianity, Hinduism and Islam— Indonesia is the world's fourth biggest nation with the largest concentration of Muslims found in a single country. It's motto of "unity in diversity" and the policy of pancasila give the basis for secularization that does not favor any religious group. Moreover, «javanization» is inherent in many of its policies, notably transmigration whereby the Javanese and the Madurese are resettled into the outer islands with government support*⁵⁵⁴.

Por otra parte, Umi Yuminarti, de la Universidad de Papúa, afirma que aparte de la consecuencia de deforestación, la transmigración es una nueva colonización por parte del Gobierno para sacar a la gente de las islas pobladas y desplazarlas a otras islas despobladas como Papúa, Kalimantan o Sumatra. Es la misma técnica colonial holandesa de llevar a los javaneses a los centros de plantaciones⁵⁵⁵. Por consiguiente, las comunidades indígenas, *masyarakat adat*, a través del Gobierno local de Papúa con la regulación n° 15 de 2008, han rechazado la transmigración nacional, dado que los indígenas son cuantitativamente menos que los de fuera. Además, la regulación nacional

⁵⁵² Cf. THE JAKARTA POST, *Unemployment still blighting the Indonesian Landscape*, recuperado el 23/09/18, de: <https://web.archive.org/web/20070501081947/http://www.thejakartapost.com/review/nat05.asp>.

⁵⁵³ En concreto, la transmigración es controvertida en las provincias de Papúa y Papúa Occidental, en donde el programa ha dado como resultado que la población melanesia sea menor en total que la población de origen no melanesio, principalmente austronesio. Los papúes critican el programa como parte de un intento de eliminarlos en un genocidio a cámara lenta. Además, algunos papúes acusan al gobierno de propagar el islam o en indonesio *islamisasi* o islamización a través de la transmigración. Cf. A. ANANTA (ed.), *The Indonesian Crisis, A Human Development Perspective: Population Mobility and Social Conflict, the Aftermath of the Economic Crisis in Indonesia*, Singapore 2003, 229-30; F. V. MAGDALENA, *Islam and the Politics of Identity*, recuperado el 22/09/18, de: <http://www.hawaii.edu/cps/identity.html>.

⁵⁵⁴ F. V. MAGDALENA, *a.c.*, recuperado el 22/09/18.

⁵⁵⁵ Cf. U. YUMINARTI, *Transmigration Policy in the Context of Special Autonomy in Papua, Problem and Expectation*: Jurnal Kependudukan Indonesia 1 (2017) 13-24.

de la transmigración no está a favor de los indígenas⁵⁵⁶. Charles Zerner, consultor forestal, como lo ha citado Rossabi, escribió otro impacto social de la transmigración:

las carreteras para acarrear los troncos crean caminos que conducen a regiones forestales previamente inaccesibles, proporcionando un lugar o derecho de paso para el acceso forestal no regulado: un portal a través del cual cientos de miles de migrantes espontáneos —sin apoyo del gobierno y desencantados, los llamados pobres transmigrantes— se mueven hacia el bosque⁵⁵⁷.

A nivel ambiental, se ha culpado a la transmigración por acelerar la deforestación de áreas sensibles de la selva tropical, ya que las áreas antes escasamente pobladas experimentaron grandes aumentos de población. Los migrantes a menudo fueron trasladados a aldeas de transmigración completamente nuevas, construidas en regiones que no habían sido afectadas por la actividad humana. Al establecerse en esta tierra, los recursos naturales se agotaron y las tierras fueron víctimas de sobrepastoreo, lo que dio lugar a la deforestación. De hecho, varios ambientalistas indican que la transmigración ha causado una mayor deforestación que la tala comercial⁵⁵⁸.

Las islas de Java, Bali, Lombok y Madura aunque representan solo alrededor del 8% de la masa total de la tierra de Indonesia, sin embargo son las tierras de origen de la mayoría de la población Indonesia. Para aliviar el exceso de gente en estas islas y con la intención del gobierno de promover el desarrollo económico en las islas exteriores, en 1969, instituyó una política para trasladar a las personas de estas islas hacia otras islas. Esto implicaba hacerlos salir de su raíz cultural y vivir en un mundo extraño. La consecuencia lógica de dicho proyecto fue la deforestación. Como ejemplo se puede citar el programa de transmigración a finales de la década de 1970 con el apoyo financiero del Banco Mundial que causó la deforestación de quince a veinte mil kilómetros cuadrados de bosque en Sumatra⁵⁵⁹.

El Banco Mundial reconoció que en el marco del programa de transmigración, entre 1980 y 1986, dos millones de personas se mudaron a las islas exteriores. Esto significa que las degradaciones ambientales están también estrechamente relacionadas con la población y el desarrollo. En 1990, de una población de 176 millones, aproximadamente el 62% —109 millones de personas— se encontraban en las islas de Java, Madura, Bali y Lombok, que en conjunto tienen sólo 8% de la superficie terrestre

⁵⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, 13.

⁵⁵⁷ A. ROSSABI, *Legal Policies...*, a.c., 42.

⁵⁵⁸ Cf. *ÍD.*

⁵⁵⁹ Cf. THE WORLD BANK COUNTRY STUDIES, *Indonesia, Sustainable Development of Forest, Land and Water*, Washington 1990, XIII.

de Indonesia con la densidad de población de ochocientas personas por kilómetro cuadrado⁵⁶⁰.

3.3.3. La crisis ambiental marina

Indonesia posee 86.700 km² de arrecifes de coral, *terumbu karang*, y 24.300 km² de áreas de manglares, *hutan bakau*. Como consecuencia lógica, los habitantes de Indonesia dependen cada vez más de los recursos marinos para su alimentación e ingresos. Actualmente, alrededor del 70% de las proteínas del país provienen del pescado —en algunas comunidades pobres de la costa, esta cifra se acerca al 90%— mientras que casi el 20% del PIB del país se deriva de la pesca y otras industrias relacionadas con el mar. En Indonesia se estima que el número de pescadores costeros aumentó en más del 40% en los últimos diez años⁵⁶¹.

Además de un país tropical archipelágico como Indonesia con una enorme superficie marítima, la biodiversidad es un elemento fundamental. A lo largo de seis millones de kilómetros cuadrados se extiende esta vasta región archipelágica, conocida como «densos bosques tropicales del mar», una joya de la biodiversidad oceánica. Estas selvas marinas se encuentran en el corazón y forman parte clave del famoso Triángulo de Coral, donde se alberga la biodiversidad marina más rica del planeta. Incluso entre estas ricas aguas, es notable la diversidad de sus ecosistemas costeros, que contienen el 18% de los arrecifes de coral, *terumbu karang*, del planeta.

En esta inmensa selva marina, se esconden entre pastos marinos el 76% de las especies de coral; más de setenta géneros y quinientas especies de coral, dos mil quinientas especies de peces, dos mil quinientas especies de moluscos, mil quinientas especies de crustáceos y gran variedad de ecosistemas marinos⁵⁶². Las praderas marinas actúan como barrera protectora para la vida en los litorales. Los pastos o praderas marinas, además, son hábitats cercanos a las costas y de aguas superficiales altamente productivas, pues están compuestas de plantas marinas que proporcionan importante alimento y refugio para los peces del mar. Sus praderas están consideradas un recurso marino clave

⁵⁶⁰ Cf. *Ibíd.*

⁵⁶¹ Cf. C. L. HUFFARD, M. V. ERDMANN, L. GUNAWAN (ed.), *Geografic Priorities for Marine Biodiversity in Indonesia*, Jakarta 2012, 1.

⁵⁶² Cf. *Íb.*, v.

y según cifras de WWF Indonesia, se calcula que de ellos dependen ciento veintiséis millones de personas⁵⁶³.

La conservación de los recursos marinos es vital para la protección y sostenibilidad de una amplia gama de las actividades humanas y sus medios de vida. En consecuencia, los esfuerzos de conservación no pueden ser separados de la gestión de la pesca o del medioambiente en su conjunto. Además, dada la sensibilidad de los recursos biológicos marinos al cambio climático y los fuertes vínculos de los ecosistemas a través de grandes áreas, los enfoques de conservación deben adoptar un principio de precaución y así, debe adaptarse a los contextos ecológicos, sociales y culturales locales.

Sin embargo, la realidad actual nos presenta otro rostro preocupante. Es la presión pesquera insostenible y la destrucción del hábitat a través de la pesca destructiva y el desarrollo costero los que contribuyen a la caída de las poblaciones pesqueras de Indonesia. Estas tendencias, especialmente a la luz del cambio climático y el continuo crecimiento de la población, indican claramente que las aguas costeras de Indonesia requerirán una protección sustancialmente mayor y una gestión integrada para frenar o evitar otros daños ambientales mayores. Estas praderas marinas sufren una alta degradación ambiental. La investigación publicada en *Science of the Total Environment*, indica que hasta el 45% de las praderas de pastos marinos se han dañado y degradado extensamente durante los últimos cinco años⁵⁶⁴.

Como lo afirma el científico Richard Unsworth:

nuestra investigación está registrando por primera vez, cómo un área del mundo tan críticamente importante para la biodiversidad, está perdiendo rápidamente un recurso marino clave, y que esta pérdida de pastos marinos es un problema terrible ya que los hábitats en Indonesia tienen una gran importancia para el suministro diario de alimentos y medios de vida en general. Sin pastos marinos como hábitat pesquero, muchas personas en Indonesia no podrían alimentar a sus familias a diario⁵⁶⁵.

En el mismo artículo, otro autor indonesio, Rohani Ambo-Rape de la Universidad de Hasanuddin, Sulawesi del Sur, afirma, «que el mal estado de los pastos marinos de Indonesia comprometerá su resistencia al cambio climático y dará como resultado la

⁵⁶³ Cf. ÍD.; CIENCIA PLUS, *Peligra el centro de la biodiversidad marina*, recuperada el 05/01/19, de: <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/peligra-el-centro-de-la-biodiversidad-marina-articulo-749701>.

⁵⁶⁴ Cf. C. L. HUFFARD, M. V. ERDMANN, L. GUNAWAN (ed.), *o.c.*, 1.

⁵⁶⁵ AA.VV., *Indonesia's Globally Significant Seagrass Meadows are Under Widespread Threat*: *Science of the Total Environment* 634 (2018) 279-86.

pérdida de su capacidad para bloquear el dióxido de carbono y proporcionar hábitats pesqueros importantes»⁵⁶⁶.

En cuanto a las selvas de manglares, el informe de la FAO 2007 presenta que entre las selvas manglares del mundo — de 1980 a 2005— Indonesia posee la mayor superficie de manglares debido a su extensa superficie marítima. En 1982, los bosques de manglares de Indonesia cubrían una superficie de 4.250.000 ha, mientras que en 2009 se estimaba que no llegaban a 1.990.000 ha. Así, el estado de esos manglares se ha deteriorado cada vez más, tanto en calidad como en cantidad⁵⁶⁷. Esta disminución ha afectado a la capacidad de amortiguamiento de los ecosistemas costeros. Como también lo es para la supervivencia de las comunidades del litoral, debido al aumento de la abrasión, la reducción de la pesca, la penetración del agua de mar y la propagación de la malaria, entre otros factores⁵⁶⁸.

En la costa este de Sumatra del Norte, la superficie del manglar se redujo en un 59%, pasando de 103.425 ha en 1977 a 41.700 ha en 2006. Del mismo modo, datos sobre la región de Sumatra del año 2010 mencionan que los bosques de manglares del distrito de Langkat cubrían treinta y cinco mil hectáreas. Ahora, sólo quedan diez mil hectáreas en buen estado. En muchos casos, la disminución de los manglares en cantidad y calidad está causada por la expansión de las plantaciones de palma de aceite y de granjas de camarones en las zonas costeras, lo cual, además de deteriorar los ecosistemas locales, perjudica a los ingresos de los pescadores tradicionales. En las dos últimas décadas se ha destruido un tercio de los bosques de manglares del mundo. La *Royal Society* del Reino Unido, donde varios de los más destacados científicos del mundo están involucrados, menciona que el daño había sido causado también por la actividad humana, especialmente por la expansión de los estanques para la cría de camarones⁵⁶⁹.

El organismo no gubernamental formado por WALHI, Coalición Popular para la Justicia en la Pesca (KIARA —*Koalisi Rakyat untuk Keadilan dan Perikanan*), estima que la superficie de los manglares de Indonesia se redujo drásticamente de 4.250.000 ha en 1982 a menos de 1.900.000 ha en 2013. La degradación de esos bosques manglares impidió que controlaran las inundaciones, y por lo tanto, disminuyó la productividad de

⁵⁶⁶ Ibid.

⁵⁶⁷ Cf. WORLD REINFOREST MOVEMENT – WRM, *Indonesia, Mangroves for Life*, recuperado el 24/01/19, de: <https://wrn.org.uy/articles-from-the-wrm-bulletin/section1/indonesia-mangroves-for-life/>.

⁵⁶⁸ Cf. WRM, *a.c.*, recuperado el 24/01/19.

⁵⁶⁹ Cf. KIARA INDONESIA, *Dari Pesisir, Pertambakan dan Mangrove – Desde la costa, acuicultura y manglares*, recuperado el 24/01/19, de: <http://www.kiara.or.id/pertambakan-dan-mangrove/>.

las zonas pesqueras y otros hábitat costeros, acrecentando la vulnerabilidad de las comunidades a las tormentas y grandes olas. Como resultado, las comunidades perdieron sus medios de subsistencia y aumentó la pobreza.

Según la KIARA, hay tres principales factores del deterioro de los manglares indonesios. El primero es su conversión para la expansión de la industria acuícola, como sucede en la provincia de Lampung. El segundo, su conversión para la expansión urbana, como sucedió en el golfo de Yakarta, Padang, Sumatra Occidental, Makassar, Sulawesi del Sur y, Manado, Sulawesi del Norte. El tercero, el daño causado por la contaminación ambiental. La actual expansión de las plantaciones de palma aceitera también intensifica el deterioro de los ecosistemas de manglares en Indonesia⁵⁷⁰.

Como resultado de las actividades de vigilancia realizadas por KIARA, en el distrito de Langkat, Sumatra del Norte, se sabe, por ejemplo, que la conversión de los manglares para plantaciones de palma aceitera se extiende hasta una distancia de menos de cinco metros de la línea costera, lo cual, obviamente, no contribuye a la protección de los ecosistemas costeros que exige la legislación del país. Si dicha tendencia continúa, ocurrirán más desastres ecológicos masivos en el archipiélago de Indonesia⁵⁷¹.

Lo irónico, desde la observación e investigación de la misma KIARA, es que el litoral y las zonas de pesca son ahora tratadas como simples mercaderías. De hecho, la industria perlas en *bahasa* Indonesia *mutiara*, está controlada por compañías japonesas y de Tailandia y de Taiwán que ya están planeando expandir las industrias pesqueras y acuícolas. Además, varios empresarios europeos controlan la industria turística marina. Simultáneamente, Estados Unidos, Alemania y Australia promueven la conservación del mar por medio del «carbono azul», y mencionan el cambio climático como razón de la necesidad de proteger las áreas marinas. Todo esto desemboca en la total privatización de las zonas de pesca tradicionales y o de las zonas costeras⁵⁷².

3.3.4. La palma de aceite: la *Ibu Pertiwi* y el Edén perdido

Actualmente, al pisar la tierra de turba —en indonesio *lahan gambut*— es como andar sobre un suelo de paja seca, que cede y crepita a cada paso. Pero no debería ser así. Lo normal es que el suelo fuera como una esponja rebosante que se adaptara suavemente

⁵⁷⁰ Cf. M. N. SARAGIH, D. RAMANTA, *Pembangunan untuk Siapa?, Dampak Proyek Reklamasi Terhadap Perempuan dan Anak di Pantai Utara Jakarta Indonesia – ¿El desarrollo para quien? Impacto del proyecto de reclamación a las mujeres y niños en la costa norte de Jakarta, Indonesia*, Jakarta 2009, 25

⁵⁷¹ Cf. WRM, *Indonesia, Mangroves for Life...*, a.c., recuperado el 24/01/19.

⁵⁷² Cf. Íd.

al peso de las pisadas, así es la turba. Dado que la turba es un suelo naturalmente húmedo que ha acumulado siglos de vegetación marchita, en una especie de fase previa a la formación del carbón. En esta realidad, uno de los principales culpables de este cambio de las selvas turberas es el aceite de palma que ha transformado la esponja rebosante de turberas, convirtiéndolas en tierra seca de plantación de monocultivo de palma aceitera o el *sawit*. Indonesia es el principal productor de aceite de palma, aproximadamente, un 45% de la producción mundial⁵⁷³.

Las grandes palmeras cubren cerca de once millones de hectáreas, una cifra que no ha parado de crecer durante las últimas décadas, y se concentran en la isla de Sumatra y, cada vez más, en Kalimantan y Papúa⁵⁷⁴. Las plantaciones compiten por el suelo con los frondosos bosques tropicales que cubren buena parte del país. Así, mientras las palmeras se extienden rápidamente por Sumatra y Kalimantan, las selvas desaparecen a una velocidad incluso mayor, provocando un desastre medioambiental. En este contexto de deforestación, las empresas de las plantaciones de acacia para pulpa y las minas comparten la culpa. La deforestación y los cambios en el uso de la tierra, representaban un 85% de las emisiones de Indonesia. A nivel global, el país representaba más de una tercera parte de las emisiones dentro de esta categoría, y convierte a Indonesia en una de las principales impulsoras del cambio climático. La mayoría de la pérdida forestal para la palma aceitera en el archipiélago tuvo lugar en las islas de Sumatra, Kalimantan y Papua⁵⁷⁵.

Durante décadas, la rápida deforestación ha sido el principal foco de atención de las organizaciones ecologistas y la comunidad internacional a la hora de poner de relieve los impactos medioambientales del aceite de palma. En los últimos años, sin embargo, las densas nubes de humo que han cubierto buena parte del Sureste Asiático durante la estación seca, desde agosto hasta noviembre, han puesto de relieve otro impacto igual de preocupante: los grandes incendios que cada año arrasan el país para preparar el suelo para las plantaciones, dado que quemar el suelo es la forma más rápida de limpiarlo, como explica Panut Hadisiswoyo, fundador del *Orangutan Information Centre* (OIC), un

⁵⁷³ Cf. MONGABAY – PERIODISMO AMBIENTAL INDEPENDIENTE, *Aceite de palma en Indonesia, aceite de palma global, Indonesia, ¿como se convirtió en el feudo de la palma aceitera?*, recuperado el 22/01/19, de: <https://es.mongabay.com/2018/03/indonesia-palma-aceitera-origen/>.

⁵⁷⁴ Cf. UNITED STATES DEPARTMENT OF AGRICULTURE, USDA, *Indonesia, Palm Oil Production Prospects Dampened by El Niño Drought*, recuperado el 27/01/19, de: <https://ipad.fas.usda.gov/highlights/2015/12/Indonesia/Index.htm>.

⁵⁷⁵ Cf. THE WORLD BANK, DFID INDONESIA, PEACE, *Indonesia and Climate Change, Current Status and Policies*, Jakarta 2007, 1-3.

proyecto que trabaja por preservar el ecosistema de los orangutanes seriamente amenazados por la expansión del aceite de palma⁵⁷⁶.

Por otra parte, la organización ecologista *Greenpeace* ha acusado a veinticinco productores de aceite de palma, de los que veinte están vinculados a marcas internacionales de deforestar más de 130.000 ha desde 2015. En su informe «cuenta atrás final», *Greenpeace* denuncia casos como la presencia de plantaciones en zonas protegidas y en hábitat de orangutanes, tigres y elefantes en Sumatra y Kalimantan⁵⁷⁷, así como la quema ilegal de bosques para la agricultura, las irregularidades administrativas y los conflictos sociales. Según *Greenpeace*, el 40%, —alrededor de 51.600 ha del terreno deforestado— se produjo en la provincia indonesia de Papúa, uno de los lugares del mundo con mayor biodiversidad, y sus bosques vírgenes se han librado hasta hace poco de la destrucción que ha ocurrido en el resto de Indonesia⁵⁷⁸. El informe también recoge casos en otras partes de Indonesia, en la isla de Kalimantan, las islas Molucas, la isla de Sulawesi y en Papúa Nueva Guinea⁵⁷⁹.

Según *Greenpeace*, firmas como *Colgate-Palmolive*, *General Mills*, *Hershey*, *Kellogg's*, *Kraft Heinz*, *L'Oreal*, *Mars*, *Mondelez*, *Nestlé*, *PepsiCo*, *Reckitt Benckiser* y *Unilever* están vinculadas a esta deforestación a través de sus cadenas de suministro. *Danone*, *Ferrero*, *Johnson & Johnson*, *PZ Cussons* o *Procter & Gamble* también aparecen relacionadas en el documento con productores o proveedores de aceite de palma que incumplen los requisitos de sostenibilidad de la industria. Aunque agrega que Mars

⁵⁷⁶ Cf. ORANGUTÁN INFORMATION CENTRE (OIC), YAYASAN ORANGUTAN SUMATRA LESTARI, *Orangutan is A Critically Endangered Species Due to the Encroachment Activities and Illegal Expansion of Oil Palm Plantation*, recuperado el 22/01/19, de: <http://orangutancentre.org/?oic=orangutan-facts>.

⁵⁷⁷ En el caso de Kalimantan, el informe de Mongabay 2018 nos cuenta que dentro de estos 16 años, por la deforestación, cerca de 150.000 orangutanes desaparecen. Cf. MONGABAY, NEWS AND INSPIRATION FROM NATURE FRONTLINE, *Borneo, Ravaged by Deforestation, Loses Nearly 150.000 Orang-utans in 16 years, Study Finds*, recuperado el 25/01/19, de: <https://news.mongabay.com/2018/02/borneo-ravaged-by-deforestation-loses-nearly-150000-orangutans-in-16-years-study-finds/>; *Borneo Study Explores Links Between Farm Expansion and Deforestation*, recuperado el 25/01/19, de: <https://news.mongabay.com/2019/01/borneo-study-explores-links-between-farm-expansion-and-deforestation/>.

⁵⁷⁸ Cf. GREENPEACE INDONESIA, *Indonesia*, recuperado el 27/12/18, de: <https://es.greenpeace.org/es/trabajamos-en/bosques/indonesia/>.

⁵⁷⁹ Cf. GREENPEACE INTERNATIONAL, *World's Biggest Brand Still Linked to Rainforest Destruction in Indonesia*, recuperado el 23/01/19, de: <https://www.greenpeace.org/international/press-release/18485/greenpeace-investigation-wilmar-brands-palm-oil-deforestation-indonesia/>; *Indonesia*, recuperado el 27/12/18, de: <https://es.greenpeace.org/es/trabajamos-en/bosques/indonesia/>; cf. EL PERIÓDICO, MEDIOAMBIENTE, *El aceite de palma es una de las principales causas de deforestación del planeta*, recuperada el 22/01/19, de: <https://www.elperiodico.com/es/medio-ambiente/20170405/aceite-de-palma-principales-causas-deforestacion-planeta-5953684>.

es una de las pocas compañías que ha cortado lazos con las empresas de aceite de palma vinculadas a la deforestación⁵⁸⁰.

Además de esto, *Greenpeace* acusó a *Wilmar International*, la compañía de aceite de palma más grande, de ser la principal intermediaria de esta industria y de continuar colaborando con la deforestación. Indonesia y Malasia son los dos principales productores de aceite de palma, un producto que se utiliza junto a sus derivados en diversos ámbitos como la alimentación, higiene, cosmética o biocombustible. Casi veinticuatro millones de hectáreas fueron destruidas entre 1990 y 2015 en Indonesia, lo que ha convertido al país en el de mayor pérdida de bosque tropical, según datos oficiales de *Greenpeace*⁵⁸¹.

3.3.5. La corrupción

En la trayectoria política de Indonesia, el período posterior al Nuevo Orden del presidente de la República, Suharto —de 1966 a 1998— es conocido como la era de las reformas, marcada por las resistencias y demostraciones masivas que generó un caos político. Una de las consecuencias de estas reformas fue la descentralización, que es un factor importante para el inicio de los esfuerzos de estas reformas. Nació del espíritu de desarrollar los principios de la democracia local que fueron ignorados durante las décadas del Nuevo Orden con la promulgación de la ley n° 22 de 1999, relativa al Gobierno regional reemplazando la ley que estaba vigente antes, a saber, la ley n° 5 de 1974 respecto al Gobierno regional⁵⁸².

El cambio más importante respecto a la ley n° 22 de 1999 es la delegación de la autoridad del Gobierno central a las regiones con respecto al sector de servicio público. El sector gubernamental que debe ser implementado por la Regencia o Gobierno de la Ciudad incluye: obras públicas, salud, educación y cultura, agricultura, transporte, industria y comercio, inversión, medioambiente, cooperativas y trabajo. Dentro de este aire fresco de reformas surge la iniciativa de reformar las leyes y regulaciones, entre ellas las leyes anti corrupción. Desde el año 1998 hasta 2006, se han producido trece regulaciones debido a la erradicación de la corrupción del Gobierno central. El año 2010

⁵⁸⁰ Cf. GREENPEACE INTERNATIONAL, *a.c.*, recuperado el 23/01/19; MONGABAY – NEWS AND INSPIRATION FROM NATURES FRONTLINE, *Palm Oil News*, recuperado el 18/01/19, de: <https://news.mongabay.com/list/palm-oil/>.

⁵⁸¹ Cf. GREENPEACE INTERNATIONAL, *a.c.*, recuperado el 23/01/19.

⁵⁸² Cf. INDONESIA CORRUPTION WATCH (ICW), *Laporan Tahunan 2010, Bersama Rakyat Memberantas Korupsi – Informe anual 2010, el pueblo unido a combatir la corrupción*, Jakarta 2010, 24-25.

fue el más oscuro en la erradicación de la corrupción y la aplicación de la ley en Indonesia⁵⁸³.

La práctica manipulada de la ley conocida como la «mafia de la ley» o la ingeniería de casos y la disminución de la confianza pública en el gobierno para erradicar la corrupción fue un fenómeno común preocupante. La encuesta respecto al tema, nos presenta que en el primer período de la administración del presidente Susilo Bambang Yudhoyono (SBY), disminuyó la confianza del pueblo desde mayo de 2009 por la impotencia del gobierno para poner en práctica la promesa de erradicar la corrupción. La disminución de la confianza continuó desde enero hasta finales de 2010. En septiembre de 2010, solo el 26,3% de los encuestados estaban satisfechos con el desempeño del gobierno en el cumplimiento de la ley y la lucha contra la corrupción⁵⁸⁴.

Según el informe de la Organización Nacional Independiente de Encuestas de Indonesia (LSI, *Lembaga Survei Indonesia*), 2010, también comenzó con una disminución en la evaluación pública del desempeño de la erradicación de la corrupción en el gobierno de SBY, tras cerrarse con una calificación bastante alta, de 84% en el último semestre de 2009. En octubre de 2010 hubo una caída drástica de hasta el 34%⁵⁸⁵.

Desde otra investigación, la Consultoría de Riesgos Políticos y Económicos (PERC —*Political and Economic Risk Consultancy*), establecida en 1976 que coordina un equipo de investigadores y analistas en los países de la ASEAN, la Gran China y Corea del Sur en el año 2003, ha señalado a Indonesia entre los países asiáticos con la puntuación más alta, 9,92, en una escala de cero a diez, respecto al tema de la corrupción. H. S. Dillon, fundador de *The Foundation for International Human Rights Reporting Standards* (FIHRRST) presenta otro dato: entre los funcionarios del gobierno, la cifra de la corrupción llega hasta 95%. En 2003, la Agencia de Auditoría Financiera (BPK, *Badan Pemeriksa Keuangan*)— lanzó unos datos impactantes: el Departamento de la Religión fue la institución del estado más corrupta, seguido por el Departamento de la Educación, confirmado también por la ONG *Indonesian Corruption Watch* (ICW)⁵⁸⁶.

⁵⁸³ Cf. *Ibíd.*, 27-28.

⁵⁸⁴ Cf. *Ibíd.*, 30.

⁵⁸⁵ Cf. LEMBAGA SURVEI INDONESIA – LSI, *Ketidakpercayaan Publik Kepada Lembaga Pemberantasan Korupsi, Survei publik nasional – Rechazo público a la Comisión anticorrupción, una encuesta nacional*, Jakarta 2010, 15.

⁵⁸⁶ Cf. P. MUJIRAN, *Republik Para Maling —La república de los ladrones*, Yogyakarta 2004, 5, 28; R. KLITGAARD, R. MACLEON, H. L. PARRIS, *Penuntun pemberantasan korupsi dalam pemerintahan daerah —Guía para erradicar la corrupción en el gobierno local*, Jakarta 2005, 18; ICW, *Informe anual 2010, o.c.*, 31.

Otra evaluación que se puede ver para entender el rostro de la *Ibu Pertiwi* como nido de corrupción es el resultado de una encuesta de la misma PERC en 2010. En el lanzamiento de PERC, en marzo de 2010, se presentó a Indonesia como el país más corrupto de Asia y el Pacífico. Según clasificación de *Transparency International*, la posición de Indonesia estaba estancada en 2010⁵⁸⁷.

Tanto el sociólogo Syed Husein Alatas como Willian J. Chambliss y Dillon, subrayan que la corrupción en Indonesia está muy arraigada y alcanza a toda burocracia y se considera como la consecuencia de conflictos de intereses entre empresarios, agentes de la ley, burócratas y políticos. La teoría presentada por Alatas es un resultado que refleja los síntomas de corrupción en Asia⁵⁸⁸.

3.3.6. El incendio forestal y selvas turberas

En el año 2015, entre las quince noticias internacionales más preocupantes sobre el medioambiente y la ecología, había una noticia clave impactante que venía desde Indonesia⁵⁸⁹. se trataba del incendio forestal y de turberas que supuso una tragedia, calificada como un acto criminal en la historia de los incendios forestales en Indonesia⁵⁹⁰. Causó la pérdida de más de 2.600.000 ha de la selva tropical y la mayoría eran «lahan

⁵⁸⁷ Cf. ICW, *Informe anual 2010...*, o.c., 31.

⁵⁸⁸ Cf. S. H. ALATAS, *Sosiologi Korupsi, Sebuah Penjelajahan dengan Data Kontemporer — Sociología de la corrupción, una aventura en base de datos contemporáneos*, Jakarta 1975, 12; G. S. ADITJONDRO, *Kembar Siam Penguasa Politik dan Ekonomi Indonesia — Políticos corruptos y la economía de Indonesia*, Jakarta 2002, 5-7.

⁵⁸⁹ Cf. MONGABAY, SITUS BERITA LINGKUNGAN, *15 Berita Lingkungan Utama di Tahun 2015 — Las 15 noticias principales del año 2015*, recuperado el 24/01/19, de: <https://www.mongabay.co.id/2016/01/14/15-berita-lingkungan-utama-dunia-di-2015/>.

⁵⁹⁰ The Asia Foundation afirma en el libro, *Di Balik Tragedi Asap, Catatan Kebakaran Hutan dan Lahan 2015 – Detrás de la tragedia del humo, unas notas sobre el incendio de 2015*, que los incendios forestales y de tierras que siempre se repiten cada año, son retratos de la mala gobernanza de los sistemas de licencias de la industria forestal y terrestre que no son transparentes, no rinden cuentas y no están integrados. Hay intereses económicos y políticos detrás de la concesión de licencias que están llenas de prácticas corruptas y de conspiración entre élites y corporaciones que dan como resultado la superposición de permisos en el campo. Cf. F. R. SIAHAAN, N. DALIDJO (ed.), *Di Balik Tragedi Asap, Catatan Kebakaran Hutan dan Lahan 2015 – Detrás de la tragedia del humo, unas reflexiones sobre el incendio 2015*, Jakarta 2015, IV; BADAN NASIONAL PENANGGULANGAN BENCANA-BNPB — AGENCIA NACIONAL DE GESTIÓN DE DESASTRES, *Kejahatan Lingkungan adalah Super Extra Ordinary Crime — El incendio es el crimen extraordinario al ambiente*, Jakarta 2015; *Cuando las entrañas de la tierra dejaron de arder y dieron fruta*, recuperado el 22/12/18, de https://elpais.com/elpais/2018/06/27/planeta_futuro/1530108165_812499.html; CNN INDONESIA, *Kebakaran Hutan 2015 seluas 32 wilayah DKI Jakarta – Incendio forestal de 2015 se iguala a treinta y dos veces superficie de Yakarta*, recuperado el 01/11/17, de: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20151030133801-20-88437/bnpb-kebakaran-hutan-2015-seluas-32-wilayah-dki-jakarta>.

gambut o selvas turberas»⁵⁹¹ y, como consecuencia, la destrucción total del ecosistema forestal donde se situaba y todos los implicados.

Los incendios forestales y de turberas que se produjeron no fueron solo desastres que quemaron árboles, dañaron ecosistemas forestales y arrojaron emisiones de carbono al aire, sino que fueron una tragedia humana, alcanzaron el nivel de crisis alno aparecer las habituales tormentas estacionales a causa de las inusuales condiciones del fenómeno del Niño. La bruma generada por los incendios, que acabaron con más de dos millones de hectáreas de terreno en Sumatra, Kalimantan y Papúa, dio lugar a un récord en los niveles de contaminación del aire. Murieron veinticuatro personas por problemas respiratorios y dejaron a más de quinientas mil sufriendo dificultades cardiovasculares y respiratorias tanto entre los mismos indonesios como en los países vecinos de Singapur, Malasia, Brunei Darusalam y Tailandia. Alrededor de sesenta millones de personas expuestas al humo y seiscientas comunidades indígenas que viven en y alrededor de los bosques quemados se vieron obligadas a huir⁵⁹².

En el sector educativo, el humo paralizó las actividades de enseñanza y aprendizaje. Alrededor de 4.700.000 estudiantes no pudieron asistir a las clases debido al cierre de 24.773 escuelas. La distribución de bienes y las necesidades básicas de las personas se vio interrumpida debido al colapso del sector del transporte, e incluso treinta y cinco aeropuertos se vieron obligados a interrumpir las operaciones durante los periodos

⁵⁹¹ *Lahan gambut* o *selvas turberas* según la definición de FAO son como humedales con una capa gruesa de suelo orgánico, conocido como manto de turba compuesta por material vegetal que se ha ido acumulando durante miles de años sin descomponerse del todo por la presencia de agua. Cubren solo el tres por ciento de la superficie terrestre, pero guardan entre un 20 % y un tercio del carbono que almacenan los suelos del mundo. Estos humedales proporcionan servicios vitales para los ecosistemas, por dos razones: secuestrar el carbono, reducen las inundaciones, las sequías y la intrusión de aguas marinas, y conservan la biodiversidad y suministran productos forestales. Sin embargo, drenarlas para destinar el terreno a cultivos es una práctica muy peligrosa, dado que, aumentan las emisiones de gases de efecto invernadero —cerca de 10 % de las emisiones mundiales provenientes de la producción de comida se relacionan con su drenaje, según la FAO— conduce a la degradación de la tierra, mayor riesgo de sequías e inundaciones, pérdida de productividad agrícola, intrusión de aguas saladas y se incrementa también la frecuencia de incendios, pues las brasas provocadas en turberas pueden persistir durante meses e incluso seguir ardiendo después de días de lluvia o bajo un manto de nieve. Cf. EL PAÍS – PLANETA FUTURO, *Cuando las entrañas de la tierra dejaron de arder y dieron fruta*, recuperado el 22/12/18, de: https://elpais.com/elpais/2018/06/27/planeta_futuro/1530108165_812499.html.

⁵⁹² Cf. F. R. SIAHAAN, N. DALIDJO (ed.), *Detrás de la tragedia del incendio...*, o.c., IV; AGENCIA NACIONAL DE GESTIÓN DE DESASTRE (BNPB), *El incendio es el crimen extra ordinario al ambiente*, Jakarta 2015; CNN INDONESIA, *Kebakaran Hutan 2015 seluas 32 wilayah DKI Jakarta*, 2015; THE WORLD BANK, *Krisis Kebakaran dan Asap Indonesia —Indonesias fire and haze crisis*, recuperado el 19/12/18, de: <http://www.worldbank.org/in/news/feature/2015/12/01/indonesias-fire-and-haze-crisis>; MONGABAY, SITUS BERITA LINGKUNGAN —EL SITIO SOBRE EL AMBIENTE, *15 berita lingkungan utama dunia di 2015 — 15 noticias principales sobre el ambiente en 2015*, recuperado el 19/12/18, de: <http://www.mongabay.co.id/2016/01/14/15-berita-lingkungan-utama-dunia-di-2015/>.

máximos del fuego. El impacto de los incendios forestales y terrestres también se sintió en la industria del turismo y otros sectores comerciales. Del mismo incendio, se liberaron a la atmósfera seis millones de toneladas del carbono, que según *Global Fire Emission* contribuirá al calentamiento global que en su momento en el futuro causará otros incendios peores⁵⁹³.

Frente a esta tragedia, las empresas de Indonesia adoptaron una actitud defensiva cuando los datos de los satélites revelaron que gran parte de los incendios de Sumatra y Kalimantan se concentraban en las concesiones para plantaciones. Argumentaron que el fuego se inició fuera de sus concesiones y que hicieron todo lo posible por apagarlo. Singapur respondió retirando los productos de algunas de esas compañías de sus tiendas y se molestó ante el rechazo del gobierno indonesio de publicar los nombres de las empresas transgresoras, lo cual impedía que la ciudad estado recaudara el dinero de las multas⁵⁹⁴.

La provincia de Riau, en el centro de Sumatra, fue el principal foco de incendios, aunque las llamas también devoraron otras zonas de Kalimantan y de la propia Sumatra. En Riau, como en buena parte de Indonesia, el suelo es principalmente de dos tipos. El suelo mineral es el más productivo y, por tanto, el primero en ser ocupado por las plantaciones de aceite de palma y papel que dominan la región. El de turba es un suelo generalmente ácido y menos productivo que fue en un primer momento utilizado sólo de forma secundaria. Woro Supartinah, coordinadora de la ONG, *Jaringan Kerja Penyelamat Hutan Riau* (Jikalahari) —Red de rescate forestal, vigila a través de información satélite estos fuegos y afirma que apenas queda ya suelo mineral libre y ahora están ocupando la turba⁵⁹⁵.

Sin embargo, para las empresas de plantación, hay una forma de plantar en turba: secarla. Para ello, el suelo se disecciona en pequeñas áreas con un laberinto de canales que van chupando poco a poco la humedad natural del terreno. El suelo se trata después

⁵⁹³ Cf. BNPB, *El incendio es el crimen extra ordinario al ambiente*, Jakarta 2015; CNN INDONESIA, *Kebakaran Hutan 2015*; THE WORLD BANK, *Krisis Kebakaran dan Asap Indonesia —Indonesias fire and haze crisis*; MONGABAY, *15 berita lingkungan utama dunia di 2015 —15 noticias principales...*, a.c., recuperado el 19/12/18.

⁵⁹⁴ Cf. MONGABAY, *El año en las selvas tropicales*, recuperado el 23/01/19, de: <https://es.mongabay.com/2016/01/el-ano-en-las-selvas-pluviales-2015/>.

⁵⁹⁵ Cf. JIKALAHARI, JARINGAN KERJA PENYELAMAT HUTAN RIAU —RED DE RESCATE FORESTAL DE RIAU, *Catatan akhir tahun 2018, Hutan binasa, banjir melanda —La última nota del fin de año 2018, La selva destrosada, la inundación inevitable*, recuperado el 22/01/19, de: <http://jikalahari.or.id/kabar/rilis/catatan-akhir-tahun-2018-hutan-binasa-banjir-melanda/>.

con antiácidos, antes de plantar en ella las palmeras de frutos rojos. Y, entonces, lo normal es que la tierra empiece a arder, y como lo explica Woro Supartinah de *Jikalahari*, la turba cuando está seca es como gasolina. Como el carbón, la turba también es altamente inflamable, dando rienda suelta a las llamas provocadas para limpiar la selva. Esta rápida deforestación no es, sin embargo, la única consecuencia medioambiental de los fuegos. La turba es un especie de gran reserva de dióxido de carbono que se ha ido acumulando poco a poco a lo largo de milenios⁵⁹⁶.

3.4. La creciente sensibilidad ecológica: esfuerzos de cuidar la madre tierra

Después de la caída del «nuevo orden», en la era de reforma o *reformasi*, las organizaciones no gubernamentales (ONGs), fueron un elemento fundamental de la sociedad civil. Como sociedad civil organizada, las ONGs desempeñan un papel estratégico en el desarrollo y en el cambio social. De hecho, la existencia de las ONGs es cada vez más importante porque los diversos programas de reforma y formulación de políticas públicas gubernamentales han sido iniciados por las ONGs⁵⁹⁷. La democratización y la descentralización después del Nuevo Orden también proporcionaron un espacio para que las personas se organizaran. Por ello, las ONGs se convirtieron en una alternativa debido a su flexibilidad e interés, por lo que se estima que las ONGs han llegado a decenas de miles en diversos sectores⁵⁹⁸.

Estos desafíos resaltan la necesidad urgente de diseñar e implementar esfuerzos creativos y soluciones que equilibren las tendencias legales nacionales prevalecientes al hacer mayor hincapié en las necesidades y contribuciones de los pueblos indígenas y rurales, en particular los relacionados con los incentivos locales para la conservación y el desarrollo sostenible y el cuidado de la *Ibu Pertiwi* Indonesia agonizante. Las ONGs para el medioambiente son especialmente fundamentales cuando las personas locales dependen directamente de recursos naturales importantes pero amenazados, como bosques, campos, áreas marinas y costeras, donde poseen conocimientos locales sobre cómo administrar esos recursos de manera sostenible⁵⁹⁹.

⁵⁹⁶ Cf. *Ibid.*

⁵⁹⁷ Cf. ICW, *Informe anual 2010, Con el pueblo hacer la guerra contra la corrupción*, Jakarta 2010, 42.

⁵⁹⁸ Cf. KEMENTERIAN LINGKUNGAN HIDUP DAN KEHUTANAN, *Statistik Lingkungan Hidup dan Kehutanan tahun 2017 —Estadística Medioambiente y Bosques, 2017*, Jakarta 2017, 10; *Index Kualitas Lingkungan Hidup Indonesia 2017 —Índice de calidad ambiental de Indonesia 2017*, Jakarta 2017, 3; ICW, *Informe anual, o.c.*, 42.

⁵⁹⁹ Cf. ICW, *o.c.*, 43.

3.4.1. El organismo ambiental gubernamental

A nivel medioambiental, surgieron innumerables grupos y movimientos, tanto locales como nacionales, tanto de parte del Gobierno como de las ONGs. El organismo ambiental gubernamental es el Ministerio del Medioambiente y de los Bosques (*Kementrian Lingkungan Hidup dan Kehutanan* – KLHK). Este organismo fue formado por varias agencias y direcciones generales: la Agencia de Investigación, Desarrollo e Innovación Ambiental y Forestal, que tiene la tarea de realizar investigación, desarrollo e innovación en los campos del medioambiente y la silvicultura, incluida la difusión de los resultados de la investigación, el desarrollo y la innovación a los usuarios, tanto internos como externos.

En julio de 2015, se formó la Dirección General de Aplicación de la ley Ambiental y Forestal para fortalecer la Aplicación de la ley Ambiental y Forestal. Con la incorporación del Ministerio de Medioambiente y el Ministerio de Bosques, la base legal utilizada por el Ministerio de Medioambiente y Bosques para mantener la calidad ambiental y la sostenibilidad de la gestión forestal se fortalece y se convierte en el principal desafío de la Dirección General de Bosques para hacer cumplir las leyes que protegen el medioambiente y los bosques en la República de Indonesia.

3.4.2. Organismos ambientales nacionales no gubernamentales

Respecto al tema medioambiental y la creciente sensibilidad ecológica entre los hijos de *Ibu Pertiwi Indonesia*, varias ONGs, tanto nacionales como regionales de Indonesia surgieron no solamente después de la reforma de 1999, sino que mucho antes. Entre ellas, la más antigua es *Wahana Lingkungan Hidup*, WALHI, —Foro Ambiental de Indonesia. WALHI se fundó en 1980 y se formó parte a *Friends of the Earth International*, FoEI, en 1989. Es la ONG de defensa ambiental más grande y antigua de Indonesia. WALHI une a más de cuatrocientos setenta y nueve ONGs y ciento cincuenta y seis personas en todo el vasto archipiélago, con oficinas independientes y distritos electorales de base ubicados en veintisiete de las treinta y cuatro provincias de la nación. Su boletín se publica tanto en inglés como en el idioma nativo⁶⁰⁰.

WALHI trabaja en una amplia gama de temas, incluidos los conflictos agrarios por el acceso a los recursos naturales, los derechos de los indígenas y los campesinos, las zonas costeras y marinas y la deforestación. WALHI, también, tiene varios temas

⁶⁰⁰ Cf. WALHI, *Wahana Lingkungan Hidup*, recuperado el 12/12/18, de: <https://walhi.or.id/>.

transversales como el cambio climático, las mujeres y la gestión de riesgos de desastres. Su alcance es más amplio que las preocupaciones ambientales: representa la transformación social, la soberanía de los pueblos y la sostenibilidad de la vida y los medios de vida.

Aparte de WALHI, surgen otros muchos organismos ambientales con la misma preocupación y misión de cuidar la casa común *Ibu Pertiwi Indonesia*. Entre ellos: *Mapala Universitas Indonesia*, *Klub Indonesia Hijau* —Club Indonesia Verde, *Wanadri Bandung*, *Pusat Pendidikan Lingkungan Hidup* (PPLH), —Centro de la educación ambiental, y *Jaringan kerja penyelamat hutan Riau* (Jikalahari), —Red de Rescate Forestal de Riau, *Koalisi Pemuda Hijau Indonesia* (KOPHI), —Coalición Juveniles Verdes de Indonesia, *Garuda Youth Community* (GYC), *Indonesia berkebun* —Indonesia, la campesina.

Además, existen los organismos ambientales en afiliación tanto con las ONGs internacionales, como nacionales, como por ejemplo: *International Association of Student in Agricultur and Related Sciences* (IAAS); *World Wide Fund for Nature* (WWF) *Indonesia*; *Green Map*; *Greenpeace Indonesia*; *Wildlife Conservation Society of Indonesia*, (WCS Indonesia); *Sahabat WALHI* —Amigos de WALHI; *Green Youth Indonesia* (GYI), *University Green Institute Tecnology Bandung* (U Green ITB); *Green Community Universitas Indonesia y Envisha*; *Gama Earth*; *Kamase*; *Water Plant Community Universitas Gajah Mada*. Aparte de todos estos organismos, existen otros organismos ambientales independientes, que son *Indonesia Climate Change Student Forum* (ICSF), *Bird Conservation Society* (BICONS); y *Greeneration* —Generación Verde.

3.5. Conclusión

A base del estudio de este tercer capítulo de la parte primera, cabe destacar que el problema medioambiental de Indonesia es un tema extremadamente «complejo» (volvemos a recalcar que la complejidad en todo este trabajo lo comprendemos desde su uso científico, marcado por el carácter entrelazado e interconectado y, desde el sentido etimológico, *complexus*: lo que está tejido junto). Así, pretendemos analizar este capítulo desde esta visión: entrelazada e interconectada.

En primer momento, el análisis gira en torno a la cuestión medioambiental global desde la ciencia. Esta perspectiva nos permite tender puente, comprender la raíz de la problemática medioambiental desde la visión científica. En esto, hemos examinado varios

científicos y sus ideas, argumentos y reflexiones. Entre ellos, el biólogo Barry Commoner define la causa de la crisis, que es el «círculo roto del tejido ecológico»; James Lovelock, acusa a la creciente presencia humana; Fritjof Capra, convencido de que la causa de la problemática medioambiental es la crisis de percepción y, por consiguiente, exige urgentemente el cambio de paradigma, de uno mecanicista tecnicista a otro ecológico; Jean Paul Delèage: crisis ecológica es la ruptura de la relación entre hombres y naturaleza; Franz Broschimmer con la idea de ecocidio; y Leonardo Boff con la reflexión de crisis de civilización. Cabe destacar que, a parte del cambio permanente del planeta Tierra, todos estos argumentos de la problemática ecológica enfocan a la misma raíz, la raíz humana.

En segundo momento, el desarrollo del análisis abarca la parte histórica del problema medioambiental de Indonesia. Nos muestra que la causa principal ya tiene raíz desde la era de la dominación colonial holandesa, de la primera década del siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XX. En concreto, de los años 1602 hasta la independencia de Indonesia en 1945, mediante las guerras sangrientas y conflictos horizontales tanto políticos como económicos. Este período fue conocido como la era de la dominación de la Compañía Holandesa de la India Oriental (VOC), la compañía más grande en aquella época con todas sus actividades dominadoras y desastrosas antiecológicas.

En tercer momento, el estudio se orienta hacia la misma parte histórica con el énfasis, la Indonesia independiente. A pesar del logro más deseado, la independencia, el Gobierno naciente enfrenta el problema grave del medioambiente. La deforestación masiva de los bosques tropicales y la explotación de todas sus riquezas en nombre del desarrollo continua con el nuevo Gobierno. En otra parte, está sufriendo el incendio forestal y selvas turberas. Todo esto se ha convertido a *Ibu Pertiwi* en una madre con el vientre (el *rahim*) herido e inseguro; la destrucción de la biodiversidad de las selvas marinas ha convertido a Indonesia en un barco hundido; la deforestación para la palma aceitera ha cambiado a Indonesia en un edén perdido y el paraíso de la biodiversidad destruido; y los incendios forestales y las selvas turberas han convertido a *Tanah Air* Indonesia en un infierno terrenal. Además, el País enfrenta otro problema preocupante, la corrupción. Todas estas crisis perjudican al País, pero sobre todo a los pobres y a las comunidades indígenas.

En cuarto momento, hemos analizado otra realidad esperanzadora, de una sensibilidad ecológica creciente entre los hijos indonesios. A pesar de todas estas crisis y dificultades, pretendemos avanzar a mirar hacia el futuro. Esto significa no detenernos y sumergirnos solamente en el lado oscuro de la realidad ecológica de *Ibu Pertiwi*

Indonesia. Se puede decir que los estudios analíticos históricos y culturales tanto de este capítulo tres, como de los dos primeros capítulos reconocen la interconexión e interdependencia entre una Indonesia agonizante que está en: alerta, amenaza, riesgo, peligro, desaparición, extinción, es decir, está en la crisis medioambiental preocupante y la raíz cultural ecológica de Indonesia que la denominamos «armonía ecológica» —en todos sus sentidos y desde todas sus perspectivas— como una fuerza motriz para cuidar, recuperar y sanar el vientre herido de la madre tierra Indonesia.

La sensibilidad ecológica brota desde seno de la misma *Ibu Pertiwi*, entre los mismos hijos indonesios y entre los numerosos grupos, tanto los grupos étnicos indígenas como los indonesios en general. Toda esta es la muestra de que la esperanza no defrauda. Dentro de la crisis, surge la luz de esperanza entre los hijos indonesios, a convertirse, para realizar un cambio profundo de estilo de vida y, así, volver a su raíz cultural ecológica.

En el sentido *omnia connectuntur*, este tercer capítulo entrelaza dos temas fundamentales: el drama ecológico y la situación política, ofreciendo la dimensión científica e histórica como clave de comprensión. Así, el análisis, tanto científico como histórico, nos permite comprender la problemática medioambiental de Indonesia, para después juzgar o discernir y ofrecer la propuesta y actuación ética adecuadamente. En esta misma línea, Julio Martínez reflexiona, a base de la *Laudato si* n° 15 —dejarnos interpelar en profundidad y dar una base concreta al itinerario ética y espiritual— que «una buena ética necesita buenos datos». En relación con otros dos capítulos anteriores, pretendemos aplicar esta misma dinámica: destacando la particularidad de cada capítulo, su clave de comprensión y, el hilo conductor.

Así pues, lo común —consideramos el hilo conductor que interconecta estos tres capítulos— es el tema «Indonesia». El interrogante que surge es: ¿Qué aspecto o qué tipo de cara queremos presentar de este Indonesia? Cuatro son los aspectos presentados y entrelazados entre los tres capítulos: la identidad nacional; la identidad cultural; la ecología; y la problemática medioambiental. El capítulo primero abarca dos temas: la identidad nacional y la ecología de Indonesia, aplicando el análisis histórico, filológico y ecológico como clave de comprensión; el segundo abarca la identidad cultural, empleando el estudio y análisis científico, poniendo el énfasis a la antropología cultural, y el análisis de la misma cultura indonesia con el enfoque a la armonía ecológica; y el tercero: la problemática medioambiental, como hemos dicho anteriormente, entrelaza dos temas: la crisis ecológica y la situación política, ofreciendo datos históricos y científicos como clave de comprensión.

En la relación con la estructura general de la tesis, estos tres capítulos forman parte del primer bloque que es el primer objeto y límite, acentuando las dos realidades contradictorias: la cultura denominada armonía ecológica y la crisis.

—PARTE II—
**LA LECTURA TEOLÓGICA CREYENTE DE LA NATURALEZA
INTERCONECTADA Y EN CRISIS Y LA PROPUESTA
CATÓLICA DE UNA CONVERSIÓN ECOLÓGICA PARA LA
ECOLOGÍA INTEGRAL**

*Cuando no se reconoce en la realidad misma el valor de un pobre, de un embrión humano, de una persona con discapacidad –por poner sólo algunos ejemplos–, difícilmente se escucharán los gritos de la misma naturaleza. Todo está conectado (LS 117).
Francisco*

*...ya que todos los seres dependen unos de otros en el orden universal establecido por el Creador. Así, conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado que es precisamente el cosmos (SRS 34).
Juan Pablo II*

Introducción

La «antropología teológica»,⁶⁰¹ dentro de la trayectoria histórica de la teología cristiana, pone de manifiesto la reflexión teológica sobre la relación del ser humano con lo divino, así, como los vínculos, las relaciones e implicaciones dentro de esta relación. Así, al ser un quehacer teológico, esta reflexión racional tiene como punto de partida la revelación divina acogida por la fe⁶⁰². En este sentido, el objeto material primario es Dios, mientras que son secundarias las cosas creadas en cuanto tienen relación con Él. En esta lectura creyente, consideramos al ser humano como criatura de Dios, vinculado a otras y llamado a participar en el plan salvífico de Dios⁶⁰³.

Desde otro punto de vista, la antropología conciliar del Concilio Vaticano II, con la referencia cristocéntrica, enseña que Dios se puso en la encarnación al lado de cada hombre y reveló al propio hombre la grandeza de su dignidad. Así, se sitúa a Cristo en el

⁶⁰¹ Disciplina teológica, nació en los años 70 como fruto del movimiento renovador del CV II, unificando los contenidos dispersos en los antiguos tratados, entre ellos los temas de la creación, el pecado original y la gracia, considerados dentro del único designio de gracia y salvación previsto por Dios al crear al hombre. Está marcada por la perspectiva cristocéntrica y soteriológica propias de la concepción conciliar del hombre. No se debe a un cambio caprichoso, para revestir lo viejo con un ropaje superficial nuevo y responde al diálogo interdisciplinar. La teología ha sido llamada a participar en esta tarea, examina al hombre desde la fe. Cf. A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, Madrid 2002. Los autores influidos del tema: Juan Luis Ruiz de la Peña, Luis Francisco Ladaria Ferrer, Juan Luis Lorda Iñarra, Martín Gelabert Ballester, José Ignacio González Faus, Alejandro Martínez Sierra, entre otros. Cf. E. TORAÑO LÓPEZ, *40 años de antropología teológica en España*: Carthaginensia 66 (2018) 383-401.

⁶⁰² L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 9.

⁶⁰³ Cf. J. L. RUIZ, *Teología de la creación*, Santander 1986, 11; *Creación, gracia, salvación*, Santander 1993, 10; *Imagen de Dios, antropología teológica fundamental*, Santander 2019, 9; A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, 2002, XV-XVI; L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, 1993, 5-6, 9-15; *El hombre como tema teológico, cuestiones actuales de antropología teológica*, Roma 1994, 8-9; A. NOVOA, *La cuestión ecológica en contexto de creación, ideas para una antropología teológica*: Cuestiones Teológicas 90 (2011), 317-46.

centro como modelo de todo hombre que tiene su origen y su sentido último en Dios. Así, lo afirma:

en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación⁶⁰⁴.

En base a esta visión teológica de la relación fundamental entre ser humano y Dios, intentaremos entrar en la reflexión teológica creyente de esta segunda parte. El tema a trazar es la «lectura y reflexión teológica creyente de la naturaleza interconectada y en crisis» y «la propuesta católica de una “conversión ecológica” para la integridad de la creación». Pretendemos, pues, en primer lugar, aclarar en primera instancia, la implicación directa de la antropología teológica que acentúa la vinculación *sine qua non* e incondicional existente, entre el ser humano y Dios⁶⁰⁵. Desde la perspectiva teológica, especialmente desde la teología de la creación y en el sentido de «“interconexión” o “todos están conectados”» que abordaremos en el presente apartado, este vínculo imprescindible se enlaza a otros tres vínculos fundamentales interconectados: entre el ser humano con otros seres humanos, con él mismo y con el entorno natural que en lenguaje teológico se denomina la creación⁶⁰⁶. Esto lleva hacia una doble meta interconectada: un «universo armónico cósmico»⁶⁰⁷ y la «mesiánica de liberación y paz, hacia unos cielos nuevos y una tierra nueva»⁶⁰⁸.

Para alcanzar este universo armónico y el verdadero cosmos —como reflexiona Juan Pablo II— se requiere una buena relación, donde todos los componentes son

⁶⁰⁴ CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), 22: AAS 58 (1966) 1042-44.

⁶⁰⁵ Cf. A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, Madrid 2002, XV-XVI, 5-6, 99; L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia, antropología teológica especial*, Madrid 2012, 3-4; A. NOVOA, *La cuestión ecológica en contexto de creación, ideas para una antropología teológica: Cuestiones Teológicas* 90 (2011) 320.

⁶⁰⁶ Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* 13, 23, 26: AAS 77 (1985) 208-11, 233-35, 241-48; MJMP 1990, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*, 16: AAS 82 (1990) 155-56; MJMP, *El secreto de la paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos*: AAS 91 (1999) 377-88; *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4, 24 de marzo de 1997, recuperado el 28/05/19, de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html; Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 1, 17 de enero de 2001, recuperada el 15/05/19, de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010117.html; FABC, *Asian Christian Perspectives on Harmony*: FABC Paper 75 (1995) 55-56.

⁶⁰⁷ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 8, 16: AAS 82 (1990) 151-52, 155-56; *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4, de 24 de marzo de 1997.

⁶⁰⁸ JUAN PABLO II, Audiencia general, *Hacia cielos nuevos y una tierra nueva*, 1, 31 de enero de 2001, recuperada el 15/05/19, de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010131.html.

respetados y se establece un buen vivir en armonía, paz y equilibrio. La razón fundante está en que todos los seres dependen unos de otros en el orden universal establecido por el mismo Creador⁶⁰⁹. Yendo más allá, afirma que cada uno está dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico por el Creador. Por consiguiente, es fundamental tener en cuenta esta naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado que es el cosmos⁶¹⁰.

Basándose en la revelación bíblica —citando la segunda carta de Pe 3,11-13, el Sal 148,1-5 y el Ap 21,1— el Pontífice puso el énfasis al motivo escatológico: «el caminar del creyente hacia la integridad de la creación significa marcharse hacia los cielos nuevos y la tierra nueva, como nueva creación, humana y cósmica»⁶¹¹. En esto, se revela el vínculo escatológico de un cielo nuevo y una tierra nueva, que, para conseguirlo, un cristiano está obligado a realizarlo primero en este universo visible⁶¹².

Otra mirada —todavía según la reflexión del Pontífice— es la del salmista de este himno de alabanza (cf. Sal 148,1-5) que convoca a todas las criaturas, llamándolas por su nombre: en las alturas se asoman ángeles, sol, luna, estrellas y cielos; en la tierra se mueven veintidós criaturas, tantas cuantas son las letras del alfabeto hebreo para indicar plenitud y totalidad. Así, introduce y muestra una especie de templo cósmico que tiene por bóveda los cielos y por naves las regiones del mundo y, en cuyo interior, canta a Dios el coro de las criaturas⁶¹³. Esta visión, por un lado representa el «paraíso perdido» y por el otro el «paraíso prometido». Por eso el horizonte de un universo paradisíaco —que el Génesis coloca en el origen mismo del mundo (cf. Gn 2)— y que Is 11 y Ap 21–22 sitúan al final de la historia. Se ve así, que la armonía del hombre consigo mismo, con sus semejantes, con la creación y con Dios es el proyecto que el Creador persigue⁶¹⁴.

⁶⁰⁹ Cf. JUAN PABLO II, MJMP, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*, 8, 16: AAS 82 (1990) 151-52, 155-56; Carta encíclica, *CA*, 38: AAS 83 (1991) 841.

⁶¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, MJMP, *Paz con Dios Creador, paz con toda la creación*, 8, 16: AAS 82 (1990) 151-52, 155-56; *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4, de 24 de marzo de 1997.

⁶¹¹ JUAN PABLO II, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 1, 17 de enero de 2001; Audiencia general, *Hacia cielos nuevos y una tierra nueva*, 31 de enero de 2001.

⁶¹² Desde este lenguaje apocalíptico —como subraya Juan Pablo II— «la Sagrada Escritura inserta un hilo de oro en medio de las debilidades, miserias, violencias e injusticias de la historia humana y lleva hacia una meta mesiánica de liberación y paz». Citando el Catecismo de la Iglesia Católica, en el número 1047, afirma, que «el universo visible también está destinado a ser transformado, a fin de que el mundo mismo, restaurado a su primitivo estado, ya sin ningún obstáculo, esté al servicio de los justos, participando en su glorificación en Jesucristo resucitado»: JUAN PABLO II, Audiencia general, *Hacia cielos nuevos y una tierra nueva*, 1, 31 de enero de 2001.

⁶¹³ Cf. JUAN PABLO II, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 1, 17 de enero de 2001.

⁶¹⁴ Cf. ÍD., *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 3, 1997.

Más aún, presenta el fundamento bíblico sobre la interrelación entre todas las criaturas y el Creador al decir que «la revelación bíblica ha aportado a la concepción del cosmos el mensaje iluminador y pacificador de la relación íntima entre todas las criaturas, según el cual las realidades mundanas son buenas porque Dios las ha querido por su amor al hombre»⁶¹⁵. En este contexto —la antropología teológica bíblica, al mismo tiempo— ha considerado al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, como criatura capaz de trascender la realidad mundana en virtud de su espiritualidad⁶¹⁶ y, por tanto, como custodio responsable del ambiente en el que vive. Se le ofrece al Creador como «casa común» donde se vive en armonía y en paz; como casa y como recurso, como fuente de vida⁶¹⁷.

Frente a la relación rota entre los componentes de la naturaleza y la realidad destrozada del medioambiente, Juan Pablo II pone de relieve la necesidad urgente de un cambio de actitud por parte de los humanos, orientado «a romper con la violencia y el afán de dominio, a cambiar la visión de la naturaleza, a sentir por ella una familiaridad vital, a descifrarla como una palabra divina, es decir, cultivar, respetar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador»⁶¹⁸. Ya desde el MJMP de 1990, el Papa acentúa una y otra vez la realidad alarmante de la ecología y su carácter moral y la urgencia de una nueva solidaridad en nivel global: «la crisis ecológica pone en evidencia la urgente necesidad moral de una nueva solidaridad»⁶¹⁹.

Por consiguiente, se reaviva la vida ejemplar del patrono de la ecología san Francisco de Asís⁶²⁰, de un respeto auténtico y pleno como propuesta católica para la integridad de la creación. Afirmó en aquel mensaje:

⁶¹⁵ *Ibíd.*

⁶¹⁶ La Constitución pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium est spes*, 22, enseña que la existencia humana como criatura, no es el único aspecto de su relación con Dios. Inseparablemente unida a ella se halla la vocación divina, que el hombre, criatura de Dios, es llamado a la vida divina: «El hombre cristiano conformado con la imagen del Hijo que es el Primogénito entre muchos hermanos recibe las primicias del Espíritu, que es prenda de la herencia, se restaura internamente todo el hombre hasta que llegue la redención del cuerpo. Si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros»: CV II, GS, 22: AAS 58 (1966) 1042-44.

⁶¹⁷ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4, 1997; BENEDICTO XVI, Mensaje para la XLI Jornada Mundial de la Paz, *Familia humana, comunidad de paz*, 8: AAS 100 (2008/1) 41-42; FRANCISCO, *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847; J. M. BERGOGLIO, *Educación, exigencia y pasión, desafíos para educadores cristianos*, Madrid 2013, 161-62.

⁶¹⁸ JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4, 1997.

⁶¹⁹ *Íd.*, MJMP 1990, 10: AAS 82 (1990) 152.

⁶²⁰ El mismo Juan Pablo II en el día 29 de noviembre de 1979, publicó la Carta apostólica *Inter sanctos – Proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología* (*S. Franciscus Assisiensis caelestis*

san Francisco de Asís, al que he proclamado patrono celestial de los ecologistas en 1979, ofrece a los cristianos el ejemplo de un respeto autentico y pleno por la integridad de la creación. Amigo de los pobres, amado por las criaturas de Dios, invitó a todos —animales, plantas, fuerzas naturales, incluso al hermano sol y a la hermana luna— a honrar y alabar al Señor. El pobre de Asís nos da testimonio de que estando en paz con Dios podemos dedicarnos mejor a construir la paz con toda la creación⁶²¹.

Yendo más allá, la crisis ecológica pone en evidencia la urgente necesidad moral de una nueva solidaridad entre los países y pueblos del mundo. Es evidente que se requiere una «conversión ecológica»⁶²² como camino católico frente a la crisis medioambiental⁶²³, dada la complejidad del problema ecológico y las consecuencias que se siguen de la doctrina cristiana sobre la actuación humana y la integridad de la creación.

Pretendemos en esta segunda parte, en primer lugar, responder a la crisis medioambiental desde la perspectiva teológica, enfatizando el tema «interconexión» o «todo está conectado». Un esfuerzo y un intento de reflexionar y pensar teológicamente sobre la crisis ecológica de Indonesia a la luz de la fuente inagotable de la Iglesia: la Sagrada Escritura y la Tradición, las doctrinas y los pensamientos sociales de la Iglesia universal. En segundo lugar, hacer un salto cualitativo hacia las fuentes teológicas cristianas sobre la «conversión ecológica» para tejer, reparar y establecer la armonía rota y la integridad fracturada entre el ser humano con todo lo creado o su entorno natural como propuesta católica hacia la integridad de la creación.

La estructura interna de la reflexión teológica moral de esta segunda parte, la construiremos bajo el título: «la lectura teológica creyente de la naturaleza interconectada y en crisis y la propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación». Haremos una división en dos capítulos fundamentales, los capítulos cuatro y cinco. El capítulo cuatro se basa en la misma naturaleza como la trama de la vida interconectada desde la perspectiva teológica: «La visión cristiana de la naturaleza interconectada». En el quinto capítulo, abordaremos la «propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación».

patronus oecologie cultorum eligitur), en honor y veneración al Santo, lo eligió como Patrono de la ecología. JUAN PABLO II, *Carta apostólica Inter sanctos (IS)*: AAS 71 (1979) 1509-10.

⁶²¹ JUAN PABLO II, MJMP 1990, 16: AAS 82 (1990) 156.

⁶²² «Es preciso, pues, estimular y sostener la “conversión ecológica”, que en estos últimos decenios ha hecho a la humanidad más sensible respecto a la catástrofe hacia la cual se estaba encaminando», en JUAN PABLO II, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 4, 17 de enero de 2001.

⁶²³ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 5: AAS 82 (1990) 149; Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 4, 17 de enero de 2001.

4. La ecología integral: visión cristiana de la naturaleza interconectada

*Porque todas las criaturas están conectadas, cada una debe ser valorada con afecto y admiración, y todos los seres nos necesitamos unos a otros (LS 42).
Francisco.*

*No se puede valorar la crisis ecológica, separándola de las cuestiones ligadas a ella, ya que está estrechamente vinculada a la visión del hombre y su relación con sus semejantes y la creación (MJMP 2010, 4).
Benedicto XVI*

4.1. Introducción

En la visión cristiana, el mensaje bíblico y el magisterio eclesial constituyen los puntos de referencia esenciales para valorar los problemas que se plantean en las relaciones entre el hombre y su entorno natural. En el fondo de la relación rota y de esta realidad preocupante, se percibe la pretensión de ejercer al margen de Dios, un dominio absoluto sobre las cosas o un señorío malentendido por parte del ser humano, un ser humano indiferente a las consideraciones de orden moral que deben caracterizar toda actividad humana⁶²⁴. El planeta tierra, la «casa de todos», la «casa común», ha sido tratado sin piedad como un objeto a explotar, con poca o ninguna consideración por las consecuencias, como si fuera simplemente un recurso infinito para un crecimiento económico ilimitado de los seres humanos⁶²⁵.

Indudablemente, esta tendencia a la explotación desmedida de la naturaleza es el resultado de un largo proceso histórico y cultural. Desde una mirada crítica a esta realidad, Juan Pablo II —en el Congreso Internacional sobre ambiente y salud— afirma:

la época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención transformadora del hombre. El aspecto de conquista y de explotación de los recursos ha llegado a predominar y a extenderse, y amenaza hoy la misma capacidad de acogida del medioambiente: el ambiente como recurso pone en peligro el ambiente como casa. A causa de los poderosos medios de transformación que brinda la civilización tecnológica, a veces parece que el equilibrio hombre-ambiente ha alcanzado un punto crítico⁶²⁶.

La naturaleza aparece como un instrumento en las manos del hombre, una realidad que él debe manipular constantemente mediante la tecnología. A partir del presupuesto

⁶²⁴ Cf. PABLO VI, Carta apostólica *Octogesima adveniens*, 21: AAS 63 (1971) 416-17; JUAN PABLO II, MJMP 1990, I: AAS 82 (1990) 147-48.

⁶²⁵ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, I: AAS 82 (1990) 147-48; BENEDICTO XVI, MJMP 2008, 6, 7, 8: AAS 100 (2008/1) 40-42; FRANCISCO, LS, 2: AAS 107 (2015/9) 847; J. M. BERGOGLIO, *Educación, exigencia y pasión, desafíos para educadores cristianos*, 2013, 162.

⁶²⁶ JUAN PABLO II, *Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 2, de 24 de marzo de 1997: L'Osservatore Romano, edición española, 11 de abril de 1997, 7.

que se ha revelado errado —de que existe una cantidad ilimitada de energía y de recursos utilizables, que su regeneración inmediata es posible y que los efectos negativos de las manipulaciones de la naturaleza pueden ser fácilmente absorbidos— se ha difundido y prevalece una concepción reductiva que entiende el mundo natural en clave mecanicista y el desarrollo en clave consumista. El primado atribuido al hacer y al tener más que al ser, es causa de graves formas de alienación humana⁶²⁷.

Dentro de este largo proceso histórico y cultural, la gran mayoría de la teología a partir del protestantismo y el renacimiento entre los siglos XIV al XVII, se ha centrado en la relación entre Dios y el ser humano como individuo. Se la denomina la teología del hombre⁶²⁸. En muchos casos, la reflexión teológica no iba más allá del tema de los hombres, más bien, se centraba en las relaciones de los seres humanos entre sí o en las cuestiones sociales⁶²⁹. Esto implica que el hombre es el centro del universo, al que debe someter con el genio de su ciencia y su técnica⁶³⁰. Esta visión antropocéntrica se funda en la filosofía y la concepción mecanicista de Descartes a partir del siglo XVII⁶³¹, desarrollada generalmente en la teología protestante llamada Teología Liberal, que presenta un cristianismo como religión radicalmente distinta de todas las demás⁶³². La consecuencia lógica de todo esto, es que se ha apartado y dejado fuera de la vida de los hombres al resto del mundo natural, como señala el ecoteólogo australiano Denis Edwards: «*what has been largely left out is the rest of natural world*»⁶³³.

Sin embargo, desde la visión católica, el mismo Juan Pablo II afirma que ante el extendido deterioro ambiental y la brecha creciente de las relaciones entre toda criatura y todos los componentes de la naturaleza, nuestro mundo actual presenta otro rostro esperanzador. Declara:

que la ecología ha conquistado con rapidez la atención de los estudiosos, suscitando un creciente interés interdisciplinar por parte de los científicos: biólogos, médicos,

⁶²⁷ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), 28: AAS 80 (1988) 548-50.

⁶²⁸ Cf. D. EDWARDS, *Breath of Life, A Theology of the Creator Spirit*, Maryknoll 2004, 17.

⁶²⁹ Cf. ÍD.; J. L. BRUGUÈS, *Urgencia de una ecología humana*, en EDITORIAL HERDER, *Hacia un ecoevangelio, el llamado ecológico de los papas Benedicto y Francisco*, Barcelona 2015, 35.

⁶³⁰ En este contexto, la crítica de Lynn White sobre el cristianismo como la raíz de la crisis ecológica recobró su sentido. Cf. L. WHITE JR, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*: Science 3767 (1967) 1203-07; *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*: Revista Ambiente y Desarrollo 1 (2007) 78-86.

⁶³¹ Desde el mundo de la ciencia, los científicos como Commoner, Lovelock, Capra, Deleage, Broswimmer, entre otros, han estudiado profundamente este cambio de paradigma de uno orgánico, antes de Edad Media, al otro mecanicista-tecnista de la Edad Moderna, como lo hemos perfilado en la primera parte del presente trabajo. En este cuarto capítulo, en el primer momento, trazaremos la perspectiva científica cultural sobre el mundo en una trama de vida interconectada.

⁶³² J. L. BRUGUÈS, *a.c.*, 35.

⁶³³ D. EDWARDS, *Partaking of God, Trinity, Evolution and Ecology*, Minnesota 2014, 1, 4.

economistas, filósofos y políticos. Se trata del estudio de la relación entre los organismos vivos y su ambiente, en particular entre el hombre y todo su entorno. En efecto, tanto el ambiente animado como el inanimado tienen una influencia decisiva en la vida de los seres humanos. La relación entre el hombre y el ambiente se va cambiando, caracterizada por las diversas fases de la civilización humana, desde la agricultura primitiva: en la fase agrícola, industrial y tecnológica. En esta etapa, la época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención transformadora del hombre⁶³⁴.

Con el papa Francisco, ésta cuestión medioambiental forma parte de su programa pontifical. El primer capítulo, «lo que está pasando a nuestra casa» de su encíclica *Laudato si*, asume los descubrimientos científicos más recientes en materia ambiental como manera de escuchar el clamor de la creación, para convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo y, así, reconocer cual es la contribución que cada uno puede aportar (cf. LS 19). Se aborda varios aspectos de la actual crisis ecológica: el cambio climático (cf. LS 22), la cuestión del agua (cf. LS 30), la pérdida de la biodiversidad (cf. LS 33), la deuda ecológica (cf. LS 51) e insiste que los más perjudicados por los diferentes problemas medioambientales son los pobres (cf. LS 25, 29, 45, 51, 134).

Por otro lado, el jesuita John Surette en su reflexión «sueño de un jesuita mayor», ha puesto de manifiesto que estas realidades preocupantes del mundo natural actual contienen una lectura de los signos de los tiempos: que los bosques disminuyen, los acuíferos se secan, el suelo se erosiona, las pesquerías se extinguen, los ríos se secan, los glaciares y capas de hielo se derriten, los arrecifes de corales se destruyen, los océanos se acidifican, la atmósfera se calienta, especies animales y vegetales desaparecen cada vez más deprisa, y cada vez más crías de diferentes especies nacen enfermas. En todo esto, y mucho más, los seres humanos están llegando a los límites de lo que la vida en la tierra puede resistir, es decir, se aproximan al fin⁶³⁵. Sin embargo, con una voz esperanzadora expresa:

lo que se destaca entre los signos de los tiempos es la creciente toma de conciencia de que la diversidad de la vida en la tierra está sufriendo cada vez más presión y se reduce como ningún ser humano pudo imaginarse algo así previamente. El pasado evolutivo no nos ha preparado para afrontar esta realidad preocupante⁶³⁶.

Más aún, el uso irresponsable de combustibles fósiles, junto con otras acciones humanas, contribuye al cambio climático que acelerará la extinción de muchas especies

⁶³⁴ JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 2, 24 de marzo de 1997.

⁶³⁵ Cf. J. SURETTE, *The Dream of An Older Jesuit – El sueño de un jesuita mayor*, recuperado el 12/11/19, de: <https://www.ecojesuit.com/the-dream-of-an-older-jesuit/4505/>; *The Divine Dynamic: Exploring the Relationships between Humans, Earth and the Creative Power of Universe*, Chicago 2010.

⁶³⁶ ÍD.

y pronto causará sufrimientos extremos a los seres humanos. Estos mismos están destruyendo el hábitat y perdiendo biodiversidad, lo que significa una traición de la responsabilidad ética que tienen con otras formas de vida y al mismo tiempo traicionan a las futuras generaciones de seres humanos⁶³⁷. Tomados en conjunto, estos factores constituyen un tema urgente para la teología contemporánea: en primer lugar, porque para los cristianos creyentes, también son una traición a Dios, el dador de la creación, y en segundo lugar, porque la teología tiene, dentro de sus tradiciones, recursos que pueden inspirar una postura respetuosa, amorosa y responsable ante otras criaturas y todo lo que sustenta la vida en nuestro planeta tierra⁶³⁸.

Frente a las múltiples formas del abuso de la tierra que constatamos hoy, pretendemos enfatizar en este cuarto capítulo la lectura teológica de la naturaleza interconectada: «todos están conectados».

4.2. El mundo en una trama de vida interconectada: la perspectiva científica, ecológica, y cultural

La siguiente reflexión es la formulación de la respuesta del jefe Seattle, según la versión del guionista norteamericano Ted Perry⁶³⁹ respecto a la realidad de «todos están conectados»:

¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento, ni aún el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida. Si no somos dueños de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas, ¿cómo podréis, vosotros comprarlos? Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo, cada brillante mata de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los bosques, cada altozano y hasta el sonido de cada insecto es sagrado para la memoria y el pasado de mi pueblo... Esto sabemos... Todo está conectado, como la sangre que une a una familia... Lo que le acaece a la tierra, acaece a los hijos y las hijas de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida; Es una mera hebra de la misma. Lo que le haga a la trama, se lo hace a sí mismo⁶⁴⁰.

⁶³⁷ Cf. D. EDWARDS, *Partaking of God...*, o.c., 3-4.

⁶³⁸ Cf. ÍD., 1.

⁶³⁹ El recorrido histórico de esta carta es de larga explicación y de muchas versiones diferentes. Sin embargo, en este trabajo, pretendemos mostrar el mensaje fundamental y profético sobre el respeto y el cuidado que debemos tener a la tierra. Cf. *Misterio Resuelto, La carta nunca escrita por el jefe indio Seattle*, recuperado el 29/19/2017, de: <http://misterioresuelto.com/index.php/2017/05/08/la-carta-nunca-escrita-por-el-jefe-indio-seattle/>.

⁶⁴⁰ CIUDAD SEVA, *Carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos*, recuperado el 26/11/17, de: <http://ciudadseva.com/texto/carta-del-jefe-seattle-al-presidente-de-los-estados-unidos/>, también la citó unas partes de esta carta en F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 13; L. BOFF, *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 126, 128.

Aparte de su extraordinaria belleza, se ha convertido en un manifiesto clásico a favor del respeto al medioambiente. También ha sido una inspiración profunda, un grito espiritual cultural muy fuerte, una llamada a los hijos de la tierra a darse cuenta, a tomar conciencia sobre el cuidado y la preservación del planeta tierra, porque «realmente somos una mera hebra de la misma trama de la vida»⁶⁴¹.

Esta perspectiva religioso-cultural conlleva profundamente el mensaje de una vida en la red de interconexión:

cada pedazo de la tierra es sagrado. Cada rama brillante de un pino, cada puñado de arena de las playas, la penumbra de la densa selva, cada rayo de luz y el zumbido de los insectos son sagrados en la memoria y vida del pueblo, y la savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo la historia del pueblo... Los muertos jamás se olvidan de esta bella tierra, pues, ella es la madre. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, el gran águila son nuestros hermanos. Los picos rocosos, los surcos húmedos de las campiñas, el calor del cuerpo del potro y el hombre, todos pertenecen a la misma familia⁶⁴².

Yendo más allá, el mensaje de una cosmovisión interconectada de la naturaleza se expresa a través de una convicción: «la tierra es sagrada y que el agua brillante que se escurre por los riachuelos y corre por los ríos no es apenas agua, sino la sangre de los antepasados y el murmullo de ellos es su voz. Son hermanos que sacian la sed, cargan las canoas y alimentan los niños»⁶⁴³.

En sintonía con esta cosmovisión, en el sentido de interdependencia e interconexión de los seres humanos y su entorno natural, Barry Commoner, el biólogo norteamericano defensor de la ecología, fue uno de los primeros científicos que nos alertó sobre los terribles costos ambientales de nuestro desarrollo tecnológico. Commoner nos muestra desde otra perspectiva esta misma idea, al poner de relieve una reflexión científica desde la biología sobre este tema. Todo está relacionado con todo lo demás, y la exosfera es una elaborada red en la cual cada una de las partes que la componen está relacionada con muchas otras. En este sentido, en 1975, en su libro *Making Peace With Earth —En paz con el planeta*, afirma:

las leyes básicas de la ecósfera⁶⁴⁴ puede resumirse como «todo está relacionado con todo lo demás». Esto expresa el hecho de que la ecósfera es una elaborada red en la

⁶⁴¹ Cf. F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 20, 29.

⁶⁴² CIUDAD SEVA, a.c., recuperado el 26/11/17; cf. F. CAPRA, o.c., 13; L. BOFF, *La tierra está en nuestras manos...*, o.c., 126, 128.

⁶⁴³ CIUDAD SEVA, a.c., recuperado el 26/11/18.

⁶⁴⁴ Respecto a esta palabra, la terminología utilizada por la Real Academia Española es «exósfera», que quiere decir zona exterior de la atmósfera terrestre. Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., versión 23.4 en línea, recuperado el 13/06/19, de: <https://dle.rae.es>.

cual cada una de las partes que la componen está vinculada a muchas otras. Así, en un ecosistema acuático, un pez no es tan solo un pez, es el padre de otros peces. Es también el productor de desechos orgánicos que nutren a microorganismos, y en último término, a plantas acuáticas; es el consumidor del oxígeno producido fotosintéticamente por las plantas; hábitat de parásitos; la presa de águila pescadora. El pez no es sólo, existencialmente, un pez sino también un elemento de esa red que define sus funciones. De hecho, en un sentido evolutivo, una buena parte de la red — los microorganismos y las plantas, por ejemplo— precedieron al pez, el cual pudo establecerse sólo porque encajaba correctamente en el sistema preexistente⁶⁴⁵.

La idea de Commoner de que «todo está relacionado con todo lo demás — *everything is connected to everything else*»⁶⁴⁶, o del término «interconexión e interdependencia»⁶⁴⁷ del físico Fritjof Capra, o también de «todos están íntima e inseparablemente conectados»⁶⁴⁸ del papa Francisco en la *Laudato si*, nos lleva a la comprensión de que los problemas ambientales no se pueden analizar ni entender, si no se tiene en cuenta una perspectiva global de interconectividad e interdependencia, que surgen como consecuencia de múltiples factores que interactúan⁶⁴⁹.

Decir que la vida es una elaborada red en la cual cada una de las partes que la componen está vinculada a muchas otras, nos hace preguntarnos, ¿cómo vivimos nosotros, cuál es nuestro modo de vivir o nuestro estilo de vida dentro de este ecosistema global? Podría ser que nuestro modo de vivir fuera un consumo de recursos naturales y energéticos. Es posible que las formas industriales de producción que impactan hasta formar la sociedad consumista, provoquen, a medio plazo, la destrucción de nuestro planeta tierra, sin darnos cuenta de que el nivel de consumo no repercute solo en la naturaleza, sino también en la mayor parte de las personas del planeta, en el mismo ser humano, en los más pobres y débiles, porque ellos son los que sufren directamente los efectos de este irracional estilo de vida.

La ONU, en sus datos recientes, nos informa que cada vez es más frágil nuestro planeta Tierra. En estas últimas décadas, la variación global del clima ha afectado sustancialmente al rumbo de la sociedad humana, alterando y modificando la integridad ambiental a la sombra de un mundo cada vez más industrializado. Las emisiones de gases efecto invernadero nunca habían sido tan altas en comparación con las emitidas en este siglo. Esto quiere decir que, si no se hace algo al respecto, la temperatura media de la superficie del mundo podría aumentar. Sin dejar lugar a la duda, algunos efectos de la

⁶⁴⁵ B. COMMONER, *En paz con el planeta...*, o.c., 15.

⁶⁴⁶ ÍD.

⁶⁴⁷ F. CAPRA, o.c., 25, 32.

⁶⁴⁸ FRANCISCO, *LS*, 73: AAS 107 (2015/9) 876-77.

⁶⁴⁹ F. CAPRA, o.c., 25, 33.

crisis ecológica ya son claramente perceptibles: aumento de las temperaturas, agujero en la capa de ozono, desertificación, acumulación de residuos radiactivos, extensión de enfermedades como el cáncer o la malaria, insalubridad del agua dulce, inseguridad alimentaria, agotamiento de los recursos renovables..., entre muchas otras crisis⁶⁵⁰.

Debido a este deterioro ambiental global que está sufriendo nuestro planeta Tierra, Commoner, en el año 1971, escribió en su libro *The Closing Circle: Man, Nature and Technology*, que se ha convertido en un *best seller* internacional de la ecología política, la siguiente reflexión alarmante:

hemos roto el círculo de la vida, transformando sus ciclos eternos en una serie lineal de acontecimientos, modelados por la mano del hombre. Los ciclos de la ecósfera sufren muchos daños que atestiguan nuestro poder de destruir este tejido ecológico que desde hace millones de años perpetúa la vida del planeta⁶⁵¹.

En 1975, en otro libro, *Making Peace with the Planet*, (en la edición española, *En Paz con el planeta*, 1992), el mismo Commoner hizo un esfuerzo para hacer posible un despertar ambiental, y para analizar el fracaso que supone, según su terminología, la guerra entre la exosfera y la tecnosfera, con la convicción de que comprenderla en oposición y reaccionar frente a ella, es el único camino hacia la paz. Así lo describe Commoner:

puesto que las personas vivimos en ambos mundos, quedamos atrapados en el choque entre la ecósfera y la tecnosfera. Lo que llamamos «crisis ambiental», la serie de problemas críticos no resueltos que van desde los vertidos tóxicos locales a la alteración del clima global, es producto del drástico desajuste entre los procesos cíclicos, conservadores y autocohérentes de la ecósfera y los procesos lineales e innovadores, pero ecológicamente inarmónicos de la tecnosfera. Dado que la crisis ambiental ha sido generada por la guerra entre los dos mundos que ocupa la sociedad humana, solo puede entenderse correctamente en términos de su interacción⁶⁵².

Una década antes, en un artículo presentado en la reunión del 26 de diciembre 1966 en Washington de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia — *American Association for the Advancement of Science* (AAAS), y publicado en 1967 con el título: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, el autor Lynn White Jr, profesor de historia medieval, planteaba las raíces de la crisis ecológica que se atribuye a los

⁶⁵⁰ Cf. PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL MEDIO AMBIENTE (PNUMA), *Cooperación internacional para la protección de los ecosistemas ante los efectos del cambio climático*, recuperado el 24/11/17, de: [https://www.uaeh.edu.mx/garzamun/docs/comite/PNUMA%20\(final\).pdf](https://www.uaeh.edu.mx/garzamun/docs/comite/PNUMA%20(final).pdf).

⁶⁵¹ «Here is the first great fault in the life of man in the ecosphere. We have broken out of the circle of life, converting its endless cycles into man-made, linear events... Other man-made breaks in the ecosphere's, testimony to our power to tear the ecological fabric, that has, for millions of years sustained the planet's life»: B. COMMONER, *The Closing Circle...*, o.c., 12.

⁶⁵² ÍD., *En paz con el planeta...*, o.c., 21-22.

factores culturales, sobre todo los religiosos, y especialmente del cristianismo occidental⁶⁵³. White argumentó que «con el triunfo del cristianismo en Occidente, la actitud humana frente a la naturaleza se convierte en lo que Dios le ordena»⁶⁵⁴. En base de Gn 1,28 afirmó:

*specially in its Western form, Christianity is the more anthropocentric religion in the world has seen... Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends*⁶⁵⁵.

Según White, los estilos de vida de los seres humanos y los modos de relación con la naturaleza dependen de aquello que «pensamos y creemos colectivamente y por lo tanto, para cambiar las formas de relacionarse con la naturaleza, debemos comenzar por cambiar aquello que pensamos y creemos acerca de ella»⁶⁵⁶. Por eso deberíamos tratar de aclarar lo que implican la tecnología y la ciencia moderna para confrontar la crisis ambiental actual. Para ello propuso la respuesta de estimular y desarrollar los «estudios culturales, filosóficos y teológicos, a fin de que puedan contribuir al establecimiento de la ética ambiental como una nueva subdisciplina de la filosofía»⁶⁵⁷.

Aparte de la crítica dura a la tradición cristiana, White rescató una visión alternativa y positiva basada en el hombre santo y humilde Francisco de Asís;

posiblemente, deberíamos reflexionar sobre el más grande de los radicales de la historia cristiana después de Cristo: san Francisco de Asís. La clave para una comprensión de Francisco es su fe en la virtud de la humildad no solamente para el

⁶⁵³ Sin embargo, este artículo provocativo se ha convertido en la parte más importante del debate teológico sobre el medioambiente. De acuerdo con el biblista Enrique Sanz Giménez-Rico en su escrito sobre *El Antiguo Testamento en Laudato si: su presencia y sus huellas*, lo consideramos «una rápida y poca científica lectura (del Código Deuteronomico) que puede inducir a muchos errores de interpretación»: E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *El Antiguo Testamento en Laudato si: su presencia y sus huellas*, en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la tierra...*, o.c., 51-66. Así, por un lado, queremos referirnos al argumento e interpretación de White «una rápida lectura y poco científica» y afirmamos la posición católica del papa Francisco, que no es una correcta interpretación de la biblia como la entiende la Iglesia, afirmar que Gn 1,28 favorece la explotación salvaje de la naturaleza y presenta una imagen del ser humano como dominante y destructivo: «no somos Dios. La tierra nos precede y nos ha sido dada. Esto permite responder a una acusación lanzada al pensamiento judío-cristiano: se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” (cf. Gn 1,28) la tierra, se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza, presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia»: FRANCISCO, *LS*, 67: AAS 107 (2015/9) 873-74. Por otro lado, la obra de White la consideramos como una voz crítica a la Iglesia para fijar su pasado equilibradamente, como afirma el mismo Papa, «si es verdad, que algunas veces los cristianos hemos interpretado incorrectamente las Escrituras, hoy debemos rechazar con fuerza, que del hecho de ser creados a imagen de Dios y del mandato de dominar la tierra, se deduzca un dominio absoluto sobre las demás criaturas. Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada»: FRANCISCO, *LS*, 67: AAS 107 (2015/9) 873-74. Cf. R. BAUCKHAM, *Bible and Ecology, Rediscovering the Community of Creation*, London 2010, 11-12.

⁶⁵⁴ L. WHITE JR, *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*: Science 3767 (1967) 1205.

⁶⁵⁵ ÍD., 1205.

⁶⁵⁶ ÍD., 1206.

⁶⁵⁷ Cf. ÍD.

individuo, sino para el ser humano como especie. Francisco intentó deponer al hombre de su monarquía sobre la creación y fundar una democracia sobre todas las criaturas de Dios. Con él, la hormiga deja de ser solo una homilía para los holgazanes, las llamas de ser sólo un signo de la aspiración del alma hacia la unión con Dios; ahora ellos son la hermana hormiga y el hermano fuego alabando al Creador a su manera, así, como el hermano hombre lo hace en la suya⁶⁵⁸.

Dos décadas después, en 1996, el físico y escritor Fritjof Capra, presentaba apasionadamente el mismo tema de interconexión y de cambio de paradigma en el mundo, la cultura y la sociedad en una trama de conexión e interdependencia en su libro *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, 1996, en la edición española, *La trama de la vida, una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, 1998. Capra afirma:

nos enfrentamos en la realidad, a una serie de problemas globales que dañan la biosfera y la vida humana de modo alarmante y que podrían convertirse en irreversibles en breve. Por consiguiente, estos problemas requieren una nueva comprensión científica en todos los niveles de los sistemas vivientes; organismos, sistemas sociales y ecosistemas⁶⁵⁹.

Se necesita, según Capra, un cambio paradigmático, desde la perspectiva mecanicista hacia una visión más holística, entendida como una visión sistémica o «ecología profunda»⁶⁶⁰. Señala Capra:

en la visión sistémica o en la ecología profunda, no se separa a los humanos ni a ninguna otra cosa de su entorno natural, es decir, reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos, incluso hasta colocar a los seres humanos como una mera hebra de la trama de la vida⁶⁶¹.

Dando un paso más allá, Capra llega también a la convicción de que la ecología profunda es una percepción espiritual o religiosa, cuando el concepto de espíritu se entiende como el modo de consciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de interconexión con el cosmos como un todo, y que la nueva

⁶⁵⁸ «Possibly, we should ponder the greatest radical in Christian history since Christ: Saint Francis of Assisi... The key to understanding of Francis is his belief in the virtue of humility – not merely for individual but for man as a species. Francis tried to depose man from his monarchy over creation and set up a democracy of all God's creatures. With him, the ant is no longer simply the homily for the lazy, flames the sign of the thrust of the soul toward union with God; now they are Brother Ant and Sister Fire, praising the Creator in their own ways as Brother Man does in his»: L. WHITE JR, a.c., 1206.

⁶⁵⁹ F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 25.

⁶⁶⁰ Tanto Capra como el ecólogo James Lovelock, afirmaron que están compartiendo completamente la idea de la *ecología profunda*, inventada por el filósofo noruego Arne Naess a comienzos de los años sesenta, con la fundación del movimiento y la escuela con este mismo nombre, *ecologia profunda*. Cf. F. CAPRA, o.c., 29; J. LOVELOCK, *The Revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back and How We Can Still Save Humanity – La venganza de la tierra, la teoría de gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona 2006, 206.

⁶⁶¹ F. CAPRA, o.c., 13, 29.

comprensión de la vida debe ser contemplada como la vanguardia científica del cambio de paradigma, desde una concepción del mundo mecanicista hacia otra ecológica⁶⁶².

Queda claro, pues, que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia. Es una nueva perspectiva de ver el mundo, no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes⁶⁶³. Acerca a todo esto, Capra hace la siguiente reflexión:

el nuevo paradigma podría denominarse una visión holística del mundo; ve el mundo como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. Podría llamarse una visión ecológica, usando el término ecológico en un sentido mucho más amplio de lo habitual, reconociendo la independencia fundamental entre todos los fenómenos, y el hecho de que como individuos y como sociedades, estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes) los procesos cíclicos de la naturaleza⁶⁶⁴.

Desde otra perspectiva, desde la visión asiática oriental, frente a la crisis medioambiental preocupante y el conflicto social ecológico en India, dos expertos, ecólogos e historiadores indios, Madhav Gadgil y Ramachandra Guha, en 1993, en su libro *This Fissured Land: An Ecological History of India*, llegaron a la convicción de que el único paso para sanar las heridas ecológicas y los conflictos sociales en India es poner de nuevo en el centro de la historia a los seres humanos, pero no aislados sino en interacción continua con su medioambiente, como actores de su propio destino⁶⁶⁵. Se entiende pues, desde dicha convicción, el papel fundamental que juega el ser humano en posicionarse como parte de su entorno natural, que sería impensable si los seres humanos se colocaran fuera o, peor aún, dominaran su entorno natural.

Desde la India también, la filósofa y ecofeminista Vandana Shiva, subraya frecuentemente en su libro, *Making Peace with the Earth* la urgencia de un cambio paradigmático, un cambio hacia una política y una economía centrada en nuestra madre tierra. Lanzando la crítica al sistema de pensar y el paradigma mecanicista-reduccionista, afirma Shiva:

⁶⁶² Cf. *Íbid.*, 29.

⁶⁶³ Cf. *Íbid.*, 27. Este cambio de paradigma se profundiza y se hace más concreto en otro trabajo conjunto con el profesor del derecho internacional comparativo de la Universidad Hastings College of the Law, California y de la Universidad de Turín Italia, Ugo Mattei, en F. CAPRA, U. MATTEI, *The Ecology of Law...*, o.c., 2015.

⁶⁶⁴ «The new paradigm may be called a holistic worldview, seeing the world as an integrated whole rather than a dissociated collection of part. It may also be called an ecological view, if the term 'ecological' is used in a much broader and deeper sense than usual. Deep ecological awareness recognizes the fundamental interdependence of all phenomena and the fact that, as individual and societies, we are all embedded in (and ultimately dependent on) the cyclical processes of nature»: F. CAPRA, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, Peterborough 1996, 6.

⁶⁶⁵ Cf. M. GADGIL, R. GUHA, *Fissured Land: An Ecological History of India*, California 1993, 3, 88-89; M. GONZALEZ, J. MARTÍNEZ ALIER (ed.), *Historia y ecología*, Madrid 1993, 13-14.

*the mechanistic, reductionist, limitless growth oriented paradigm has created a false perception that human progress needs environmental sacrifice and human peoples sacrifice, that if we respect the rights of the Mother Earth, all her species and earth communities, the progress of humanity will suffer. The opposite is true. The more we respect the earth, the more she provides for our needs. The more food we give back to the soil in the form of organic matter, the more fertile the soil becomes and can produce more food. The more water we return to the hydrological cycle, the more water there is in our wells and rivers to provide for human needs*⁶⁶⁶.

Señala la autora que, dado que, vivimos una sola vez y es la única oportunidad de los seres humanos de hacer el bien, es preciso vivir en paz con nuestro planeta y abrir el camino hacia un nuevo ambientalismo y, con eso, hacer la guerra y la resistencia colectiva a la explotación corporativa⁶⁶⁷. En éste libro, Shiva, demoliendo el mito propagado por la corporación global que tiene como finalidad el lucro y el poder, revela el devastador impacto medioambiental. Aún más, Shiva está convencida de que la sociedad consumista es una guerra abierta contra el planeta tierra. Aparte de eso, el control corporativo es la violación, tanto del límite de la ética como de la ecología»⁶⁶⁸. Así, desde la perspectiva científica, el tema de la interconexión entre todos los componentes de la naturaleza es imprescindible, condición *sine qua non* para una armonía de la naturaleza y para un equilibrio ecológico.

4.3. El hombre y el universo: la visión teológica de la teología de la creación

Desde la perspectiva teológica creyente, el término «creación» designa un doble aspecto del universo. Por un lado, apunta hacia la realidad creada, y por el otro, habla de un acto del Creador. Se ha concebido, ante todo, como el acto que trajo a la existencia este universo⁶⁶⁹. Los dos primeros capítulos del Génesis, en sus relatos de la creación, afirman que Dios es el Creador de todo el universo. Esto implica que este universo, su vida y preservación continuas, depende completamente del Creador. Del mismo modo, el ser humano —que es criatura entre las criaturas o parte de la creación de Dios— también depende de Él para su vida y supervivencia⁶⁷⁰.

⁶⁶⁶ V. SHIVA, *Making Peace with the Earth*, London 2010, 7; *Making Peace with the Earth, City of Sydney Peace Prize Lecture de Sydney Peace Foundation*, 3 de noviembre de 2010, recuperado, el 19/08/18, de: http://sydneypeacefoundation.org.au/wp-content/uploads/2012/02/2010-SPP_Vandana-Shiva1.pdf.

⁶⁶⁷ Cf. V. SHIVA, *Making Peace with the Earth...*, o.c., 8.

⁶⁶⁸ ÍD., 9.

⁶⁶⁹ Cf. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Navarra 2005, 11; A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental*, Madrid 2002, xv-xvi; A. RAMOS, *Antropología Teológica*, Mar de Plata 2014, 9-13.

⁶⁷⁰ Cf. Gn 1,1-2,4a y 2,4b-25.

En base a esta revelación, la Federación de los Obispos de las Conferencias Episcopales Asiáticas —desde la cultura orgánica, ecológica asiática y en base al Catecismo de la Iglesia Católica—⁶⁷¹ afirma que la Biblia no reconoce ni hace una distinción entre categorías como mundo de la naturaleza y mundo de la humanidad⁶⁷². Como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica: «nuestro símbolo se inicia con la creación del cielo y de la tierra, ya que la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios». Esta categoría, une a la humanidad y al mundo de la naturaleza con Dios como centro de la unión. Sin el elemento divino, la categoría de creación no llega a existir⁶⁷³.

Desde la visión teológica, junto con la referencia cristológica, el jesuita y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Ladaria Ferrer reflexiona sobre la relación entre Dios y el ser humano y el significado de lo teológico a la luz de Jesucristo revelador de Dios. Así lo escribe:

con el adjetivo «teológico o teológica», nos señala cuál es el punto de vista: se trata de lo que el hombre es, en su relación con el Dios uno y trino revelado en Cristo. Y a la vez nos indica, al menos en sus líneas más generales el método que se debe seguir para alcanzar el objetivo del estudio de la revelación cristiana. Se trata de aquella parte o sector de la teología dogmática que nos enseña lo que somos a la luz de Jesucristo revelador de Dios. Jesucristo es, en efecto, el revelador del Padre⁶⁷⁴.

Dando un paso más —al hablar del tema de la revelación con la referencia cristológica— afirma que es Dios el que se da a conocer, y el que se revela en su Hijo Jesús. Respecto a esto, el interrogante que surge es, ¿qué sentido tiene hablar de lo que la revelación cristiana dice sobre el hombre?

Es evidente que el hombre es el destinatario de la revelación⁶⁷⁵. La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II —un documento de importancia fundamental— enseña que «Cristo, en la revelación del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le da a conocer su altísima vocación»⁶⁷⁶. A este

⁶⁷¹ «Nuestro símbolo se inicia con la creación del cielo y de la tierra, ya que la creación es comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios»: CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, *Creo en Dios Padre*, 198, Libreria Editrice Vaticana 2018.

⁶⁷² Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation, An Asian Christian Approach*: FABC Papers 146 (2015) 7.

⁶⁷³ La FABC, sin embargo, no deja ningún lugar a duda a la peculiaridad del ser humano que siempre se ejerce en el equilibrio y armonía con otras criaturas. Cf. FABC, *o.c.*, 7. A este mismo horizonte, cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Pamplona 1993, 43-44; A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica...*, *o.c.*, 5; G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento...*, *o.c.*, 129-30; A. RAMOS, *Antropología Teológica...*, *o.c.*, 9-13.

⁶⁷⁴ L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica...*, *o.c.*, 9-10.

⁶⁷⁵ Cf. ÍD., 59ss.

⁶⁷⁶ CONCILIO VATICANO II, GS, 22: AAS 58 (1966) 1042-44.

respecto, en cuanto destinatario de la revelación, el hombre es objeto de la misma; en cuanto destinatario del amor del Padre, el hombre llega a saber hasta las últimas consecuencias quién es él mismo⁶⁷⁷. Así, la verdad revelada es verdad de salvación, y es precisamente esta verdad la que identifica quién es el hombre, al darnos a conocer a qué está llamado. Por consiguiente, en cuanto destinatario de la revelación salvífica, el hombre es el objeto de la misma, es destinatario a la vez que objeto de la misma.

Subrayando el sentido fundamental de la «creaturalidad» del hombre, el cardenal Ladaria afirma:

hemos visto ya que una determinación fundamental del ser humano, que nunca lo abandona, es su creaturalidad. Esta es una dimensión de nuestra relación con Dios que nos abraza completamente, lo cual no quiere decir, que sea la única. El mundo que nos rodea es también criatura de Dios, y el hombre se halla inserto en este mundo, es parte del cosmos, no está en él como huésped en casa ajena⁶⁷⁸.

Una y otra vez enfatiza esta condición humana como una criatura entre otras, que «el hombre es una criatura entre las criaturas, aunque en este mundo creado tiene una indudable centralidad. Es una criatura peculiar, y es verdad, pero la peculiaridad, por más que la matice, en nada limita la condición de criatura»⁶⁷⁹. Así, la reflexión sobre la creación, que afecta a la noción de Dios y a la del hombre, nos ayuda a comprender lo que somos y a contemplar una dimensión fundamental de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo⁶⁸⁰.

Por otra parte, recalcando el Catecismo de la Iglesia Católica en su doctrina sobre la creación —ya que la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios⁶⁸¹— Schmitz-Moormann afirma que, desde esta doctrina de fe, Dios crea, sostiene y preserva toda la vida, tanto animada como inanimada, y a este respecto, la humanidad no es diferente del resto de la creación de Dios. En el fondo de esto, según Schmitz, la narrativa de la creación en toda la Sagrada Escritura es una expresión poética que proclama la intención divina y el amor detrás del acto de la creación. Así pues, se trata de «"leer el libro de la naturaleza" a fin de comprender la obra del Creador»⁶⁸².

⁶⁷⁷ Cf. L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica...*, o.c., 9-10; *El hombre como tema teológico, cuestiones actuales de antropología teológica*, Roma 1994, 18-19.

⁶⁷⁸ ÍD., *Introducción a la antropología teológica*, o.c., 10.

⁶⁷⁹ ÍD., 43.

⁶⁸⁰ Cf. ÍD., 43-44.

⁶⁸¹ CIC, *Creo en Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra*, 198.

⁶⁸² K. SCHMITZ-MOORMANN, J. F. SALMON, *Teología de la creación...*, o.c., 57.

Al reflexionar significado del verbo «crear», A. Ramos pone de relieve la condición de creatura del ser humano que no se puede entender sino en el contexto de toda la creación, dado que el hombre es parte de ella y tiene una misión que cumplir respecto de los otros seres⁶⁸³. En esta misma línea, en sentido de relación entre el Creador y todo lo creado y la igualdad entre sí, A. Martínez Sierra afirma que el hombre es una creatura y como tal pertenece al mundo que le rodea. Así, la consideración de esta característica fundamental implica el estudio de la creación de todas las creaturas. Se puede afirmar que el estudio del cosmos o del universo es ya un estudio del ser humano en su condición de creatura⁶⁸⁴.

El papa Francisco —con su profunda sensibilidad ecológica— ya resaltó en el *Mensaje a las comunidades educativas* de la Pascua de 2007, durante su episcopado en Buenos Aires, la «doble condición humana de hijos de la tierra y de hijos de Dios». Esto mismo lo reafirma fuertemente desde punto de vista profundamente ecológico, en su carta encíclica *Laudato si*, al escribir:

las personas tenemos una relación compleja con el mundo en que vivimos, precisamente por nuestra doble condición de hijos de la tierra e hijos de Dios. Somos parte de la naturaleza; nos atraviesan los mismos dinamismos físicos, químicos, biológicos, que a los demás que comparten el mundo con nosotros. Aunque se trate de una afirmación banalizada y tantas veces mal entendida, somos parte del todo, un elemento del admirable equilibrio de la Creación. La tierra es nuestra casa. La tierra es nuestro cuerpo. También nosotros somos la tierra⁶⁸⁵.

Sin embargo, el Papa critica que «para la civilización moderna, el hombre está disociado armónicamente del mundo. La naturaleza ha terminado convirtiéndose en una mera cantera para el dominio, para la explotación económica. Y así, nuestra casa, nuestro cuerpo, algo de nosotros, se degrada. Olvidamos que “nosotros mismos somos tierra”⁶⁸⁶. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura»⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Cf. A. RAMOS, *Antropología teológica*, o.c., 50.

⁶⁸⁴ Cf. A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental...*, o.c., XVI.

⁶⁸⁵ FRANCISCO, *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847. Este número 2 de la *Laudato si*, lo ha citado el mismo Papa de su *Mensaje a la comunidad educativa* al hablar sobre el tema *Dignidad trascendente: el hombre como parte y culmen de la creación*. Cf. J. M. BERGOGLIO, *Educación, exigencia y pasión, desafíos para educadores cristianos*, Madrid 2013, 161-62.

⁶⁸⁶ Gn 2,7.

⁶⁸⁷ FRANCISCO, *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847; J. M. BERGOGLIO, *Educación, exigencia y pasión...*, o.c., 161-62.

4.3.1. El problema teológico entre la creación y la salvación en el Antiguo Testamento

En la fe del pueblo de Israel existe una compleja relación entre la idea de creación y la fe salvífica respecto a la existencia del mismo pueblo de Israel como pueblo de la alianza⁶⁸⁸. En esto, el interrogante que subyace es, ¿cómo la fe en la creación se reflexiona a la luz de Israel como pueblo de la alianza? o ¿cómo define la relación teológica de la fe del pueblo Israel, predominantemente salvífica y electiva, con respecto a la fe en la creación? Se pretende, pues, situar la fe en la creación en su verdadero marco teológico.

El problema de fondo, como expresa Andrés Arteaga, «no está en descubrir si primero es la alianza o la creación, sino en afirmar la compleja relación que tienen desde el comienzo»⁶⁸⁹. Se trata de un momento esencial en la historia de la elaboración teológica, de una búsqueda teológica del origen de la revelación de Dios a través los temas creación y salvación⁶⁹⁰.

En este aspecto, dos corrientes teológicas intentan dar una solución. La primera sostiene que la creación es el presupuesto de la alianza. Según estos autores, el pueblo de Israel conoce a Yahvé en su propia historia. No va de las cosas creadas al Creador, sino de las gestas maravillosas realizadas en favor de su pueblo al autor de ellas: Yahvé, el Dios liberador⁶⁹¹. Esta interpretación se asienta en el hecho de que los credos del pueblo de Israel no enumeran las obras de la creación sino aquellos acontecimientos extraordinarios en los que Yahvé intervino a lo largo de la historia en favor del pueblo: la salida de Egipto conducidos por Moisés, salvado milagrosamente de las manos del Faraón, el paso del mar Rojo, la travesía del desierto y la conquista de la tierra prometida⁶⁹².

Ésta experiencia de Dios la interpreta el pueblo en el esquema de la alianza y a su vez, desde ahí, reflexiona sobre toda su historia e interpreta incluso los orígenes del mundo a la luz de la teología de la alianza. El Dios que se muestra tan poderoso en la liberación de Egipto ha de ser el Dios creador de todo⁶⁹³. Así, se puede decir que, la

⁶⁸⁸ Cf. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento...*, o.c., 129-30; A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental...*, o.c., 5-6.

⁶⁸⁹ A. ARTEAGA, *Creación y salvación, la creación como fundamento de la salvación cristiana y la salvación como plenificación de la creación de Dios: Teología y Vida* 1-2 (2001) 5-19.

⁶⁹⁰ Cf. ÍD.; A. MARTÍNEZ, o.c., 5.

⁶⁹¹ Cf. G. VON RAD, o.c., 129-30; A. MARTÍNEZ, o.c., 5; A. ARTEAGA, a.c., 5-19.

⁶⁹² Cf. Dt 26,5-9; Éx 20,2; Jos 24,16-18.

⁶⁹³ Cf. A. MARTÍNEZ, o.c., 6.

creación es el fundamento externo de la alianza y, a su vez, la alianza es el fundamento interno de la creación. Dios crea para establecer una alianza con los hombres y comunicárseles. Sin embargo, la alianza requiere la creación. Gerhard von Rad es el representante más significativo de esta corriente⁶⁹⁴.

La otra corriente se fundamenta en la idea de la creación y de la alianza como dos temas independientes. Así, no se llega a la creación desde la alianza, sino por caminos independientes:

la fe en la creación no se deriva de la alianza, sino que la alianza se inscribe en un marco de creación del dominio de Dios sobre todos los pueblos, y desde él se explica la predilección por Israel. Creación y alianza son dos manifestaciones del amor de Dios hacia los hombres. Pueden yuxtaponerse, porque en las dos, Dios manifiesta su fuerza y su amor a los hombres. Una y otra revelan los designios salvíficos de Dios. Creación y alianza son dos nociones, aunque distintas, que expresan la acción de Dios. Ya en la creación comienza la relación amorosa de Dios con el mundo, que se perfecciona en la alianza. El Nuevo Testamento con la idea de la creación en Cristo y hacia Cristo aclara esta relación⁶⁹⁵.

Más aún, la idea de la creación es anterior a la de la alianza. Se argumenta que todas las culturas admitían desde un comienzo la idea en la creación y en el Dios creador, como quiera que luego la representasen. Sería absurdo pensar que la ignoró el pueblo de Israel⁶⁹⁶. Es verdad que esta fe en la creación no aparece en los «credos» de Israel, pero eso se debe a que daban por admitida esa fe y por ello no hacía falta explicitarla en absoluto.

Por otra parte, sin negar la relación problemática entre la doctrina de la creación y la salvación, el cardenal Ladaria Ferrer confirma la luz de esperanza que aparece dentro de este ámbito teológico complejo. Señala que, en los últimos años, se han dibujado con bastante claridad dos posturas en relación con este problema.

En base a esto, sintetiza estos dos polos de la permanente polémica entre exégetas y teólogos al describir:

tal vez lo más correcto, es contemplar los dos momentos de creación y salvación no como subordinados el uno al otro, sino como dos manifestaciones distintas y a la vez relacionadas de la acción de Dios y de sus beneficios a los hombres. Y estos dos momentos pueden yuxtaponerse sin que haya entre ellos solución de continuidad. La acción de Dios omnipotente es el común denominador que abarca ambos acontecimientos; en uno y otro se hace Dios presente... Es mejor afirmar simplemente que la creación y la salvación son dos momentos o aspectos distintos, aunque relacionados, del obrar divino. Creación y alianza son, por tanto, dos nociones

⁶⁹⁴ Cf. A. ARTEAGA, *o.c.*, 5ss; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 6.

⁶⁹⁵ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 6.

⁶⁹⁶ Cf. ÍD., 6.

relacionadas aunque distintas, con las que se expresa el conjunto de la acción de Dios⁶⁹⁷.

Yendo más allá, surge otro interrogante: ¿qué significa esta alternativa? Según el mismo Cardenal:

hay que reconocer que la primera de las opiniones presentada resulta a primera vista más sugestiva para el teólogo que, después del Concilio Vaticano II, se ha acostumbrado a contemplar toda la realidad desde una perspectiva unitaria que tiene en Cristo su centro. Poder anticipar en cierto modo al Antiguo Testamento esta visión es ciertamente tentador. Pero los argumentos aducidos por los partidarios de la segunda opinión, sobre todo por lo que se refiere a la antigüedad de los materiales de Gn 1-3 y a la relación que estos tienen con las culturas circundantes, obliga a tomar en consideración también esta segunda posibilidad; ciertamente parece una salida fácil y no muy convincente reconocer la antigüedad de la fe en la creación y no atribuir relevancia teológica a tal creencia⁶⁹⁸.

Así, la idea de la creación, con toda probabilidad, no se ha deducido de la idea de alianza. No sería por lo tanto una noción derivada. Pero ello no quiere decir que ambas nociones no se hayan relacionado y que, en concreto, la fe en la predilección de Dios manifestada en la alianza no haya estado presente en la configuración de las narraciones que ahora poseemos⁶⁹⁹.

4.3.2. Visión teológica de la creación en el Antiguo Testamento

En este epígrafe, pretendemos abordar la visión teológica de la creación en el Antiguo Testamento, empezando con los relatos de la creación en las primeras páginas del Génesis, denominados relatos creacionistas. Entraremos a perfilar esta misma visión teológica de la creación desde la perspectiva de los profetas a través de los libros proféticos, los salmos, la literatura poética sapiencial, y el acontecimiento particular de la familia de los Macabeos.

4.3.2.1. Los relatos creacionistas

Los dos relatos de la creación en los dos primeros capítulos del Génesis representan el acto creador de Dios. Pertenecen a fuentes literarias distintas: la primera, Gn 1,2 – 2,4a, atribuida a la tradición sacerdotal (P), cuya redacción se fija en tiempo del destierro, alrededor del siglo VI hasta V a.C, en la que se recogen tradiciones anteriores. Este relato es más didáctico, teológico, transcendente, solemne, abstracto y bien

⁶⁹⁷ L. F. LADARIA, *Antropología teológica...*, o.c., 15.

⁶⁹⁸ ÍD., 14.

⁶⁹⁹ ÍD., 9, 14.

estructurado⁷⁰⁰. La segunda del Gn 2,4b-25, atribuida a la tradición yahvista, escrita aproximadamente entre los siglos X y IX a.C, que también recogen tradiciones anteriores. Es más sencillo en su lenguaje, colorista, dramático, con un Dios cercano, reducido en su visión cósmica y preocupado por el problema del mal⁷⁰¹.

En estas dos narraciones se descubren restos de las mitologías orientales, con las cuales los pueblos vecinos expresaban sus creencias acerca del origen del mundo. Son motivos mitológicos el origen acuático del mundo, las tinieblas que cubren el océano primordial, la separación del cielo y la tierra, la reunión de aguas en el firmamento, la formación del hombre del polvo de la tierra, la inspiración nasal de la vida, la costilla de la que es formada Eva, el árbol de la vida. El teólogo católico húngaro, Alexandre Ganoczy escribe en su obra *Doctrina de la creación* al acentuar la peculiaridad del relato bíblico de la creación:

al tomar este material mitológico, los autores bíblicos adoptan una actitud en parte afirmativa, en parte negativa. Parecen mostrar comprensión hacia el recurso al mito como medio para dominar la existencia siempre que el hombre se ve enfrentado a poderes desconocidos o de los que no puede disponer todavía. Pero rechazan los elementos míticos cuando éstos ocultan a la vista la divinidad del único Dios y el carácter temporal y profano de la vida conforme a la voluntad de Dios⁷⁰².

Por otra parte, respecto a este interés teológico de los relatos bíblicos de la creación, la constitución dogmática *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II, señala que Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano, y por tanto el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y lo que Dios quería dar a conocer con dichas palabras⁷⁰³. Así, la interpretación de la Escritura como palabra de Dios requiere conocer antes qué es lo que el autor nos quiere enseñar.

4.3.3. Génesis 1,1–2,4a: el primer relato de la creación de la tradición sacerdotal

El autor de este primer relato ha dejado su huella muy marcada, en una armonía perfecta desde el primer versículo hasta el último⁷⁰⁴. La visión cosmológica en que se

⁷⁰⁰ A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica...*, o.c., 7.

⁷⁰¹ Cf. ÍD., 6.

⁷⁰² A. GANOCZY, *Doctrina de la creación*, Barcelona 1986, 17.

⁷⁰³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *DV*, 12: AAS 58 (1966) 823-24.

⁷⁰⁴ La semana de la obra creadora le prestó el marco perfecto para encajar ordenadamente la obra de Dios. Los tres primeros días están dedicados a poner orden en el caos inicial creando los espacios vacíos, donde van a ser colocadas las creaturas. Día primero: separación de luz y tinieblas. Se corresponde con ello en el día cuarto: la creación del sol, de la luna y las estrellas. En el día segundo con el firmamento, el Creador separa las aguas superiores de las inferiores. En correspondencia el día quinto son creados las aves y los

apoya la narración es la propia de la época: la tierra es una superficie plana; en el horizonte se une a la bóveda del firmamento, una masa sólida e impermeable de la que están colgados los astros como lumbreras del día y de la noche en una simetría perfecta. La narración no ha sido fruto de la casualidad sino de un estudio serio⁷⁰⁵.

Aparte de su estructura perfectamente armónica, el relato contiene varios fundamentos doctrinales. El primero es: «Dios creador de todo», que se manifiesta a través de cuatro expresiones. La primera expresión es el verbo *bará*, para indicar acciones exclusivamente divinas, cuyo efecto es algo totalmente nuevo y sin materia alguna precedente a la acción de Dios⁷⁰⁶. Respecto a este tema, Henry Renckens afirma: «con más fuerza que nuestro "crear", el *bará* hebreo expresa la totalidad de la acción, pues no basta que una cosa *total quanta* sea producida por Dios: también la especie e incluso el orden óntico a que pertenece han de ser originales»⁷⁰⁷.

La segunda expresión: «los cielos y la tierra». Con ella los hebreos designan el universo, la totalidad de las cosas creadas. La voz de Dios no sólo hace aparecer las creaturas, sino que les manda que se reproduzcan. Hay que afirmar que también las virtualidades de las mismas tienen su origen en el Creador⁷⁰⁸. La tercera: «caos inicial», era el inicio de las cosmogonías paganas, se perfecciona hacia la fe en el único Dios trascendente y anterior al mundo. Eugene H. Maly describe el trasfondo de este tema:

la cosmología primitiva de tiempos del autor es utilizada para enseñar la creación de todas las cosas por Dios. Se insiste en el poder absoluto de la trascendencia divina. Mientras los poemas paganos describen la creación como el resultado de una lucha entre los dioses y las fuerzas del caos, el relato bíblico subraya la tranquila actividad del Dios único. Las imágenes tomadas de esos otros relatos sirven de material para la polémica del autor contra los mitos; a la vez le ayudan a ofrecer a sus lectores una descripción viva. El editor final de Gn ha destacado las enseñanzas del P colocando este relato al comienzo⁷⁰⁹.

La cuarta expresión: «al principio», que admite dos traducciones: en el principio absoluto o en el principio relativo.

peces. Hay una anomalía en el día tercero: a la separación del mar y de la tierra se añade la creación de las plantas. Quedan para el día sexto la aparición de los animales terrestres y el hombre. Le queda libre el día séptimo para introducir el descanso sabático en la misma creación. De esta manera queda consagrado el día del Señor. Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental...*, o.c., 39ss.

⁷⁰⁵ Cf. A. MARTÍNEZ, o.c., 9.

⁷⁰⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, o.c., 39-40; A. MARTÍNEZ, o.c., 10.

⁷⁰⁷ H. RENCKENS, *Así pensaba Israel*, Madrid 1960, 119ss.

⁷⁰⁸ Cf. A. MARTÍNEZ, o.c., 10.

⁷⁰⁹ E. H. MALY, *Introducción al pentateuco, Génesis*, en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (ed.), *Comentario bíblico San Jerónimo*, t.1, Madrid 1971, 67.

Otro fundamento doctrinal del relato es «la creación por la palabra» a través de la frase: «y dijo Dios». La palabra es un atributo de la persona, así, el Dios que crea con su palabra es un ser personal, espiritual, distinto del mundo. Esta forma de crear por la palabra indica una ausencia de toda coacción interior y exterior en el creador. Yahvé es libre en todas sus acciones. Ni emanantismo ni determinismo entran en la perspectiva del autor⁷¹⁰. Así, la relación entre la alianza y la creación salta a la vista en la misma descripción del acto creador. Para los israelitas su fe histórica los había llevado a atribuir a la palabra de Dios, que rige los destinos de la historia, el éxito de los grandes acontecimientos que constituyen al pueblo. Él ha creado, también con su palabra, ese pueblo y ha constituido mediante la palabra la alianza. Esa misma palabra, que rige la historia, es la que crea el mundo. El brazo poderoso de Yahvé desbarató a los enemigos de Israel, extendió los cielos y cimentó la tierra⁷¹¹.

Los siguientes fundamentos se refieren a: «la creación estructurada», «la bondad de lo creado» y «el sentido del descanso sabático».

4.3.3.1.1. Génesis 2,4b–25, el segundo relato de la tradición yahvista

Respecto a este relato son muchos los comentaristas que creen que tiene la estructura de un esquema de alianza, como hemos comentado en el epígrafe anterior. Este esquema se encuentra a veces englobado en otro mayor, que recoge las vicisitudes de la alianza: alianza, pecado, castigo, reconciliación y esperanza para el futuro (cf. Éx 19–34; Gn 2–3)⁷¹². A este esquema de alianza, Luis Alonso Schökel afirma:

Israel liberado de Egipto y puesto en la tierra prometida, tenía una serie de obligaciones que provenían de la alianza. En su cumplimiento estaba la felicidad de Israel. Adán, creado fuera del paraíso y colocado en él por la mano de Yahvé, ha de ser fiel a Dios respetando la fruta del árbol prohibido, de lo contrario caerán sobre él grandes castigos. Este paralelismo permite concluir que el autor del yahvista interpreta la creación en categorías de alianza⁷¹³.

Por otra parte, con este relato yahvista, no se trata de reproducir el primer relato centrado en la creación cósmica, y por supuesto, en el mismo Creador, sino de comenzar la historia de la vida del hombre sobre la tierra e introducir la narración del paraíso para explicar el mal en el mundo⁷¹⁴. Este relato creacionista tiene como orientación al hombre que desde el primer momento ocupa el centro de la narración. Dios Creador se preocupa

⁷¹⁰ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 11.

⁷¹¹ ÍD.

⁷¹² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 39; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 13.

⁷¹³ L. A. SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*: *Biblica* 43 (1962) 295-316.

⁷¹⁴ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 13.

de él y quiere su felicidad. El hombre aparece como interlocutor de Dios y es el objeto del amor providencial del mismo Dios. Este amor providente se manifiesta en la preparación del medio vital en el que pueda el hombre lograr su propia felicidad, y en la relación amistosa entre el creador y la creatura⁷¹⁵.

4.3.3.1.2. Reflexión conclusiva

Enfatizamos una vez más en esta reflexión conclusiva las palabras del cardenal Ladaria respecto al problema teológico que surge frente a la división de dos relatos creacionistas de dos diferentes tradiciones. Confirmamos que la manera adecuada es «contemplantos no como subordinados el uno al otro, sino como dos manifestaciones distintas y a la vez relacionadas de la acción de Dios y de sus beneficios a los hombres. Y estos dos momentos pueden yuxtaponerse sin que haya entre ellos solución de continuidad»⁷¹⁶. Confirmamos, además, la acción de Dios omnipotente, que es el común denominador que abarca ambos acontecimientos; en uno y otro se hace Dios presente⁷¹⁷.

Con el cardenal Ladaria desde el marco teológico de la teología de la creación, pretendemos decir:

es mejor afirmar simplemente que la creación y la salvación son dos momentos o aspectos distintos, aunque relacionados del obrar divino. Creación y alianza son por tanto dos nociones relacionadas aunque distintas, con las que se expresa el conjunto de la acción de Dios en estos dos relatos⁷¹⁸.

Desde otro punto de vista teológico, subrayamos que Dios no tiene principio; que es un ser personal; que es el Creador de todo cuánto existe; que es el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, la cúspide y centro de toda la creación; que hombre y mujer están hechos el uno para el otro y que la creación en su origen responde a los planes de Dios.

Por último, desde los dos relatos, nada se dice acerca del modo de la aparición de los seres, de cómo se originó el mundo, aunque las ciencias tienen amplio margen de investigación. Por eso, como respuesta a la cuestión, afirmamos la siguiente reflexión de san Agustín: «Dios no ha querido ilustrarnos acerca de la estructura íntima de las cosas y del universo, pues no quiere hacer de nosotros matemáticos o físicos, sino que

⁷¹⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 27; L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica...*, *o.c.*, 43-44.

⁷¹⁶ L. F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 15.

⁷¹⁷ ÍD.

⁷¹⁸ ÍD.

proclamemos la buena nueva»⁷¹⁹. Es evidente que los autores inspirados no conocían el evolucionismo y que su mentalidad era fixista. Pero su forma de pensar no es vinculante para nosotros en virtud de la inspiración. Dios revela la verdad salvífica, no la natural o histórica.

4.3.3.2. Los libros proféticos

El tema del Dios creador aparece frecuentemente entre los profetas con un objetivo claro: fortalecer en el pueblo la fe en el Dios salvador⁷²⁰. Por ejemplo, en el capítulo cincuenta y uno de Isaías, se describe una bella muestra de esta relación entre el Dios creador y el Dios salvador. Es una descripción del pesimismo del pueblo deportado y oprimido. Frente a esta situación, aparece el profeta, actualizando su misión profética y hace una invitación al pueblo Israel a estar firme en la esperanza de la vuelta y para ello invoca la historia de las predilecciones de Yahvé por el pueblo. Al mismo tiempo invoca el poder del Dios creador: «yo soy tu consolador... olvidas a Yahvé tu hacedor, el que extendió los cielos y cimentó la tierra... Te he escondido a la sombra de mi mano, cuando extendía los cielos y cimentaba la tierra, diciendo a Sion: “mi pueblo eres tú”» (Is 51,12-13).

Con este mismo fundamento de esperanza y de invocar a Dios creador pretendemos citar la vocación del profeta Jeremías: «antes de formarte en el seno materno te conocí, y antes de que nacieses te consagré profeta de las naciones » (Jr 1,5). Por otra parte, la victoria de Yahvé cantada por Ez 32,1ss sobre el Faraón muestra a Yahvé como Señor de la historia y dominador de todas las cosas. Los israelitas han de esperar en su Dios, que protege al pueblo. La relación entre el Dios creador y dominador de todo con el Dios que juzga y castiga se manifiesta en el c.4 del libro de Amós. En otras ocasiones este Dios creador y consumidor actúa para la liberación del pueblo, como en Isaías c.27. Insisten también en poner de relieve la fe en la creación con las consecuencias éticas que de ella se derivan (cf. Am 5,4ss; Mal 2,10ss; Is 5,12).

Es frecuente, en la predicación profética, celebrar al Dios creador con imágenes tomadas de las mitologías babilónicas o fenicias, como en Amós: «porque de allí viene el que forma las montañas y crea el viento, el que enseña al hombre la manera de reflexionar, el que hace las tinieblas aurora y cabalga por las alturas de la tierra; Yahvé, Dios de los

⁷¹⁹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 14.

⁷²⁰ Cf. G. VON RAD, *Estudios sobre el Antiguo Testamento...*, *o.c.*, 129-39; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 15.

Ejércitos, es su nombre» (Am 4,14); Isaías: «¿Quién midió los mares con el cuenco de la mano, y abarcó con su palmo la dimensión de los cielos, metió en un tercio de medida el polvo de la tierra, pesó con la romana los montes, y los cerros con la balanza?» (Is 40,12); y Jeremías: «¿A mí no me temen?, dice Yahvé, ni tiemblan delante de mí? De mí, que puse la arena para atajar el mar, como una cerca eterna que no puede saltar. Aunque se agite bramando, no podrá pasarla con sus olas» (Jr 5,22). Su monoteísmo los libra de todo peligro de idolatría o politeísmo⁷²¹.

4.3.3.3. Los salmos, la literatura poética

Una de las características fundamentales de la espiritualidad israelita es la fe en el Dios creador. Diversos son los sentimientos que suscita en los salmistas la contemplación de la creación⁷²². Un ejemplo típico de esta admiración es el Sal 8, aunque en este caso la consideración se centra preferentemente en el hombre. Es una meditación acerca del misterio del hombre por su grandeza entre las cosas creadas y por su destino trascendente. Ante este misterio se dirige el autor a Dios con esta pregunta: «¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides?» (v.5). Apunta aquí ya el amor de Dios y su cuidado por el hombre. Es lo que luego se llamará la providencia. La pregunta queda sin respuesta y el salmo se cierra con una alabanza a Dios: «oh Yahvé, Señor nuestro, qué admirable es tu nombre por toda la tierra» (v.10).

En ocasiones, la fe en la creación es el fundamento de la esperanza. Así lo expresa el salmista en el Sal 146, que exhorta a no confiar en los príncipes y añade: «feliz aquél que en el Dios de Jacob tiene su apoyo, y su esperanza en Yahvé, su Dios, que hizo los cielos y la tierra, el mar y cuánto en ellos hay» (v.5-6). Es frecuente que a las obras maravillosas de Dios en la creación se unan las gestas a favor de pueblo. Un bello ejemplo de esta oración es el Sal 136, en el que el autor invita a dar gracias al Señor (cf. v.1-3), primero por la creación (v.4-9) y luego por todas las intervenciones de Dios en la historia a favor del pueblo Israel (cf. v.10-25). Unas y otras son signo de amor de Yahvé. Por tres veces en los tres primeros versículos se invita a la acción de gracias, porque es eterno su amor. Todo el salmo es un canto precioso al amor de Dios revelado en la creación y en la historia⁷²³.

⁷²¹ Cf. G. VON RAD, *o.c.*, 129-39; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 15.

⁷²² Cf. S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo, Trinidad y creación*, Salamanca 1975, 75-76; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 15.

⁷²³ Cf. G. VON RAD, *o.c.*, 131; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 15-16.

Merece la pena hacer una lectura detenida del Sal 104, alabanza al Creador. Es una obra preciosa a la acción creadora de Dios, recuerda los capítulos 38 y 39 del libro de Job. El salmista no sólo canta la acción creadora de Dios al comienzo, sino que se fija de una manera especial en la dependencia que cada creatura sigue teniendo de creador. Se apunta en él la creación continuada y el amor de Dios por cada cosa: «escondes tu rostro y se anonadan, les retiras su soplo, y expiran y a su polvo retornan. Envías tu soplo y son creados y renuevas la faz de la tierra» (v.29-30).

4.3.3.4. La literatura sapiencial

Desde la literatura poética sapiencial, el tema de la creación aparece con una concepción más racional y menos dominada por la historia de la salvación. Se nota en ella la influencia de la cultura helenista⁷²⁴. Así, el mundo es un cosmos perfectamente estructurado, porque ha estado presidido en su origen por la Sabiduría, como canta el Prov 8,1-36. Hay un orden en la creación que lleva al contemplativo al descubrimiento de Dios. El mundo se convierte en camino hacia su autor. Por eso son culpables los que no conocieron a Dios ni le dieron culto⁷²⁵.

Ante el problema del sufrimiento, que los profetas habían interpretado como castigo de Dios por las desviaciones en el cumplimiento de la alianza, Job invoca el orden de la creación para hacer caer en la cuenta de la trascendencia de Dios y lo insondables que son sus designios. Los capítulos treinta y ocho al cuarenta y uno nos hacen notar la humilde y sincera confesión de Job:

sé que eres todopoderoso: ningún proyecto te es irrealizable. Era yo el que empañaba el consejo con razones sin sentido. Sí, he hablado de grandezas que no entiendo, de maravillas que me superan y que ignoro... Yo te conocía sólo de oídas, mas ahora te han visto mis ojos. Por eso me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza⁷²⁶.

La referencia religiosa de la literatura poética sapiencial está en la llamada a seguir la sabiduría, que brota sobre todo de la grandeza de la creación, por ejemplo en los libros: Prov 2,5-8; 8,35; Job 28,28; Eclo 16,24; y Sab 6,1-21. Es obra también de esta literatura sapiencial la personificación de la sabiduría como coprincipado de Yahvé en la obra de la creación: Prov 8,22ss; Eclo 24,1-22; Sab 7,21-8,1. Esta idea será retomada en el Nuevo Testamento para elaborar la teología del cristocentrismo en la creación⁷²⁷.

⁷²⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 52; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 16.

⁷²⁵ Cf. Sb 13,1-9.

⁷²⁶ Jb 42,2-6.

⁷²⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 52.

4.3.3.5. La fe en Dios creador según los libros de los Macabeos

La profesión de fe en la creación va adquiriendo carta de ciudadanía, de acuerdo a los nuevos tiempos del pueblo de Dios. La fe se encarna en las nuevas culturas que vive Israel, porque aquella se expresa en la manera concreta de hablar de hombre⁷²⁸. Los Macabeos nos invitan a volver al tiempo de la persecución de Antíoco Epífanés, en el año 168 a.C. La madre exhorta a sus hijos a la muerte antes que quebrantar la alianza. La alocución de la madre es una afirmación clara y contundente de la creación por parte de Dios sobre el mundo y el hombre. Esta fe en el Dios creador es aducida como motivo y fundamento de la esperanza ante la muerte. Dios devolverá la vida a los que se la dan con generosidad en el martirio:

te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y al ver todo lo que hay en ellos, sepas que «a partir de la nada lo hizo Dios»⁷²⁹, y que también el género humano ha llegado así a la existencia. No temas a este verdugo, sino que, haciéndote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que en la misericordia te recupere con tus hermanos⁷³⁰.

Es frecuente admitir en la exégesis moderna que la expresión «no los ha hecho de seres existentes» es un equivalente de lo que la teología posterior llamará «creación de la nada»⁷³¹.

4.3.3.6. Fe del pueblo de Israel en Yahvé creador

Las relaciones entre creación y alianza establecidas por la sabiduría, declaran el significado de la fe en la creación como el don de amor de Dios ofrecido al hombre. Por eso el Eclesiástico rememora las etapas pasadas de Israel, reinterpretándolas a la luz del presente de la fe del pueblo de Dios, como la creación continua de Yahvé. «Hagamos ya, como dice Ben Sira, el elogio de los hombres ilustres... grandes glorias que creó el Señor» (Eclo 44,1-2). La sabiduría se convierte en ley cuando se interioriza en el corazón de hombre (cf. Eclo 15,1) para confesar la divinidad de Yahvé, revelada en su poder creador (cf. Eclo 11,17). Lejos de ser una vana ostentación, es manifestación de la misericordia y

⁷²⁸ Cf. S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo, Trinidad y creación*, Salamanca 1975, 82.

⁷²⁹ Se detecta aquí la cultura helénica, que sirve de soporte a esta expresión: «todo lo hizo Dios de la nada». Naturalmente que sería un anacronismo pretender hallar ahí una formulación escolástica acerca de la creación «de la nada – *ex nihilo*». Pero sí, están todos los elementos suficientes para dar la fisonomía completa a la creación como obra exclusiva de Yahvé. Cf. ÍD., 83.

⁷³⁰ 2Mac 7,28.

⁷³¹ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 17.

del amor de Dios a los hombres⁷³². Sólo la fe, iluminada por la sabiduría, descubre al pueblo de Israel el amor de Yahvé a toda la humanidad: tu mano omnipotente creó el mundo de la materia informe...amas todo cuánto existe. Santo Tomas, en la *Summa Theologiae I q. A. 2.*, como ha citado Salvador Vergés: «el amor de Dios es el que crea e infunde la bondad en las cosas. Así, el acto creador de Dios representa el momento cumbre de la revelación de su amor en cuanto es la causa del bien de toda existencia»⁷³³.

Toda la historia de Israel, pues, se funda en la fe en el Dios que crea por amor. Por esa fe quedará Israel constituido pueblo de Dios. El libro de la Sabiduría se entretiene en establecer un paralelismo entre la creación y la vida de Israel, tejida con amor por las manos de Yahvé según progresa su historia. Así descubrimos al pueblo elegido y las huellas de Dios sobre el universo creado por él. En esta perspectiva de fe es preciso ubicar el libro de los Macabeos, que presenta ya una teología elaborada sobre la creación⁷³⁴.

4.3.3.7. Conclusión

Los progresos que constata el AT sobre la creación y la providencia divina se hallan situados en los niveles de la cultura. En efecto, la complejidad y el desenvolvimiento sociocultural determina en muchas partes el avance de la doctrina. Así, Dios se encarna en dicho acontecimiento para entrar en comunicación con los hombres de su tiempo. La divina revelación hace patentes sus mismos progresos al mostrarnos cómo ella evoluciona sin perder nunca su identidad. La reinterpretación del mismo contenido doctrinal en otras categorías distintas de las de tiempos pasados, le exige el revestirse de sus culturas propias, sin depender, con todo, absolutamente de ellas.

Pues bien, desde esta perspectiva podemos mirar retrospectivamente los diversos elementos de que consta el progreso de la revelación veterotestamentaria sobre la creación. El tema de la revelación es presentado en la Biblia desde diversos puntos de vista, a tenor de los tiempos distintos en que se expresa. Nos encontramos con la descripción del Génesis sobre la creación en su doble fase, correspondientes a los relatos sacerdotal y yahvista de los capítulos primero y segundo respectivamente. Dentro de estas dos tradiciones, un eje fundamental atraviesa de uno a otro lado la trayectoria de la revelación divina sobre la creación: el amor de Dios al hombre. Efectivamente, la creación manifiesta la iniciativa amorosa de Yahvé de comunicar la vida al hombre para

⁷³² Cf. S. VERGÉS, *o.c.*, 82.

⁷³³ ÍD.

⁷³⁴ Cf. ÍD.

establecer una relación de amistad con él. Diversas líneas han marcado esta dirección de avance, según los distintos géneros: proféticos, sapienciales y poéticos de los salmos y de los libros sapienciales y de la experiencia particular de la familia de los Macabeos. Y todo esto han convergido en el siguiente vértice: la creación de Yahvé es su obra continua de amor que comienza aquí y ahora para desplegarse plenamente en la escatología, como encuentro personal de Dios con el hombre, hecho a su imagen y semejanza.

4.3.4. Visión teológica de la creación y concepto de Dios en el Nuevo Testamento

El concepto de Dios en el Antiguo Testamento incluye, como nota predominante, la presencia salvífico-trascendente de Yahvé, revestida de la promesa mesiánica de la misión del mismo Espíritu de Dios. Dicha promesa se desdobló en una visible realidad cuando Dios irrumpió personalmente en la historia humana en su Hijo encarnado⁷³⁵. En el sentido de la continuidad, este cambio de la presencia salvífico-trascendente en la historia humana es una prolongación del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento. Se halla en la línea del Antiguo Testamento por lo que a la creación se refiere, y contiene, no obstante, la novedad de llevar el Antiguo Testamento hacia la plenitud en Cristo. Pues el concepto de Dios en el Nuevo Testamento es cristológico: en Cristo, Dios se nos ha manifestado y comunicado en plenitud.

Surge un interrogante: ¿cuál es la originalidad de la revelación neotestamentaria respecto a la antigua acerca de la creación? Para ello optamos por seguir la línea doctrinal de Nuevo Testamento sobre la creación atendiendo a cada uno de sus pasos. Los sinópticos nos pondrán en contacto con la misma Palabra de Dios que interviene en la creación del universo por la efusión del Espíritu de vida. Pretendemos asistir al desarrollo de la revelación del Nuevo Testamento sobre la creación⁷³⁶. En este epígrafe intentamos resaltar como fundamental el tema de Cristo como centro de todo el universo.

4.3.4.1. Continuidad y novedad

Como hemos dicho antes, la visión teológica de la teología de la creación del Nuevo Testamento es antigua porque hereda del Antiguo Testamento. Sin embargo contiene a la vez la novedad por su carácter cristocéntrico al poner en el centro de la teología al mismo Cristo, porque el Dios del Nuevo Testamento es sobre todo el Padre de

⁷³⁵ Cf. S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo...*, o.c., 56.

⁷³⁶ Cf. S. VERGÉS, *El hombre creado en Cristo, Trinidad y creación...*, o.c., 93.

nuestro Señor Jesucristo⁷³⁷. Evidentemente esta doctrina no impide que en sus páginas florezca la fe en el Dios Creador y dominador de todas las cosas.

El evangelista Mateo evoca el señorío de Dios en un clima de oración y alabanza del mismo Jesús: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños»⁷³⁸. Aparece en este pasaje la fe en Dios, creador y dominador de todas las cosas. En los Hechos de los Apóstoles la comunidad primitiva, en una oración de alabanza y acción de gracias, invoca al Señor que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos, como hacían los israelitas piadosos⁷³⁹. En Listra, Pablo y Bernabé rechazan el culto que les ofrecieron al quererles hacer dioses por haber curado a un tullido de nacimiento, y profesan la fe en el único Dios con una fórmula típicamente veterotestamentaria:

amigos, ¿por qué hacéis esto? Nosotros somos también hombres de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y «os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuánto en ellos hay»⁷⁴⁰.

En otra parte, ante el tribunal que le juzga, Esteban hace profesión de fe en el Dios creador citando a Is 66,1-2, en Hch 7,49-50: «El cielo es mi trono y la tierra escabel de mis pies. “¿qué casa me edificaréis? O ¿cuál será el lugar de mi descanso? ¿Es que no ha hecho mi mano todas estas cosas?». En el Areópago de Atenas, ante los curiosos atenienses, san Pablo en Hch 17,22-28 expresa su fe en el Dios creador con una formulación tradicional y al mismo tiempo afirma la trascendencia y la inmanencia de Dios. Al hablar del misterio de Cristo, escondido desde toda la eternidad en Dios, no se olvida san Pablo de afirmar que ese Dios es el creador de todas las cosas: «...y esclarecer cómo se ha dispensado el Misterio escondido desde siglos en Dios, Creador de todas las cosas» (Ef 3,9). En su primera carta a Timoteo le recomienda, «en la presencia de Dios que da vida a todas las cosas, que conserve el mandato que se le ha confiado» (1Tim 6,13). También el autor del Apocalipsis expresa su fe en la creación con una fórmula tradicional: «y juró por el que vive por los siglos de los siglos, el que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto hay en ella, el mar y cuanto hay en él» (Ap 10,6).

⁷³⁷ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 19.

⁷³⁸ Mt 11,25.

⁷³⁹ Hch 4,24: «Señor, tú que hiciste el cielo y la tierra, el mar y todo lo que hay en ellos».

⁷⁴⁰ Hch 14,15.

4.3.4.2. Cristo: centro de la creación

La gran novedad del Nuevo Testamento es la visión cristocéntrica de la creación. Götz Trenkler afirma que el Nuevo Testamento no es sólo la interpretación del Antiguo Testamento, sino que lo sobrepasa, y es su cumplimiento como dice la carta a los hebreos: «últimamente, Dios ha hablado por su Hijo»⁷⁴¹. En esta palabra se contiene algo que antes no era posible decir acerca de la creación. A medida que la imagen de Dios se esclarece, la creación se libera de enigmas. Lo nuevo es que lo que se dice de Dios como creador del universo es referido por los sagrados autores a Cristo haciendo así una definición cristocéntrica de la creación⁷⁴². En el sentido de la novedad del Nuevo Testamento, el cardenal Ladaria Ferrer afirma:

la novedad neotestamentaria por lo que respecta a la teología de la creación no debe minimizarse. Si a primera vista no afecta a la noción propia de creación ni al hecho de la misma —ciertamente el hecho de que todo ha sido creado por Dios, se considera como algo adquirido en el Nuevo Testamento— es, con todo, de decisiva importancia para entender la significación universal de Jesús. El mensaje de los escritos de Nuevo Testamento es tanto que Dios ha creado todo, cuanto que este Dios creador es el Padre de nuestro Señor Jesucristo que todo lo ha hecho mediante su Hijo. Esta mediación creadora de Jesús ha sido puesta de relieve en un cierto número de pasajes neotestamentarios (cf. 1 Cor 8,6; Col 1,15-20; Heb 1,2-3; Jn 1,3.10)⁷⁴³.

En esto, Jesucristo es, en efecto, el revelador de Padre, es decir, es el mismo Dios que se da a conocer.

4.3.4.2.1. Dios Padre creador en la mediación creadora de Cristo

San Pablo, en su primera carta a los Corintios, responde a la pregunta que se le había hecho sobre la participación en las comidas de las carnes sacrificadas a los ídolos. Este tema le da pie al apóstol para hacer una profesión de fe en el Dios Padre creador único de todas las cosas y en la mediación creadora de Cristo. Es una fórmula primitiva de la fe de la comunidad: «para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas, y por el cual somos nosotros» (1Cor 8,6). A esta profesión de fe, Eugen Walter afirma:

por primera vez en el Nuevo Testamento se atribuye aquí a Cristo una actividad en la creación, bajo una forma, además, que no aparece en modo alguno como especulación privada, sino que tiene el aire de ser una confesión de fe de la comunidad. Del acentuado paralelismo entre ambas frases se deduce que Pablo ha querido entenderlas

⁷⁴¹ Heb 1,2; G. TRENKLER, *Creación*, col. 230, Diccionario de la Teología Bíblica – DTB, 1976.

⁷⁴² Cf. G. TRENKLER, *Creación*, col. 230, DTB, 1976; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 20.

⁷⁴³ L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 45.

en una misma perspectiva. La obra del Padre y la del Hijo tiene la misma extensión en el tiempo y en el espacio. No deben separarse, por tanto, como creación y redención, sino que se deben concebir más bien como obra única de salvación, en la que la creación y la nueva creación están mutuamente referidas y casi han sido contempladas a la vez⁷⁴⁴.

Evidentemente Dios Padre es la fuente de donde brota todo lo creado. Tanto en el plano material como en el espiritual todo procede originariamente de él. Además, él es también el fin de toda la creación. El círculo para san Pablo es claro, todo viene del Padre por Cristo hacia nosotros: «así que, no se glorie nadie en los hombres, pues todo es vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, de Cristo y Cristo de Dios» (1Cor 3,21-23). Todo vuelve de nosotros por Cristo al Padre. En este proceso tiene una gran importancia la mediación de Cristo, que es el Señor y, como tal, mediador de la creación. La partícula *día* expresa el puesto de Cristo en contraposición al Padre.

Las partículas que se refieren al Padre: *ex*, *eis*, indican la procedencia y el fin de las creaturas. Con la partícula *día* referida a Cristo se indica su mediación⁷⁴⁵. Cristo al mismo tiempo que es mediador de la salvación lo es también de la creación. Como veremos en Efesios y Colosenses, la creación tiene como fin a Cristo, que es la salvación. Por eso, Cristo, al ser mediador de la salvación, tiene que serlo de la creación. Si la alianza en el Antiguo Testamento es la razón de ser de la creación, el Nuevo Testamento sustituye la alianza por Cristo, en quien se hace la nueva alianza, y él se convierte en razón de ser de la creación. Implícitamente se está afirmando la preexistencia de Cristo. De su creación no se dice nada⁷⁴⁶.

4.3.4.2.2. La primacía de Cristo en la creación: Col 1,15–20

Es un himno cristológico que está inspirado en la doctrina de la sabiduría de los libros sapienciales. En concreto, se apunta a Prov 8,22-31; Eclo 24; Sab 1,7, 7,21-30, 9,1-4. El himno tiene delante al Cristo glorioso, Señor resucitado, por medio del cual ha quedado patente el verdadero misterio del plan salvador y con él el plan creador⁷⁴⁷. El

⁷⁴⁴ E. WALTER, *Primera carta a los corintios*, Barcelona 1971, 149.

⁷⁴⁵ «*di ou* es la fórmula propia de la creación, que puede indicar cierta mediación. El Padre ha creado por medio del Hijo. Con todo, no se puede insistir mucho en esto, ya que en Rom 11,36 la misma fórmula se aplica al Padre»: J. LEAL, *Primera carta a los Corintios*, Madrid 1962, 404.

⁷⁴⁶ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 21-22.

⁷⁴⁷ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios, Antropología teológica...*, *o.c.*, 70, 78; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 21.

himno se divide en dos bloques fundamentales. En el primero, v.15-17, donde se canta la primacía de Cristo en la creación. En el segundo, v.18-20, en los que se ensalza la primacía de Cristo en la nueva creación⁷⁴⁸.

En el primer bloque sobre primacía de Cristo en la creación, se emplean cinco categorías cristológicas. En primer lugar: «Cristo como imagen de Dios» (v.15) con el trasfondo de la sabiduría (cf. Sab 7,26), cuyas cualidades se aplica a Cristo: «creada antes de todas las cosas» (Eclo 1,4-9; 24,9), «primicia de sus designios» (Prov 8,22), «imagen de Dios» (Sap 7,26), «mediadora de la creación» (Prov 3,19; Sab 9,1). Como tal, Cristo preside la creación, es imagen de Dios y por Él fueron hechas todas las cosas. Cristo resucitado y glorioso es la revelación de Dios invisible, porque en Él pueden los hombres conocer al Padre (2Cor 4,4). La semejanza de Cristo con el Padre supera a la que existe entre las creaturas y el Creador. Cristo es la imagen visible de Dios invisible (cf. Jn 14,9; Mt 11,27; Le 10,22). Por otra parte, el pensamiento de Pablo encierra en esta afirmación el tema de Cristo como nuevo Adán, que lleva a perfección la imagen de Dios esculpida en el «hombre creado a imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,27)⁷⁴⁹.

En segundo lugar: «el primogénito» (v.15). En este texto se apoyaban también los arrianos para probar que el Verbo era una creatura. Quedó claro en la discusión arriana que no era ése el sentido del texto. Estaría en contradicción con lo que se afirma en los versículos 16–17. Cristo es anterior a todo como la Sabiduría. Su primacía está en existir antes que las cosas creadas y tener el imperio y la heredad absoluta sobre todo⁷⁵⁰.

En tercer lugar: «en él fueron creadas todas las cosas» (v.16). Según esto, toda la creación depende de Cristo y es la idea central de los versículos 16 y 17. El juego de partículas *en*, *día*, *eis* indica esta causalidad omnímoda de Cristo en la creación. Si en 1Cor 8,6 se afirmaba la mediación de Cristo, aquí se le pone también como fin de la misma con la partícula *eis*. El *ta panta* se desarrolla a continuación especificando de una manera genérica el mundo creado. Cristo aparece en este texto como el que da cohesión a todo lo creado y en ese sentido preside el acto creador⁷⁵¹.

En cuarto lugar: «todo fue creado por él y para él» (v.16). Esto no se afirmaba de la Sabiduría. El mismo san Pablo en 1Cor 8,6 y en Rom 11,36 reserva esta partícula para

⁷⁴⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 78-80; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 21.

⁷⁴⁹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 22; L. F. LADARIA, *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993, 44-47; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 78-79.

⁷⁵⁰ Cf. Heb 1,2.

⁷⁵¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 22.

el Padre. Aquí el apóstol va más allá de la Sabiduría. Mientras en los libros sapienciales la Sabiduría es una propiedad de Dios, Cristo es una persona subsistente y por eso puede decir de Él: todo ha sido creado hacia Cristo. Él es la corona de la creación, el centro de unidad y reconciliación universal (cf. Ef 1,10; 1Cor 15,28; Ap 1,18; 2,8; 21,6)⁷⁵².

En quinto lugar: «Él existe con anterioridad a todo» (v.17). Así, Cristo es anterior a todo, pero, al mismo tiempo, es el que da cohesión a todo lo creado. Es una alusión a la Sabiduría como poder de cohesión del universo⁷⁵³. El pensamiento de san Pablo se mueve en un ámbito religioso. En la persona de Cristo actúa el Creador, el Salvador, el Dios de la historia salvífica. En este sentido hay que entender las expresiones «por medio de él, en él y para él» (v.16)⁷⁵⁴.

El segundo bloque sobre la primacía de Cristo en la nueva creación se encuentra en los versículos 18-20. En esta nueva creación, Cristo tiene la primacía, que implica las siguientes categorías cristológicas: en primer lugar, Cristo es la «Cabeza», v.18. En las otras cartas paulinas este término significa autoridad y supremacía y en las de la cautividad indica el influjo vital de la cabeza en los miembros⁷⁵⁵. En segundo lugar, Cristo es el «Principio» v.18. Cristo es el comienzo de la nueva humanidad, fuente perenne de la nueva economía de la salvación. Él es la nueva creación⁷⁵⁶.

Por eso los cristianos somos en Cristo una nueva creatura. Este término está tomado de la cultura judía. Para los judíos la nueva creatura se aplicaba a los prosélitos o a los purificados en la fiesta de *kippur*. En los dos casos se trataba de una nueva situación jurídica: olvido del pasado y reconciliación con Dios. En san Pablo están presentes estas dos ideas, pero va más allá. El cristiano es una nueva creatura porque ha roto con el mundo, ha sido reconciliado y además ha recibido la vida del Espíritu que le incorpora a Cristo y le permite llamar a Dios: Padre⁷⁵⁷. El cristiano es una creatura en virtud de una conducta, que manifiesta la vida del Espíritu recibido de Cristo. La nueva creación es término y culmen de la primera. En la muerte de Cristo muere el «mundo viejo» y comienza el «nuevo», que predicaron los profetas⁷⁵⁸, como cumbre de la primera creación. El cristiano es de ese mundo nuevo por su incorporación a Cristo. Su existencia

⁷⁵² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 79; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 22.

⁷⁵³ Cf. Sab 1,7.

⁷⁵⁴ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 78; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 23.

⁷⁵⁵ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 23; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 78.

⁷⁵⁶ Cf. Gal 6,15; 2Cor 5,17.

⁷⁵⁷ Cf. Rm 8,14-17.

⁷⁵⁸ Cf. Is 43,18-19; 65,17-25.

es nueva y esa novedad consiste en vivir según Cristo y no según el mundo⁷⁵⁹.

En tercer lugar, la primacía significa el «primogénito de entre los muertos» (v.18). La resurrección de Cristo no es sólo un hecho aislado y personal. Es sobre todo el comienzo de la resurrección de la humanidad. Para san Pablo negar la resurrección de los muertos es negar la resurrección de Cristo⁷⁶⁰. En cuarto lugar, «para que sea el primero en todo» (v.18). Quiso el Padre que todo el universo creado tuviera en Cristo la razón de ser. Él es el Hijo amado de Padre, el primero en el amor y en su intención al crear el mundo. Por eso mantiene su primacía en el universo, en la Iglesia, en toda la creación espiritual y material. En quinto lugar, «pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud» (v.19). En Col 2,8 san Pablo advierte que no se dejen engañar por filosofías falaces fundadas en tradiciones humanas. Los herejes de Colosas negaban la primacía de Cristo y reclamaban que se adorase a los elementos del mundo (cf. v.8). San Pablo rechaza esa idea y afirma que «en Cristo reside la plenitud de la divinidad corporalmente» (Col 2,9).

Así niega toda posible divinización de aquellos elementos (cf. Col 2,20)⁷⁶¹. En este capítulo, se afirma, además, la reordenación del mundo entero realizada por la fe en Cristo Jesús. En Él se reagrupa lo disperso. Como queda sugerido en las interpretaciones anteriores, la muerte y la resurrección de Cristo devuelven el mundo armónico al Padre (cf. Col 2,5-7.20)⁷⁶².

4.3.4.2.3. Cristo, rey y heredero de universo: Heb 1,2ss

Al estilo del evangelista Juan, el autor de la carta a los Hebreos comienza con un prólogo, en el que se profesa la divinidad de Jesús, con títulos tomados de algún himno de la liturgia primitiva:

en esta etapa final, (Dios) nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo y por medio del cual ha realizado los siglos. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa. Y, habiendo realizado la purificación de los pecados, está sentado a la derecha de la Majestad en las alturas; tanto más encumbrado sobre los ángeles cuanto más sublime es el nombre que ha heredado (Heb 1,2-4).

En esta especie de himno a Jesucristo se mezclan los títulos divinos y salvíficos con los cosmológicos. Entre éstos se afirma su mediación creadora al estilo de Colosenses

⁷⁵⁹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 23; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 80.

⁷⁶⁰ Cf. 1Cor 15.

⁷⁶¹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 24; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 80-81.

⁷⁶² Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 24; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 81.

y Juan inspirados en la Sabiduría, y se dice también que gobierna o sostiene el universo con su palabra poderosa. Ya se había afirmado que la Sabiduría «llega poderosamente del uno al otro confín y gobierna de manera excelente todas las cosas» (Sab 8,1). Al mismo tiempo, Dios le constituyó heredero de todo, es decir, el «Alfa y la Omega; el Principio y el Fin; el Primero y el Último» (Ap 21,6; 22,13). Esta constitución como heredero no es un acontecimiento fuera del tiempo, anterior a la creación; tuvo lugar cuando entró en la gloria después de su pasión (cf. Rom 8,17)⁷⁶³.

4.3.4.2.4. Cristo, la Palabra pre-existente en Juan 1,1-4

El evangelista Juan comienza su evangelio afirmando la divinidad de la Palabra, el *logos*. Existía en el principio y estaba junto a Dios y era Dios. Es la preexistencia de la Palabra. A continuación se profesa la mediación de la Palabra en la creación con expresiones similares a las de la literatura paulina. Al afirmar el papel mediador de la Palabra, implícitamente se está afirmando la acción del Padre como creador⁷⁶⁴.

La relación entre creación y salvación se deduce de la presentación de la Palabra como vida y luz de los hombres, conceptos que en Juan definen tanto a Jesús como a su obra salvífica. Hay una transición natural de la función de la Palabra en el campo cósmico y en el salvífico. Todo en el prólogo de Juan apunta hacia Cristo como luz y plenitud de vida, situado en medio de los hombres para que éstos participen de su vida divina, versículos 10 y 16⁷⁶⁵.

Respecto a esta *Palabra* pre-existente, Josef Blank expresa la siguiente reflexión:

el presente pasaje expone además que, según la concepción del prólogo joánico, existe una conexión interna entre creación, revelación y redención. Es el mismo *Logos*, que ha participado en la acción creadora, el que viene al mundo como revelador y redentor. La afirmación creacionista prepara, pues, la afirmación incarnationista, y ésta alcanza a su vez toda su importancia sobre el trasfondo de la creación. Se advierte allí una diferencia básica frente a la gnosis, para la cual creación y salvación son dos dimensiones radicalmente distintas, puesto que la creación se entiende pura y simplemente como la condenación⁷⁶⁶.

Desde otro punto de vista cristocéntrico, G. Trenkler reflexiona:

hay que decir que la creación está referida sin reservas y en todo a Cristo, que su naturaleza y su historia sólo desde Cristo, a la luz de Cristo, pueden tener su explicación definitiva. Función de la creación, inmutable y que ninguna voluntad creada podrá destruir, es realizar la gloria de Dios, pero no de un modo cualquiera,

⁷⁶³ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 24.

⁷⁶⁴ Cf. ÍD.

⁷⁶⁵ Cf. ÍD.

⁷⁶⁶ J. BLANK, *El evangelio según san Juan*, I, Barcelona 1984, 89.

sino por el amor y la gracia encarnada de nuestro Señor Jesucristo. El designio de la creación ha de entenderse desde el designio de la glorificación. El uno no es explicable sin el otro⁷⁶⁷.

4.3.5. La visión teológica de la creación en la fe de la Iglesia

Las primeras fórmulas de fe están estructuradas en forma claramente cristológica debido sin duda al puesto central que ocupa Cristo en la Iglesia primitiva. Algunas de estas fórmulas no mencionan expresamente el puesto de Cristo en la creación, pero su señorío lleva implícito el dominio sobre el mundo. De las visiones cristocéntricas, ya hemos hablado anteriormente y en este epígrafe esbozaremos el tema de la creación en el trayecto histórico de la fe de la Iglesia, iniciando con los símbolos y profesiones de fe.

4.3.5.1. El credo: símbolos y profesión de fe sobre la creación

Al describir el camino que lleva a la vida, dice la *Didajé*⁷⁶⁸ que, en primer lugar, amarás a Dios, que te ha creado. El Pastor de Hermas expresa con toda claridad, que ante todas las cosas, cree que hay un solo Dios, que creó y ordenó el universo e hizo pasar todas las cosas de no ser al ser, el que todo lo abarca y sólo él es inabarcable⁷⁶⁹. En su carta a los corintios les exhorta san Clemente Romano a que mantengan la paz y como ejemplo, entre otros, les pone la sumisión de la naturaleza al Creador:

todas estas cosas ordenó el grande Artífice y Soberano de todo el universo que se mantuvieran en paz y concordia, derramando sobre todas sus beneficios, y más copiosamente sobre nosotros, que nos hemos refugiado en sus misericordias por medio de nuestro Salvador Jesucristo»⁷⁷⁰.

En san Justino se encuentran repetidas veces las expresiones de la fe en el Dios creador con fórmulas que parecen ya estereotipadas, llamándole a Dios Padre y dueño absoluto de todo:

así que nosotros de ateos, nada, puesto que adoramos al creador de este mundo y con toda razón honramos a aquel que nos enseñó estas cosas y nació para esto, Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, gobernador de Judea en tiempos de Tiberio César; habiendo aprendido que Él es el Hijo de Dios verdadero, considerándolo como el segundo en dignidad, siendo el tercero el Espíritu profético, vamos a pasar a la demostración⁷⁷¹.

San Ireneo se opone a toda concepción dicotómica de Dios y profesa que Dios

⁷⁶⁷ G. TRENKLER, *Creación*, col. 231, en DTB, Barcelona 1976.

⁷⁶⁸ Cf. S. VERGES, J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969, 190.

⁷⁶⁹ Cf. A. MARTÍNEZ, *Antropología teológica fundamental...*, o.c., 29; S. VERGES, J. M. DALMAU, *Dios revelado por Cristo...*, o.c., 189-212.

⁷⁷⁰ D. RUIZ, *Padres Apostólicos*, Madrid 1974, 198.

⁷⁷¹ A. MARTÍNEZ, o.c., 30.

Padre, increado, ingénito, invisible, único Dios, es el creador de todo, y éste es el primer artículo de nuestra fe. Repite la misma idea profesada, aunque con distintas lenguas, por todas las Iglesias en la profesión de fe de su magistral obra *Contra las Herejías* (*Adversus haereses*): «la Iglesia esparcida por todo el orbe hasta los confines de la tierra recibió de los apóstoles y de sus discípulos aquella fe que es en un sólo Dios, Padre omnipotente, “que hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos”»⁷⁷².

San Ignacio de Antioquía contestó al emperador Tiberio: «te equivocas dando nombre de dioses a los demonios de las naciones, porque no hay más que un sólo Dios, que hizo el cielo y la tierra y el mar y cuánto en ellos se contiene; y un sólo Señor Jesucristo, de cuya amistad ojalá logre yo gozar»⁷⁷³. Según Tertuliano la regla de fe es creer en un sólo Dios, fuera del cual no hay ningún otro, Creador del universo, que ha creado todo de la nada por medio de su Verbo, primogénito: «La regla de fe consiste en (...) aquella regla según la cual creemos que hay un Dios, solamente uno, el creador del mundo, el cual mediante su Verbo, que descendió al comienzo, creó todas las cosas de la nada»⁷⁷⁴.

Hipólito presenta esta pregunta al candidato al bautismo: «¿Crees en Dios Padre omnipotente —*pantokrator*—?», juntamente con las otras dos preguntas referidas al Hijo y al Espíritu Santo, que son respondidas por el catecúmeno, diciendo «creo», mientras recibe la triple inmersión. Cirilo de Jerusalén, por otra parte, presenta esta visión de la fe de su Iglesia: «creemos en un sólo Dios, Padre Pantocrátor, que ha hecho el cielo y la tierra, todo lo visible e invisible»⁷⁷⁵. Así, los testimonios son abundantes y plenamente coincidentes en afirmar la creación hecha por el Padre con la intervención del Hijo como mediador de la misma.

4.3.5.2. Textos litúrgicos

Las plegarias litúrgicas antiguas están formuladas con un profundo sentido teológico. El culto mismo es una profesión de fe por su contenido dogmático. La regla de fe se hace plegaria y alabanza. Tal vez en la *Didajé* están los textos litúrgicos más antiguos. «Tú, Señor, omnipotente “déspotes”, que has creado todas las cosas, para alabanza de tu nombre, tú has dado a los hijos de los hombres comida y bebida en gozo,

⁷⁷² S. VERGES, J. M. DALMAU, *o.c.*, 236.

⁷⁷³ D. RUIZ, *Padres Apostólicos...*, *o.c.*, 572.

⁷⁷⁴ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 31.

⁷⁷⁵ ÍD.

para que te den gracias»⁷⁷⁶. Esta palabra «déspotes» en la plegaria judía va unida frecuentemente a la idea de creación.

La plegaria que completa el martirio de san Policarpo parece estar inspirada en las anáforas improvisadas de la época. El martirio está descrito como la liturgia del confesor de la fe: «Señor Dios, todopoderoso, Padre de Jesucristo, tu Hijo amado y bendito, por medio del cual te hemos conocido, Dios de los ángeles y de las potencias de toda la creación, como de toda la familia de justos, que viven en tu presencia»⁷⁷⁷. El centro de la revelación es Cristo y desde él se ilumina todo hasta el comienzo de los tiempos.

La anáfora de los Apóstoles, una de las más antiguas, se dirige de esta forma a la Trinidad: «es digno que te glorifiquen todas las bocas, que todas las voces te confiesen, que todas las criaturas veneren y celebren el nombre adorable y glorioso de la Santísima Trinidad, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, que ha creado el mundo». Textos apostólicos —en Siria hacia el año 380 d.C.— presenta en su anáfora, de estructura trinitaria y económica, la acción de las tres personas en el desarrollo de la historia de la salvación desde la creación hasta nuestros días. Dios es el verdadero Padre universal, ingénito y sin comienzo, totalmente libre y soberano, creador de todo. El Hijo es el mediador. La creación está subordinada a un orden de salvación, que encuentra su expresión en Cristo⁷⁷⁸.

La liturgia romana, centrada en Cristo, ha pasado por alto la creación, sin ignorarla. Es, sin embargo, muy elocuente la presencia de la creación en la plegaria IV. Ya en el Prefacio se le presenta a Dios como «fuente de vida, hiciste todas las cosas para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria [...] hiciste todas las cosas con sabiduría y amor».

4.3.5.3. Las fuentes patrísticas

Desde las fuentes patrísticas, los Padres Apostólicos⁷⁷⁹, abordan el tema en escritos parenéticos —lo relativo, concerniente y perteneciente a la parénesis, referido a una homilía, sermón, exhortación, reflexión o enseñanza— en donde se refleja el pensamiento bíblico, con prevalencia de la concepción judeo-helenística de la creación

⁷⁷⁶ S. VERGES, J. M. DALMAU, *o.c.*, 190; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 32.

⁷⁷⁷ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 32.

⁷⁷⁸ Cf. ÍD.

⁷⁷⁹ Los padres apostólicos, testigos oculares de los apóstoles de Jesús son san Clemente Romano, san Ignacio de Antioquia, san Policarpo y, los escritos parenéticos del siglo I-II: el mismo *didaché* o *didajé*, la carta de Bernabé, el Pastor de Hermas y Discurso a Diogneto. Cf. S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 189ss.

sobre la neotestamentaria, centrada en Cristo⁷⁸⁰. No está desarrollada la idea de la creación enfocada a la historia de la salvación. La fe de la Iglesia naciente penetra en la cultura greco-romana con precaución. Se apropia sus conceptos pero depurándolos para salvar la fe transmitida por los apóstoles⁷⁸¹.

Los padres Apologetas⁷⁸² luchan contra las ideas que los griegos se hacían de la creación y de sus dioses. Su intención era hacer ver que la verdadera doctrina de la creación no era la que profesaban las religiones paganas, sino la que profesaba el cristianismo. Mantienen un contacto y una cierta adaptación de la mentalidad helenista. En sus escritos abundan los términos platónicos y estoicos referidos a Dios: *arjé ton jolom, tejnites, demiourgos, despotes, pater pantom, pater tomjolo*⁷⁸³. La adaptación de la doctrina del Logos cristiano a las filosofías neoplatónicas trajo como consecuencia la subordinación del Logos al Padre, y a reducir su papel a una función meramente cosmológica como intermediario de la creación. La afirmación de la trascendencia de Dios y de la no indigencia del mundo creado los llevó a admitir que el mundo ha sido creado para el hombre. Rechazan enérgicamente toda tendencia dualista y defienden la *creatio ex nihilo* como una consecuencia del monoteísmo⁷⁸⁴.

La polémica de los padres defensores apologetas está entablada con aquellos que están fuera de la Iglesia: judaísmo y paganismo. La lucha contra el gnosticismo se sitúa dentro de la Iglesia. Destaca en esta lucha Ireneo de Lyon. Para el gnosticismo hay dos principios: uno bueno, origen del bien, y otro malo, del cual proviene el mal de mundo. Según esta corriente, la creación del mundo se hizo por medio de un intermediario a consecuencia de una caída, y existe una oposición radical entre el Dios del Antiguo Testamento y el Padre de Nuestro Señor Jesucristo⁷⁸⁵.

Ireneo defiende la unidad de Dios en su naturaleza y en su obrar, identidad entre el Dios del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Existe un plan que preside la creación. Dios es dominador de todo, porque lo ha creado todo de la nada con sus dos manos: el Hijo y el Espíritu. Dios crea libremente para manifestar su poder, sabiduría, amor y para tener a quien comunicar su propia bondad. Cristo ha recapitulado en sí todas

⁷⁸⁰ Cf. *Ibid.*, 236.

⁷⁸¹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 33.

⁷⁸² Los padres apologetas de los siglos II y III: san Justino, Taciano, Atenágoras, san Teófilo, san Ireneo y Novaciano. Cf. S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 215ss.

⁷⁸³ A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 34.

⁷⁸⁴ Cf. *ÍD.*

⁷⁸⁵ Cf. S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 215.

las cosas. La creación es una obra continua de Dios, sometida a un devenir hasta que el hombre llegue a la visión de Dios después de un tiempo de maduración. Tertuliano, influido por Ireneo, defiende frente a los gnósticos la identidad entre el Dios creador y el Dios bueno. Dios crea todas las cosas por medio de su Verbo. No existe una materia eterna⁷⁸⁶.

En la corriente alejandrina de los siglos III y IV, sus autores no buscaban la oposición con la gnosis, sino puntos de contacto con ella, lo cual produjo un cierto influjo de pensamiento gnóstico en la teología cristiana. Orígenes sostiene que Dios crea primero el mundo de los espíritus. Éstos pecan, y Dios crea el mundo de la materia para encerrar en él a los espíritus pecadores. Es su teoría acerca de pecado original. Las almas pecan antes de encarnarse en un cuerpo. Cometido el pecado, son introducidas en un cuerpo para que se purifiquen. Cree Orígenes en la creación *ab aeterno* y en la apocatástasis final. Es muy de alabar su intento de armonizar la doctrina católica con la gnóstica, pero no lo logró⁷⁸⁷.

En los siglos IV y V, los temas en la Iglesia oriental son trinitarios y cristológicos. Pierde fuerza en el siglo III el gnosticismo. Queda como una secuela suya el maniqueísmo, que motiva una nueva y renovada defensa de la fe en la creación. En la disputa arriana juega un papel importante la función del Verbo en la creación. Para los arrianos era la primera creatura, que el Padre había tenido a su disposición para lograr la creación de todas las cosas. Los ortodoxos partían de su papel en la creación para defender su divinidad. Tres puntos son incuestionables para los Padres en esta discusión contra doctrina arriana: Dios creador de todo; la creación *ex nihilo*; y la absoluta libertad de Dios al crear⁷⁸⁸.

Destaca entre los autores latinos san Agustín. En él se dan cita el pensamiento oriental y el occidental. Situado entre el neoplatonismo y el maniqueísmo, al que perteneció en sus años de juventud, intentó armonizar la filosofía griega con la fe cristiana y rechazar cuánto se oponía a ella. Sólo existe un Dios, el Padre de Jesucristo, que ha creado todas las cosas de la nada. No son admisibles ni el dualismo, ni el emanatismo. Dios creó primero la materia informe y de ella todos los seres. El acto creador es totalmente libre, instantáneo y hecho por amor. Con él, Dios ha puesto en las cosas las

⁷⁸⁶ Cf. S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 236ss.

⁷⁸⁷ Cf. ÍD., 331ss; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 34.

⁷⁸⁸ Cf. ÍD.

rationes seminales, que ulteriormente se van desarrollando. La creación es temporal⁷⁸⁹.

Más que realizada en el tiempo hay que decir que el tiempo, como propiedad de las cosas, es creado con ellas. El mal fue un tema que le preocupó a san Agustín. Para él el mal no es un ser, ni una sustancia, sino una carencia de bien. Siguiendo el neoplatonismo concibe la creación como un descenso escalonado del ser, desde Dios a la materia informe. San Agustín ha creado la armonía más perfecta entre la verdad revelada sobre la creación y el pensamiento filosófico. Queda postergado en él el aspecto histórico-salvífico⁷⁹⁰.

En conclusión, para los Padres, la creación es una verdad heredada del Antiguo Testamento. No hay más que un Dios que ha creado todas las cosas de la nada y en el tiempo o con el tiempo. Con frecuencia consideran a la creación como la primera revelación, que manifiesta los designios de Dios, inmutables a pesar del pecado del hombre. La creación llega a su plenitud en Cristo, que la da su verdadera luz. Él es la clave para entender la historia de mundo. Su obra no es simplemente la vuelta a la creación primitiva, sino la realización definitiva y victoriosa de único designio de salvación, que preside la creación.

4.3.5.4. El Magisterio eclesiástico

Desde el Magisterio eclesiástico, las enseñanzas e intervenciones oficiales de la Iglesia se inician con el Concilio de Nicea, en el año 325. Es el primer concilio ecuménico, convocado contra el arrianismo⁷⁹¹. Dos afirmaciones fundamentales respecto a la doctrina de la fe, respecto al tema de la creación: «creemos en un solo Dios, Padre omnipotente —*pantokratora*— hacedor de todo lo visible y lo invisible»⁷⁹², indicando frente a los arrianos, que el Dios único era el factor de todo lo visible e invisible y nada existente en el cielo o en la tierra puede tener otro origen. Y, la segunda, referida al Hijo, profesada su consustancialidad con el Padre, punto central de la controversia arriana: «todo se hizo por medio de él, lo que está en el cielo y lo que está en la tierra»⁷⁹³. Por otra parte, el Concilio I de Constantinopla en el año 381, que con su símbolo de fe explicita algo más

⁷⁸⁹ Cf. *Ibid.*, 364ss.

⁷⁹⁰ Cf. *Ibid.*, 370ss.

⁷⁹¹ Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 36.

⁷⁹² En esta doctrina, se explicita la idea del Dios Creador, encerrada en la palabra Padre, indicando, frente a los arrianos, que el Dios único era el factor de todo lo visible e invisible. Nada existente en el cielo o en la tierra puede tener otro origen. Sacado de la fórmula y versión de san Hilario de Poitiers. Cf. Dz 54.

⁷⁹³ DS 125.

el sentido de Dios creador en el primer artículo: «creemos en un sólo Dios, Padre omnipotente, hacedor del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible». Al hablar de la mediación creadora del Hijo, dice: «por medio del cual fue hecho todo»⁷⁹⁴. El Concilio de Toledo en el año 400, es un concilio anti-priscilianista. En él se condenan los errores atribuidos a Prisciliano entre los cuales hay algunos que se refieren a la creación. En el canon primero se condena al que negare que este mundo ha sido creado por Dios⁷⁹⁵. El octavo afirma la identidad entre el Dios de Antiguo Testamento y de Nuevo Testamento⁷⁹⁶. El noveno establece que el Dios creador es aquel de quien se dice en Gn 1,1: «Al principio hizo Dios el cielo y la tierra»⁷⁹⁷. En el Concilio II de Constantinopla, en el año 553, se enseña: «un sólo Dios y Padre, del cual procede todo; y un sólo Señor Jesucristo, por el cual es todo; y un sólo Espíritu Santo, en el cual es todo»⁷⁹⁸. Es una novedad en las afirmaciones conciliares esta relación de las tres divinas personas con la creación.

En el Concilio II de Lyon en 1274, se profesa la fe en la Trinidad, un sólo Dios, «creador de todas las criaturas, del cual, en el cual y por el cual son todas las cosas que están en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, corporales y espirituales»⁷⁹⁹. De una o de otra manera las profesiones de fe, con más detalle o con menos, coinciden en el primer artículo del Símbolo, el Dios creador de todo. En el Concilio de Florencia de 1438-1445, en el Decreto para los Jacobitas existe una formulación con elementos nuevos de la fe en el Dios creador de todo lo visible e invisible. El cual, cuando quiso, por su bondad, creó todas las creaturas, tanto las espirituales como las corporales, buenas ciertamente, porque proceden del Sumo Bien, pero mudables, porque fueron hechas de la nada. El mal no tiene naturaleza, porque toda naturaleza, en cuanto naturaleza, es buena⁸⁰⁰.

La Constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I 1869-1870, dedica el primer capítulo a «Dios creador de todas las cosas»⁸⁰¹. En él se condena el materialismo, panteísmo y deísmo. También quedan condenadas las ideas de Gunther y Hermes, que en sus intentos de acomodación de la doctrina católica a la mentalidad de la

⁷⁹⁴ Dz 86; DS 150; S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 334.

⁷⁹⁵ Dz 21; DS 191; A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 36.

⁷⁹⁶ Dz 28; DS 198.

⁷⁹⁷ Dz 29; DS 199.

⁷⁹⁸ Dz 96; DS 213; S. VERGÉS, J. M. DALMAU, *o.c.*, 378.

⁷⁹⁹ Dz 461; DS 851.

⁸⁰⁰ Cf. Dz 706; DS 1333.

⁸⁰¹ CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Filius Dei* sobre la fe católica: ASS 05 (1869-1870) 484.

época no acertaron del todo en su cometido. Para una valoración correcta de magisterio de Vaticano I hay que tener en cuenta que las definiciones no están solamente en los cánones⁸⁰².

Desde el Concilio Vaticano II, 1962-1965, el tema de la creación no fue objeto de consideración explícita, sin embargo, aparece frecuentemente en los distintos documentos promulgados. Heredero de las conquistas de la renovación teológica realizada en la primera mitad de siglo XX, recupera la perspectiva bíblica de la relación entre la creación y la salvación y expone la doctrina católica de la creación en diálogo abierto con las distintas concepciones filosóficas modernas sobre el origen de mundo⁸⁰³.

Dios es el creador de todas las cosas⁸⁰⁴. El acto creador forma parte del proyecto divino de salvación en el que Dios ha llamado al hombre a participar en su vida divina. Es un acto plenamente libre y hecho por amor⁸⁰⁵. Dios es Señor y creador de la historia⁸⁰⁶. Este señorío de Dios no les priva a las cosas de su autonomía. Tanto las cosas como la sociedad humana tienen sus leyes que los hombres deben reconocer y respetar, porque esto responde a la voluntad de Creador. Quien, con la metodología de su propia ciencia y conforme a las normas morales, busque la verdad no hallará oposición con la fe. La autonomía del orden temporal no supone independencia de Creador. La creatura sin el Creador desaparece⁸⁰⁷.

El Concilio Vaticano II recupera también el cristocentrismo de la creación. Siguiendo muy de cerca la teología del Nuevo Testamento, afirma que Cristo es el verdadero mediador de la creación⁸⁰⁸. Todo ha sido creado en Cristo⁸⁰⁹, Él es el heredero de todas las cosas⁸¹⁰, a Él le está sometido todo⁸¹¹. Cristo lleva al mundo y al hombre a su plenitud «cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas»⁸¹².

Entre las cosas creadas el hombre ocupa un puesto singular. Todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos. Ha sido

⁸⁰² Cf. A. MARTÍNEZ, *o.c.*, 39.

⁸⁰³ Cf. ÍD., 41-42.

⁸⁰⁴ Cf. CV II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium* (LG), 2, 16, 17: AAS 57 (1965) 5-6, 20, 20-21; GS, 34: AAS 58 (1966) 1052-53; Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate*, 3: AAS 58 (1966) 741-42.

⁸⁰⁵ Cf. CV II, LG, 2: AAS 57 (1965) 5-6; GS, 2: AAS 58 (1966) 1026.

⁸⁰⁶ Cf. ÍD., GS, 41: AAS 58 (1966) 1059-60.

⁸⁰⁷ Cf. ÍD., GS, 36: AAS 58 (1966) 1053-54.

⁸⁰⁸ Cf. ÍD., DV, 3: AAS 58 (1966) 818.

⁸⁰⁹ Cf. ÍD., GS, 7: AAS 58 (1966) 1029-30.

⁸¹⁰ Cf. ÍD., Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes* (AG), 2: AAS 58 (1966) 948.

⁸¹¹ Cf. ÍD., LG, 36: AAS 57 (1965) 41-42.

⁸¹² ÍD., LG, 48: AAS 57 (1965) 53-54.

creado a imagen de Dios y destinado a participar en la vida divina. En esta vocación está la raíz más honda de la dignidad humana⁸¹³. Cristo es la imagen perfecta de Dios. Sólo en Jesús conoce el hombre su ser y la sublimidad de su vocación⁸¹⁴ y sólo por Él puede llegar el hombre a realizar su vocación⁸¹⁵. Con su trabajo, aún en las cosas más pequeñas, el hombre desarrolla la obra del Creador y contribuye de modo especial a que se cumplan los designios de Dios en la historia⁸¹⁶.

Así, el magisterio de la Iglesia ha sido fiel a lo largo de la historia a la doctrina heredada de la Escritura. Frente a todo sistema dualista, ha defendido y proclamado la unicidad de Dios creador, la exclusión de toda materia preexistente, la distinción entre Dios y el mundo, la absoluta libertad de Dios al crear. Ha condenado todo monismo, determinismo y panteísmo.

4.4. La interconexión de la naturaleza desde la enseñanza social de la Iglesia

A parte de la visión holística, de que «todo está conectado» (LS 117, 120, 138), insistida una y otra vez en muchas partes de la *Laudato si* de papa Francisco, otro documento antecedente fundamental se encuentra en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz que en 1990 de papa Juan Pablo II. Tomando como base de la ciencia, la filosofía y la revelación divina a través de la Biblia, el Papa afirma que vivimos en un «universo armónico dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico, en donde se exige el respeto mutuo y la prudente cautela de parte de los seres humanos, así, salvaguardando la integridad de cada cosa»⁸¹⁷.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, del mismo Papa, respecto a la realidad del mundo en una «trama de vida», también pone de relieve la cuestión del universo interconectado e interdependiente. Todos los componentes de esta «trama de vida», se relacionan mutuamente en un sistema ordenado que se denomina «cosmos»:

el carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto por los seres que constituyen la naturaleza visible y que los griegos, aludiendo precisamente al orden que lo distingue, llamaban el «cosmos»⁸¹⁸.

⁸¹³ Cf. CV II, GS, 12, 19: AAS 58 (1966) 1038-39.

⁸¹⁴ Cf. ÍD., GS, 22: AAS 58 (1966) 1042-44.

⁸¹⁵ Cf. ÍD., GS, 10: AAS 58 (1966) 10.

⁸¹⁶ Cf. ÍD., GS, 34: AAS 58 (1966) 1052-53.

⁸¹⁷ JUAN PABLO II, MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 151.

⁸¹⁸ ÍD., SRS, 34: AAS 80 (1988) 559. Cf. ÍD., MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 151-52.

Estas realidades, según el Pontífice, exigen también el respeto y la consideración que consiste en la conveniencia de tomar mayor conciencia de que «no se puede utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados —animales, plantas, elementos naturales— como mejor parezca, según las propias exigencias económicas»⁸¹⁹. Al contrario, «conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos»⁸²⁰.

Así, la reflexión teológica cristiana sobre el tema de la interconexión, el mundo interconectado o todos están conectados, tiene que ver con la integridad de la creación y la actuación humana en sus relaciones fundamentales: con Dios, con su entorno natural, con otros seres humanos y con uno mismo, y en plena conciencia, de que el universo armónico está dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. Por consiguiente, de parte de los seres humanos, se exige el respeto mutuo y una prudente cautela, salvaguardando así la integridad de cada ser y cada cosa⁸²¹.

El 24 de mayo de 2015 el papa Francisco publicó la encíclica *Laudato sí; el cuidado de la casa común*, una carta magna, que sitúa en el punto de mira la problemática ecológica, que sin ser nueva en el Magisterio de la Iglesia, ha adquirido plena carta de ciudadanía en el ámbito de la teología moral, con un eco que llega hasta la comunidad científica. Así escribe el papa Francisco cuando habla de la estructura que lleva inscrita la naturaleza, que requiere respeto por parte de los seres humanos:

la falta de preocupación por medir el daño a la naturaleza y el impacto ambiental de las decisiones, es solo el reflejo muy visible de un desinterés por reconocer el mensaje que la naturaleza lleva inscrito en sus mismas estructuras, que todo está conectado —*omnia conectuntur*⁸²².

Ante esta realidad preocupante, tanto los científicos como el papa Francisco y los obispos asiáticos e indonesios, reconocen que todos los problemas ambientales no pueden ser entendidos aisladamente. Se trata de «problemas sistémicos» en terminología de Capra y la necesidad de un cambio de paradigma: de una visión antropocéntrica a otra más ecocéntrica⁸²³.

Desde el mismo momento que apareció la encíclica, generó grandes expectativas y comentarios por su impacto potencial, con líderes mundiales que expresaron su

⁸¹⁹ Ibíd., *SRS*, 34: AAS 80 (1988) 559; MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 151-52.

⁸²⁰ Ibíd., *SRS*, 34: AAS 80 (1988) 559.

⁸²¹ Cf. Ibíd., MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 151-52.

⁸²² FRANCISCO, *LS*, 117: AAS 107 (2015/9) 894.

⁸²³ F. CAPRA, *La trama de la vida*, o.c., 48-49.

aprobación de este documento de la Doctrina Social de la Iglesia. El papa Francisco no ocultó su intención, y la voz profética de la Iglesia, para que esta encíclica tuviera un impacto en las negociaciones del Acuerdo de París⁸²⁴; la formulación de políticas energéticas en diferentes países; el despertar de un movimiento global para la sostenibilidad; y llamando a la gente a presionar a los políticos para que relicen cambios más fuertes. No es frecuente que un Papa asista a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, sin embargo, el papa Francisco se dirigió a la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre de 2015, como representante del Estado Vaticano, destacando los puntos principales de su encíclica *Laudato si*.

4.4.1. Juan Pablo II

El pontífice Juan Pablo II ocupó la sede de Pedro desde 1978 a 2005. A lo largo de estos veintiséis años de pontificado, hizo muchas cosas: recorrió todo el mundo visitando ciento veintinueve países, publicó catorce encíclicas, se reunió con más de mil quinientos jefes de Estado y de Gobierno, y con seguridad, es la persona que se ha reunido de forma directa con más seres humanos en toda la historia de la humanidad. En este apartado, el tema a trazar lo centramos, como es lógico, en la temática y la cuestión ecológica medioambiental.

Sin duda alguna, se puede afirmar que en el Magisterio de la Iglesia Católica — en su conjunto de documentos oficiales en los que se explicita el contenido de la doctrina católica— la preocupación ecológica, se ha abordado con mucha profundidad y frecuencia en el pontificado del papa Juan Pablo II. Ya hemos citado en muchísimas partes del presente trabajo las enseñanzas y pensamientos respecto a la ecología del mismo Papa. Desde el comienzo de su Pontificado, las cuestiones relativas a la ecología y al medioambiente ocuparon su interés, incluso con llamativos golpes de efecto, como la declaración de san Francisco de Asís en 1979 como «patrono celestial de los ecologistas»⁸²⁵. Más tarde seguiría la beatificación de Kateri Tekakwitha, una indígena

⁸²⁴ UNITED NATIONS–FRAMEWORK CONVENTION ON CLIMATE CHANGE (UNFCCC), *The Paris Agreement*, Paris 2015, recuperado el 12 de junio 2019, de: https://unfccc.int/sites/default/files/resource/parisagreement_publication.pdf.

⁸²⁵ JUAN PABLO II, *S. Franciscus Assisiensis caelestis Patronus oecologiae eligitur* —*Bula Inter sanctos, Proclamación de san Francisco de Asís como patrono de la ecología*: AAS 71 (1979) 1509-10.

de la tribu de los Mohawks que vivió en Norteamérica en la segunda mitad de siglo XVII y a la que también le dio el título de «patrona del medioambiente y de la ecología»⁸²⁶.

En cuanto al contenido doctrinal, ya en su primera encíclica *Redemptor hominis* —Redentor del hombre— de 1979, se hace una llamada a ejercer una vigilancia responsable sobre el mundo creado frente a toda irracional explotación de los recursos naturales. Anteriormente, en la encíclica sobre la preocupación social de la Iglesia, *Sollicitudo rei socialis*, de 1978, ya se articula en la cuarta parte un discurso muy extenso y elaborado sobre el auténtico desarrollo humano, sus posibilidades y sus riesgos, criticando la sociedad de consumo y su agresiva competitividad que es incompatible con una ecología de rostro humano.

En su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, de 1990, subrayó que la paz social, fruto de la paz con el Creador, exige también un gran pacto de paz con toda la creación. Señalaba, además, las enseñanzas bíblicas, haciendo una reflexión sobre la bondad de la creación, tal y como aparece en la historia del Génesis que comienza afirmando la bondad de Dios y la bondad de todo lo que ha creado: «y vio Dios que todo era bueno». En estas páginas, en las cuales se recoge la autorrevelación de Dios, que es bueno en sí mismo y bueno en todo lo que desea y hace por sus criaturas, la humanidad y el mundo⁸²⁷.

4.4.2. Benedicto XVI

En su homilía de la vigilia de Pentecostés en 2006, el papa Benedicto XVI pone de relieve otro nuevo paradigma y horizonte respecto a Pentecostés, que no sólo es la fiesta del Espíritu Santo, sino también es la fiesta de la creación, como afirma:

Pentecostés no es sólo el origen de la Iglesia y, por eso, de modo especial, su fiesta; Pentecostés es también una fiesta de la creación. El mundo no existe por sí mismo; proviene del Espíritu Creador de Dios, de la Palabra Creadora de Dios. Por eso refleja también la sabiduría de Dios. La creación, en su amplitud y en la lógica omnicomprendensiva de sus leyes, permite vislumbrar algo del Espíritu Creador de Dios. Nos invita a un temor reverencial⁸²⁸.

⁸²⁶ La Iglesia católica celebra la fiesta de santa Catalina (Kateri) Tekakwitha cada 17 de abril, la primera santa piel roja de Estados Unidos. Se la considera patrona de la naturaleza y de la ecología junto a san Francisco de Asís... Fue beatificada por san Juan Pablo II en 1980 y canonizada por el papa Benedicto XVI en octubre de 2012. Cf. *Kateri, la santa de piel roja de la EU, patrona de la naturaleza y de la ecología*, recuperado el 07/08/19, de: <https://mexico.quadratin.com.mx/kateri-la-santa-piel-roja-de-eu-patrona-de-la-naturaleza-y-ecologia/>; *Kateri Tekakwitha, Lirio de los Mohawks*, recuperado el 07/08/19, de: https://www.ewtn.com/spanish/saints/Kateri_7_14.htm.

⁸²⁷ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148.

⁸²⁸ «La Pentecoste non è solo l'origine della Chiesa e perciò, in modo speciale, la sua festa; la Pentecoste è anche una festa della creazione. Il mondo non esiste da sé; proviene dallo Spirito creativo di Dio, dalla

En esta homilía, exige de manera particular a todos los creyentes, en base a la verdad divina y la convicción de la fe, a vivir la vida como don y tarea. A considerar la creación como un don, que el Creador ha encomendado para convertirlo en el jardín de Dios y así, también en un jardín del hombre:

precisamente quien, como cristiano, cree en el Espíritu Creador es consciente de que no podemos usar el mundo y abusar de él y de la materia como si se tratara simplemente de un material para nuestro obrar y querer; es consciente de que debemos considerar la creación como un don que nos ha sido encomendado, no para destruirlo, sino para convertirlo en el jardín de Dios y así también en un jardín del hombre⁸²⁹.

Frente a las múltiples formas de abuso de la tierra que constatamos hoy, escuchamos casi el gemido de la creación de que habla san Pablo, comenzamos a comprender las palabras del Apóstol, que «la creación espera con impaciencia la revelación de los hijos de Dios, para ser libre y alcanzar su esplendor»⁸³⁰.

El papa Benedicto XVI hizo incapié en su brillante reflexión teológica en la interrelación entre la ecología de la naturaleza, la ecología social y la ecología humana. Citando el grito profético de su antecesor Juan Pablo II sobre la «ecología humana y la llamada a respetar su estructura natural y moral, dado que el hombre para sí mismo es un don de Dios»⁸³¹, Benedicto XVI afirma:

respondiendo a este don que el Creador le ha confiado, el hombre junto con sus semejantes, puede dar vida a un mundo de paz. Así, pues, además de la ecología de la naturaleza hay una ecología que podemos llamar «humana», y que a su vez requiere una «ecología social». Esto comporta que la humanidad, si tiene verdadero interés por la paz, debe tener siempre presente la «interrelación» con la ecología natural, es decir el respeto por la naturaleza, y la ecología humana⁸³².

Parola creativa di Dio. E per questo rispecchia anche la sapienza di Dio. Essa, nella sua ampiezza e nella logica onnicomprensiva delle sue leggi lascia intravedere qualcosa dello Spirito Creatore di Dio. Essa ci chiama al timore riverenziale»: BENEDICTO XVI, Omelia, celebrazione dei primi vesperi nella vigilia di Pentecoste: AAS 98 (2006/7) 504. Cf. BENEDETTO XVI, MJMP 2008, 7: AAS 100 (2008/1) 41.

⁸²⁹ «Proprio chi, come cristiano, crede nello Spirito Creatore, prende coscienza del fatto che non possiamo usare ed abusare del mondo e della materia come di semplice materiale del nostro fare e volere; che dobbiamo considerare la creazione come un dono affidatoci non per la distruzione, ma perché diventi il giardino di Dio e così un giardino dell'uomo»: BENEDETTO XVI, Omelia Celebrazione dei primi vesperi nella vigilia di Pentecoste: AAS 98 (2006/7) 504.

⁸³⁰ Rm 8,22.

⁸³¹ El papa Juan Pablo II, en su carta encíclica *Centesimus annus*, escribe: «no sólo la tierra ha sido dada por Dios al hombre al cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado»: JUAN PABLO II, *CA*, 38: AAS 83 (1991) 803.

⁸³² BENEDICTO XVI, MJMP, *La persona humana, corazón de la paz*, 8, 8 de diciembre 2006, recuperado el 07/05/19, de: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html.

En el encuentro con seis nuevos embajadores ante la Santa Sede, el 9 de junio de 2011, el papa Benedicto XVI recalcó que, ante todas las crisis del medioambiente, la ecología humana es una necesidad imperativa, dado que el mismo Dios es quien ha delegado a los seres humanos a cuidar la «casa» de todos, adoptando en toda circunstancia un modo de vivir respetuoso del medioambiente.

la magnitud de las catástrofes nos interpela. El hombre es lo primero, a quien Dios ha encomendado la buena gestión de la naturaleza, y este mismo hombre no puede ser dominado por la técnica y quedar sujeto a ella. Esta toma de conciencia debe llevar a los estados a reflexionar juntos sobre el futuro del planeta a corto plazo, ante su responsabilidad respecto a nuestra vida y a las tecnologías, así, la ecología humana es una necesidad imperativa. Adoptar en toda circunstancia un modo de vivir respetuoso del medioambiente y apoyar la investigación y la exploración de energías adecuadas que salvaguarden el patrimonio de la naturaleza y no impliquen peligro para el hombre deben ser prioridades políticas y económicas. En este sentido, resulta necesario revisar en totalidad nuestra actitud ante la naturaleza. Esta no es un solo espacio explotable o para disfrutar. Es el lugar donde nace el hombre, su casa de algún modo⁸³³.

En otra ocasión, Benedicto XVI pone de relieve la visión cristiana como un paradigma nuevo de reencontrar la dimensión cósmica de la revelación. En la homilía en la Vigilia de Pentecostés de 2006, acentúa la invitación a los católicos de mundo a proteger la naturaleza contra la explotación egoísta: «quien como cristiano cree en el Espíritu Creador es consciente de que no podemos usar el mundo y abusar de él y de la materia como si se tratara simplemente de un material para nuestro obrar y querer; es consciente de que debemos considerar la naturaleza como un don que nos ha sido encomendado, no para destruirlo, sino para convertirlo en el jardín de Dios y así también en un jardín de hombre»⁸³⁴. Reaparece aquí la imagen de jardín, tan característica de la sensibilidad franciscana:

con el despertar del Espíritu de Dios en el corazón de los hombres, ha vuelto el fulgor del Espíritu creador también a la tierra, un esplendor que había quedado oscurecido y a veces casi apagado por la codicia y el afán humano de poder. Y de nuevo sucede lo mismo en torno a Francisco de Asís y acontece en cualquier lugar donde llega a las almas el Espíritu de Dios, el Espíritu que nuestro himno define como luz, amor y vigor⁸³⁵.

Reafirma, además, que la creación en su amplitud y en la lógica omnicomprensiva de sus leyes, permite vislumbrar algo del Espíritu Creador de Dios. Los primeros

⁸³³ Discurso de Benedicto XVI a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede, palacio apostólico sala Clementina, 9 de junio de 2011, en L'Osservatore Romano, 10 de junio de 2011.

⁸³⁴ BENEDICTO XVI, *La creación es un don que ha de convertirse en el jardín de Dios, y así también en un jardín del hombre*, homilía en la celebración de las primeras vísperas en la vigilia de Pentecostés, encuentro con los movimientos y nuevas comunidades eclesiales, Plaza de san Pedro, 3 de junio de 2006.

⁸³⁵ ÍD.

versículos de la Biblia presentan mediante imágenes la creación del universo: por encima del caos y de las aguas del abismo, aleteaba el Espíritu de Dios, así, el mundo en que vivimos es obra del Espíritu Creador, de la Palabra Creadora de Dios que refleja la sabiduría de Dios. Este mundo no existe por sí mismo y el Pentecostés que celebramos es una fiesta de la creación⁸³⁶.

El 29 de junio de 2009 promulgó el papa Benedicto XVI la carta encíclica *Caritas in veritate*. Sus raíces se encuentran en el magisterio de Pablo VI, que efectivamente en 1967 escribió la encíclica *Populorum progressio*, y del papa Juan Pablo II con su encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Enfocan el desarrollo de la solidaridad entre los hombres, enraizado en un humanismo trascendente que pone en el centro el verdadero sentido de la vida humana y cultiva el significado social de la fraternidad. Unos cuarenta años después de esta *Populorum progressio*, en 2009, el papa Benedicto XVI quiso actualizarla, centrándose en el tema de la «ecología humana», subrayando que «el auténtico desarrollo humano concierne a toda la persona y en todas sus dimensiones».

4.4.3. Francisco

Retomando el magisterio de sus predecesores, el papa Francisco recalca que «cultivar y custodiar no comprende sólo la relación entre los seres humanos y el medioambiente, entre el hombre y la creación; se refiere también a las relaciones humanas»⁸³⁷. Y afirma:

los papas han hablado de la «ecología humana» estrechamente ligada a la «ecología medioambiental». Estamos viviendo un momento de crisis; lo vemos en el medioambiente, pero sobre todo lo vemos en el hombre. La persona humana está en peligro: esto es cierto, la persona humana hoy está en peligro: ¡he aquí la urgencia de la ecología humana! Y el peligro es grave porque la causa del problema no es superficial, sino profunda: no es sólo una cuestión de economía, sino de ética y de antropología⁸³⁸.

En la conclusión de la Audiencia General del 22 de abril de 2015 —coincidiendo con la celebración de la Jornada de la Tierra— el Papa hizo hincapié en la llamada al cuidado y custodia de la casa común, la tierra, el medioambiente. Anima a todos a contemplar el mundo con los ojos de Dios creador y señala que la tierra es el

⁸³⁶ Cf. Ibíd.

⁸³⁷ FRANCISCO, *Audiencia General*, del 5 de junio de 2013, recuperado el 11/10/19, de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2013/documents/papa-francesco_20130605_udienza-generale.html.

⁸³⁸ ÍD.

medioambiente que hay que custodiar y el jardín que hay que cultivar. La relación de los hombres con la naturaleza no debe ser guiada por la avidez, por el manipular y el aprovechar, sino que conserva la «armonía divina» entre las criaturas y la creación en la lógica de respeto y de cuidado, para ponerla al servicio de los hermanos y de las generaciones futuras⁸³⁹.

Además, afirma con más fuerza en la *Laudato si'*, que «esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa de uso irresponsable y de abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla»⁸⁴⁰. Según el Papa, la violencia que hay en el corazón humano, herido por el pecado, también se manifiesta en los síntomas de enfermedad que se advierten en el suelo, en el agua, en el aire y en los seres vivientes. Así, entre los pobres más abandonados y maltratados, está la oprimida y devastada tierra que, en lenguaje de san Pablo citado por el Papa, «gime y sufre dolores de parto»⁸⁴¹. Frente a esta realidad preocupante de una armonía rota entre los componentes de la naturaleza, el Papa expresa: «olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos de planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura»⁸⁴².

Desde la enseñanza de la Iglesia, el modelo de vida dominante, el consumismo, las estructuras de poder y la cultura de derroche en la que vivimos, provocan —como señala el papa Francisco basándose en la reflexión de su predecesor Juan Pablo II— el actual deterioro medioambiental y las crisis humana y social:

toda pretensión de cuidar y mejorar el mundo, supone cambios profundos en los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad. El auténtico desarrollo humano posee un carácter moral y supone el pleno respeto a la persona humana pero también debe prestar atención al mundo natural y tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado. Por lo tanto, la capacidad de transformar la realidad que tiene el ser humano debe desarrollarse sobre la base de la donación originaria de las cosas por parte de Dios⁸⁴³.

Con el papa Francisco, ya desde los primeros números de su carta enciclical *Laudato si'*, se afirma que nos enfrentamos a una serie de pérdida acelerada de la

⁸³⁹ Cf. FRANCISCO, *Audiencia General*, del 22 de abril de 2015, recuperado el 11/10/19, de: http://www.vatican.va/content/francesco/es/audiences/2015/documents/papa-francesco_20150422_udienza-generale.html.

⁸⁴⁰ ÍD., *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847.

⁸⁴¹ Cf. ÍD., *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847; Rm 8,22.

⁸⁴² ÍD., *LS*, 2: AAS 107 (2015/9) 847; J. M. BERGOGLIO, *Educación, exigencia y pasión, desafíos para educadores cristianos*, o.c., 161-62.

⁸⁴³ FRANCISCO, *LS*, 5: AAS 107 (2015/9) 848.

biodiversidad y a un cambio climático enormemente amenazante. Los actos humanos han puesto al planeta —su capa superior de suelo, bosques, ríos, mares, océanos y atmósfera— bajo un creciente estrés y agonía. La pérdida de biodiversidad —la extinción de animales o la tala de bosque, la contaminación de los ríos, los mares y la atmósfera o la sobreexplotación de los recursos naturales— destruyen la naturaleza y provocan pobreza, enfermedades, hambre y sed que sufren, sobre todo, las comunidades más vulnerables⁸⁴⁴.

En la reflexión del Papa, la «conversión ecológica» implica gratitud y gratuidad: un reconocimiento del mundo como un don recibido del amor del Padre. Más allá, esta implica la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal. Así, haciendo crecer las capacidades peculiares que Dios le ha dado, el creyente debe desarrollar su creatividad y su entusiasmo para resolver los dramas del mundo, ofreciéndose a Dios «como un sacrificio vivo, santo y agradable».

Por otra parte, la encíclica no reniega de la tecnología, como algunos han criticado, sino que la considera una herramienta para resolver los problemas, no como la solución de los mismos. Como acentúa el Pontífice, de poco serviría confiar en la tecnología si seguimos manteniendo nuestras prioridades en el beneficio personal y en la acumulación desmedida de recursos: en suma, si seguimos identificando la felicidad con la posesión material y negándonos a aceptar la raíz moral de los males que nos aquejan, la “violencia de corazón” que es la que se señala insistentemente. En ese marco, la tecnología sólo servirá para poner parches al problema, en el mejor de los casos, y en el peor para perpetuar las injusticias que se esconden detrás de un modelo social y económico desenfocado.

Por esta razón, la encíclica anima a todos los creyentes a adoptar una nueva actitud ante los demás seres humanos y las demás criaturas, a recuperar algunos elementos básicos de la teología católica que quizá se han diluido en los últimos siglos, como el sentido sagrado de todo lo creado, el valor sacramental de lo material, o su llamada intrínseca a la contemplación agradecida de la belleza inscrita en las obras de Dios.

Cualquiera de las grandes religiones de la humanidad considera que el mundo es obra de un ser divino, un don, y que la inmensidad, belleza y perfección de lo creado es

⁸⁴⁴ Cf. *Ibid.*, LS, 2: AAS 107 (2015/9) 847; D. EDWARDS, *Partaking of God, Trinity, Evolution and Ecology...*, o.c., 147-48; JESUITAS PROVINCIA DE ESPAÑA, *Reconciliarnos con la creación*, recuperado el 23/19/19, de: <https://jesuitas.es/es/actualidad/498-reconciliarnos-con-la-creacion>.

una manifestación de Dios que nos pone en contacto con Él. Por tanto, cualquier tradición religiosa se acerca a la naturaleza con gran respeto y veneración. En la tradición cristiana, así como en las demás religiones monoteístas, Dios no se confunde con el mundo, pero tampoco se aparta de él. Si el mundo ha sido creado por Dios, es necesariamente bueno, como reiteradamente indica el primer capítulo de Génesis: «Y vio Dios que era bueno».

4.5. Conclusión

Todo cuanto se ha abordado hasta este último apartado podría concluirse, apuntando los siguientes puntos al respecto tema.

En primer lugar, desde la lectura teológica creyente, la fe cristiana en la creación exige una ética ecológica que implica un modelo de relación hombre-naturaleza que permita contemplar al entorno natural como casa del ser humano —todos textos denominados ecológicos del Magisterio abordan este tema— y como creación santificada por la real presencia del Creador y por la encarnación del Mediador de la creación en el, Cristo. En virtud de este «Dios hecho hombre», descubrimos la estructura sacramental de la naturaleza como signo eficaz de la presencia del Creador: Dios es el único Señor de lo creado (cf. Sal 24,1) que ha sido puesto el mundo en manos de hombre, no para que lo explote en su provecho, sino para que favorezca su crecimiento y haga posible su madurez. Así, resulta clara que la fe en la creación requiere una praxis que salvaguarda este índole sacramental y, más allá, haga del mundo el hogar acogedor de la entera familia humana. La fe en la creación, por tanto, implica una ética ecológica.

En segundo lugar, pretendemos destacar el tema de amor creador. La praxis cristiana, conforme a la relación hombre-naturaleza, ha de tender a hacer visible el principio configurador de la realidad que es el amor creador de Dios, a poner de manifiesto que el mundo no se construye sólo con análisis socio-políticos ni a golpe de decreto-ley; que no se edifica con indiferencia, y mucho menos con odio, sino con amor. Más allá, este amor creador que surge de la nada, se entrega libre y gratuitamente y, para no quedarse en declaración retórica, habra de encarnarse. No se trata de restaurar para liquidar al carácter profano secular sino asumir lo otro, lo distinto y dejarse permea por lo diverso. El amor cristiano encarnado tendra que aliarse con aquellos proyectos y programas seculares que persiguen la justicia, la libertad y la fraternidad con clara conciencia de que solo así podra ser realmente efectivo. La esencia e identidad cristiana consiste justamente en su abnegación, la entrega de lo propio. Lo cristiano, como Cristo, es lo que debería ser dándose.

En tercer lugar, respecto al tema creación e imagen del hombre, el relato bíblico de la creación (Gn 1) nos muestra que Dios culminó su obra poniendo al frente de ella al ser humano, imagen suya, para que en su nombre la presida, la gobierne y la conduzca hacia su consumación. Esto implica que, la causa de Dios es la causa del hombre. Dios lo ha creado para entablar con Él un diálogo histórico-salvífico, un intercambio vital en el seno de una relación interpersonal. Sin embargo, una relación de este tipo sólo es posible si cada una de las partes está habilitada para responder libremente a la otra. Por consiguiente, los mínimos antropológicos o rasgos básicos de lo humano que hacen viable la relación hombre-Dios y, por ende, la encarnación de propio Dios, han de incluir como datos básicos el carácter personal y libertad. Así, para la fe cristiana, en sintonía con la reflexión de papa Benedicto XVI, el hombre no es sólo algo, es alguien; no es sólo naturaleza, es persona. Hablar de este tema relación hombre-Dios y naturaleza, el papa Francisco, en clave «todo está conectado», exhorta: una «ecología integral» implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada (LS 225).

En cuarto lugar, el Nuevo Testamento coloca la creación en referencia al hecho-Cristo. Lo mismo que la fe en Dios creador se explicitó en el Antiguo Testamento subrayando la reflexión sobre el Dios salvador, de forma análoga ahora se reconoce a Cristo una función creadora como extrapolación de la salvadora (como hemos analizado en los numerosos textos paulinos: 1Cor 8,5-6; Col 1,15-20; Ef 1,3-14): Cristo está al final de la historia como salvador porque está en su comienzo como creador. En esta misma línea, cabe destacar que el prólogo del evangelio de Juan es también una relectura de Génesis 1 a la luz del acontecimiento-Cristo. La secuencia creación-salvación se enriquece ahora al intercalarse entre ambos polos la encarnación del creador-salvador: «todo se hizo por el Logos, sin el Logos no se hizo nada de cuanto fue hecho», es decir, «por él todo; sin él nada». Éste manifiesta el núcleo de la fe cristiana en la creación, es decir, la iniciativa creadora de Dios por puro amor gratuito, definitivamente configurada como iniciativa de un Dios que creó el mundo para encarnarse, que se encarnó para salvarnos y que nos salva comunicándonos la plenitud de su gracia y fidelidad (Jn 1,14-16).

5. La conversión ecológica: camino cristiano hacia la integridad de la creación y la ecología integral

*La naturaleza está llena de palabras de amor, pero ¿cómo podremos escucharlas en medio del ruido constante, de la distracción permanente y ansiosa, o del culto a la apariencia? Una «ecología integral» implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada (LS 255).
Francisco*

5.1. Introducción

Desde que en 1972 el Club de Roma publicó *los límites de crecimiento*, la comunidad científica ha acumulado tal cantidad de evidencias sobre la presión y deterioro que sufre el planeta tierra que, hasta hoy, en estas dos primeras décadas de siglo XXI, resultan incontestables las voces que lo señalan como un desafío inaplazable para la humanidad. La Iglesia ha denunciado con firmeza esta crisis preocupante de medioambiente. El grito profético alarmante a esta realidad por parte de la Iglesia, de una exigencia cristiana que la denominamos «conversión ecológica», ya lo lanzó el papa Pablo VI, en el año 1971, en su carta apostólica *Octogesima adveniens*.

El Pontífice advirtió el problema medioambiental como una crisis social urgente de amplio alcance que implica a toda la familia humana y, por eso, hizo una llamada a los cristianos juntos con otros de «buena voluntad» a asumir la responsabilidad por nuestro futuro en común y compartido⁸⁴⁵. Urgiendo los cambios de estilo de vida, de transformación y de conversión como la necesidad *hic et nunc* frente a la consecuencia dramática de la crisis medioambiental que está sucediendo. A parte de esta llamada, el papa Pablo VI hizo una evaluación crítica de las actividades humanas descontroladas antiecológicas, debido a la explotación inconsiderada de la naturaleza que corren el riesgo de destruir el medioambiente y de ser a su vez víctima de esta crisis. Así lo afirma el Pontífice:

mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la

⁸⁴⁵ Cf. PABLO VI, *Octogesima adveniens* (OA), 21: AAS 63 (1971) 416-17; D. EDWARDS, *o.c.*, 147-48; *Ecology and Faith in Jesus Christ, Recent Catholic Teaching*, recuperado el 18/10/19, de: <https://catholicearthcare.org.au/wp-content/uploads/2015/03/ASSISI-READING-4-EcologyandFaithinJesusChrist-1.pdf>.

naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que la persona no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable⁸⁴⁶.

Posteriormente, ante este medioambiente en crisis, han sido numerosas las llamadas de atención durante el papado de los tres últimos papas, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. El documento magisterial fundamental de la enseñanza social católica sobre la ecología fue el mensaje de Juan Pablo II, anunciado para la Jornada Mundial de la Paz, de 1 de enero de 1990, titulado *Paz con Dios, paz con toda la creación*. En él —a pesar de la crisis ecológica que aqueja nuestro planeta— aparece la luz esperanzadora, que es la creciente conciencia ecológica, que desde punto de vista de Pontífice, es algo que debe ser reconocido y fomentado. En lenguaje de Papa, «no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas»⁸⁴⁷.

Insiste, además, en la implicación ética y en el carácter moral de la crisis de medioambiente: «que no pocos valores éticos, de importancia fundamental para el desarrollo de una sociedad pasífica, tienen una relación directa con la cuestión medioambiental, dado que la crisis ecológica revelan de modo evidente su carácter moral»⁸⁴⁸. Se trata, pues, de principios esenciales para construir una sociedad pasífica, la cual no puede ignorar el respeto a la vida, ni el sentido de la integridad de la creación.

Esta misma preocupación viene aclarada por el papa Benedicto XVI en sus numerosos documentos magisteriales⁸⁴⁹. En su carta encíclica *Caritas in veritate*, el Pontífice reúne algunos pensamientos de Juan Pablo II sobre la forma en que los misterios centrales de la fe podrían ser proclamados en términos ecológicos, y además en varios de sus mensajes y audiencias. El papa Francisco a través de sus mensajes y audiencias generales, vuelve a tocar el tema cordialmente y con más énfasis como un fruto más elaborado, en la encíclica *Laudato si* de 2015. A parte de ser una contribución al diálogo global sobre el medio ambiente, incorpora una dimensión mística profunda: el cuidado

⁸⁴⁶ PABLO VI, *OA*, 21: AAS 63 (1971) 416-17.

⁸⁴⁷ JUAN PABLO II, MJMP 1990, 1: AAS 82 (1990) 147.

⁸⁴⁸ ÍD., 7: AAS 82 (1990) 151.

⁸⁴⁹ Los documentos y pensamientos fundamentales que los consideramos «ecológicos» del papa Benedicto XVI utilizados en este estudio son: Carta encíclica *Caritas in veritate*, 48-52; Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz de 2007, 2008, y 2010, varias homilias, discursos y audiencias generales.

del medioambiente y de los pobres se vincula a las raíces de la vocación cristiana, abogando por una auténtica revolución cultural y espiritual⁸⁵⁰.

Ante esta «casa común»⁸⁵¹ en crisis, como dice Juan Pablo II, «es preciso estimular y sostener la “conversión ecológica”, que ha hecho a la humanidad más sensible respecto a la catástrofe hacia la cual se estaba encaminando»⁸⁵². Así pues, pretendemos en este capítulo abordar el tema de «conversión ecológica» como camino cristiano hacia la «integridad de la creación», donde hombres y mujeres alcanzan una nueva armonía con la naturaleza y consigo mismos, vuelven a pasear por el jardín de la creación, tratando de hacer que los bienes de la tierra estén disponibles para todos y no solo para algunos privilegiados, como nos recuerda Juan Pablo II⁸⁵³. Así pues, la estructura interna del presente capítulo, se construye sobre la base de concepto «conversión ecológica», su significado y alcance. Por consiguiente, pretendemos construir y perfilar en el primer momento, la visión y la base histórica, enciclopédica, filosófica, teológica y cristiana respecto al tema.

5.2. La conversión: huellas históricas enciclopédicas, filosóficas y cristianas, perspectivas y acepciones

Según su significado etimológico, «conversión» que deriva de latín *conversio* significa «giro» o «cambio de dirección». El término serviría entonces para designar cualquier tipo de retorno o de transposición. De este modo, la lógica se sirve de esta palabra para referirse a esa operación por la que invertimos los términos de una proposición. Desde la psicología, el psicoanálisis la utiliza, por su parte, para designar la transferencia de un conflicto psíquico y el intento de transferirlo a una serie de síntomas somáticos, motores o sensitivos⁸⁵⁴. En su acepción religiosa y filosófica, se trata de un cambio de concepción mental que puede ir desde la simple modificación de una opinión hasta la transformación absoluta de la personalidad⁸⁵⁵.

Esta palabra latina *conversio* corresponde, de hecho, a dos términos griegos: *epistrophe*, que significa «cambio de orientación», y que implica la idea de un retorno

⁸⁵⁰ Cf. FRANCISCO, *LS*, 202: AAS 107 (2015/9) 927.

⁸⁵¹ El uso de esta frase «casa común» o «nuestra casa común», cf. n.22, p.31.

⁸⁵² Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 4, de 17 de enero de 2001.

⁸⁵³ Cf. ÍD.

⁸⁵⁴ Cf. I. MONTOLLA, P. RAIMAN, *Encyclopaedia universalis*, Paris 1968, 968-81; P. HADOT, *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*, Madrid 2006, 177.

⁸⁵⁵ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 177.

al origen, es decir, retorno a uno mismo. El segundo, *metanoia* que significa «cambio de pensamiento» o «arrepentimiento», sugiriendo la idea de mutación y renacimiento. Se produce por lo tanto, dentro del concepto de conversión, cierta oposición interna entre la idea de «vuelta al origen» y la de «renacimiento»⁸⁵⁶.

Sin embargo, por más que la representación que suele hacerse del fenómeno de conversión resulta bastante tópica, éste no ha dejado de experimentar cierta evolución histórica, pudiéndose manifestar bajo un importante número de formas distintas. A esta complejidad de sentido, el filósofo francés Pierre Hadot argumenta que se requiere «el estudio de múltiples perspectivas: psicofisiológica, sociológica, antropológica, histórica, teológica, filosófica. En todos estos planos el fenómeno de la conversión refleja la irreductible ambigüedad de la realidad humana»⁸⁵⁷. Así, la terminología «conversión», por una parte, ofrece un testimonio de la libertad del ser humano capaz de transformarse por entero, gracias a la reinterpretación de su pasado y futuro; por otra, revela que tal transformación de la realidad humana es resultado de la invasión de fuerzas exteriores al yo. Se trata, en esto, de la gracia divina o de una norma psicosocial. Puede decirse que la idea de conversión supone uno de los conceptos constituyentes de la conciencia Occidental⁸⁵⁸.

En nuestro mundo contemporáneo, el término conversión es polivalente; se emplea en múltiples acepciones. En sentido general, indica un cambio de vida; dejar el comportamiento habitual de anterior para emprender otro nuevo; prescindir de la búsqueda egoísta de uno mismo para ponerse al servicio de Señor. Conversión es toda decisión o innovación que de alguna manera nos acerca o nos conforma más con la vida divina. Al implicar la conversión el abandono del modo anterior de vida para adentrarse en una experiencia nueva, incluye la penitencia como momento irrenunciable de ella⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ Según Pierre Hadot, tal polaridad «fidelidad-ruptura» ha marcado fuertemente la consciencia occidental desde la aparición del cristianismo. Cf. *Ibíd.*

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, 177-78.

⁸⁵⁸ En efecto —como afirma Hadot basándose en la *Encyclopaedia universalis*— «cabe representarse la historia de Occidente como un intento siempre renovado de perfeccionamiento de las técnicas de conversión, es decir de las técnicas destinadas a transformar la realidad humana, ya sea aproximándola a su esencia originaria, es decir «conversión – retorno», y modificándola de manera radical, es decir «conversión – mutación»: *Ibíd.*, 178, citado de I. MONTOLLA, P. RAIMAN, *Encyclopaedia universalis*, 1968, 968-81.

⁸⁵⁹ G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, o.c., 13.

Antes de entrar en el tema «conversión ecológica», pretendemos en este apartado trazar el significado del término conversión.

5.2.1. Huellas enciclopédicas

En su significado enciclopédico, la palabra «conversión», literalmente, significa cambio de vida, y religiosamente expresa la vuelta hacia Dios y hacia el bien⁸⁶⁰. El diccionario de la Real Academia Española, describe el término conversión, en primer lugar, como acción y efecto de convertir o convertirse, algo que viene desde dentro, desde la misma persona. En segundo lugar, hacer que alguien o algo se transforme en otro algo distinto de lo que era, es decir, un acto hacia fuera. Hace referencia a una modificación drástica de las actitudes y consecuentemente del comportamiento. Esto implica un cambio de vida que tradicionalmente denota el paso de una condición alejada de la fe, de algunas convicciones, ideologías o verdades⁸⁶¹.

Según la *Enciclopedia católica*, la palabra «conversión» deriva del latín clásico, *converto*, *converter*, con el sustantivo *conversio*, que significa cambio, convertir o convertirse. En la vulgata latina, la Patrística, y el latín eclesiástico tardío, *conversio* se refiere a un cambio moral, a una vuelta o retorno a Dios y a la verdadera religión; este es el sentido con el que ha pasado a nuestras lenguas modernas⁸⁶². Por ejemplo, las conversiones de san Pablo, de Constantino el Grande y de san Agustín. En la Edad Media este término se usaba a menudo en el sentido de abandonar el mundo e ingresar al estado religioso; así habla san Bernardo de su conversión. El retorno de pecador a una vida de virtud es también llamado una conversión. Más comúnmente, se usa también para hablar de la conversión de un infiel a la verdadera religión, en general a la conversión de un cismático o hereje a la Iglesia Católica⁸⁶³.

⁸⁶⁰ Desde la tradición cristiana, el *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa* describe más allá, que en la tradición cristiana, la conversión es el mensaje inicial de Juan el Bautista y del mismo Jesús. Cf. Mc 1,15; 6,12; Mt 10,7; y, Lc 9,2. El término *metanoia* con el que se expresa en griego aparece 56 veces en el Nuevo Testamento (34 en forma de verbo *metanoeo*, y 22 en forma de sustantivo, *metanoia*). Y los términos paralelos de arrepentirse (*metamelomai*) 7 veces, de volverse hacia Dios (*ana-strefo*) 19 veces y el de cambiar de pensar (*metamelomai*) 18 veces. Cf. F. FERNANDEZ, *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos, 2001; P. CHICO, *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Lima 2006.

⁸⁶¹ RAE, *Diccionario de la lengua Española*, 23ª ed., recuperado el 12/07/19, de: <https://dle.rae.es>.

⁸⁶² Cf. B. GULDNER, *Conversion*, *The Catholic Encyclopedia*, t.4, New York 1908. La versión de este enciclopédico en la línea, recuperado el 17/08/19, de: <https://www.newadvent.org/cathen/04347a.htm>.

⁸⁶³ Cf. ÍD., 1908; P. J. MONTANA –Diseño y programación–, *Diccionario Bíblico Digital*, Colombia 2003, recuperado el 15/07/20, de: <http://www.elolivo.net/LIBROS/DiccionarioBiblicoDigital-Catolico.pdf>.

Sin embargo, esta doctrina de la conversión cristiana es un tema prominente en las enseñanzas de Cristo y de sus discípulos. Cuando una persona se convierte, quiere decir que ella misma ha cambiado. Así, convertirse significa «dejar de ser una cosa para ser otra»⁸⁶⁴. A este cambio se refiere San Pablo en su carta a los Efesios cuando afirma: «nosotros “éramos por naturaleza hijos de la ira”»⁸⁶⁵, así, desde la antigüedad se nos casó con nuestros ídolos, como el caso de Efraín. Para volver a Dios es necesario que haya una transformación; un cambio en la mentalidad, en los deseos del corazón y en la actitud hacia Dios y hacia el pecado. Es necesario experimentar un cambio completo en la vida personal, agradando a Dios al estar en armonía con su palabra. Cuando un pecador se arrepiente, Dios hace la obra de convertirlo en un cristiano. Los pecados que el pecador una vez amó, ahora los aborrece y las cosas buenas de Dios que antes aborreció, ahora las ama. La conversión es una transformación completa: un amor nuevo en el corazón y una vida nueva en el alma⁸⁶⁶.

5.2.2. Huellas históricas

El estudio histórico del término «conversión» nos hace mirar atrás e investigar hacia el Mundo Antiguo: la Antigüedad precristiana, el judaísmo, el cristianismo, las misiones, el proselitismo y el despertar religioso de las religiones mundiales. En este apartado, perfilaremos esta huella histórica de la conversión.

5.2.2.1. Antigüedad precristiana

El fenómeno de la conversión en la Antigüedad aparece no tanto en el ámbito de lo religioso como en los órdenes políticos y filosóficos. La razón es que todas las religiones antiguas —salvo el budismo— son religiones de equilibrio, en el sentido de que en ellas los ritos establecen una reciprocidad de prestaciones entre los dioses y los hombres. Como cita Hadot en el estudio del historiador holandés, Gerard van der Leeuw: «los ritos aseguran una especie de intercambio de prestaciones entre los dioses y los hombres»⁸⁶⁷. En esto, la experiencia interior que corresponde a tales ritos no juega ningún papel. En ocasiones, en el final de la Antigüedad, especialmente durante la expansión de

⁸⁶⁴ M. MOLINER, *Diccionario de uso del español*, Barcelona 2012.

⁸⁶⁵ Ef 2,3.

⁸⁶⁶ Cf. B. GULDNER, o.c.; P. J. MONTANA, *Diccionario Bíblico Digital*, Colombia 2003.

⁸⁶⁷ Cf. P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua...*, o.c., 178; J. ALONSO, *Conversión filosófica y conversión cristiana*: Scripta Theologica 3 (2009) 692.

los cultos dionisiacos, se producen determinados fenómenos de contagio o propaganda de los cultos místicos. Estos movimientos religiosos estaban dando lugar a experiencias éxtasis en las cuales los dioses tomaban posesión del iniciado. Sin embargo, en estos casos extremos no se produce ninguna conversión⁸⁶⁸.

Con el budismo, el fenómeno de la conversión presenta otro rostro iluminador. Los datos históricos muestran que la iluminación budista reviste el carácter de cambio en profundidad, capaz de afectar por entero al individuo, es decir, la conversión. Las inscripciones referidas al rey indio Asoka en el año 268 a.C. revelan esta realidad significativa de la conversión. En ellas puede verse al rey aludir a su propia conversión al budismo, pero también a la transformación moral que se ha operado en todos los órdenes tras su iluminación⁸⁶⁹. Por otro lado, el fenómeno de la conversión en el Mundo Antiguo pre-cristiano aparece sobre todo en el terreno político y filosófico. La práctica de la democracia —el debate judicial filosófico y político— facilita la posibilidad de «cambiar el alma» del adversario mediante el manejo hábil e influyente del lenguaje y mediante el uso de mecanismos de discurso y persuasión. Las técnicas de la retórica, el arte de la persuasión, se van constituyendo y codificando poco a poco. Se les revela así la fuerza política de las ideas, el valor de la ideología, para utilizar una expresión moderna. Respecto al fenómeno de la conversión, la guerra del Peloponeso revela un buen ejemplo de un proselitismo político⁸⁷⁰.

Más radical todavía en el Mundo Antiguo precristiano es la conversión filosófica. La filosofía platónica, por ejemplo, antes que nada, es una teoría de la conversión política: «a fin de cambiar la ciudad, es necesario transformar a los individuos, pero sólo el filósofo está realmente en disposición de lograrlo porque él mismo es ya, en cierta manera y en cierto sentido, “un convertido”»⁸⁷¹. El filósofo es un converso, dado que ha sido capaz de apartar su mirada desde las sombras del mundo sensible y de dirigirla hacia esta luz que proviene y emana de la idea del bien. Así, toda educación implica una forma de conversión y que las almas humanas disponen de la posibilidad de contemplar la luz de bien. Sin embargo, la mirada humana está mal orientada y para ello se le requiere la formación educativa para dirigir esta mirada en la buena dirección. Con esto, se producirá una absoluta transformación del alma. En el contexto social, según Platón, para convertir

⁸⁶⁸ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 178-79.

⁸⁶⁹ Cf. ÍD., 179; J. ALONSO, *a.c.*, 693.

⁸⁷⁰ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 179; J. ALONSO, *a.c.*, 692-93.

⁸⁷¹ Como lo ha citado Hadot de la obra de PLATÓN, *Republica*, 518c. Cf. P. HADOT, *a.c.*, 694.

la ciudad a la idea de bien, es imprescindible gobernar con un gobierno formado por filósofos y políticos: si los filósofos se hacen con el gobierno de la ciudad, ésta será «convertida» a la idea de bien⁸⁷².

El recorrido histórico del fenómeno y concepto de la conversión antes del cristianismo, va más allá después de Platón con las escuelas estoica, epicúrea y neoplatónica. Estas escuelas ponen de relieve el tema de la conversión de los individuos más que la sociedad o la ciudad. Aquella situación, como expresa Hadot:

habrá que entenderla como un acontecimiento provocado en el espíritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica así una ruptura absoluta con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo, el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior en una palabra, a «la beatitud»⁸⁷³.

Desde esta perspectiva, la enseñanza filosófica tiende a adoptar la forma de predicación, en la cual los recursos de la retórica o de la lógica son puestos al servicio de la conversión del alma. La filosofía antigua no aspira nunca a la construcción de ningún sistema abstracto, sino que se muestra como una llamada a la conversión en virtud de la cual el hombre regresa a su naturaleza original —*episthrophe*— arrancado violentamente de la perversión que rodea al común de los mortales por la profunda alteración de la totalidad del ser. En esto consiste la *metanoia*⁸⁷⁴.

5.2.2.2. Judaísmo y cristianismo

El recorrido histórico de la experiencia interior de la conversión alcanza su más alta intensidad con la aparición del judaísmo y cristianismo. En estos, se produce la ruptura entre el hombre y la naturaleza, en las cuales el equilibrio en los intercambios entre lo humano y lo divino se ha roto. La conversión religiosa reviste en el judaísmo y el cristianismo un aspecto radical y totalitario que la emparenta con la conversión filosófica. En ellas se adopta la forma de una fe absoluta y exclusiva en la Palabra y en la voluntad salvadora de Dios. A menudo, en el Antiguo Testamento, Dios invita a su pueblo, por boca de sus profetas a convertirse, es decir, a dirigirse hacia Él, a volver a la alianza de antaño concertada en el Sinaí. Así, la conversión, por una parte, es el retorno

⁸⁷² Cf. Ibíd., 180; G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, o.c., 45; J. ALONSO, a.c., 695.

⁸⁷³ P. HADOT, o.c., 180.

⁸⁷⁴ Cf. J. ALONSO, a.c., 695.

al origen, a un estado ideal y perfecto, *episthrophe* y, por otra, alejarse de un estado de perversión y pecado, penitencia y contrición, alteración total del ser por la fe en la palabra de Dios, *metanoia*⁸⁷⁵.

La conversión cristiana por su parte, implica *episthrophe* y *metanoia*, es decir, retorno y renacimiento. Más aún, se sitúa en sus orígenes en un horizonte escatológico: es necesario que se produzca el arrepentimiento antes del juicio final que se aproxima. El acontecimiento interior de la conversión en el cristianismo está indisolublemente unido a un acontecimiento exterior: el rito del bautismo corresponde al renacimiento en Cristo, y la conversión equivale a la experiencia interior de este nuevo nacimiento⁸⁷⁶.

Yendo más allá, la conversión cristiana está provocada por la fe en el reino de Dios anunciado por Cristo, es decir, en la irrupción del poder divino que habrá de manifestarse por medio de milagros, revelación del cumplimiento de las profecías. Todas estas señales divinas sirvieron de base fundamental en una primera etapa de conversión. En este trayecto histórico, la predicación cristiana, al dirigirse al mundo greco romano, retoma numerosos temas características de la predicación filosófica, y ambas formas de conversión tenderán a superponerse⁸⁷⁷.

5.2.3. Visión antropológica

La búsqueda de sentido de la vida y de la existencia humana es una experiencia propia, fundamental y universal del ser humano. La historia de la humanidad atestigua un inconformismo general del ser humano ante la ignorancia, el error o la mentira, tanto en el orden teórico reflexivo como en el orden práctico⁸⁷⁸. A este orden teórico reflexivo, el papa Juan Pablo II hace referencia en su carta encíclica *Fides et ratio*, que «nadie puede permanecer sinceramente indiferente a la verdad de su saber. Si descubre que es falso, lo rechaza; en cambio si puede confirmar su verdad, se siente satisfecho»⁸⁷⁹.

⁸⁷⁵ Cf. G. BARDY, *o.c.*, 45; J. ALONSO, *a.c.*, 695.

⁸⁷⁶ Cf. G. BARDY, *o.c.*, 45.

⁸⁷⁷ Un ejemplo al respecto se muestra en la reflexión de san Clemente de Alejandría, al comentar las palabras evangélicas, «Quien pierda su alma la recuperará...». Clemente escribe: «recuperar la propia alma supone conocerse a uno mismo. Los estoicos afirman que esta conversión hacia las cosas divinas se consigue por medio de un cambio repentino, transformándose el alma en sabiduría; en cuanto a Platón explica que se consigue gracias al giro del alma hacia lo mejor, pues la conversión la aparta de la oscuridad – *Stromates*, VI, VI, 27, 2»: P. HADOT, *o.c.*, 181.

⁸⁷⁸ Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* (FR), sobre la relación entre fe y razón, 1 y 25: AAS 91 (1999) 5, 25-26; J. ALONSO, *a.c.*, 689; A. D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander de Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 1.

⁸⁷⁹ JUAN PABLO II, FR, 25: AAS 91 (1999) 25-26.

Además, el Pontífice pone de relieve la particularidad del ser humano entre todas las criaturas en busca de la verdad: «el hombre es el único ser en toda la creación visible que no sólo es capaz de saber, sino que sabe también que sabe y por eso se interesa por la verdad real de lo que se le presenta»⁸⁸⁰. Citando la lección y reflexión de san Agustín, «he encontrado muchos que querían engañar, pero ninguno que quisiera dejarse engañar»⁸⁸¹ el Pontífice afirma:

con razón, se considera que una persona ha alcanzado la edad adulta cuando puede discernir, con los propios medios, entre lo que es verdadero y lo que es falso, formándose un juicio propio sobre la realidad objetiva de las cosas. Este es el motivo de tantas investigaciones, particularmente en el campo de las ciencias, que han llevado en los últimos siglos a resultados tan significativos, favoreciendo un auténtico progreso de toda la humanidad⁸⁸².

Así, el progreso efectivo del saber teórico se realiza siempre según una dinámica de continua renovación y rectificación de rumbo, ya sea en el ámbito personal o en el amplio mundo de las ciencias⁸⁸³.

Desde el orden práctico, el ser humano busca que su libre obrar ético se rija conforme a los valores auténticos. El contraste entre el escenario actual de la existencia personal y la situación ideal de una vida verdadera a la que el ser humano se siente llamado, crea en él un constante deseo de perfeccionamiento⁸⁸⁴. Así, la conversión en su sentido más básico y general se inscribe en la tendencia interior del sujeto hacia la vida perfecta, y puede ser descrita como un movimiento desde un estado imperfecto, deteriorado o malogrado a otro más perfecto, renovado y purificado. Desde el punto de vista antropológico, Juan Alonso dice que «la tensión entre lo que es el ser humano y lo que debería ser, es el detonante de la aspiración constante de la conversión y del mejoramiento personal»⁸⁸⁵. Esto significa comprender la conversión como una constante búsqueda antropológica universal ligada a la cuestión de sentido de la existencia humana⁸⁸⁶.

⁸⁸⁰ Ibid.

⁸⁸¹ Como lo ha citado el Papa Juan Pablo II de *Confesiones*, X,23, 33: CCL 27,137. Cf. Ibid., FR, 25: AAS 91 (1999) 25-26. A la reflexión sobre la idea de conversión de san Agustín, cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos...*, o.c., 110-11.

⁸⁸² JUAN PABLO II, FR, 25: AAS 91 (1999) 25-26.

⁸⁸³ Cf. J. ALONSO, a.c., 689.

⁸⁸⁴ Cf. JUAN PABLO II, FR, I: AAS 91 (1999) 6; A. D. NOCK, *Conversion...*, o.c., 1; J. ALONSO, a.c., 689-90.

⁸⁸⁵ J. ALONSO, a.c., 689.

⁸⁸⁶ Como lo ha citado Juan Alonso de Gonzalo Flórez sobre el fundamento antropológico de la conversión. Cf. G. FLÓREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, Madrid 1993, 17-23; J. ALONSO, a.c., 690.

Por consiguiente, como afirma el papa Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, «es un camino del ser humano que se ha desarrollado —no podía ser de otro modo— dentro del horizonte de la autoconciencia personal»⁸⁸⁷, dado que, «el hombre cuánto más conoce la realidad y el mundo, más se conoce a sí mismo en su unicidad, le resulta más urgente el interrogante sobre el sentido de las cosas y sobre su propia existencia»⁸⁸⁸. Más aún, la aspiración por parte del ser humano a la felicidad, a la perfección, y al cambio cualitativo de vida es, en último término, una manifestación del deseo y la nostalgia de Dios. El número veinticuatro de la encíclica papal *Fides et ratio* expresa lo siguiente: «la literatura, la música, la pintura, la escultura, la arquitectura y cualquier otro fruto de la inteligencia humana creadora se convierten en cauces a través de los cuales puede manifestar su afán de búsqueda»⁸⁸⁹.

A estas expresiones culturales, la fenomenología religiosa y la antropología cultural han descubierto en los pueblos arcaicos y en las culturas antiguas a través de los «ritos de expiación» las manifestaciones más remotas del deseo humano de purificación y conversión, como lo ha expresado el filósofo e historiador de las religiones Mircea Eliade. Estos ritos buscaban reparar las rupturas de la comunidad con los dioses que se suponían ligadas a la aparición de una determinada desgracia natural⁸⁹⁰. Este «caos» era considerado como una consecuencia del quebrantamiento del orden establecido, tanto por la irrupción de unas fuerzas malignas tras la violación de un tabú, como por el incumplimiento de algunas prescripciones de la tribu. La purgación del mal causado, a través de diversos ritos de purificación —abluciones, ritos de sangre, confesión de pecado, etc. — venía a restablecer la separación armónica entre lo profano y lo sagrado⁸⁹¹. Por otra parte, los ritos de iniciación —como los de pubertad o de cambio de vestido— expresaban la ruptura con la antigua vida y la entrada en la nueva: el iniciado muere a lo natural y ordinario, para nacer a lo sobrenatural y extraordinario; abandona lo pasado para introducirse en un futuro que es el lugar del misterio y el ámbito de lo sagrado⁸⁹².

⁸⁸⁷ En la introducción de la encíclica, el papa cita «*Nosce te ipsum—Conócete a ti mismo*» —sacado de las letras que estaba esculpida sobre el dintel del templo del Delfos— expresa un objetivo: «para testimoniar una verdad fundamental que debe ser asumida como una regla mínima por todo hombre deseoso de distinguirse, en medio de toda la creación, calificándose como “hombre”, precisamente en cuanto “conocedor de sí mismo”»: JUAN PABLO II, *FR*, I: AAS 91 (1999) 5.

⁸⁸⁸ *Íd.*, *FR*, I: AAS 91 (1999) 5-6.

⁸⁸⁹ *Íd.*, *FR*, 24: AAS 91 (1999) 25.

⁸⁹⁰ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama 1981, 20-21; J. ALONSO, *a.c.*, 690.

⁸⁹¹ Cf. M. ELIADE, *o.c.*; J. ALONSO, *a.c.*, 690.

⁸⁹² Cf. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1970, 64-67; J. ALONSO, *Conversión filosófica y conversión cristiana...*, *a.c.*, 690.

5.2.4. Visión psicofisiológica

Los primeros estudios psicológicos sobre el fenómeno de la conversión se remontan a finales de siglo XIX y comienzos de XX⁸⁹³. Son muchos los documentos y testimonios reunidos en aquel período. Los investigadores contemporáneos, según Hadot, se interesan por este tema poniendo el énfasis en los aspectos fisiológicos. Así, han estudiado la influencia de los condicionantes fisiológicos, uso de los reflejos condicionales o de la cirugía cerebral —lobotomía— sobre la transformación experimentada por la personalidad. Algunos regímenes políticos se han servido de métodos psicológicos para conseguir la conversión de sus opositores, conocido como «lavado de cerebro»⁸⁹⁴.

El psicoanálisis la utiliza, por su parte, para designar la «transferencia de un conflicto psíquico y el intento de transferirlo a una serie de síntomas somáticos, motores o sensitivos»⁸⁹⁵. Más allá, desde la perspectiva psicoanalítica, la representación de la conversión como un retorno al origen y de un nuevo nacimiento puede interpretarse como un intento de vuelta al seno materno⁸⁹⁶.

5.2.5. Visión sociológica

Desde la visión sociológica, la conversión representa la separación de un ambiente social determinado y la adhesión a una nueva comunidad. Se trata de un aspecto fundamental de la conversión⁸⁹⁷. En efecto, tal cambio de costumbres sociales contribuye en gran medida a proporcionar al acontecimiento de la conversión cierto carácter de crisis de personalidad. A este cambio y crisis, como afirma Pierre Hadot, «el trastorno de personalidad resultante es la consecuencia de la modificación del territorio de la conciencia que está indisolublemente ligada al cambio de ambiente cultural y social, al cambio de *umwelt*»⁸⁹⁸.

⁸⁹³ El filósofo Pierre Hadot afirma, a base de estudio de James Werner en 1906, sobre *La variedad de la experiencia religiosa – The Varieties of Religious Experience*, que «el fenómeno de la conversión era entendido como una modificación absoluta del territorio de la conciencia provocada por la aparición de fuerzas provenientes de la conciencia subliminal»: P. HADOT, *Ejercicios espirituales..., o.c.*, 183.

⁸⁹⁴ ÍD., 183-84; cf. J. ALONSO, *a.c.*, 691.

⁸⁹⁵ ÍD., 177.

⁸⁹⁶ Cf. ÍD., 183; J. ALONSO, *a.c.*, 691.

⁸⁹⁷ Cf. ÍD., 184; J. ALONSO, *Ca.c.*, 692.

⁸⁹⁸ En este cambio social y cultural por la conversión, Pierre Hadot coloca la actividad misionera del cristianismo como ejemplo especial de la conversión: «los misioneros modernos conocen de sobra el drama que constituye para un miembro de una sociedad tribal al verse arrancado de su ambiente vital por su conversión al cristianismo. El problema no deja de plantearse repetidamente en las historias de las misiones. En general, el paso de una comunidad a otra va acompañado de ciertos escrúpulos de conciencia –sensación

Por otra parte, resulta posible que los individuos desarraigados, aquellos que por una u otra causa se ven obligados, arrancados momentánea o definitivamente de su ambiente de nacimiento parecen mejor dispuestos que los demás, para la conversión. Más aún, cabe destacar que uno de los motivos más poderosos para la conversión lo constituye la atracción ejercida por la comunidad de acogida en virtud de la atmósfera de amabilidad o caridad que puede reinar en ella. En este caso, el ejemplo vivo y claro está en el caso del primitivo cristianismo, y también de ciertas comunidades creadas a partir de movimientos de «despertar religioso». El resplandor de estas comunidades provoca un fenómeno de contagio que puede desarrollarse con mucha rapidez⁸⁹⁹.

5.2.6. Visión religiosa

En la Antigüedad, el fenómeno de la conversión aparece sobre todo en los ámbitos políticos y filosóficos, es decir, escasamente en lo religioso⁹⁰⁰. La conversión religiosa, en efecto, apenas es conocida. En este sentido, la ausencia de un término para designar la religión, tal como la entendemos hoy, es un dato iluminador. Por consiguiente, en este contexto, la palabra *eusebeia*, que significa «piedad», apuntaba sobre todo a la realización correcta de actos de culto conteniendo, además, un cierto sentimiento de temor y respeto inspirado por la divinidad⁹⁰¹.

Las religiones antiguas —como hemos dicho antes a excepción del budismo— son religiones de equilibrio, en el sentido de que en ellas los ritos establecen una reciprocidad de prestaciones entre los dioses y los hombres. El lugar de la fe es ocupado por el mito y el rito, y la actitud externa del hombre religioso prevalece en importancia sobre su convicción personal⁹⁰². Todo ello —como lo ha descrito Arthur Darby Nock— facilita la compatibilidad no excluyente de diversos cultos en la religiosidad griega, en los cuales no exigen conversión sino sólo una adhesión a sus fórmulas rituales.⁹⁰³ Las religiones, según Arthur Darby Nock, no reivindican para sí universalismo y

de estar traicionando y abandonando la tradición familiar o nacional— de problemas de adaptación o sensación de extrañamiento y de comprensión»: *Ibíd.*, 184.

⁸⁹⁹ Cf. *Ibíd.*; J. ALONSO, *a.c.*, 692.

⁹⁰⁰ «*The place which Greek philosophy occupied in the life of the ancient world does in the last instance arise from the special nature of Greek religion*»: A. D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933, 17; J. ALONSO, *a.c.*, 692; *La metanoia como lógica de la fe...*, *a.c.*, 587; P. HADOT, *o.c.*, 185.

⁹⁰¹ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 185; J. ALONSO, *Conversión filosófica y conversión cristiana...*, *a.c.*, 692; A. D. NOCK, *o.c.*, 164.

⁹⁰² Cf. P. HADOT, *o.c.*, 178.

⁹⁰³ Cf. A. D. NOCK, *o.c.*, 17, 164.

exclusividad, dado que, representan casi únicamente un intercambio ritual entre Dios y el hombre en el que la experiencia interior del adepto es, generalmente, de escasa relevancia⁹⁰⁴.

En otro estudio, Pierre Hadot afirma que la conversión religiosa se caracteriza por la «ruptura, donde Dios por propia iniciativa, hace irrupción en el mundo dando un giro radical al curso de la historia. La palabra que Dios dirige al hombre, y que a menudo es consignada en un libro sagrado, exige una absoluta adhesión, una ruptura total con el pasado y un compromiso absoluto de ser»⁹⁰⁵. Estas religiones son de carácter proselitista, se pretenden universales y reivindican para sí la conciencia de individuo en su totalidad. Así, la conversión religiosa implica de algún modo cierta repetición, no sólo en el sentido de un nuevo comienzo o de un renacimiento, sino también en el de la repetición del acontecimiento original por el cual fue fundada la religión a la que uno se convierte. Más allá, todavía con Hadot, es la irrupción de lo divino en el transcurso de la historia, lo que se repite actualmente a nivel individual, que adquiere así el sentido de una nueva creación⁹⁰⁶.

San Agustín en sus *Confesiones* (XII) afirma que la materia creada por Dios recibe iluminación y formación, convirtiéndose a Dios con un movimiento, dado que el alma humana se ve arrancada del pecado, iluminada y dirigida hacia el mismo Dios⁹⁰⁷. Al situar la teología de la conversión en la perspectiva más general de la teología de la creación, san Agustín estaba indicando el camino que iba a permitir resolver el problema teológico de la conversión, particularmente frente al interrogante existencial. Aquí, el interrogante fundamental es: ¿cómo conciliar libertad humana e iniciativa divina? Dentro de una teología del acto creador, todo está gobernado por la gracia puesto que todo está basado en la decisión libre y la iniciativa absoluta de Dios. El acto de conversión implica por lo tanto una total libertad, pero esta libertad, como toda realidad, existe en virtud de la creación divina. El misterio de la gracia se identifica en última instancia, pues, con el misterio de la trascendencia divina⁹⁰⁸.

⁹⁰⁴ Cf. *Ibíd.*, 164-65; J. ALONSO, *a.c.*, 689.

⁹⁰⁵ P. HADOT, *o.c.*, 185.

⁹⁰⁶ Cf. *ÍD.*, 185.

⁹⁰⁷ Cf. *ÍD.*, *o.c.*, 185; G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, *o.c.*, 32.

⁹⁰⁸ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 185.

5.2.7. Visión filosófica

Si el tema de la conversión religiosa en la Antigüedad fue insignificante, sin embargo, no sucede igual para otros dos órdenes, el político y el filosófico. En el orden filosófico, la conversión llega a forjarse como un concepto clave para la interpretación de la estructura del mundo y del hombre⁹⁰⁹. En la Grecia Antigua, hasta la vida política tuvo entre sus actividades principales la búsqueda de la conversión del adversario. Se trata de ganarle para la propia causa mediante la fuerza persuasiva del lenguaje⁹¹⁰. La sociedad ateniense era «un estado retórico hasta la médula», según ha señalado Werner Jaeger, al referirse a ésta como uno de los instrumentos esenciales de la cultura griega para la transformación del ciudadano⁹¹¹.

G. Bardy señala esta misma importancia al expresar, «que por muy sorprendente que hoy día nos parezca, la conversión a la filosofía es un hecho que debe haber sido bastante frecuente en la Antigüedad. ¿Cómo explicarla? Ante todo, la filosofía prometía a sus seguidores darles una explicación clara y fiable de mundo»⁹¹². Afirma:

durante siglos, los filósofos fueron los únicos que reflexionaban sobre la constitución del universo y explicaron sus leyes tratando de darles unidad. Incluso después de que Sócrates hubiera dado a la sabiduría como fin esencial el conocimiento del hombre interior, los filósofos continuaron buscando el secreto de las cosas. Los estoicos, al igual que los epicúreos, tenían una física a la que se adhirieron porque sus sistemas morales guardaban estrecha conexión con ella. Era inútil que las preocupaciones de la conducta moral, pasasen al primer plano en los espíritus⁹¹³.

Así, en el terreno filosófico, la noción de conversión cobra mayor importancia. La filosofía asume el protagonismo en el intento de comprender el universo y guiar la conducta de los hombres, quedando las expresiones religiosas históricas relegadas a ser, como hemos visto, puramente cultos rituales y no tanto caminos de salvación y de otorgamiento de sentido⁹¹⁴. La auténtica transformación del hombre no viene por el culto, que sólo en cierta medida es capaz de cambiar el alma mediante una cierta respuesta emocional: la conversión real es actuada por la filosofía. La literatura *protréptica* – empleada por autores como Aristóteles, Cicerón, Platón, Demetrio y otros– tiene como

⁹⁰⁹ Sin embargo, los datos históricos sobre la conversión, muestran otra realidad, de que este concepto, en el sentido que hoy en día se entiende y se utiliza, fue durante mucho tiempo –hasta el advenimiento del cristianismo– absolutamente extraña a la mentalidad grecorromana. Cf. *Ibíd.*, 177-78, 185-86; G. BARDY, *o.c.*, 13; J. ALONSO, *a.c.*, 689.

⁹¹⁰ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 693-94.

⁹¹¹ Cf. W. JAEGER, *Paideia, los ideales de la cultura griega, I*, México 1942, 546.

⁹¹² G. BARDY, *o.c.*, 62-63.

⁹¹³ *Íd.*, 63.

⁹¹⁴ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 694.

finalidad la exhortación a la conversión filosófica; de este género literario se servirá también Clemente de Alejandría para proponer la conversión al cristianismo⁹¹⁵.

Sin duda alguna, ya desde la Antigüedad, la visión filosófica de la conversión, era entendida, antes que cualquier otra cosa, como una «forma de retorno hacia uno mismo», a su verdadera esencia, al «conócete a ti mismo»⁹¹⁶. Esto se resume en una búsqueda al interior, a uno mismo, a base de una convicción universal de que «todos los hombres desean saber»⁹¹⁷ y desean encontrar la verdad capaz de orientar la propia vida según unos valores auténticos para alcanzar la felicidad y la perfección⁹¹⁸.

5.2.7.1. Conversión en el platonismo

En Platón, una de las bases de su pensamiento filosófico es el consejo al joven sobrino de Pericles acerca del cumplimiento del precepto «conócete a ti mismo», que le llevará a la convicción de que los atenienses sólo pueden vencer a sus adversarios mediante la aplicación y el saber⁹¹⁹. Este *adagium* señala una condición necesaria para que el sabio pueda comprender su propia dignidad en su relación con lo divino, y así, vivir conforme a la verdad y al bien⁹²⁰. Platón, en este contexto, desarrolla y extiende el tema de la conversión a través de la terminología *epistrophe*, con el verbo *epistrephein* que expresa, en su acepción más común, la idea de «volver hacia» en sentido de movimiento físico. Más allá de este sentido que apunta a un cambio de orientación física, puede significar un cambio de orientación existencial espiritual cuando es empleado en los contextos filosóficos o religiosos. En estos casos, el movimiento se realiza entre una situación personal inicial —*a quo*— y un término final —*ad quem*— hacia el que el sujeto retorna⁹²¹.

Según Platón, la conversión es el resultado de un proceso con tres momentos necesarios: el primero, convertirse —*epistrephein*— consiste en apartarse de las apariencias, de lo perecedero. El segundo, exige al hombre retornar a sí mismo para

⁹¹⁵ Cf. G. BARDY, *o.c.*, 63; J. ALONSO, *a.c.*, 694.

⁹¹⁶ Cf. JUAN PABLO II, *FR*, 25: AAS 91 (1999) 25; P. HADOT, *o.c.*, 185-86; J. ALONSO, *a.c.*, 689.

⁹¹⁷ El papa Juan Pablo II en su carta encíclica *Fides et ratio*, ha citado esta visión filosófica aristotélica del libro *Metafísica*, I, 1. Cf. JUAN PABLO II, *FR*, 25: AAS 91 (1999) 25; J. ALONSO, *o.c.*, 689.

⁹¹⁸ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 185-86; J. ALONSO, *a.c.*, 689.

⁹¹⁹ Cf. PLATÓN, *La república*, Madrid 1988, 24. El Papa Juan Pablo II en su carta encíclica *Fides et ratio* utiliza este mismo adagio como título de la introducción de la carta. Cf. JUAN PABLO II, *FR*, 1: AAS 91 (1999) 5; J. ALONSO, *a.c.*, 694.

⁹²⁰ Cf. A. D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion...*, *o.c.*, 185; J. ALONSO, *a.c.*, 694.

⁹²¹ Así lo ha citado y analizado Juan Alonso de varias obras y autores sobre *Epistrophe* y *metanoia* en la filosofía antigua. Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 694.

constatar la propia ignorancia y a decidirse a ocuparse de sí mismo. Finalmente, a partir del retorno a sí mismo, la conversión culmina con el regreso a la «patria ontológica», es decir, al lugar de las esencias, de la verdad, del ser, que es el lugar de lo divino⁹²². El concepto platónico de conversión se rige por una oposición fundamental entre dos mundos: éste mundo y el otro; el mundo de las sombras y el mundo de las ideas; el mundo sensible y el mundo inteligible, y al mismo tiempo, consiste en una liberación del alma con respecto al cuerpo al que está encadenada. Esta liberación tiene lugar por medio del conocimiento y, más concretamente, por medio de la reminiscencia —*anamnesis*— puesto que para Platón conocer es recordar⁹²³.

Por otra parte, Platón desarrolló una importante enseñanza de la conversión filosófica ligada a una teoría política y a una teoría de la educación. El texto de la *República*, citado por Juan Alonso, expresa gráficamente la siguiente doctrina:

como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es.... La educación sería el arte de volver este órgano del alma del modo más fácil y eficaz en que puede ser vuelto⁹²⁴.

Así, la educación entraña una forma de conversión. Se trata de cambiar la orientación de la mirada hacia la buena dirección, para que se produzca un cambio en el alma. El fundador de la Academia de Atenas quiere transformar la ciudad a través de la transformación de los individuos. Y sólo el filósofo está en condiciones de convertir a las almas hacia el bien. Por eso, el filósofo es un converso que, habiendo logrado salir desde la caverna de sombras a la luz del día, asume la misión de gobernar la ciudad convirtiendo a su vez las almas de los ciudadanos⁹²⁵.

5.2.7.2. Conversión en el mundo helenístico

El pensamiento filosófico en el helenismo, posterior al platonismo, modificó sustancialmente las características de la *epistrophé* platónica. Una primera distinción está, en que la conversión en la cultura grecorromana no se apoya sobre una oposición entre dos mundos, hacia uno de los cuales hay que retornar liberándose previamente del otro. En el helenismo, la conversión se asienta, al contrario, en una liberación que se realiza dentro del mismo eje de inmanencia del individuo y que consiste en un desplazamiento

⁹²² Cf. *Ibid.*

⁹²³ Cf. PLATÓN, *o.c.*, 53-55; J. ALONSO, *a.c.*, 695.

⁹²⁴ PLATÓN, *Republica*, Libro VII, 518c, como lo ha citado J. Alonso en, J. ALONSO, *a.c.*, 695.

⁹²⁵ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 695.

desde lo que no depende del «yo» hacia lo que depende, hasta obtener la plena adecuación con el «yo». En la conversión helenística se da una ruptura en el sujeto, pero no es una ruptura de uno mismo respecto al yo, sino respecto a lo que rodea al yo, es decir, respecto a todos aquellos elementos que hacen a la persona esclava y dependiente de lo externo: «para que el hombre pueda retornar al puerto donde encontrará refugio, le es necesario volver la mirada hacia sí mismo»⁹²⁶.

Esto implica desviar la mirada de los otros, rechazar la curiosidad, con el objeto no tanto de examinar los propios defectos o descifrarse interiormente, sino para concentrar el pensamiento en las propias acciones y en la propia meta, es decir, el individuo ha de adquirir una conciencia permanente del esfuerzo por alcanzarla. Para que el sujeto sea capaz de dominar la situación, debe situarse en un ámbito que le permita controlar su vida. Por este motivo la filosofía helenística es más práctica que teórica, y se erige a sí misma como un modo de vida, como un arte de vivir, *tekhne tou biou*⁹²⁷.

El interrogante fundamental que se plantean las corrientes filosóficas de estos siglos —epicureísmo, estoicismo, neoplatonismo y otros— es el siguiente: ¿cómo debo transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad y de obrar el bien? Frente a esto, la filosofía desarrolla entonces unas doctrinas dirigidas no tanto a la transformación de la ciudad sino a la conversión del individuo. La utilidad práctica le lleva a ocuparse de las cuestiones relativas al logro de una vida buena y feliz. La vía elegida consiste fundamentalmente en ofrecer un método de ejercicio y progreso espiritual encaminado a la formación, *paideia*, de uno mismo, bajo la convicción de que el hombre viva conforme a su naturaleza⁹²⁸.

Se trata, pues, de enseñar a renunciar a los falsos valores entre ellos: riquezas, honores y placeres como paso previo para alcanzar una sabiduría, una vida auténtica y dichosa que trae consigo, en primer lugar, la paz interior o la paz de espíritu⁹²⁹. Esta paz se refiere a estos dos términos griegos: *ataraxia*, que quiere decir la fortaleza espiritual ante el dolor y las contrariedades y *apatheia*, que apunta más bien a la eliminación de

⁹²⁶ Cf. P. HADOT, *o.c.*, 236-37; J. ALONSO, *a.c.*, 696.

⁹²⁷ En el mundo helenístico, «el arte de vivir o *tekhne tou biou*» —que también para decir la filosofía— tiene como objetivo la propia vida. Cf. P. HADOT, *o.c.*, 235-249; D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion...*, *o.c.*, 185; J. ALONSO, *a.c.*, 696.

⁹²⁸ Cf. W. JAEGER, *Paideia*, *o.c.*, 256-59; J. ALONSO, *a.c.*, 696.

⁹²⁹ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 697.

pasiones y deseos⁹³⁰. En segundo lugar, la libertad interior o *autarkeia*⁹³¹, que quiere decir «bastarse a sí mismo», y el tercero, la conciencia cósmica⁹³². En esto, la filosofía se entiende:

como un acontecimiento provocado en el espíritu del oyente en virtud de la palabra del filósofo. Implica, así, una ruptura absoluta con la forma habitual de vida: cambio de vestimenta y a menudo de régimen alimenticio, a veces acompañado de la renuncia a la participación en asuntos políticos, constituyendo una total transformación de la vida moral mediante la práctica asidua de numerosos ejercicios espirituales. De este modo el filósofo accede a la tranquilidad espiritual y a la libertad interior, en una palabra, a la beatitud⁹³³.

Desde esta perspectiva, la enseñanza filosófica tiende a adoptar una forma de predicación, en la cual los recursos de la retórica o de la lógica son puestos al servicio de la conversión del alma y, de este modo, la filosofía abarca una vía de conversión⁹³⁴.

5.3. Visión teológica cristiana de la conversión

Los interrogantes existenciales respecto al tema de la conversión cristiana del presente estudio son los siguientes: ¿Cómo afectó la aparición del cristianismo a la idea de conversión existente en la época? ¿De qué manera contribuyó la cosmovisión cristiana al nacimiento de un nuevo paradigma de conversión? ¿Qué rasgos caracterizan la nueva idea de conversión cristiana? Durante los primeros siglos de nuestra era, tuvo lugar un proceso de transformación cultural sin precedentes. La causa más significativa de ese cambio cultural existencial fue el progresivo desarrollo de la naciente y la creciente religión cristiana, hasta la definitiva conversión del Imperio Romano al cristianismo. Como afirma Juan Alonso, la proporción de elementos de la civilización grecorromana que fueron integrados, transformados o rechazados por el cristianismo sigue siendo hoy objeto de investigación desde muy diversas ciencias⁹³⁵.

⁹³⁰ Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona 1986, 106; J. ALONSO, *a.c.*, 697.

⁹³¹ «La *autarkeia*, el “bastarse a sí mismo”, ésta ha sido la consigna de toda la sabiduría griega»: A. J. FESTUGIÈRE, *o.c.*, 106.

⁹³² Cf. P. HADOT, *Ejercicios espirituales...*, *o.c.*, 237; A. J. FESTUGIÈRE, *o.c.*, 106; J. ALONSO, *a.c.*, 697.

⁹³³ P. HADOT, *o.c.*, 179-80.

⁹³⁴ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 697.

⁹³⁵ Cf. ÍD., 701. Juan Alonso presenta en este artículo los estudios clásicos realizados por varios autores para el estudio en el futuro. A parte de los autores que hemos citado en este trabajo como Gustave Bardy, Pierre Hadot, Werner Jaeger, André-Jean Festugière, Arthur Darby Nock, presenta además los estudios y obras de otros autores: J. DANÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004; *Mensaje evangélico y cultura helenística, siglos II y III*, Madrid 2002; *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid 2006; H. CHADWICK, *Early Christian thought and the classical tradition, studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966. Otras obras de referencias más recientes, por ejemplo: R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York 1986; R. STARK, *The rise of Christianity, a sociologist reconsiders history – El auge del cristianismo*, Princeton 1996 – Barcelona 2001; R. TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo, el trasfondo*

A este sorprendente e influyente crecimiento del cristianismo, el experto patristico francés, G. Bardy, en su obra *la conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, afirma:

el mundo grecorromano no se convirtió a ninguna de las religiones orientales, que una tras otra, o simultáneamente, solicitaron su adhesión: no se convirtió a la filosofía a pesar de la predicación y los ejemplos de los estoicos y de los cínicos; no se convirtió al judaísmo, cualquiera que hubiera sido la propaganda de la ley mosaica, sino que se convirtió al cristianismo. Si, se hizo cristiano y, lo sigue siendo después de siglos hasta hoy⁹³⁶.

Sin embargo, aparte de esta gran influencia, el encuentro entre la fe cristiana con el mundo grecorromano al principio no fue ni fácil ni inmediato. Como señala Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, después de trazar una síntesis panorámica de este encuentro, dice: «la práctica de la filosofía y la asistencia a sus escuelas eran para los primeros cristianos más un inconveniente que una ayuda»⁹³⁷. Además, la rapidez e incluso la profundidad de esta conversión plantean preguntas existenciales fundamentales, sobre todo, frente al interrogante: ¿por qué tuvo éxito el cristianismo donde todas las demás tentativas de transformación o de conquista habían fracasado?

En primer lugar, Juan Alonso —teniendo como base el estudio de A. D. Nock en su obra *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*— argumenta que la nueva religión, el cristianismo, satisfacía plenamente tanto los anhelos religiosos de la época como las cuestiones fundamentales planteadas por el pensamiento filosófico. En efecto, por un lado, el anhelo de una religiosidad más personal y espiritual —presente sobre todo en las religiones de los misterios, caracterizadas por su universalidad, su llamada a la conversión y por una determinada orientación moral— venía colmada a través de un culto perfecto que incluía también la experiencia de comunión fraternal entre los hombres religiosos⁹³⁸. Además, las tendencias místicas de este tiempo también pudieron encontrar en la fe cristiana un puerto seguro en el que alcanzar un conocimiento superior o *gnosis*, una iluminación divina, que para mayor satisfacción, estaba mediada

judío del cristianismo primitivo, Salamanca, 1996; K. HOPKINS, *A World Full of Gods, the Strange Triumph of Christianity*, New York 2000; J. T. FITZGERALD, T. H. OLBRIGHT, y L. M. WHITE (ed.), *Early Christianity and Classical Culture, Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden-Boston, 2003; J. J. FERNANDEZ SANGRADOR (ed.), *De Babilonia a Nicea, metodología para el estudio de orígenes del Cristianismo y patrología*, Salamanca 2006; J. M. GARCIA, *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid 2007.

⁹³⁶ G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, o.c., 13.

⁹³⁷ JUAN PABLO II, *FR*, 38: AAS 91 (1999) 34-35; J. ALONSO, o.c., 689.

⁹³⁸ Cf. J. ALONSO, o.c., 702; A. D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964, 15, 17.

por el encuentro con un Dios personal, con frecuencia ausente en los cultos helenísticos»⁹³⁹.

En su carta encíclica *Fides et ratio*, el papa Juan Pablo II, además, afirma, que «para los primeros cristianos, la primera y más urgente tarea era el anuncio de Cristo resucitado mediante un encuentro personal capaz de llevar al interlocutor a la conversión del corazón y a la petición del bautismo. Esta prevención inicial del cristianismo primitivo hacia la erudita y prestigiosa sabiduría griega no provenía de una renuncia o de un rechazo a la razón como vía de profundización en las razones y motivaciones de la fe»⁹⁴⁰. Según el Pontífice, esta desconfianza hacia la filosofía provenía más bien del hecho de que «el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión hasta entonces no resuelta sobre el sentido de la vida que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y, en ciertos aspectos, superado»⁹⁴¹.

Por otro lado, el Evangelio alumbraba con claridad las realidades indagadas por los filósofos: Dios, el mundo y el hombre. En esto, lo fundamental fue que el acontecimiento salvador de Jesucristo implicaba en el bautizado una transformación tan profunda y novedosa que podía llegar a presentar como superfluos e inútiles los intentos filosóficos de salvación del hombre. Las antiguas filosofías, que habían sido hasta entonces las vías privilegiadas del aprendizaje del arte de vivir —*tekhne tou biou*— y de liberación de la ignorancia y de la debilidad, parecían retroceder ante una nueva filosofía, la verdadera filosofía, que ofrecía la más genuina forma de vida, el auténtico arte de vivir⁹⁴².

En segundo lugar, para Gustave Bardy, frente a este interrogante, es imposible tener una respuesta total. Dice, a este respecto, que «el secreto de las almas les pertenece y no podemos olvidar la poderosa actividad de la gracia de Dios que elige a los que quiere y les hace venir a él por los caminos que él quiere»⁹⁴³. Añade, además: san Pablo —el más conocido de los convertidos de los primeros tiempos cristianos, un ejemplo por

⁹³⁹ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 702; A. D. NOCK, *o.c.*, 15, 17.

⁹⁴⁰ JUAN PABLO II, *FR*, 38: AAS 91 (1999) 34-35.

⁹⁴¹ ÍD.

⁹⁴² Juan Alonso cita, además, la reflexión de san Justino y Clemente de Alejandría: «para san Justino, el cristianismo es la única filosofía, pues así, como los filósofos griegos han participado tan sólo de algunas parcelas de *Logos*, los cristianos poseen al mismo *Logos* encarnado en Jesucristo. El cristiano es un filósofo, pues, lleva una vida conforme al *Logos*, a la razón divina»: JUSTINO, *Apología I*, 46, 1-4. Clemente de Alejandría se refiere al cristianismo como la verdadera filosofía encargada de la educación —*paideia*— de la humanidad. Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 702-03; G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, *o.c.*, 115-17.

⁹⁴³ G. BARDY, *o.c.*, 107-08.

excelencia de la conversión más misteriosa— plantea una respuesta cristiana iluminadora, tanto en la lectura de la narración de los Hechos de los Apóstoles⁹⁴⁴, como en la epístola a los Gálatas que nos hace capaces de entender la insuficiencia de las explicaciones meramente humanas sobre la conversión cristiana:

porque os hago saber, hermanos, que el Evangelio por mí predicado no es de orden humano, pues yo no lo recibí o aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo. Pues, ya estáis enterados de mi conducta anterior en el judaísmo, cuán encarnizadamente perseguía a la Iglesia de Dios y la devastaba, y cómo sobrepasaba en el judaísmo a muchas de mis compatriotas contemporáneos, superándoles en el celo por las tradiciones de mis padres. Mas, cuando Aquél que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase entre los gentiles, al instante, sin pedir consejo, ni a la carne ni a la sangre, sin subir a Jerusalén donde los apóstoles anteriores a mí, me fui a Arabia, de donde nuevamente volví a Damasco⁹⁴⁵.

5.3.1. Perspectiva bíblica

Una de las enseñanzas fundamentales y una de las exigencias bíblicas de la vida cristiana es la conversión. Convertirse en sentido religioso-moral y bíblico, como dice Schnackenburg, significa cambiar de vida, tomar un rumbo diferente del que se venía siguiendo y dirigirlo hacia Dios. Así, la meta de la conversión es Dios⁹⁴⁶. En este ámbito religioso, la visión cristiana de la conversión es como la del judaísmo, se fundamenta en la misma Biblia, con unas características distintivas entre ambos⁹⁴⁷. La visión cristiana de la conversión en el NT asume ciertamente rasgos que posee ya en el AT. El punto de partida es la exigencia profética de cambio de vida como transformación interior y completa del hombre. En este contexto, la idea de conversión neotestamentaria se enriquece con el acontecimiento de la revelación de Dios Padre en Jesucristo por el Espíritu Santo, que se reviste de algunas características particulares⁹⁴⁸.

Evidentemente, la llamada a la conversión cristiana adquiere un mayor perfil de universalidad, que, en este ámbito, afecta a los tres grupos: judíos, paganos y a los mismos cristianos, dado que todos los hombres constituyen una única humanidad salvada por Dios en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección de Cristo. Por otro lado, la conversión se vincula directamente con la respuesta del hombre al anuncio de Jesús sobre la llegada

⁹⁴⁴ Hch 9,1-19; 22,3-21; 26,9-20.

⁹⁴⁵ Gál 1,11-17.

⁹⁴⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 18.

⁹⁴⁷ Cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, o.c., 145.

⁹⁴⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana del Nuevo Testamento*, Estella 1973, 38; J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo, teología de la conversión en san Pablo...*, a.c., 48.

del reino con la fe puesta en este mensaje de salvación. No es, ya sólo una preparación o una condición para la fe como ocurría en el AT, incluso en el mensaje de Juan Bautista; se trata más bien, de la reacción lógica y gozosa del hombre ante la acción amorosa y salvífica de Dios⁹⁴⁹.

Así pues, la conversión neotestamentaria se realiza en la fe, y esta misma es ya conversión como obediencia plena a Dios que se hace presente en Cristo. Más aún, como afirma Juan Alonso basándose en el estudio de Schnackenburg, «al estar tan ligada a la fe, la conversión se presenta como un proceso dinámico de proyección escatológica que afecta a todas las dimensiones humanas: moral y religiosa, personal y colectiva»⁹⁵⁰. Por último, «la conversión nace más del don de Dios que del arranque y del esfuerzo humano; su dinamismo es una gracia que ha de ser concedida por Dios»⁹⁵¹.

5.3.1.1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, la conversión o retorno a Dios se expresa principalmente con el verbo hebreo *šûb*, uno de los términos mayormente empleados en la Biblia —mil cincuenta y nueve veces en la biblia hebrea— y palabra clave en la exhortación profética⁹⁵². La Biblia griega, de los LXX utiliza fundamentalmente los verbos *epistréphein*⁹⁵³ y *metanoéin* para referirse a la conversión. El primero de ellos subraya el cambio de conducta externa y práctica, y el segundo atiende más al cambio interior suscitado por el sentimiento de arrepentimiento y el deseo de reforma⁹⁵⁴. Así, esta combinación de verbos (*epistréphein-metanoéin*) y sus correspondientes sustantivos (*epistrophé-metánoia*), expresan en el lenguaje religioso-bíblico respectivamente dos diferentes pero inseparables dimensiones de la conversión: el alejamiento de la

⁹⁴⁹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 39; J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo...*, *a.c.*, 48.

⁹⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 50; J. ALONSO, *a.c.*, 49.

⁹⁵¹ J. ALONSO, *a.c.*, 49.

⁹⁵² El segundo libro de los Reyes describe: «Yahvé advertía a Israel y Judá por boca de todos los profetas y de todos los videntes diciendo: “volveos de vuestros malos caminos y guardad mis mandamientos y mis preceptos conforme a la ley que ordené a vuestros padres y que les envié por mano de mis siervos los profetas»: 2R 17,13. Respecto al concepto «*šûb*», cf. A. GRAUPNER, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol.14, Michigan-Cambridge 1998, 484; J. ALONSO, *a.c.*, 50.

⁹⁵³ De los 79 verbos con los que la versión de los LXX traduce el *šûb* hebreo, 30 son usados en más de una ocasión. Así, en torno al 70% de todos los casos (más de 550 veces) dominan verbos de la forma *stréphein*, especialmente *epistréphein* (sustantivo *epistrophé*), como lo ha citado Juan Alonso de W. L. HOLLYDAY, *The Root šûb in the OT with Particular Reference to Its Usages in Conventual Contexts*, Leiden 1958, 20-21. Cf. J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo...*, *a.c.*, 50.

⁹⁵⁴ Cf. G. GIBLET, P. GRELOT, *Penitencia, conversión*, en X. LÉON-DUFOIR, *Vocabulario de la teología bíblica*, Barcelona 2002, 672; J. ALONSO, *a.c.*, 51.

incredulidad y de la idolatría, y la rectificación de la mentalidad necesaria para permanecer junto a Dios⁹⁵⁵.

Sin embargo, en su esfuerzo por liberarse de los pecados y orientarse hacia Dios, puede el hombre fácilmente engañarse, sobre todo, si el deseo de la conversión se pierde en exterioridades. Ante esta realidad —las prácticas exteriores de la penitencia como ayunos, cilicios y lamentos penitenciales— aparecen los profetas y exhortan fundamentalmente a la conversión interior y al movimiento íntimo del corazón hacia el Dios santo⁹⁵⁶: «rasgad vuestro corazón y no vuestras vestiduras» (Jl 2,13). Esta actitud interior debe, sin embargo, estar acompañada de obras exteriores que atestigüen la conversión interior, como afirma Isaías: «el ayuno que agrada a Dios es conceder la libertad a los cautivos, partir el pan con el hambriento, dar cobijo al peregrino, vestir al desnudo» (Is 58,6-7). Así, la conversión interior debe manifestarse en el comportamiento total y, sobre todo, en las obras de amor y ayuda al necesitado⁹⁵⁷.

Cuando el hombre o el pueblo de Israel se apartan de Yahvé, es decir, peca y vuelve de nuevo a él, del camino que le ha trazado, se habla entonces, de conversión. En este contexto, se habla de conversión colectiva, de la comunidad (cf. 30,2). Por ejemplo, Josué reunió a las tribus en Siquem, en donde en acto público la comunidad se convirtió a Yahvé, tras lo cual se hizo un monumento conmemorativo (cf. Jos 24). Después de la predicación y del grito profético a la conversión por parte del profeta Jonás, el rey y los habitantes de la ciudad de Nínive se convirtieron a Yahvé, hicieron penitencia, ayunaron y se vistieron de saco (cf. Jn 3,1-9). Sin embargo, se presenta otra dimensión de la conversión que es la individual, como la conversión de Manasés en el segundo libro de las Crónicas (cf. 2Cor 33,12-13), o la de Heliodoro en el segundo libro de los Macabeos (cf. 2Mac 3,35-36). Sin duda alguna, la conversión es tema central en las predicaciones de los profetas (cf. Is 30,15 y 59, 20).

Por otra parte, el profeta Jeremías utiliza la expresión «volver atrás» que también quiere expresar la conversión (cf. Jr 18,8). El profeta Oseas llama a Israel a volver a Dios (Os 14,2-3) y el hombre de Dios Sofonías llama a «los sin-vergüenzas» a convertirse antes de ser aventados como el estiércol (cf. So 2,1-2; 3,9-10). En el capítulo uno, de versículos uno al seis del libro de Zac 1,1-6 Yahvé, a través de su profeta, le dice al pueblo

⁹⁵⁵ Cf. J. ALONSO, *a.c.*, 50.

⁹⁵⁶ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento...*, o.c., 19.

⁹⁵⁷ Cf. ÍD.

que se vuelva a él, y entonces el Señor volverá a su pueblo, y les pide no ser tercos como sus antepasados. El profeta Ezequiel afirma, que Dios no quiere la muerte del malvado sino que se convierta y viva (Ez 33,11)⁹⁵⁸.

El Salmo 19, 8-12 exclama:

la ley del Señor es perfecta, descanso del alma; el precepto del Señor es fiel, instruye a los ignorantes. Los mandatos del Señor son rectos, alegran el corazón; la norma del Señor es límpida, da luz a los ojos. El temor del Señor es puro, eternamente estable; los mandamientos del Señor son verdaderos, eternamente justos. Más preciosos que el oro, más que el oro fino, más dulces que la miel, de un panal que destila. También tu siervo es instruido por ellos y guardarlos comparte una gran recompensa.

Así pues, la conversión en el marco general del Antiguo Testamento es el acto de volver a Dios tanto colectiva como personalmente.

5.3.1.2. Nuevo Testamento

La predicación de Jesús acerca del reinado de Dios y su llamamiento a los hombres lo resume el evangelista Marcos al comienzo de la narración de la actividad pública de Jesús con estas solemnes palabras: «se ha cumplido el tiempo y el reinado de Dios está ya cerca; convertíos y creed en el mensaje de la salvación» (Mc 1,15). Es un anuncio y a la vez una invitación. Para Schnackenburg —el sacerdote católico y exégeta alemán más importante de la segunda mitad del siglo XX según el papa Benedicto XVI, en su obra *el testimonio moral del Nuevo Testamento*— es una manifestación de un evento divino y requerimiento de una respuesta humana, que constantemente se encuentra a lo largo del Nuevo Testamento: «la acción de Dios supone ya por sí misma un llamamiento dirigido a los hombres; del mensaje Divino brota un requerimiento moral»⁹⁵⁹. Así, el orden mismo empleado por el evangelista Marcos es inalterable: primeramente actúa Dios y esta acción requiere y obliga al hombre. Más aún, el Nuevo Testamento no contiene, en modo alguno, un puro moralismo, pero tampoco una piedad autónoma, desvinculada de todo comportamiento moral⁹⁶⁰.

Además, a través de esta manifestación y de estas palabras solemnes, Jesús anuncia ante los hombres una hora sobremanera decisiva: «ha llegado la “plenitud de los tiempos”». En la historia impresionante de la salvación y milenaria de las relaciones entre Dios y los hombres —las relaciones limitadas hasta ahora por misteriosos designios de

⁹⁵⁸ Ez 33,11.

⁹⁵⁹ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 9.

⁹⁶⁰ Cf. ÍD.

Dios al pueblo elegido de Israel— ha resonado la hora y el momento del cumplimiento⁹⁶¹.

R. Schnackenburg reflexiona lo siguiente al respecto:

el auténtico sentido de esta plenitud estuvo precedida de una «promesa»: el anuncio profético del tiempo de la salvación en que Dios vendrá a liberar a su pueblo y a establecer definitivamente su reinado, (cf. Is 24,23; 33,22; 52,7ss.). Esta acción renovadora de Dios debida a su libre benevolencia, no será una mera renovación de la antigua alianza con Israel, su pueblo, sino que estará dotada de una mayor amplitud universalista, que abarca a todo el mundo. Tal es la idea que se deduce, al menos, de algunos rasgos de la expectación mesiánica del AT. También las naciones afluyen al monte de Sion⁹⁶², la paz paradisiaca se renueva (cf. Is 11,6; 35; 65,25; Os 2,20) y surge un «nuevo cielo y una nueva tierra»⁹⁶³.

Por otra parte, la predicación de Juan Bautista se sitúa en la línea del llamamiento profético a la conversión y a la penitencia de los profetas del AT. El Bautista exhorta ante todo a la conversión moral del pueblo judío, el cual escapará a la ira de Dios y se convertirá en el pueblo elegido del final de los tiempos, no por su descendencia carnal de Abraham, sino por la conversión del corazón (cf. Lc 3,7-9; Mc 1,4-5; Mt 3,8). Juan el Bautista pide a los fariseos y saduceos frutos de conversión, dado que, no basta ante el Señor decir que tenemos por padre a Abrahán. Asimismo, predicaba un bautismo que es de penitencia o de conversión (cf. Mc 1,4; Lc 3,3). En él, el hombre reconoce su pecado (cf. Mc 1,4) y se compromete a dar frutos de penitencia (cf. Mt 3,8). En Lc 3,10-14, en la predicación sobre los deberes de estado, exige Juan que estos deberes se cumplan como preceptos de Dios y con espíritu de amor al prójimo⁹⁶⁴.

En boca de Jesús, el Mesías esperado por Juan, el llamamiento a la conversión tiene un sentido aún más profundo. Jesús fundamenta la exigencia de creer en su mensaje de salvación en el hecho de que en sus obras se ha hecho ya realidad visible la voluntad salvífica de Dios y se ha manifestado el reinado de Dios. Jesús ha sido enviado, en nombre de Dios y con plenos poderes, para anunciar a los hombres la ilimitada misericordia de Dios, perdonar los pecados y salvar a los que se habían perdido (cf. Mc 2,10,17; Lc 5,24; Mt 9,6). Esta remisión de los pecados, como afirma Schnackenburg, prometida para el tiempo final y desconocida en tal amplitud dentro del judaísmo, tiene, sin embargo, una condición previa que es la conversión interior⁹⁶⁵.

⁹⁶¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 9.

⁹⁶² Is 2,1ss; 10,11-12; 25,6; 60,1; Jr 12,14; 16,19; Ez 17,22; Am 19,12; Mi 4,1; Ag 2,6; Za 2,15; TTb 13,11; 14,8.

⁹⁶³ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 9-10; Is 65,17; 66,22; 2Pe 3,13; Ap 21,1.

⁹⁶⁴ Cf. *Íd.*, 19.

⁹⁶⁵ Cf. *Íd.*

Jesús, en tres parábolas, como escribe Lc 15, describe el incomprensible amor de Dios, que recibe con gozo al pecador convertido, le perdona todos sus pecados, le devuelve todos sus derechos y le atrae a su corazón, de modo especialmente conmovedor, en la figura del hijo pródigo. Jesús nos descubre en ella la esencia de la auténtica conversión: el hombre que se convierte, se hace plenamente consciente de su extravío, de su desesperada situación y de su profunda miseria ante el Dios santísimo. Reconoce su pecado y culpabilidad, se arrepiente y lo confiesa. El hombre se entrega plenamente al juicio de Dios sin disculpas y sin pretensiones, pero también con profunda confianza en la misericordia divina⁹⁶⁶.

El publicano en Lc 18,13 no presenta ante Dios sus buenas obras, sino que suplica humildemente que Dios se apiade de él como pecador. En la mujer pecadora, que durante el banquete lavó con lágrimas de arrepentimiento los pies de Jesús en Lc 7,36 ve en el Señor el gran amor que ha transformado totalmente a aquella mujer de mala fama y le declara que sus pecados están perdonados. Además, en Mc 2,16, Jesús es amigo de los publicanos y no rehúye su compañía, porque la conversión, cuando es auténtica, lleva al pecador a un amor aún más puro. A esto se añade que la misión de salvación de Jesús, consiste precisamente en conducir a la casa paterna con el mismo gozo con que Dios se alegra de la salvación de los que se habían perdido⁹⁶⁷.

5.3.2. Destinatarios de la conversión cristiana en los escritos paulinos

La idea de conversión y el desarrollo teológico de san Pablo presenta un rostro típico particular, según el contexto y las distintas situaciones de los destinatarios de sus escritos, que son los judíos, los paganos y los mismos cristianos⁹⁶⁸. Respecto a los primeros destinatarios, —los judíos—, el pensamiento del apóstol se sitúa en el clima general de la Iglesia primitiva, que según lo expresa san Lucas en Hch 3,17 es el de una valoración negativa sobre el papel del pueblo judío, especialmente en relación a la muerte de Cristo: el endurecimiento de sus corazones ante la llegada del Mesías, aunque por ignorancia, debe llevarles ahora a un reconocimiento de su culpa y al arrepentimiento:

el rechazo de Cristo por parte de los hebreos hizo que los gentiles hallaran la justicia y la conversión por la fe, pero al final de los tiempos, también, Israel que sigue siendo pueblo elegido se convertirá al evangelio cuando la totalidad de los pueblos haya entrado en la comunidad de los salvados, (cf. Rom 9-11)⁹⁶⁹.

⁹⁶⁶ Cf. Lc 15,1-32; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 21.

⁹⁶⁷ Cf. Lc 15, 7. 10; Mt 18,13; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 21.

⁹⁶⁸ Cf. J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo...*, *a.c.*, 51-52.

⁹⁶⁹ ÍD.

El segundo destinatario del desarrollo teológico de la conversión son los que han abandonado sus ídolos para servir al Dios vivo y verdadero y esperan en el retorno de Jesucristo resucitado (cf. 1Tes 1,9). El mismo Pablo ha sido llamado a ser apóstol de Cristo para favorecer la conversión al evangelio de todas las naciones (cf. Rom 1,5.13; 15,16; Gal 1,16; 2,7-9). Así, la universalidad de la llamada a la conversión de los gentiles encuentra un eco y un ejemplo paradigmático en el discurso del Apóstol a los paganos en el areópago de Atenas, que recoge san Lucas:

Dios, pues, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, anuncia ahora a los hombres que todos y en todas partes deben convertirse, porque ha fijado el día en el que va a juzgar al mundo según la justicia por el hombre que ha destinado, dando a todos una garantía al resucitarlo de entre los muertos⁹⁷⁰.

Por último, san Pablo se refiere a la necesidad de conversión de los mismos cristianos. Las cartas de san Pablo contienen numerosos pasajes en los que se hace mención de la necesidad de conversión —cambio de mente y modificación de conducta— ante los desórdenes morales de los creyentes. Apela a esta exigencia cuando menciona las rivalidades y divisiones que existen entre los creyentes (cf. 1Cor 1,11ss) y a los pecados de impureza de los que se han de arrepentir (cf. 1Cor 6,12ss; 2Cor 12,21). Además, al recordar el efecto producido en los corintios por la severa carta que les había enviado, menciona cómo el dolor que les causó con sus palabras que produjo en ellos tristeza, pero según Dios que les llevó al arrepentimiento, *metanoia*, para la salvación (cf. 2Co 7,9-10). De la misma manera, exhorta a su discípulo Timoteo a llevar una existencia conforme a la dignidad de su ministerio y a corregir con mansedumbre a los adversarios, con la esperanza de que Dios les conceda la conversión, *metanoia* (cf. 2Tim 2,24-25).

5.3.3. La conversión moral en la experiencia de fe

Al abordar este tema, pretendemos, en primer lugar, precisar el ámbito semántico del término conversión en su uso habitual contemporáneo, indicando: qué es, realmente, la experiencia a la que nos referimos. En el sentido común, convertirse significa hacer un giro o cambio a la fe cristiana, y esto se atribuye a la persona adulta que antes vivía con una fe distinta o sin fe alguna. En otro sentido, la conversión indica el paso de una vida pecaminosa a una vida moralmente buena. En el lenguaje cristiano se dice: del paso del

⁹⁷⁰ Hch 17,30-34.

estado de pecado mortal al estado de gracia⁹⁷¹. En ambas acepciones —si se considera la condición del sujeto y su dinamismo de conciencia— se distinguen dos aspectos del significado del término: conversión como cambio de la opción fundamental de la persona; y conversión como progresiva consolidación y gradual realización de la opción fundamental misma. En este sentido, la conversión moral de vida de una persona creyente tiene como trayecto desde su momento inicial, o en base a su opción fundamental, hasta la plenitud de la vida como creyente. La cuestión, pues, afecta ciertamente a la intimidad, a la conciencia personal. Sin embargo, afecta también a la realidad concreta de los comportamientos y a la dimensión social de la vida. Así, la ruptura, división y oposición entre la persona —al igual que la división y dispersión interior— y la lejanía de Dios, para los creyentes es también una ruptura de vida y de fe⁹⁷². Más aún, conceder el mismo peso a los enunciados éticos que a los teológicos, al abordar el tema de la conversión en la propuesta de Jesús, supone una desnaturalización de la misma. Dado que, la conversión no es llamada al esfuerzo sino oferta de gracia. Y de aquí se derivarán las ulteriores urgencias de la conversión para el hombre, urgencias del amor primero⁹⁷³, que habrán de resolverse desde esa plataforma, pues, «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él» (1Jn 4,16). Como afirma Schnackenburg:

también en la predicación de Jesús junto al anuncio profético del próximo «fin» y la exhortación a la decisión presente, se encuentra el mensaje del gratuito amor de Dios ya actuante, que exige la correspondencia de nuestro amor. Para Jesús, el encuentro con Dios no tiene lugar exclusivamente a través de la expectación del futuro, sino ya en el presente por la obediencia y el amor. La acción salvífica de Dios hecha patente en la aparición de Jesús y en sus obras, su revelación histórico-escatológica de la salvación, prenda del cumplimiento futuro, es el verdadero imperativo moral cristiano⁹⁷⁴.

5.3.4. La conversión implica una fe cristológica

Íntimamente unida a la exigencia y la llamada de la conversión, está otra exigencia moral cristiana, que es la fe cristológica⁹⁷⁵. Consiste fundamentalmente, según Schnackenburg, en la aceptación de la persona de Jesús y de sus enviados. Así, la conversión del corazón se exterioriza en la aceptación del mismo Cristo y entraña necesariamente una actitud de espíritu, que puede ser considerada como conversión en el

⁹⁷¹ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento...*, o.c., 25, 50; J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo...*, a.c., 49;

⁹⁷² Cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., 25-32.

⁹⁷³ Cf. 1Co 5,14; Ap 2,4

⁹⁷⁴ R. SCHNACKENBURG, o.c., 17.

⁹⁷⁵ ÍD., 25.

sentido más amplio de la expresión: plena orientación hacia Dios, y prontitud para percibir y secundar su voluntad⁹⁷⁶. Con una mirada hacia atrás, hacia el AT, esta fe cristológica proviene de allí. Fe es la respuesta del hombre a la acción salvífica de Dios en la historia, tanto en la vida del pueblo como en la de cada uno. Por lo tanto, si Dios envía su salvación escatológica por Jesús, la exigencia primera es creer en este mensaje de salvación, afirmarlo con todas las fuerzas y aceptar sus consecuencias. Por esta misma razón, la fe exigida por Jesús es siempre y al mismo tiempo fe en él⁹⁷⁷.

Según esto, el significado moral de la fe implica la exigencia de la conversión, es decir, se le requiere la obediencia al Hijo de Dios y a la aceptación de su mensaje. La fe auténtica va unida al amor a Jesús, el cual obliga al cumplimiento de sus preceptos⁹⁷⁸. Jesús afirma repetidas veces que la misteriosa incredulidad de los judíos es debida a su culpabilidad moral, que en el mismo lenguaje de Jesús llevan a cabo las «obras de la tinieblas y huyen de la luz» (Jn 3,19ss; 5,40ss; 8,41; 15,24s). Sin embargo, si esta incredulidad, maliciosa y llena de odio, tiene su origen en las oscuras profundidades del alma humana, la fe, por el contrario, aparece como gracia y debe ser donada por Dios al hombre: nadie puede llegar a Jesús, si el Padre no le atrae (cf. Jn 6,65; Is 24,23; 33,22; 52,7ss).

Así, esta exigencia de una fe cristológica involucra en primer lugar un retorno hacia Cristo y, en segundo lugar, la renuncia al pasado y la llamada a la purificación para participar en la vida de Cristo.

5.3.4.1. Un retorno hacia Cristo

San Pablo una vez convertido, conservó sin duda las cualidades humanas que poseía de nacimiento, la vivacidad de sus sentimientos, el ardor de su voluntad, la profundidad de su inteligencia y, por encima de todo, el entusiasmo con que se consagraba por entero a la tarea una vez que lo había seducido. Judío, pertenecía en cuerpo y alma a Yahvé y a su ley. Cristiano, era exclusivamente discípulo elegido por Jesucristo. Su corazón no admitía divisiones. Jamás había sido hombre de términos medios. Desde el momento en que reconoce en Jesús al Mesías prometido por los profetas y al Salvador de los hombres, estaría impaciente por anunciarlo a su alrededor⁹⁷⁹.

⁹⁷⁶ Cf. Lc 10,13-15; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 25.

⁹⁷⁷ Cf. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 26.

⁹⁷⁸ Cf. Jn 3,36; 8,31-51; 12,47; 16,27; 14,15-21; 15,10; R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 32.

⁹⁷⁹ Cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo...*, *o.c.*, 108.

Su apostolado comenzó inmediatamente después de su conversión y lo que más nos sorprende en la narración de su vida, sin que por lo demás podamos levantar el velo que lo oculta a nuestros ojos, son los años de recogimiento y de silencio que pasará en Arabia, en Cilicia, no lo sabemos con claridad, antes de comenzar sus grandes expediciones misioneras⁹⁸⁰. Una vez más, en su primera Carta a los Corintios, afirma sin rodeos el papel imprescindible de la gracia para su conversión: «mas por la gracia de Dios, soy lo que soy, y la gracia que me confirió no resultó vana» (1Cor 15,10).

A esta peculiaridad del cristianismo influyente en la historia humana, y esta «experiencia privilegiada» de san Pablo de su conversión al cristianismo, desde el punto de vista de la moral teológica, R. Schnackenburg reflexiona de esta manera:

la Iglesia primitiva y con ella la cristiandad de todos los siglos, tiene la convicción profunda de que la gran aportación de Jesús en la esfera moral fue la proclamación del precepto fundamental del amor a Dios y al prójimo. El mensaje de «agape» cristiano, cuyo símbolo primario y expresión suprema es la misión del Hijo de Dios al mundo para redención de la humanidad caída, ha introducido en el mundo algo radicalmente nuevo: un pensamiento y una realidad tan grandiosos e incommensurables, que constituyen lo más elevado dentro del orden de la revelación y algo absolutamente incomprensible fuera de este orden⁹⁸¹.

Así, el eje y la piedra angular de la Iglesia primitiva y el cristianismo hasta hoy y siempre es el mismo Cristo. El papa Benedicto XVI, al predicar sobre *la conversión de Pablo* en la Audiencia General de 2008, afirma el «más allá» de la conversión de san Pablo, que es el papel principal y fundamental de Cristo:

este viraje de su vida, esta transformación de todo su ser, no fue fruto de un proceso psicológico, de una maduración o evolución intelectual y moral, sino que llegó desde fuera: no fue fruto de su pensamiento, sino del encuentro con Jesucristo. En este sentido, no fue solo una conversión, una maduración de su «yo»; fue muerte y resurrección para él mismo: murió una existencia suya y nació otra nueva con Cristo resucitado... sólo el acontecimiento, el encuentro fuerte con Cristo, es la clave para entender lo que sucedió: muerte y resurrección, renovación por parte de Aquél que se había revelado y había hablado con él. Ahora puede decir que lo que para él antes era esencial y fundamental, ahora se ha convertido en basura; ya no es «ganancia» sino «pérdida», porque ahora cuenta solo la vida en Cristo⁹⁸².

Permaneciendo en continuidad con las enseñanzas del Antiguo Testamento sobre la conversión, san Pablo se mueve en otro plano, emplea un nuevo paradigma, un salto

⁹⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 108.

⁹⁸¹ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 73.

⁹⁸² BENEDICTO XVI, *Audiencia General, La conversión de san Pablo*, 3 de septiembre de 2008, recuperado el 18/07/19, de: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080903.html, como está escrito: «...y más aún: juzgo que todo es pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas y las tengo por basura para ganar a Cristo, y ser hallado en él no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios apoyando en la fe»: Flp 3,8-9.

cualitativo, un giro y un cambio existencial. Este cambio es el de centrarse en la persona de Cristo e incorporarse en la nueva vida que implica la vinculación a su muerte y resurrección. Para describir la naturaleza de la transformación del hombre a través de la fe en Cristo y tener a Cristo como punto de referencia, san Pablo —que frecuentemente utiliza el verbo *peripateo* que significa caminar, marchar o circular tanto en sentido físico como figurado— pretende mostrar la novedad radical fundamental de la conversión cristiana como aspiración máxima del hombre y como comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo⁹⁸³.

5.3.4.2. Renuncia al pasado y la llamada a la purificación para participar en la vida de Cristo

La conversión cristiana, como primer paso, es la renuncia al pasado⁹⁸⁴. El cristiano había muerto al pecado y resucitado a la vida de Cristo, que con san Pablo, como comenta G. Bardy: «pocas afirmaciones se repiten tan a menudo como ésta en la pluma de san Pablo»⁹⁸⁵. Así dice:

¿O ignoráis que cuantos hemos sido bautizados en Cristo Jesús, lo fuimos para participar en su muerte? Con él, hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque, si hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección. Pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado para que fuera destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos al pecado. En efecto, el que muere queda absuelto de su pecado. Si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, pues sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere, la muerte no tiene ya dominio sobre él... Así, pues, haced cuenta de que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús⁹⁸⁶.

A los corintios, les dice, «si uno murió por todos, todos son muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para Aquél que por ellos murió y resucitó... de suerte que el que es de Cristo se ha hecho nuevo» (2Cor 5,14-15, 17). En otra parte, a los efesios les dice:

dejando, pues, vuestra antigua conducta, despojaos en cuanto vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias; renovaos en el espíritu de vuestra mente y revestios del hombre nuevo, creado por Dios, en justicia y santidad verdaderas⁹⁸⁷.

⁹⁸³ Cf. J. ALONSO, *Conversión y hombre nuevo...*, a.c., 59.

⁹⁸⁴ Cf. G. BARDY, o.c., 146.

⁹⁸⁵ ÍD.

⁹⁸⁶ Rm 6,3-9, 11.

⁹⁸⁷ Ef 4,22-24.

También a los corintios, les habla de la conversión como renuncia al pasado invitándoles a purificarse de la «levadura vieja» para ser masa nueva. El porqué de esta purificación es el mismo Cristo, el cordero pascual que ha sido inmolado⁹⁸⁸.

La visión cristiana de la conversión como renuncia al pasado, también la expresa san Pablo en otro pasaje de la Carta a los Romanos. La conversión significa dejar de ser esclavizado por la ley antigua, «hemos quedado emancipados de la ley antigua, muertos a aquello que nos tenía aprisionados, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja» (Rom 7,6). Se enfatiza una vez más la exigencia cristiana de renunciar al pasado en el capítulo doce: «No os acomodéis al mundo presente —significa renunciar a todo lo que es del mundo— antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente de forma que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto» (Rom 12,2). Este «renunciar al pasado» lo expresa san Pablo en muchos otros pasajes de su carta (cf. Tit 3,5; 2Cor 4,16; Col 3,10; y Ef 2,15).

Respecto a este tema, como afirma G. Bardy, san Pablo no era el único en insistir sobre la renovación profunda del bautismo a través de un cambio radical de vida, de renunciar al pasado. Casi todos los autores antiguos lo hicieron después de él. Entre ellos, el Pseudo Bernabé, que escribe, «Nos hacemos hombres nuevos, completamente recreados, recibiendo el perdón de los pecados, esperando en el nombre del Señor: y así es cómo Dios habita realmente en nuestro interior»⁹⁸⁹. Y también, «renovándonos con la remisión de los pecados, nos ha marcado con un sello, de tal suerte que tengamos el alma de los pequeñuelos, exactamente como si nos creara de nuevo»⁹⁹⁰. Otros autores posteriores como Hermas, mensajero de una gran penitencia para los pecadores que se convertían, no exigían menos de los que respondían a su llamamiento a una total renovación. El autor de la carta a Diogneto dice lo mismo: «que el cristiano es como un hombre nuevo, se caracterizaba sobre todo por la renovación obrada en las almas por el cristianismo la “renuncia a la idolatría” y la “adhesión a Cristo”»⁹⁹¹.

⁹⁸⁸ «Purificaos de la levadura vieja, para ser masa nueva; pues sois ázimos. Porque nuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado. Así, que celebramos la fiesta no con vieja levadura, ni con levadura de malicia e inmoralidad, sino con ázimos de pureza y verdad»: 1Cor 5,7-8.

⁹⁸⁹ G. BARDY, *o.c.*, 147.

⁹⁹⁰ ÍD.

⁹⁹¹ ÍD., 147-48.

5.3.4.3. Aceptar las consecuencias del seguimiento de Cristo

Todos los pasajes bíblicos, donde el seguimiento de Jesús tiene un carácter enfático —en sentido de que no simplemente en el significado ordinario de seguir a alguien como en Mc 1,18: «al instante, dejando las redes, le siguieron»⁹⁹²— presuponen la relación de discipulado indicada, con las consecuencias y exigencias típicas de «abandonar todo» (Lc 5,11; Mc 10,28ss): «familia, casa, posesiones, hasta la propia vida» (Lc 14,26 y Mt 10,37), «dinero y riquezas» (Mc 10,21), la profesión hasta entonces ejercida como la de Levi-Mateo (Mc 2,14), la intimidad del hogar y muchas otras (cf. Lc 9,58 y Mt 8,20). Al discípulo de Jesús —como dice frecuentemente Él mismo— le esperan, por fidelidad a su Señor, el odio, el sufrimiento, la persecución y la muerte. San Lucas ha plasmado en tres sentencias terminantes (Lc 9,57-62) las duras exigencias y la perentoriedad del seguimiento de Jesús. Mateo las recoge en las instrucciones de su discurso antes de enviarles a predicar⁹⁹³.

Además, el pasaje de Lucas 14,25-35, a pesar de la observación introductoria marginal en que se habla de grandes muchedumbres, contiene exigencias dirigidas evidentemente al círculo de sus discípulos: renuncia perfecta a los propios bienes⁹⁹⁴. A esto se añaden exigencias de una rigidez inaudita, como cuando exige Jesús que el deber filial de enterrar al propios padres debe quedar relegado ante la tarea de la predicación del Reinado de Dios (cf. Lc 9,60), o que sus discípulos le amen más que a su padre y a su madre, a sus hijos y hermanos e incluso más que a su propia vida (cf. Lc 14,26). Todo ésto, como lo afirma Schnackenburg, sólo es comprensible si Jesús mismo se siente plenamente vinculado a la misión que le ha encomendado el Padre y quiere vincular también a sus discípulos a tan elevada tarea⁹⁹⁵.

Más allá, Schnackenburg atestigua:

el seguimiento de Jesús es para los discípulos la misión de su vida. Por tanto, en primer término, no significa imitación sino introducción en las condiciones de la vida de Jesús, es decir, participar en su destino: «él discípulo no está sobre el maestro, ni el siervo sobre el señor. Bastante es para el discípulo ser como su maestro y al siervo como su señor»⁹⁹⁶. Esta es la regla fundamental de vida del discípulo de Jesús. Pero la estrecha unión del discípulo con su Señor y a través de Él con Dios, le confiere el

⁹⁹² Este discipulado común y corriente —como el de los contemporáneos de Jesús, algo perfectamente comprensible, y que los maestros de la ley (fariseos en su mayoría) reunían también discípulos a su alrededor— en el caso de Jesús, podemos examinar en el llamamiento de los primeros discípulos, las dos parejas de hermanos: Simón y Andrés, Santiago y Juan. Cf. Mc 1,16-20.

⁹⁹³ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento...o.c.*, 34.

⁹⁹⁴ Cf. ÍD.

⁹⁹⁵ Cf. ÍD., 35.

⁹⁹⁶ Mt 10,24ss.

más profundo consuelo, le abre las fuentes de la vitalidad divina –el Espíritu Santo le asiste ante los tribunales terrenos– y le depara la recompensa más excelsa: No temáis pequeño rebaño, pues el Padre ha pensado concederos el reino. Los discípulos han perseverado con Jesús en la tribulación. Por tanto, Él les concede también parte en su reinado. Desde esta perspectiva de comunidad de destino con Jesús debe entenderse la expresión, varias veces repetida: «tomar la cruz y seguir a Jesús»⁹⁹⁷.

5.4. La conversión ecológica desde la enseñanza social de la Iglesia

En el apartado anterior hemos hecho un recorrido histórico enciclopédico y las huellas históricas han mostrado que el concepto «conversión» tiene mucho arraigo en el cristianismo y hace referencia a una modificación drástica de las actitudes y consecuentemente del comportamiento. En su carácter religioso, la conversión implica un cambio de vida que tradicionalmente denota el paso de una condición alejada de la fe a otra en la que se vive plenamente o incluso el tránsito de un credo religioso a otro. En este caso, se denomina «converso» a alguien que proveniente de otra confesión cristiana o de otra religión decide hacerse católico. En el ámbito político o cultural, éste término puede designar a la persona que ha realizado cambios drásticos en su vida. Sin embargo, en su origen tiene una marcada acepción religiosa.

Así pues, si la conversión implica un cambio existencial fundamental, la expresión «conversión ecológica» se refiere a una transformación profunda en la relación entre los seres humanos y su entorno natural. Teniendo como base el pensamiento ecológico de Capra, Broswimmer, Commoner o Berry, podemos decir que la conversión ecológica significa tejer de nuevo la trama rota de relación o la red corrompida de interconexión entre el ser humano y su entorno natural. Desde el punto de vista teológico y de la moral cristiana, esta conversión ecológica se extiende y se amplía a otras tres dimensiones de la relación humana: con uno mismo, con otros seres humanos y con el Creador.

5.4.1. El fundamento bíblico

El Catecismo de la Iglesia Católica, afirma, que el mundo «no es producto de una necesidad cualquiera, de un destino ciego o del azar (...). Procede de la voluntad libre de Dios que ha querido hacer participar a las criaturas de su ser, de su sabiduría y de su bondad»⁹⁹⁸. El Génesis, en sus primeras páginas, nos remite al proyecto sapiente del cosmos, fruto del pensamiento de Dios, en cuya cima se sitúan el hombre y la mujer,

⁹⁹⁷ R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 36; Mc 8,34 y Mt 16,24, Lc 9,23; Mt 10,38 y Lc 14,27; Jn 12,25-26

⁹⁹⁸ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *El misterio de la creación*, 295, Librería Editrice Vaticana 2018.

creados a «imagen y semejanza» del Creador para «llenar la tierra» y «dominarla» como «administradores» de Dios mismo⁹⁹⁹. La armonía entre el Creador, la humanidad y la creación que describe la Sagrada Escritura, se ha roto por el pecado de Adán y Eva, del hombre y la mujer, que pretendieron ponerse en el lugar de Dios, negándose a reconocerse criaturas suyas¹⁰⁰⁰. Según el papa Benedicto XVI, la consecuencia es que se ha distorsionado también el encargo de dominar la tierra, de cultivarla y guardarla, y así surgió un conflicto entre ellos y el resto de la creación (cf. Gn 3,17-19). El ser humano se ha dejado dominar por el egoísmo, perdiendo el sentido del mandato de Dios, y en su relación con la creación se ha comportado como explotador, queriendo ejercer sobre ella un dominio absoluto¹⁰⁰¹.

Sin embargo, el verdadero sentido del mandato original de Dios, en el Génesis, es más que claro: no consistía en una simple concesión de autoridad, sino más bien en una llamada a la responsabilidad. Por lo demás, la sabiduría de los antiguos reconocía que la naturaleza no está a nuestra disposición como si fuera un «montón de desechos esparcidos al azar»¹⁰⁰², mientras que la revelación bíblica nos ha hecho comprender que la naturaleza es un don del Creador, el cual ha inscrito en ella su orden intrínseco, para que el hombre pueda descubrir en él las orientaciones necesarias para «cultivarla y guardarla»¹⁰⁰³. Todo lo que existe pertenece a Dios, que lo ha confiado a los hombres, pero no para que dispongan arbitrariamente de ello. Al contrario, cuando el hombre, en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios, lo suplanta, termina provocando la rebelión de la naturaleza, «más bien tiranizada que gobernada por él»¹⁰⁰⁴. Así, pues, el hombre tiene el deber de ejercer un gobierno responsable sobre la creación, protegiéndola y cultivándola¹⁰⁰⁵.

El Consejo Pontificio de Justicia y Paz afirma, que la fe del pueblo de Israel en Yahvé se basa en la experiencia viva de la presencia divina en la historia¹⁰⁰⁶. Esta

⁹⁹⁹ Cf. Gn 1,28; BENEDICTO XVI, MJMP, *Si quieres promover la paz, protege la creación*, 6: AAS 102 (2010/1) 43-44.

¹⁰⁰⁰ Cf. ÍD.

¹⁰⁰¹ Cf. ÍD.

¹⁰⁰² ÍD.

¹⁰⁰³ Cf. Gn 2,15; BENEDICTO XVI, *CiV*, 48: AAS 101 (2009/8) 685-86; MJMP 2010, 6: AAS 102 (2010/1) 43-44.

¹⁰⁰⁴ JUAN PABLO II, *CA*, 37: AAS 83 (1991) 840.

¹⁰⁰⁵ Cf. CV II, GS, 69: AAS 58 (1966) 1091-92.

¹⁰⁰⁶ Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 451, Libreria Editrice Vaticana, recuperado el 19/06/19, de: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html.

experiencia viva es fundamento de fe, como se afirma en el libro Deuteronomio: «éramos esclavos del Faraón de Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte»¹⁰⁰⁷. Esta reflexión sobre la historia permite reasumir el pasado y descubrir la obra de Dios desde sus raíces: «mi padre era un arameo errante»¹⁰⁰⁸. Por otra parte, aparece Yahvé, un Dios cercano que puede decir libremente a su pueblo: «Yo tomé a vuestro padre Abrahán del otro lado del río» (Jos 24,3). Estos fundamentos de la experiencia viva son a la vez una reflexión que permite mirar confiadamente al futuro, gracias a la promesa y a la alianza que Dios renueva continuamente¹⁰⁰⁹.

Además, la fe del pueblo de Israel por ser histórica, vive en el espacio y en el tiempo de este mundo que se percibe no como un ambiente hostil o un mal del cual liberarse, sino como un don mismo de Dios, el lugar y el proyecto que Él confía a la guía responsable y al trabajo del hombre. La naturaleza, obra de la acción creadora de Dios no es una peligrosa adversaria. Dios, que ha hecho todas las cosas, de cada una de ellas se dice, «vio que estaba bien» (Gn 1,4.10.12.18.21.25). En la cumbre de su creación, el Creador colocó al hombre como algo que «estaba muy bien» (Gn 1,31)¹⁰¹⁰. Sólo el hombre y la mujer, entre todas las criaturas, han sido queridos por Dios «a imagen suya» (Gn 1,27)¹⁰¹¹, a ellos, el Señor confía la responsabilidad de toda la creación, la tarea de tutelar su armonía y desarrollo¹⁰¹². El vínculo especial entre el ser humano y el Creador implica el papel exclusivo privilegiado de la pareja humana en el orden de la creación¹⁰¹³.

La relación del hombre con el mundo es un elemento constitutivo de la identidad humana. Se trata de una relación que nace como fruto de la unión, todavía más profunda, del hombre con Dios. El Señor ha querido a la persona humana como su interlocutor: sólo en el diálogo con Dios la criatura humana encuentra la propia verdad, en la que halla inspiración y normas para proyectar el futuro del mundo, un jardín que Dios le ha dado para que sea cultivado y custodiado (cf. Gn 2,15). Ni siquiera el pecado suprime esta misión, aun cuando haya marcado con el dolor y el sufrimiento la nobleza del trabajo (Gn 3,17-19).

¹⁰⁰⁷ Dt 6,21.

¹⁰⁰⁸ Dt 26,5.

¹⁰⁰⁹ Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la DSI*, 451, Librería Editrice Vaticana.

¹⁰¹⁰ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148-49.

¹⁰¹¹ Cf. ÍD.

¹⁰¹² Cf. ÍD.

¹⁰¹³ Cf. ÍD.: AAS 82 (1990) 148-49; CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la DSI*, 451.

5.4.2. La visión teológica cristiana del concepto «conversión ecológica»

Según el Catecismo de la Iglesia Católica, la conversión en su largo trayecto histórico y dentro de la larga tradición de la Iglesia se ha entendido como un camino de retorno al Padre del cual nos alejamos por el pecado¹⁰¹⁴. En la reflexión del teólogo alemán Rudolf Snackenburg, la conversión «es la fundamental —aunque no la última— exigencia del mismo Jesús a quienes quieren tener y formar parte del Reino de Dios»¹⁰¹⁵. El evangelista Marcos, al comienzo de la narración de la actividad pública de Jesús, resume todo el mensaje y anuncio del Señor con estas solemnes palabras: «el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la Buena Nueva» (Mc 1,15).

Schnackenburg, al analizar esta terminología desde su sentido etimológico —de la palabra griega *metánoia*, que significa cambiar de pensamiento o arrepentimiento— extiende y profundiza su alcance hacia la mentalidad semita, donde se entiende la conversión, principalmente, como «reparación de la injusticia cometida». La conversión representa a una persona que desanda el camino hasta ahora seguido, lo reconoce como equivocado y se orienta en una nueva dirección. Según esto, abarca y trasciende los siguientes perspectivas y significados:

una actitud total del hombre que implica el empleo de todas sus fuerzas; una conducta religiosa, una decisiva ordenación de toda la vida de cara a Dios; que no es solamente aversión de los pecados cometidos y la consiguiente expiación (arrepentimiento y penitencia) sino también una nueva orientación para el futuro; frecuentemente una conversión de fe, por lo menos una nueva y más profunda comprensión de Dios y de su santa voluntad; finalmente una respuesta a la llamada de la gracia de Dios y el recurso a los medios de salvación por Él ofrecidos. Así, la meta de esta conversión religioso-moral es Dios¹⁰¹⁶.

Juan Pablo II, a raíz de la penitencia y reconciliación cristiana, reflexiona más allá, hacia una conversión más holística o más integral con su cuatro dimensiones fundamentales humanas en su relación con Dios, con todo lo creado, con otros seres humanos y con uno mismo. La conversión —que implica a la vez reconciliación y penitencia— se entiende como «reparar o restablecer el equilibrio y la armonía rota por el pecado, cambiar de dirección incluso a costa de sacrificios»¹⁰¹⁷. Así, escribe:

¹⁰¹⁴ CIC, *El sacramento de la penitencia y de la reconciliación, artículo 4, 1422*, recuperado 14/06/19, de: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c2a4_sp.html#III%20La%20conversi%C3%B3n%20de%20los%20bautizados.

¹⁰¹⁵ R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento...*, o.c., 9.

¹⁰¹⁶ ÍD., 18.

¹⁰¹⁷ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica, *Reconciliatio et paenitentia*, 26: AAS 77 (1985) 241-48.

siendo el pecado el principio activo de la división —división entre el hombre y el Creador, división en el corazón y en el ser del hombre, división entre los hombres y los grupos humanos, división entre el hombre y la naturaleza creada por Dios— sólo la conversión ante el pecado es capaz de obrar una reconciliación profunda y duradera, donde quiera que haya penetrado la división¹⁰¹⁸.

En este ámbito teológico cristiano y del Magisterio eclesiástico, el único camino para llegar a la armonía, la integridad y la unión, es decir, alcanzar la redención y la salvación, es restablecer y reparar la ruptura a causa del pecado en su cuádruple sentido: entre el hombre y el Creador; en el interior, el ser y el corazón del hombre; entre los seres humanos; y entre el hombre y la naturaleza creada por el Creador. En este cambio profundo del ser humano y su estilo de vida en relación con todo lo creado, el Pontífice insiste una vez más en su Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, de 1999, al hablar sobre la responsabilidad respecto al medioambiente: «el peligro de daños graves a la tierra y al mar, al clima, a la flora y a la fauna, exige un cambio profundo en el estilo de vida típico de la moderna sociedad de consumo»¹⁰¹⁹.

Por otra parte, el patriarca ecuménico de Constantinopla, Bartolomé —en la misma línea de las cuádruples rupturas por el pecado propuestas por Juan Pablo II— acentúa que el pecado no solo se reduce a las dimensiones con Dios, con nosotros mismos y con los otros, sino que también se refiere a nuestra relación con la creación:

los seres humanos destruyan la diversidad biológica en la creación divina; que los seres humanos degraden la integridad de la tierra y contribuyan al cambio climático, desnudando la tierra de sus bosques naturales o destruyendo sus zonas húmedas; que los seres humanos contaminen las aguas, el suelo, el aire. Todos estos son pecados¹⁰²⁰.

Por tanto, el crimen contra la naturaleza es un crimen, en primer lugar, contra a los mismos seres humanos y, en segundo lugar, es un pecado contra Dios¹⁰²¹.

En el n° 9 de la *Laudato si*, el papa Francisco enfatiza las raíces éticas y espirituales de los problemas medioambientales citando la reflexión del mismo patriarca Bartolomé, de buscar las soluciones no sólo en la técnica sino de un cambio del ser humano, en concreto de pasar del consumo al sacrificio, de la avidez a la generosidad, del desperdicio a la capacidad de compartir en una ascesis que significa aprender a dar y

¹⁰¹⁸ *Ibid.*

¹⁰¹⁹ JUAN PABLO II, MJMP 1999, 10: AAS 91 (1999) 383.

¹⁰²⁰ BARTOLOMÉ, *Discurso en santa Barbara*, California, 8 de noviembre de 1997, como lo ha citado el papa Francisco. Cf. FRANCISCO, *LS*, 8: AAS 107 (2015/9) 850; J. CHRYSSAVGIS, *On Earth as in Heaven, Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, New York, 2012.

¹⁰²¹ «*Crimen contra naturam est crimen contra nosmet ipsos ac contra Deum peccatum*», como lo ha citado papa Francisco del patriarca Bartolomé, en FRANCISCO, *LS*, 8: AAS 107 (2015/9) 850.

no simplemente renunciar. Es un modo de amar, de pasar poco a poco de lo que yo quiero a lo que necesita el mundo de Dios. Es liberación del miedo, de la avidez, de la dependencia¹⁰²².

Yendo más allá, el papa Francisco exhorta a los cristianos, que están llamados a aceptar el mundo como sacramento de comunión, como modo de compartir con Dios y con el prójimo a escala global. Es nuestra humilde convicción que lo divino y lo humano se encuentran en el más pequeño detalle contenido en los vestidos sin costuras de la creación de Dios, hasta en el último grano de polvo de nuestro planeta¹⁰²³.

Así, el alcance teológico del concepto «conversión ecológica» es tejer, reparar y restablecer la relación rota y la armonía quebrada entre los seres humanos y todo lo creado.

5.4.3. El origen y la continuidad del concepto «conversión ecológica»: el carácter primordial de la Iglesia

La continuidad como característica fundamental de la existencia de la Iglesia –al referirse a la tradición y enseñanza de la Iglesia desde Cristo hasta hoy– se reflejan en todos los textos del Magisterio eclesiástico y en todas las reflexiones teológicas a lo largo de su historia. El papa Juan XXIII, en su *Discurso de la solemne apertura del Concilio Vaticano II*, pone el énfasis en esta continuidad de la Iglesia y todas sus enseñanzas a lo largo de la historia:

el gesto del más reciente y humilde sucesor de san Pedro, que os habla, al convocar esta solemnísimas asamblea, se ha propuesto afirmar una vez más la continuidad del Magisterio eclesiástico para presentarlo de forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las circunstancias de la edad contemporánea¹⁰²⁴.

El Pontífice manifiesta el fundamento teológico de esta continuidad:

es muy natural que, al iniciarse el Concilio universal, nos sea grato mirar a lo pasado, como para recoger sus voces, cuyo eco alentador queremos escuchar de nuevo, unido al recuerdo y méritos de nuestros predecesores más antiguos o más recientes, los Romanos Pontífices: voces solemnes y venerables, a través del Oriente y del Occidente, desde el siglo IV al Medioevo y de aquí hasta la época moderna, las cuales han transmitido el testimonio de aquellos concilios; voces que proclaman con perenne fervor el triunfo de la institución, divina y humana: la Iglesia de Cristo, que de Él toma nombre, gracia y poder. Junto a los motivos de gozo espiritual, es cierto, sin embargo, que por encima de esta historia se extiende también, durante más de diecinueve siglos, una nube de tristeza y de pruebas. No sin razón el anciano Simeón dijo a María, la

¹⁰²² FRANCISCO, *LS*, 9: AAS 107 (2015/9) 850.

¹⁰²³ Cf. ÍD.

¹⁰²⁴ JUAN XXIII, *Discurso en la solemne apertura del CV II*: AAS 54 (1962) 786.

Madre de Jesús, aquella profecía que ha sido y sigue siendo verdadera: *ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum ... et in signum cui contradicetur* — este Niño será puesto para ruina y para resurrección de muchos en Israel y como señal de contradicción¹⁰²⁵.

Por otra parte, la Comisión Teológica Internacional define la tarea de enseñar que pertenece en propiedad por institución de Cristo al Colegio Episcopal o a cada uno de los obispos en comunión jerárquica con el Sumo Pontífice como Magisterio eclesiástico. Este privilegio de enseñar tiene relación mutua con la teología¹⁰²⁶. Recalca, además, un carácter analógico que implica a la vez semejanza y desemejanza. En esta tarea, la continuidad es real. En ella se admiten también los cambios profundos¹⁰²⁷.

Respecto a este tema de la continuidad —en relación con la cuestión ecológica medioambiental que estamos abordando, de manera particular el concepto «conversión ecológica»— hace ya mucho tiempo que los pontífices hablan de ella a través de su Magisterio eclesiástico: encíclicas, cartas apostólicas, mensajes y discursos, homilías y audiencias generales que abordan insistentemente el problema de la responsabilidad humana hacia la naturaleza y el clima, y de cuidar la casa común. En base a esta misma continuidad, pretendemos aplicar al tema y concepto «conversión ecológica» desde los documentos magisteriales eclesiásticos.

A nivel de la Iglesia universal, dicho concepto ya fue expresado y aplicado por los obispos de Islas Baleares en el año 1990, Estados Unidos en 1991, Brasil en 1992, Alemania en 1997, Lombardía en 1998 y la República Checa en 2001¹⁰²⁸. En el ámbito de la Doctrina Social de la Iglesia y en el Magisterio eclesiástico, fue el Pontífice Juan Pablo II, quien profundizó y desarrolló el uso de la terminología y el concepto, al referirse a la relación humana significativamente modificada, transformada y renovada con el entorno natural o con todo lo creado. Él mismo, fue quien desarrolló y reflexionó con más profundidad sobre el alcance de este concepto. En el Mensaje para la Jornada Mundial de

¹⁰²⁵ Ibid.

¹⁰²⁶ «La teología y los teólogos se aplican a los miembros de la Iglesia, a quienes sus estudios y su comunión de vida en la fe cualifican para promover, según un modo científico propio, una inteligencia más profunda de la Palabra de Dios y asimismo, en virtud de una misión canónica para enseñarla»: COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología*, Vaticano 1975, recuperado el 05/06/19, de: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1975_magisterio-teologia_sp.html. Cf. Ibid.

¹⁰²⁷ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología, tesis I*, Vaticano 1975; PABLO VI, *Alocución al Congreso Internacional sobre la Teología del Concilio Vaticano II*: AAS 58 (1966) 890.

¹⁰²⁸ Cf. J. TATAY NIETO, *De la cuestión social a la cuestión socio-ambiental. Implicaciones de la Laudato si para la DSI*, en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), o.c., 182.

la Paz de 1990, titulado, *Paz con Dios creador, paz con toda la creación*, Juan Pablo II manifiesta en aquel contexto socio-político:

la paz mundial está amenazada no sólo por la carrera armamentística, por los conflictos regionales o las injusticias aún existentes en muchos pueblos, sino también por la falta del debido respeto a la naturaleza, la explotación desordenada de sus recursos y el deterioro progresivo de la calidad de vida¹⁰²⁹.

Más allá de esta realidad preocupante, indica —refiriéndose al extendido deterioro medioambiental— que la verdadera educación de la responsabilidad ecológica, implica una conversión autentica en la manera de pensar y en el comportamiento. Se impulsa a una urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica, que implica tener en cuenta la triple interconexión:

hay pues una urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica: responsabilidad con nosotros mismos y con los demás, responsabilidad con el ambiente. Es una educación que no puede basarse simplemente en el sentimiento o en una veleidad indefinida. Su fin no debe ser ideológico ni político, y su planteamiento no puede fundamentarse en el rechazo del mundo moderno o en el deseo vago de un retorno al «paraíso perdido». La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento¹⁰³⁰.

Yendo hacia atrás, al año 1984, en su Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, el tema de la «conversión ecológica» aparece implícitamente en varias partes, particularmente, al hablar el pontífice Juan Pablo II sobre el tema de la «reconciliación» como acto de «reparar las fracturas fundamentales» de la relación humana. En ella, coloca la división y ruptura de la relación entre los seres humanos con su ambiente natural o con todo lo creado como uno del cuádruple fundamento: reconciliación con Dios, consigo mismo, con los hermanos y con todo lo creado¹⁰³¹.

En su discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud, el 24 de marzo de 1997, la idea de la conversión ecológica del papa Juan Pablo II, se desarrolla implícitamente a través de la reflexión antropológico-bíblica del ser humano¹⁰³². En primer lugar, creado a imagen de Dios y, en segundo lugar, como criatura capaz de trascender la realidad mundana en virtud de su espiritualidad y, por tanto, como custodia responsable del ambiente en el que vive. En esto, el Papa coloca como colofón la cuestión, que implica dejar al lado el aspecto de conquista y explotación de los recursos naturales

¹⁰²⁹ JUAN PABLO II, MJMP 1990, I: AAS 82 (1990) 147.

¹⁰³⁰ ÍD., 13: AAS 82 (1990) 153.

¹⁰³¹ JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia*, 13, 23, 26: AAS 77 (1985), 208-11, 233-35, 241-48.

¹⁰³² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al congreso internacional sobre ambiente y salud*, 2, 3: 24 de marzo 1997, recuperado el 07/06/19, de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html.

—característica dominante de la edad moderna secularizada¹⁰³³— y cambiar el rumbo, hacer el giro hacia la existencia humana verdadera, dado que el ambiente como «recurso» pone en peligro el ambiente como casa¹⁰³⁴.

Dos años más tarde, en el Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, de 1999 —al hablar de la responsabilidad respecto al medioambiente— subraya una vez más la exigencia del cambio profundo en el estilo de vida de la sociedad moderna:

el peligro de daños graves a la tierra y al mar, al clima, a la flora y a la fauna, exige un cambio profundo en el estilo de vida típico de la moderna sociedad de consumo, particularmente en los países más ricos. No se debe infravalorar otro riesgo, aunque sea menos drástico: empujados por la necesidad, los que viven míseramente en las áreas rurales pueden llegar a explotar por encima de sus límites la poca tierra de que disponen. Por eso, se debe favorecer una formación específica que les enseñe cómo armonizar el cultivo de la tierra con el respeto por el medio ambiente¹⁰³⁵.

En la Audiencia General del 17 de enero de 2001, afirma de nuevo: «es preciso estimular y sostener la “conversión ecológica” que en estos últimos decenios ha hecho a la humanidad más sensible respecto a la catástrofe hacia la cual se estaba encaminando»¹⁰³⁶. En esta conversión ecológica, el Papa ha utilizado la misma revelación bíblica del papel del ser humano como «imagen de Dios que recibe la orden de ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra, someterla y dominar los peces del mar, las aves del cielo y todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra»¹⁰³⁷. Sin embargo, afirma, que este «señorío del hombre no es absoluto, sino ministerial, reflejo real del señorío único e infinito de Dios, así, el hombre debe vivirlo con sabiduría y amor, participando de la sabiduría y del amor inconmensurables de Dios»¹⁰³⁸.

Unos años más tarde, en su Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores gregis* sobre el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo, enfatiza la «conversión ecológica»:

¹⁰³³ «En la edad moderna secularizada se asiste al nacimiento de una doble tentación: una concepción del saber ya no entendido como sabiduría y contemplación, sino como poder sobre la naturaleza que consiguientemente se considera objeto de conquista. La otra tentación es la explotación desenfrenada de los recursos, bajo el impulso de la búsqueda ilimitada de beneficios, según la mentalidad propia de las sociedades modernas de tipo capitalista. Así, el ambiente se ha convertido con frecuencia en una presa, en beneficio de algunos fuertes grupos industriales y en perjuicio de la humanidad en su conjunto, con el consiguiente daño para el equilibrio del ecosistema, de la salud de los habitantes y de las generaciones futuras»: *Ibíd.*, 4.

¹⁰³⁴ Cf. *Ibíd.*, 3.

¹⁰³⁵ *Ibíd.*, MJMP 1999, 10: AAS 91 (1999) 384-85.

¹⁰³⁶ *Ibíd.*, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 4, de 17 de enero de 2001.

¹⁰³⁷ Gn 1,27-28.

¹⁰³⁸ JUAN PABLO II, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 4, citado de su carta encíclica *Evangelium vitae*, 52: AAS 87 (1995) 459-60.

se necesita, pues, una «conversión ecológica», a la cual los Obispos darán su propia contribución enseñando la relación correcta del hombre con la naturaleza. Esta relación, a la luz de la doctrina sobre Dios Padre, Creador del cielo y de la tierra, es de tipo «ministerial». En efecto, el hombre ha sido puesto en el centro de la creación como ministro de la creación.¹⁰³⁹

En la misma línea, el papa Benedicto XVI —en sus escritos y reflexiones acerca del tema medioambiental— retoma el tema a través de numerosas referencias especialmente de su antecesor Juan Pablo II y enfatiza unos matices característicos que invita a la «conversión ecológica». En su carta encíclica *Caritas in veritate*, ante el deterioro medioambiental, el Pontífice pone de relieve la importancia de un cambio de mentalidad que transforma o impacta de modo efectivo la forma de vivir:

es necesario un cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar nuevos estilos de vida, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un crecimiento común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones¹⁰⁴⁰.

Basándose en la reflexión de su predecesor Juan Pablo II, en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 1990, el Papa sigue recalcando la relación recíproca como base del respeto mutuo entre los seres humanos y su entorno natural mediante el siguiente pensamiento analítico:

el modo en que el hombre trata al ambiente, influye en la manera en que se trata a sí mismo, y viceversa. Esto exige que la sociedad actual revise seriamente su estilo de vida que, en muchas partes del mundo, tiende al hedonismo y al consumismo, despreocupándose de los daños que de ellos se derivan¹⁰⁴¹. Es necesario un cambio efectivo de mentalidad que nos lleve a adoptar nuevos estilos de vida¹⁰⁴².

Por otra parte, Benedicto XVI en su encuentro con seis nuevos embajadores, el 9 de junio de 2011, expresa que «la importancia de esas catástrofes nos interpela»¹⁰⁴³. Continúa subrayando, que el hombre es lo primero, conviene recordarlo. El hombre a quien Dios ha encomendado la buena gestión de la naturaleza, no puede ser dominado

¹⁰³⁹ Ibid., Exhortación apostólica postsinodal *Pastores gregis, sobre el obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*, 16 de octubre de 2003, recuperado el 09/06/19, de: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html.

¹⁰⁴⁰ BENEDICTO XVI, *CiV*, 51: AAS 101 (2009/8) 687. Los números especiales que abordan la cuestión medioambiental de este documento se encuentran en los números 48-52. Cf. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*: AAS 101 (2009/8) 684-88.

¹⁰⁴¹ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 13: AAS 82 (1990) 153.

¹⁰⁴² BENEDICTO XVI, *CiV*, 51: AAS 101 (2009/8) 687; JUAN PABLO II, MJMP 1990, 13: AAS 82 (1990) 153.

¹⁰⁴³ BENEDICTO XVI, *Discurso a seis nuevos embajadores ante la Santa Sede*, de 09 de junio de 2011, recuperado el 12/06/19, de: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110609_ambassadors.html.

por la técnica y quedar sujeto a ella. Esta toma de conciencia debe llevar a los Estados a reflexionar juntos sobre el futuro del planeta a corto plazo, ante su responsabilidad respecto a nuestra vida y a las tecnologías¹⁰⁴⁴. Según Benedicto XVI, la ecología humana es una necesidad imperativa. Adoptar en toda circunstancia un modo de vivir respetuoso del medioambiente y apoyar la investigación y la explotación de las energías adecuadas que salvaguarden el patrimonio de la naturaleza y no impliquen peligro para el hombre deben ser prioridades políticas y económicas. En este sentido, resulta necesario revisar en su totalidad nuestra actitud ante la naturaleza. Así, la naturaleza no es solo un espacio explotable o para disfrutar. Es el lugar donde nace el hombre, de algún modo, su «casa»¹⁰⁴⁵.

En sintonía con sus predecesores, el papa Francisco recalca el tema «conversión ecológica» en el tercer epígrafe del capítulo sexto de la *Laudato si*. Citando la reflexión de Benedicto XVI afirma: «si los desiertos exteriores se multiplican en el mundo porque se han extendido los desiertos interiores»¹⁰⁴⁶, la crisis ecológica es un llamado a una profunda conversión interior»¹⁰⁴⁷. La «conversión ecológica» en la reflexión del Papa implica un cambio en los estilos de vida, amplía este concepto a otras múltiples facetas y miradas: «debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático»¹⁰⁴⁸. En suma, el Papa reafirma el nuevo horizonte, según el contexto y la actualidad, en el que la dimensión espiritual y la solidaridad reinen en el seno de lo material y su uso. Un programa que abarca muchos aspectos y justifica, en última instancia, la relevancia del término conversión ecológica y su papel destacado en la encíclica, que abarca una sección completa, de los números 216 al 221.

Sin duda alguna, la encíclica *Laudato si* del papa Francisco, con la llamada profética a la conversión ecológica por parte de todos, ha sido el documento papal más leído y citado de estos años desde su publicación el 24 de mayo de 2015, presentada oficialmente el 18 de junio del mismo año. Es la primera vez que el Magisterio eclesiástico pontificio dedicada específicamente una encíclica al tema medioambiental,

¹⁰⁴⁴ Cf. *Ibíd.*

¹⁰⁴⁵ Cf. *Ibíd.*; J. L. BRUGUÈS, *Urgencia de una ecología humana, prologo..., o.c.*, 33-34.

¹⁰⁴⁶ «*I deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così ampi*»: BENEDICTO XVI, *Homilia en el solemne inicio del ministerio petrino*: AAS 97 (2005/5) 710.

¹⁰⁴⁷ «*Si “exteriores solitudines in mundo multiplicantur, quoniam interiores solitudines tam amplae factae sunt”, discrimen oecologicum impellit ad altam interiorem conversionem*»: FRANCISCO, *LS*, 217: AAS 107 (2015/9) 932

¹⁰⁴⁸ *ÍD.*, *LS*, 194: AAS 107 (2015/9) 924.

«un tema necesario en un tiempo oportuno», como señaló Enrique Sanz¹⁰⁴⁹. Sin embargo, el fundamento teológico del documento especialmente del concepto «conversión ecológica» que abordamos en este capítulo, es de origen antiguo. Tiene raíces en los textos y documentos magisteriales precedentes y subyacen en la misma fuente católica: la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio eclesiástico. Así, en sentido de continuidad, el concepto «conversión ecológica» —en el contexto de los documentos Magisterio pontificios— es de origen antiguo y tiene muchos textos de apoyo precedente.

5.4.4. La enseñanza social de la Iglesia

La reflexión y la visión teológica cristiana y las enseñanzas de la Iglesia sobre la ecología se han iniciado de forma más detallada en los magisterios anunciados por el papa Juan Pablo II. Uno de ellos vincula la destrucción del medioambiente con un «serio error antropológico: el ser humano cree poder disponer de las cosas libremente sin entender su carácter de don de Dios»¹⁰⁵⁰. Por consiguiente, según el Pontífice, «es preciso estimular y sostener la “conversión ecológica”»¹⁰⁵¹ como el camino hacia la integridad de la creación.

5.4.4.1. Cuidar la casa común es responsabilidad de todos

Respecto a la responsabilidad del cuidado del medioambiente entre todos, el papa Juan Pablo II dice que «la tutela del medioambiente constituye un desafío para la entera humanidad: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo»¹⁰⁵², destinado a todos, impidiendo que se puedan «utilizar impunemente las diversas categorías de seres vivos o inanimados: animales, plantas, elementos naturales, como mejor apetezca, según las propias exigencias»¹⁰⁵³. Es una responsabilidad que debe crecer, teniendo en cuenta la globalidad de la actual crisis ecológica y la consiguiente necesidad de afrontarla globalmente, ya que todos los seres dependen unos de otros en el orden universal establecido por el mismo Creador: «conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos»¹⁰⁵⁴.

¹⁰⁴⁹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), *Cuidar de la tierra cuidar de los pobres...*, o.c., 13.

¹⁰⁵⁰ JUAN PABLO II, *CA*, 37: AAS 83 (1991),

¹⁰⁵¹ ÍD., Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 4, de 17 de enero de 2001.

¹⁰⁵² ÍD., *CA*, 40: AAS 83 (1991) 843.

¹⁰⁵³ ÍD., *SRS*, 34: AAS 80 (1988) 559.

¹⁰⁵⁴ ÍD.

Esta perspectiva adquiere una importancia particular cuando se considera, en el contexto de los estrechos vínculos que unen entre sí a los diversos ecosistemas, el valor ambiental de la biodiversidad, que se ha de tratar con sentido de responsabilidad y proteger adecuadamente, porque constituye una riqueza extraordinaria para toda la humanidad. A este respecto, cada uno puede advertir con facilidad, por ejemplo, la importancia de la región amazónica, «uno de los espacios naturales más apreciados en el mundo por su diversidad biológica, siendo vital para el equilibrio ambiental de todo el planeta»¹⁰⁵⁵.

En su homilía en la fiesta de san Gualberto, Juan Pablo subraya que los bosques contribuyen a mantener los esenciales equilibrios naturales, indispensables para la vida. Así, su destrucción, incluida la causada por los irrazonables incendios dolorosos, acelera los procesos de desertificación con peligrosas consecuencias para las reservas de agua y pone en peligro la vida de muchos pueblos indígenas y el bienestar de las futuras generaciones. Todos, personas y sujetos institucionales, deben sentirse comprometidos en la protección del patrimonio forestal y, donde sea necesario, promover programas adecuados de reforestación¹⁰⁵⁶.

Así, la responsabilidad de salvaguardar el medio ambiente, patrimonio común del género humano, se extiende no sólo a las exigencias del presente sino también a las del futuro. El papa Pablo VI lo afirma diciendo que:

herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal, que es un hecho y un beneficio para todos, es también un deber¹⁰⁵⁷.

Se trata de una responsabilidad que las generaciones presentes tienen respecto a las futuras; una responsabilidad que incumbe también a cada Estado y a la Comunidad Internacional¹⁰⁵⁸.

Yendo más allá, la responsabilidad respecto al medioambiente debe encontrar una traducción adecuada en el ámbito jurídico. Así lo expresa Juan Pablo II:

es importante que la Comunidad Internacional elabore reglas uniformes, de manera que esta reglamentación permita a los Estados controlar más eficazmente las diversas actividades que determinan efectos negativos sobre el ambiente y preservar los

¹⁰⁵⁵ JUAN PABLO II, Exhortación apostólica, *EAm*, 25: AAS 91 (1999) 760.

¹⁰⁵⁶ Cf. *Ibíd.*, *Homilía en la fiesta de san Juan Gualberto, Val Visdende, Italia* (12 de julio de 1987): L'Osservatore Romano, edición española, 19 de julio de 1987, 12.

¹⁰⁵⁷ PABLO VI, *PP*, 17: AAS 59 (1967) 266.

¹⁰⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, *CA*, 37: AAS 83 (1991) 840.

ecosistemas, previniendo posibles incidentes: corresponde a cada Estado, en el ámbito del propio territorio, la función de prevenir el deterioro de la atmósfera y de la biosfera, controlando atentamente, entre otras cosas, los efectos de los nuevos descubrimientos tecnológicos o científicos, y ofreciendo a los propios ciudadanos la garantía de no verse expuestos a agentes contaminantes o a residuos tóxicos¹⁰⁵⁹.

El contenido jurídico del «derecho a un ambiente natural seguro y saludable»¹⁰⁶⁰ será el fruto de una gradual elaboración, solicitada por la opinión pública, preocupada por disciplinar el uso de los bienes de la creación según las exigencias del bien común y con una voluntad común de instituir sanciones para quienes contaminan. Las normas jurídicas, sin embargo, no bastan por sí solas;¹⁰⁶¹ junto a ellas deben madurar un firme sentido de responsabilidad y un cambio efectivo en la mentalidad y en los estilos de vida.

Por otra parte, las autoridades llamadas a tomar decisiones para hacer frente a los riesgos contra la salud y el medioambiente, a menudo se encuentran ante situaciones en las que los datos científicos disponibles son contradictorios o cuantitativamente escasos: puede ser oportuno entonces hacer una valoración según el «principio de precaución», que no comporta la aplicación de una regla, sino una orientación para gestionar situaciones de incertidumbre. Este principio evidencia la necesidad de tomar una decisión provisional que podrá ser modificada en base a nuevos conocimientos que eventualmente se logren. La decisión debe ser proporcionada a las medidas, ya en acto, para otros riesgos. Las políticas preventivas, basadas sobre el principio de precaución, exigen que las decisiones se basen en una comparación entre los riesgos y los beneficios hipotéticos que comporta cada decisión alternativa posible, incluida la decisión de no intervenir. A este planteamiento está vinculada la exigencia de promover seriamente la adquisición de conocimientos más profundos, aun sabiendo que la ciencia puede no llegar rápidamente a la conclusión de una ausencia de riesgos. Las circunstancias de incertidumbre y provisionalidad hacen especialmente importante la transparencia en el proceso de toma de decisiones¹⁰⁶².

La programación del desarrollo económico debe considerar atentamente «la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza»¹⁰⁶³ porque los recursos

¹⁰⁵⁹ Ibid., MJMP 1990, 9: AAS 82 (1990) 152.

¹⁰⁶⁰ Ibid., *Discurso a la Corte y a la Comisión Europea de los Derechos del Hombre*, Estrasburgo (8 de octubre de 1988): AAS 81 (1989) 685; MJMP 1990, 9: AAS 82 (1990) 152; MJMP 1999, 10: AAS 91 (1999) 384-85.

¹⁰⁶¹ Ibid., MJMP 1999, 10: AAS 91 (1999) 384-85.

¹⁰⁶² Cf. CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la DSI*, 469.

¹⁰⁶³ JUAN PABLO II, *SRS*, 26: AAS 80 (1988) 546.

naturales son limitados y algunos no son renovables. El actual ritmo de explotación amenaza seriamente la disponibilidad de algunos recursos naturales para el presente y el futuro¹⁰⁶⁴. La solución del problema ecológico exige que la actividad económica respete mejor el medioambiente, conciliando las exigencias del desarrollo económico con las de la protección ambiental. Cualquier actividad económica que se sirva de los recursos naturales debe preocuparse también de la salvaguardia del medio ambiente y prever sus costos que se han de considerar como «un elemento esencial del coste actual de la actividad económica»¹⁰⁶⁵.

En este contexto, se deben considerar las relaciones entre la actividad humana y los cambios climáticos que, debido a su extrema complejidad, deben ser oportuna y constantemente vigilados a nivel científico, político y jurídico, nacional e internacional. El clima es un bien que debe ser protegido y requiere que los consumidores y los agentes de las actividades industriales desarrollen un mayor sentido de responsabilidad en sus comportamientos¹⁰⁶⁶. Así, una economía que respete el medioambiente no buscará únicamente el objetivo del máximo beneficio porque la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente¹⁰⁶⁷. Todos los países, en particular los desarrollados, deben tener en cuenta la urgente obligación de reconsiderar las modalidades de uso de los bienes naturales. La investigación en el campo de las innovaciones que pueden reducir el impacto sobre el medioambiente provocado por la producción y el consumo, deberá incentivarse eficazmente.

Una particular atención deberá atribuirse a la compleja problemática de los recursos energéticos¹⁰⁶⁸. Los recursos no renovables, a los que recurren los países altamente industrializados y los de reciente industrialización, deben ser puestos al servicio de toda la humanidad. En una perspectiva moral caracterizada por la equidad y la solidaridad intergeneracional, también se deberá continuar, con la contribución de la comunidad científica, a identificar nuevas fuentes energéticas, a desarrollar las

¹⁰⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, *SRS*, 34: AAS 80 (1988) 559-60.

¹⁰⁶⁵ ÍD., *Alocución a la XXV Conferencia General de la FAO* (16 de diciembre de 1989), 8: AAS 82 (1990) 673.

¹⁰⁶⁶ ÍD., *Discurso a un grupo de estudio de la Pontificia Academia de las ciencias* (6 de noviembre de 1987): L'Osservatore Romano, edición española, 6 de diciembre de 1987, 18.

¹⁰⁶⁷ Cf. ÍD., *CA*, 40: AAS 83 (1991) 843.

¹⁰⁶⁸ Cf. ÍD., *Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias* (28 de octubre de 1994): L'Osservatore Romano, edición española, 4 de noviembre de 1994, 20, 22.

alternativas y a elevar los niveles de seguridad de la energía nuclear¹⁰⁶⁹. El uso de la energía, por su vinculación con las cuestiones del desarrollo y el ambiente, exige la responsabilidad política de los estados, de la Comunidad Internacional y de los agentes económicos; estas responsabilidades deberán ser iluminadas y guiadas por la búsqueda continua del bien común universal.

La relación que los pueblos indígenas tienen con su tierra y sus recursos merece una consideración especial: se trata de una expresión fundamental de su identidad¹⁰⁷⁰. Muchos pueblos han perdido, o corren el riesgo de perder, las tierras en las que viven,¹⁰⁷¹ a las que está vinculado el sentido de su existencia, a causa de poderosos intereses agrícolas e industriales, o condicionados por procesos de asimilación y de urbanización¹⁰⁷². Los derechos de los pueblos indígenas deben ser tutelados oportunamente¹⁰⁷³. Estos pueblos ofrecen un ejemplo de vida en armonía con el medio ambiente que han aprendido a conocer y a preservar:¹⁰⁷⁴ su extraordinaria experiencia, que es una riqueza insustituible para toda la humanidad, corre el peligro de perderse junto con el medioambiente en que surgió.

5.4.4.2. La naturaleza es don de Dios para todos

Desde el campo de la ecología, la Doctrina Social de la Iglesia invita a tener presente que los bienes de la tierra han sido creados por Dios para ser sabiamente usados por todos: estos bienes deben ser equitativamente compartidos, según la justicia y la caridad. Se trata fundamentalmente de impedir la injusticia de un acaparamiento de los recursos: la avaricia, ya sea individual o colectiva, es contraria al orden de la creación. Además, los actuales problemas ecológicos, de carácter planetario, pueden ser afrontados

¹⁰⁶⁹ Cf. *Ibid.*, *Discurso a los participantes en un Simposio Internacional de Física* (18 de diciembre 1982), L'Osservatore Romano, edición española, 27 de marzo de 1983, 8.

¹⁰⁷⁰ Cf. *Ibid.*, *Discurso a los pueblos autóctonos del Amazonas, Manaus*: AAS 72 (1980) 960-61.

¹⁰⁷¹ Cf. *Ibid.*, *Homilia durante la liturgia de la Palabra para la población autóctonos del Amazonas peruana*, 4: AAS 77 (1985) 897-98; CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Para una mejor distribución de la tierra. el reto de la reforma agraria* (23 de noviembre de 1997), 11, Ciudad del Vaticano 1997, 13-14.

¹⁰⁷² Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los aborígenes de Australia*, 4: AAS 79 (1987) 974-75.

¹⁰⁷³ Cf. *ÍD.*, *Discurso a los indígenas de Guatemala*, 4: AAS 75 (1983) 42-43; *Discurso a los pueblos autóctonos de Canadá*, 7-8: AAS 77 (1985) 421-22; *Discursos a los pueblos autóctonos de Ecuador*, II, 1: AAS 77 (1985) 861; *Discurso a los aborígenes de Australia*, 4: AAS 79 (1987) 974-75.

¹⁰⁷⁴ Cf. *ÍD.*, *Discurso a los aborígenes de Australia*, 4: AAS 79 (1987) 974-75; *Discurso a los Amerindios* (14 de septiembre de 1987), 4: L'Osservatore Romano, edición española, 11 de octubre de 1987, 20.

eficazmente sólo gracias a una cooperación internacional capaz de garantizar una mayor coordinación en el uso de los recursos de la tierra¹⁰⁷⁵.

El principio del destino universal de los bienes ofrece una orientación fundamental, moral y cultural, para deshacer el complejo y dramático nexo que une la crisis ambiental con la pobreza. La actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, bien porque están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades.

Multitudes de pobres viven en los suburbios contaminados de las ciudades, en alojamientos precarios o en conglomerados de casas degradadas y peligrosas (slums, *bidonvilles*, barrios, favelas). En el caso que se deba proceder a su traslado, y para no añadir más sufrimiento al que ya padecen, es necesario proporcionar una información adecuada y previa, ofrecer alternativas de alojamientos dignos e implicar directamente a los interesados.

Hay que tener presente, además, la situación de los países penalizados por las reglas de un comercio internacional injusto, en los que la persistente escasez de capitales se agrava, con frecuencia, por el peso de la deuda externa: en estos casos, el hambre y la pobreza hacen casi inevitable una explotación intensiva y excesiva del medio ambiente.

El estrecho vínculo que existe entre el desarrollo de los países más pobres, los cambios demográficos y un uso sostenible del ambiente, no debe utilizarse como pretexto para decisiones políticas y económicas poco conformes a la dignidad de la persona humana. En el Norte del planeta se asiste a una «caída de la tasa de natalidad, con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente»¹⁰⁷⁶, mientras que en el Sur la situación es diversa. Si bien, es cierto que la desigual distribución de la población y de los recursos disponibles crean obstáculos al desarrollo y al uso sostenible del ambiente, debe reconocerse que el crecimiento demográfico es plenamente compatible con un desarrollo integral y solidario:

todos están de acuerdo en que la política demográfica representa sólo una parte de una estrategia global de desarrollo. Así pues, es importante que cualquier discusión sobre políticas demográficas tenga en cuenta el desarrollo actual y futuro de las Naciones y las zonas. Al mismo tiempo, es imposible no considerar la verdadera naturaleza de lo

¹⁰⁷⁵ CV II, GS, 69: AAS 58 (1966) 1090-92; PABLO VI, PP, 22: AAS 59 (1967) 268.

¹⁰⁷⁶ JUAN PABLO II, SRS, 25: AAS 80 (1988) 543; Carta encíclica *Evangelium vitae*, 16: AAS 87 (1995) 418.

que significa el término «desarrollo». Todo desarrollo digno de este nombre ha de ser integral, es decir, ha de buscar el verdadero bien de la persona y de todas las personas¹⁰⁷⁷.

El principio del destino universal de los bienes, naturalmente, se aplica también al agua, considerada en la Sagrada Escritura símbolo de purificación (cf. Sal 51,4; Jn 13,8) y de vida (cf. Jn 3,5; Gal 3,27): «Como don de Dios, el agua es instrumento vital, imprescindible para la supervivencia y, por tanto, un derecho de todos»¹⁰⁷⁸. La utilización del agua y de los servicios a ella vinculados debe estar orientada a satisfacer las necesidades de todos y sobre todo de las personas que viven en la pobreza. El acceso limitado al agua potable repercute sobre el bienestar de un número enorme de personas y es con frecuencia causa de enfermedades, sufrimientos, conflictos, pobreza e incluso de muerte. Para resolver adecuadamente esta cuestión, «se debe enfocar de forma que se establezcan criterios morales basados precisamente en el valor de la vida y en el respeto de los derechos humanos y de la dignidad de todos los seres humanos»¹⁰⁷⁹. El agua, por su misma naturaleza, no puede ser tratada como una simple mercancía más entre las otras, y su uso debe ser racional y solidario. Su distribución forma parte, tradicionalmente, de las responsabilidades de los entes públicos, porque el agua ha sido considerada siempre como un bien público, una característica que debe mantenerse, aun cuando la gestión fuese confiada al sector privado. El derecho al agua¹⁰⁸⁰, como todos los derechos del hombre, se basa en la dignidad humana y no en valoraciones de tipo meramente cuantitativo que consideran el agua sólo como un bien económico. Sin agua, la vida está amenazada. Por tanto, el derecho al agua es un derecho universal e inalienable.

5.4.4.3. Decir conversión ecológica es decir nuevos estilos de vida

El pontífice Juan Pablo II está convencido de que la crisis medioambiental preocupante y los graves problemas ecológicos requieren un efectivo cambio de

¹⁰⁷⁷ Ibid., *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, 3: AAS 87 (1995) 191. Cf. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 25: AAS 80 (1988) 543.

¹⁰⁷⁸ Ibid., *Mensaje al Cardenal Gerardo Majella Agnello con ocasión de la campaña de fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): L'Osservatore Romano, edición española, 5 de marzo de 2004, 8.

¹⁰⁷⁹ Cf. Ibid., *Mensaje al cardenal Gerardo Majella Agnello con ocasión de la campaña de fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil* (19 de enero de 2004): L'Osservatore Romano, edición española, 5 de marzo de 2004, 8.

¹⁰⁸⁰ Cf. Ibid., MJMP 2003, *Water an essential element for life. A contribution of a delegation of the Holy See on the occasion of the 3rd World Water Forum*, Kyoto, 16 a 23 de marzo de 2003.

mentalidad que lleve a adoptar nuevos estilos de vida¹⁰⁸¹, a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como la comunión con los demás hombres para un desarrollo común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones¹⁰⁸². Tales estilos de vida deben estar presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social.

Es necesario abandonar la lógica del mero consumo y promover formas de producción agrícola e industrial que respeten el orden de la creación y satisfagan las necesidades primarias de todos. Una actitud semejante, favorecida por la renovada conciencia de la interdependencia que une entre sí a todos los habitantes de la tierra, contribuye a eliminar diversas causas de desastres ecológicos y garantiza una capacidad de pronta respuesta cuando estos percances afectan a pueblos y territorios.¹⁰⁸³ A esta realidad preocupante, el Consejo Pontificio de Justicia y Paz añade:

la cuestión ecológica no debe ser afrontada únicamente en razón de las terribles perspectivas que presagia la degradación ambiental: tal cuestión debe ser, principalmente, una vigorosa motivación para promover una auténtica solidaridad de dimensión mundial¹⁰⁸⁴.

Por consiguiente, la actitud que debe caracterizar al hombre ante la creación es esencialmente la de la gratitud y el reconocimiento, dado que el mundo, en efecto, se orienta hacia el misterio de Dios que lo ha creado y lo sostiene. Si se coloca entre paréntesis la relación con Dios, la naturaleza pierde su significado profundo, se la empobrece. En cambio, si se contempla la naturaleza en su dimensión de criatura, se puede establecer con ella una relación comunicativa, captar su significado evocativo y simbólico y penetrar así en el horizonte del misterio que abre al hombre el paso hacia Dios, Creador de los cielos y de la tierra. El mundo se presenta ante la mirada del hombre como huella de Dios, lugar donde se revela su potencia creadora, providente y redentora¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁸¹ Cf. *Ibíd.*, CA, 36: AAS 83 (1991), 838-40.

¹⁰⁸² Cf. *Ibíd.*, CA, 36: AAS 83 (1991), 839.

¹⁰⁸³ Cf. *Ibíd.*, *Discurso al Centro de las Naciones Unidas*, Nairobi (18 de agosto de 1985), 5: AAS 78 (1986) 92.

¹⁰⁸⁴ CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Salvaguardar el medioambiente*, 486, recuperado el 20/06/19, de:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html#EL%20HOMBRE%20Y%20EL%20UNIVERSO%20DE%20LAS%20COSAS.

¹⁰⁸⁵ *Ibíd.*, *Compendio de la DSI*, 487.

Por otra parte, a este cambio de estilo de vida, teniendo como base el entorno natural como don de Dios y el comienzo y fundamento de todas las obras en Él, el papa Benedicto XVI afirma:

el tema que he elegido para esta XLIII Jornada Mundial de la Paz es: *si quieres promover la paz, protege la creación*. El respeto a lo que ha sido creado tiene gran importancia, puesto que «la creación es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios»¹⁰⁸⁶ y su salvaguardia se ha hecho hoy esencial para la convivencia pacífica de la humanidad. En efecto, aunque es cierto que, a causa de la crueldad del hombre con el hombre, hay muchas amenazas a la paz y al auténtico desarrollo humano integral —guerras, conflictos internacionales y regionales, atentados terroristas y violaciones de los derechos humanos— no son menos preocupantes los peligros causados por el descuido, e incluso por el abuso que se hace de la tierra y de los bienes naturales que Dios nos ha dado¹⁰⁸⁷.

Por este motivo, es indispensable que la humanidad renueve y refuerce esa alianza entre el ser humano y el medioambiente que ha de ser reflejo del amor creador de Dios, del cual procedemos y hacia el cual caminamos¹⁰⁸⁸. Así, añade el papa Benedicto, «valorar la creación como un don de Dios a la humanidad nos ayuda a comprender la vocación y el valor de hombre»¹⁰⁸⁹. En efecto, podemos proclamar llenos de asombro con el salmista: «cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder?»¹⁰⁹⁰. Contemplar la belleza de la creación es un estímulo para reconocer el amor del Creador, ese amor que «mueve el sol y las demás estrellas»¹⁰⁹¹.

5.5. Conclusión

Frente a los problemas medioambientales que según la Doctrina Social de Iglesia son problemas morales, la propuesta teológica y moral católica es muy exigente y clara. Los católicos e incluso todos los hombres de buena voluntad están llamados a reconocer sus errores, a reconciliarse consigo mismos, a reconciliarse con su entorno natural, con otros seres humanos y con Dios para formar un mundo nuevo en armonía y equilibrio, así, encaminándose hacia la integridad de la creación. Así pues, la propuesta católica como camino cristiano hacia la integridad de la creación es la conversión ecológica.

¹⁰⁸⁶ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, *El misterio de la creación*, 198, Librería Editrice Vaticana 2018.

¹⁰⁸⁷ BENEDICTO XVI, MJMP, *Si quieres promover la paz, protege la creación*, 1: AAS 102 (2010/1) 41.

¹⁰⁸⁸ Cf. ÍD.

¹⁰⁸⁹ ÍD., *Si quieres promover la paz, protege la creación*, 2: AAS 102 (2010/1) 41-42.

¹⁰⁹⁰ Sal 8,4-5.

¹⁰⁹¹ BENEDICTO XVI, MJMP 2010, 2: AAS 102 (2010/1) 41-42.

—PARTE III—

**LA INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN Y LA ARMONÍA
ECOLÓGICA ASIÁTICA: RESPUESTA MORAL TEOLÓGICA DE
LA FEDERACIÓN DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES
ASIÁTICAS (FABC), Y LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE
INDONESIA (KWI)**

La protección del medioambiente no es sólo una cuestión técnica, sino también y sobre todo una cuestión ética. Todos tienen el deber moral de cuidar del medioambiente, no sólo por su propio bien, sino también por el de las generaciones futuras.
Juan Pablo II – Ecclesia in Asia

Introducción

La tercera parte del presente trabajo la construiremos desde la perspectiva católica, a partir de la visión moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales de los Obispos Asiáticos (FABC)¹⁰⁹² y la Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI)¹⁰⁹³ frente a la crisis ecológica que aqueja a Asia en general y, de manera particular, a la realidad alarmante y preocupante de *Ibu Pertiwi* de Indonesia, que forma parte fundamental de la tesis. Se trata de una estructura interna de la reflexión teológica moral que aborda las respuestas morales de los documentos magisteriales locales de la Iglesia de Asia y de Indonesia. Pretendemos profundizar en el contenido, enfocar el

¹⁰⁹² La Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (*Federation of Asian Bishops' Conference*, FABC), nace del sueño común de los obispos asiáticos en su encuentro por vez primera en 1968, en Manila, poco después del Concilio Ecuménico Vaticano II. En el reencuentro en Manila durante la visita del papa Pablo VI en 1970, la propuesta tomó medidas más concretas para establecer la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas. Los estatutos de la FABC fueron aprobados por la Santa Sede en 1972. Tomando la renovación en la Iglesia como el tema principal de su estructura, reflexión y actividades a través de las últimas cinco décadas, la FABC ha discernido «¿qué debe hacer la Iglesia local asiática para ser luz, sal y levadura de la masa de Asia? Y aún más, para que el mensaje de Jesucristo —vine para que el mundo tenga vida y la tenga en abundancia (cf. Jn 10,10)— pueda llegar a ser relevante».

¹⁰⁹³ La fundación de la Conferencia Episcopal de Indonesia fue mucho antes de la FABC. Nació en el acontecimiento histórico del encuentro de los seis vicarios apostólicos en los días 15 y 16 de mayo de 1924, después de la ordenación del nuevo vicario apostólico de la entonces Batavia, Yakarta, el jesuita A. van Velsen en la Catedral de Yakarta, el 13 de mayo. El encuentro del año siguiente, del 31 de agosto al 6 de septiembre de 1925, fue bajo la dirección del delegado apostólico del papa Pío X, el dominico mons. B.Y. Gijlswijk, quien decidió celebrar el encuentro de la Conferencia Episcopal cada cinco años. Por la guerra de la independencia de Indonesia, no hubo encuentro en el transcurso de los años 1930 al 1954. El encuentro pos independencia lo celebraron del 25 de octubre al 2 de noviembre de 1955, que fue considerado como el nacimiento de la Conferencia Episcopal de Indonesia. Con el decreto del papa Juan XXIII, *Quod Christus adorandus Dei filius*, el 3 de enero de 1961, se estableció la jerarquía eclesiástica, la Conferencia Episcopal de Indonesia. Cf. JUAN XXIII, Carta al episcopado de Indonesia con ocasión del establecimiento de la sagrada jerarquía, *Quod Christus Adorandus Dei filius*: AAS 53 (1961) 244-45; AAS 53 (1961) 296-299; THE DOCUMENTATION-INFORMATION DEPARTMENT OFFICE OF BISHOPS' CONFERENCE, *The Catholic Church in Indonesia*, Jakarta 1989, 45-48; KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA, *Tentang KWI*, recuperado el 18/10/19, de: <http://www.kawali.org/profil-kwi/>.

estudio y la reflexión desde dos puntos clave: el primero, la reflexión y respuesta teológica, poniendo el énfasis en la integridad de la creación y el papel primordial de los seres humanos como administradores responsables; el segundo es un acercamiento crítico desde la perspectiva cultural asiática, volviendo a la raíz asiática de la «armonía ecológica» que la consideramos el camino justo y adecuado, desde el contexto asiático frente a la crisis medioambiental, para alcanzar la armonía de la naturaleza y la integridad de la creación.

En la crisis del medioambiente, como lo ha afirmado el papa Francisco en la *Laudato si*, «no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental»¹⁰⁹⁴. En esta misma línea, tanto la FABC¹⁰⁹⁵ como la KWI, acentúan el acercamiento cultural típico asiático, una visión más holística desde la raíz asiática de armonía e interdependencia de todos los componentes de la naturaleza, incluidos los seres humanos. Más allá, los problemas ambientales en Asia representan una crisis que no plantea únicamente retos económicos, políticos y tecnológicos sin precedentes, sino que, como subraya la *Laudato si*, constituye un «gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración»¹⁰⁹⁶. Resulta muy claro, como afirma Julio Martínez al hablar sobre la *Laudato si*, que plantea «una red irrompible, una trama inseparable que hay entre las cuestiones sociales y humanas y las cuestiones ambientales con la apuesta por la ética de cuidado»¹⁰⁹⁷.

A la luz de estos documentos, pretendemos reflexionar teológicamente e iluminar la primera parte del trabajo sobre la crisis ecológica en Indonesia como una realidad contradictoria: la primera, una realidad contraria a la misma cultura «armonía ecológica de Indonesia», y la segunda, una realidad contraria a la «integridad de la creación» que

¹⁰⁹⁴ FRANCISCO, *LS*, 139: AAS 107 (2015/9) 903.

¹⁰⁹⁵ Los textos se encuentran publicados en los siguientes volúmenes del documento de la Federació de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC): F. J. EILERS (ed.), *For All the Peoples of Asia, FABC documents from 1992 to 1996*, vol. 2, Manila 1997; F. J. EILERS (ed.), *For All the Peoples of Asia, FABC documents from 1997 to 2001*, vol. 3, Manila, 2002; F. J. EILERS (ed.), *For All the Peoples of Asia, FABC documents from 2002 to 2006*, vol. 4, Manila, 2007; T. VIMAL (ed.), *For All the Peoples of Asia, FABC documents from 2007 to 2012*, vol. 5, Manila, 2014; C. DEVADASS (ed.), *Towards Responsible Stewardship of Creation. An Asian Christian Approach*, Kuala Lumpur 2015. Sin embargo, en este estudio, los documentos de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas que estamos utilizando son documentos electrónicos con números separados de la página oficial de la FABC Papers. En todo el trabajo, estos documentos los citamos como revista.

¹⁰⁹⁶ FRANCISCO, *LS*, 202: AAS 107 (2015/9) 927.

¹⁰⁹⁷ J. MARTÍNEZ, *Una visión social de la bioética para el siglo XXI...*, a.c., 1479; *Laudato si y la cuestión socio-ambiental...*, a.c., en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), o.c., 26.

promueve la Iglesia universal, a fin de que todas las criaturas del mismo Creador se hagan cada vez «más cercanos y más hermanos»¹⁰⁹⁸. Como afirma el papa Juan Pablo II:

el hombre creado a imagen y semejanza de Dios debe ser criatura capaz de trascender la realidad mundana en virtud de su espiritualidad como “custodio responsable” del ambiente en el que vive, que se lo ofrece el Creador como casa y recurso¹⁰⁹⁹.

La estructura interna de esta tercera parte la abordaremos en tres capítulos. En ella, entretijamos las dos visiones y respuestas morales: la de la FABC y la de la KWI de los capítulos seis y ocho, con el capítulo siete, que profundizará el trasfondo y la perspectiva histórica del «pequeño rebaño católico» de Indonesia. Consideramos imprescindible esta base histórica, debido al papel fundamental que jugó y sigue jugando la Iglesia católica en el trayecto histórico hacia la independencia de Indonesia, y en la fundación y formación del país¹¹⁰⁰. El motivo detrás de esta huella histórica es dar base a unas preguntas fundamentales sobre este pequeño rebaño católico, con sólo 3%, en la casa gigante musulmana, la población musulmana más grande del planeta. ¿Qué relevancia tiene la voz católica —una minoría— sobre el problema medioambiental de Indonesia? ¿Qué fuerza transformadora tiene este documento para una Indonesia pluralista?

Así pues, iniciaremos esta tercera parte con el capítulo sexto, bajo el título «la armonía ecológica asiática: una perspectiva moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales de Asia (FABC)».

¹⁰⁹⁸ BENEDICTO XVI, *CiV*, 19: AAS 101 (2009/8) 654-655.

¹⁰⁹⁹ JUAN PABLO II, *Discurso a los promotores y participantes del congreso internacional sobre ambiente y salud*, 2, 24 de marzo de 1997. Cf. BENEDICTO XVI, *En contacto con la naturaleza, la persona se descubre criatura capaz de Dios*, Angelus, 17 de julio de 2005.

¹¹⁰⁰ Este «pequeño rebaño católico» —en sus huellas históricas dentro de la casa gigante musulmana de Indonesia— juega un papel imprescindible. En la lucha por la independencia de Indonesia, es una comunidad creativa, participativa y fundamental bajo la guía de la mayoría de los misioneros y católicos indonesios indígenas militantes y, por eso, es excepcional entre las comunidades católicas en los países musulmanes de Asia. Debido a esta particularidad, la Asamblea especial del Sínodo de los Obispos Asiáticos describe: «*With the exception of Indonesia, the presence of the Church in Muslim countries is small; in some cases communities have to deal with discrimination and prejudice. Certain communities have often to live in difficult situations where the only type of evangelization which can be done is daily witnessing and the faith and charitable works. In some countries, the Church's members are being put to a real test*»: ASAMBLEA ESPECIAL PARA ASIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Jesucristo Salvador y su misión de amor y servicio en Asia: «para que tengáis vida y la tengáis en abundancia», (Jn 10,10), Instrumentum Laboris*, 12, Vaticano 1998, 33.

6. La armonía ecológica asiática: una perspectiva moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas (FABC)

To define harmony is to run counter to the Asian way of theologizing. However, it may be helpful to realize that the Asian search for harmony, proceeds from a world-view that is organic, interactive and cosmic.
FABC

6.1. Introducción —La FABC y la cuestión medioambiental de Asia

Hablar de Asia es hablar de un contexto histórico, cultural y social particular y concreto, de un continente joven y dinámico, lleno de vida y, sin embargo, antiguo en su herencia cultural: «*young in its zest for life, ancient in its heritage*»¹¹⁰¹. Es decir, un pueblo gigantesco y diverso, que nada en un vasto océano pluralista de culturas y religiones, donde existen y viven iglesias y sectas, numerosos tipos de sociedades y modelos de prácticas económicas, variadas tecnologías, artes, ciencias, filosofías y teologías, en una diversidad de razas, lenguas y naciones que se entrecruzan, interactúan e interconectan entre sí¹¹⁰². Esto es Asia.

A esta Asia, la FABC la describe como un vasto océano donde las corrientes superficiales se entrecruzan e interactúan, y, sin embargo, en lo profundo permanecen tranquilas: «*Asia is like a vast ocean where currents, undercurrents are constantly interacting above depths that remain calm*»¹¹⁰³. Esta comparación nos lleva a navegar hacia el «océano de contrastes asiáticos» donde el concepto «armonía» encontrará su sentido más profundo dentro de aquella realidad. Yendo más allá, esta realidad típica asiática ha contribuido a las complejidades de la vida en Asia. Aquí se puede observar la búsqueda de la armonía, que es, según la FABC, imprescindible en el contexto asiático pluralista. La FABC afirma: «esta armonía constituye, en cierto sentido, el alma y el fundamento de lo intelectual y afectivo, religioso y artístico, personal y social, tanto para las personas como para las instituciones en Asia»¹¹⁰⁴.

El psicólogo norteamericano Richard Nisbett, en su estudio sobre la cultura asiática, llegó a la conclusión y a la convicción de que la «armonía» es la idea central de

¹¹⁰¹ FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*: FABC Papers 75 (1996) 5.

¹¹⁰² Cf. ÍD., 5-7.

¹¹⁰³ ÍD., 5.

¹¹⁰⁴ ÍD.

la filosofía asiática, ver el objeto siempre en su relación e interconexión con el otro y en conjunto, ver cómo la parte se interconecta con el todo:

*harmony is a central idea in Asian philosophy and so there is more emphasis on how things relate to the whole. They have a more holistic philosophy, looking at objects in its relation and interconnection with others and with the whole*¹¹⁰⁵.

Además, lo típico de Asia, todavía según Nisbett, es su forma de acercarse al mundo y su entorno integralmente: «*they have a more holistic philosophy, looking at objects in its relation and interconnection with others and with the whole*»¹¹⁰⁶. El mismo Nisbett, en un estudio comparativo entre los asiáticos y los de Occidente, afirma:

*the difference between you and me that I think the world is a circle and you think its a line. Westerner live in a simpler, more deterministic world; they focus on salient objects or people instead they can control of the larger picture; and they think they can control events because they know that govern the behaviour of objects*¹¹⁰⁷.

Por otro lado, los asiáticos tienen miradas distintas: «ellos creen en el cambio constante, pero con las cosas siempre volviendo a un estado anterior. Prestan atención a una amplia gama de eventos; buscan relaciones entre las cosas; y piensan que uno no puede entender la parte sin entender un todo»¹¹⁰⁸. En la terminología de Capra, se denomina la «visión sistémica»: ver el mundo no como una colección de objetos aislados, sino como una red de fenómenos fundamentalmente interconectados e interdependientes¹¹⁰⁹.

Esta cosmovisión orgánica armónica típica de Asia, ya la han reflexionado los obispos de la FABC en abril de 1995 en su documento publicado en 1996 con el título: *Asian Christian Perspectives on Harmony*. Contiene una reflexión pastoral teológica — la denominamos intuiciones teológicas básicas de la FABC, que se expone en el capítulo cuatro de dicho documento— en busca de una teología distintiva y característica de Asia. La FABC pone de relieve el tema principal: la integridad de la creación y la armonía que procede del mismo vientre asiático pluralista. Comenzando con un esquema detallado, el documento aborda seis áreas: el desafío para la armonía; el esfuerzo de promoverla

¹¹⁰⁵ R. E. NISBETT, *The Geography of Thought, How Asians and Westerners Think Differently and Why*, Cambridge 2003, XIII. Cf. R. E. NISBETT, K. PENG, I. CHOI, A. NORENZAYAN, *Culture and System of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition*: Psychological Review 2 (2001) 291-310; R. E. NISBETT, T. MASUDA, *Culture and Point of View*: Academia Nacional de la Ciencia EE.UU – PNAS 19 (2003) 11163-70; R. E. NISBETT, Y. MIYAMOTO, *The Influence of Culture, Holistic Versus Analytic Perception*: Trends in Cognitive Science 10 (2005) 167.

¹¹⁰⁶ R. E. NISBETT, *The Geography of Thought...*, o.c., XIII. Cf. R. E. NISBETT, Y. MIYAMOTO, a.c., 167.

¹¹⁰⁷ R. E. NISBETT, *The Geography of Thought...*, o.c., XIII.

¹¹⁰⁸ ÍD. Cf. R. E. NISBETT, Y. MIYAMOTO, a.c., 167.

¹¹⁰⁹ Cf. F. CAPRA, *La trama de la vida*, o.c., 29.

aprovechando las culturas y religiones de Asia; la orientación de la Iglesia; la espiritualidad, la teología y el compromiso; y una conclusión general. Para la FABC, reflexionar y definir la armonía en el contexto asiático pluralista es orientarse contracorriente de la realidad compleja pluralista asiática¹¹¹⁰.

Más aún, la FABC afirma que esta armonía es un punto crucial de la filosofía asiática, es el valor cultural que se vive y se expresa como un modo de actuar en equilibrio, de vivir en la unión y la paz: con uno mismo, con su entorno natural, con los demás seres humanos y lo divino, con el mismo Dios.¹¹¹¹ Julio Martínez, al analizar el concepto clave de la «ecología integral» del papa Francisco en la *Laudato si*, pone énfasis en estas cuatro dimensiones de la integralidad «como un nuevo paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona con Dios, consigo mismo, con los demás seres humanos y con la creación, que requiere otro paradigma de justicia y solidaridad inter e intrageneracional»¹¹¹².

En la misma línea de las relaciones fundamentales, interconectadas e interdependientes, la FABC subraya la visión del mundo dominante en Asia y del sistema de valores que subyacen en la vida y cultura asiática como una realidad orgánica, interactiva y cósmica, dado que, la mayoría de los asiáticos viven en comunidades pequeñas unidas y experimentan la naturaleza en términos de relaciones orgánicas, caracterizados por la interdependencia de fenómenos espirituales y materiales y la subordinación de las necesidades individuales a las de la comunidad¹¹¹³.

Otro documento teológico pastoral reciente dedicado al tema de la ecología es el elaborado en 2015 —el mismo año de la publicación de la encíclica papal *Laudato si*— bajo el título: *Towards Responsible Stewardship of Creation: An Asian Christian Approach*. Se aborda la cuestión ecológica en Asia desde la perspectiva católica. Se inicia con la realidad asiática respecto a la ecología y sus impactos y, después, se presenta brevemente la posición de las principales tradiciones religiosas asiáticas: cristianismo, hinduismo, islamismo, budismo, confucianismo, taoísmo, sintoísmo y otras tradiciones religiosas indígenas. El estudio se dirige hacia la ecología desde la perspectiva bíblica y teológica y concluye con algunas recomendaciones sobre cómo la Iglesia en Asia puede

¹¹¹⁰ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 5; *Narrative Synopsis, Comprehensive Index, 1976-2001*: FABC Papers 100 (2001) 33.

¹¹¹¹ Cf. ÍD., 55-56; FRANCISCO, *LS*, 10: AAS 107 (2015/9) 851.

¹¹¹² J. MARTÍNEZ, *Laudato si y la cuestión socio-ambiental...*, a.c., en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), o.c., 23.

¹¹¹³ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 5.

trabajar concretamente para proteger la creación de Dios y promover el espíritu y el papel humano como administrador responsable, *responsible stewardship of creation*. Surgen, además, las cuatro preocupaciones teológicas significantes: la necesidad de una comprensión adecuada del concepto *stewardship*; la importancia de la justicia y la caridad; el papel central de la interrelación entre los seres humanos y la naturaleza; y el énfasis en la continuidad de una generación a otra, de la generación presente a la futura.

Mediante los documentos magisteriales locales de Asia, la FABC —a lo largo de su trayectoria como responsable de la vida de fe de la Iglesia en Asia y su misión profética evangelizadora de la Buena Nueva entre los asiáticos— ha insistido siempre en los temas ecológicos. En la cultura asiática, la «armonía ecológica», la interdependencia e interconexión humana con el entorno natural es parte integral de la existencia asiática que se vive en la vida cotidiana. Aún más, afirman que el respeto, la unión con el entorno natural y la protección mutua son imprescindibles para la supervivencia como creación del mismo Creador, que les conduce a la unión con lo divino¹¹¹⁴.

Frente a las múltiples cuestiones y las crisis ecológicas preocupantes en Asia — los cambios drásticos de las estaciones, cambios extremos en el clima, tifones frecuentes y recurrentes, inundaciones destructivas, sequía extrema en muchas regiones, disminución de la producción de alimentos y la expansión de enfermedades relacionadas con el cambio climático, derretimiento de glaciares en el Himalaya, amenazas a la vida a causa de las inundaciones en las cuencas de los ríos e, incluso, la pérdida de pequeñas islas por el aumento del nivel del mar, que, seguramente, empeorará drásticamente la vida de los pobres, entre otros— la FABC alzó el grito de preocupación al pueblo asiático, grito alarmante a la realidad medioambiental destrozada que amenaza al mismo pueblo. En primer lugar, el grito profético gira en torno a la conversión radical, denominada «conversión ecológica»¹¹¹⁵. Radica en ella una tarea fundamental de la Iglesia de Asia, que consiste en arrepentirse, cambiar las actitudes en contra de la creación de Dios y, desde ahí, llevar a cabo, promoviendo un estilo de vida alternativo, una nueva cultura de respeto a la naturaleza, de sencillez y sobriedad, de esperanza y alegría. Guiada por las enseñanzas moral-sociales de la Iglesia universal como principios y directivas de acción, la Iglesia de Asia está llamada a promover una vida en armonía y respeto al entorno

¹¹¹⁴ Cf. *Ibíd.*, *Towards Responsible Stewardship of Creation, An Asian Christian Approach*: (2015) 4.

¹¹¹⁵ JUAN PABLO II, *Audiencia general, El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 17 de enero de 2001, 4.

natural. De manera particular, la Iglesia promueve la producción orgánica y ecológica, el consumo responsable y el reciclaje, contribuyendo así a la justicia intergeneracional, y el uso de la tecnología con menos emisiones de gases que dañen el medioambiente¹¹¹⁶.

Debido a los múltiples problemas ambientales preocupantes, la exhortación apostólica *Ecclesia in Asia* de 1999 de san Juan Pablo II, fue una voz profética para cuidar, proteger y vivir en equilibrio con el ambiente natural. Juan Pablo II exhortó a los cristianos y a toda la humanidad en general a que no seamos explotadores irresponsables, sino administradores sabios y responsables de la naturaleza. Así, expresa:

cuando nos preocupamos por el progreso económico y tecnológico no tenemos una relación adecuada entre el equilibrio del ecosistema, nuestra tierra se ve inevitablemente expuesta a serios daños ecológicos, con la presencia del bien de los seres humanos... Corresponde a los cristianos y a quienes creen en Dios Creador, la tarea de proteger el medioambiente, restableciendo el sentido de respeto por todas las criaturas de Dios. Es la voluntad del hombre que el hombre actúa sobre la naturaleza no como explotador irresponsable, sino como administrador sabio y responsable¹¹¹⁷.

En segundo lugar, independientemente de su diversidad cultural, creencias religiosas o filosóficas y estatus económico, la iglesia de Asia y los asiáticos tienen la misión de defender y promover la integridad de la creación en base a su raíz cultural en común, «la armonía». La armonía en la cultura asiática se vive y se expresa como un modo de actuar en equilibrio, es decir, vivir en unión y paz con uno mismo, con su entorno natural, con los demás seres humanos, lo que significa armonía con lo divino, con el mismo Dios. La armonía, en cierto sentido, según FABC, constituye el alma y el fundamento de lo intelectual y afectivo, religioso y artístico, personal y social, tanto para las personas como para las instituciones en Asia¹¹¹⁸.

La realidad pluralista asiática y su visión del mundo, que es orgánica, interactiva y cósmica, es además un espacio y un lugar teológico —*locus teologicus*— para adentrarse y reflexionar sobre la armonía asiática. Así lo afirma la FABC:

*harmony in a certain sense constitutes the intellectual and affective, religious and artistic, personal and social soul of both, persons and institutions in Asia. To define harmony is to run counter to the Asian way of theologizing. However, it may be helpful to realize that the Asian search for harmony, proceeds from a world-view that is organic, interactive and cosmic*¹¹¹⁹.

¹¹¹⁶ Cf. FABC, *Global Warming and Climate Change and Its Impact on Asia Challenges and the Response of the Church*: FABC Papers 136 (2011) 3.

¹¹¹⁷ JUAN PABLO II, *EAs*, 41: AAS 92 (2000) 513. Cf. MJMP 1990: AAS 82 (1990) 147-156

¹¹¹⁸ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 5-6.

¹¹¹⁹ *ÍD.*

Así pues, en el presente capítulo pretendemos explorar y abordar la respuesta y la reflexión teológico-moral de la FABC frente a la crisis medioambiental preocupante que aqueja al planeta, de manera particular al medioambiente asiático.

6.2. El contexto asiático y la comunidad católica de Asia

Asia es el continente más extenso y más poblado del planeta, una casa común gigantesca habitada por el 61% de la población mundial (4.700 millones de habitantes de un total de 7.700 millones)¹¹²⁰. China, India e Indonesia juntas —tres de los cuatro países más poblados— constituyen casi la mitad de esta población mundial. Dentro de esta enorme cantidad de población, existe el variado mosaico de sus numerosas culturas, lenguas, creencias y tradiciones que abarcan una parte realmente notable de la historia y del patrimonio de la familia humana. Lo típico de este continente es la variedad de sus poblaciones, «herederas de antiguas culturas, religiones y tradiciones»¹¹²¹, según afirmó el papa Juan Pablo II.

Sin embargo, al hablar del cristianismo, Asia sigue siendo el continente con la población cristiana más pequeña. Una minoría del 8,5%¹¹²², a pesar de los casi dos milenios de actividad misionera cristiana, comenzando con los pasos pioneros seguidos por los primeros misioneros cristianos asirios que se aventuraron en la India y China en el primer milenio cristiano¹¹²³. Los dos países católicos mayoritarios son Timor Oriental, con el 97%, y Filipinas con el 82%, que conforman el 63% de los católicos asiáticos¹¹²⁴.

Los historiadores del cristianismo están de acuerdo en afirmar que, antes de terminar el siglo I, el cristianismo se había extendido hasta lugares tan lejanos como India y China. Las fuentes históricas dicen que un tal Teófilo fue enviado por el emperador Constancio a otras partes de la India en el año 354 y que encontró a un grupo de cristianos que escuchaban la lectura del Evangelio sentados, algo que resultó repugnante para su gusto arriano¹¹²⁵. En el año 635, Alopen llegó al reino de *Ta-ch'in* donde fue cordialmente

¹¹²⁰ Cf. NACIONES UNIDAS, *Población*, recuperado el 12/07/19 de: <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/population/index.html>; UNITED NATIONS, *World Population Prospects, Key findings and Advance Tables*, New York 2017, 1.

¹¹²¹ JUAN PABLO II, *EAs*, 6, 27: AAS 92 (2000) 455-56, 495-96.

¹¹²² Cf. A. HEUKEN, *Christianity in Asia, from Its Beginnings Till Today*, vol.1, Jakarta 2008, 7.

¹¹²³ Cf. ÍD., 8; J. Y. TAN, *Missio Inter Gentes, Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences*: Mission Studies 21 (2004) 65-95; B. VERMANDER, *Speaking of Harmony in Many Tongues, The Crafting of a Pan-Asian Theology*: Revue des Sciences Religieuses 91/2 (2017) 270.

¹¹²⁴ Cf. FABC, *A Glimps at Dialogue in Asia*: FABC Papers 131 (2010) 3.

¹¹²⁵ Cf. S. H. MOFFET, *A History of Christianity in Asia*, vol.1, *Beginnings to 1500*, New York 2008, 267.

recibido por el emperador Tang cuyo gobierno tolerante aceptó el cristianismo. Alopen no fue el primer cristiano en pisar territorio chino, puesto que muchos estaban ya haciendo negocios a lo largo de la ruta de la seda mucho tiempo antes¹¹²⁶.

Según la tradición, santo Tomás, uno de los apóstoles, llevó el cristianismo a la India en el año 52; los santos Tadeo (Judas) y Bartolomé cristianizaron Armenia. Desde el siglo XIII hasta el siglo XIX, miles de misioneros, incluido el jesuita san Francisco Javier, sembraron la fe en muchas partes de Asia y de las islas del Pacífico. La obra misional continúa hasta nuestro tiempo. Las Iglesias Orientales en el Medio Oriente y la India han sido las «custodias de un patrimonio espiritual, litúrgico y teológico»¹¹²⁷.

De hecho, Asia también es la cuna de las mayores religiones del mundo: el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y el hinduismo. Es el lugar de nacimiento de muchas otras tradiciones espirituales: el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el zoroastrismo, el jainismo, el sijismo y el sintoísmo. Millones de personas siguen otras religiones tradicionales o tribales, con varios grados de ritos, estructuras y enseñanzas religiosas formales¹¹²⁸. Políticamente, abarca las regiones de Asia occidental o Medio Oriente, central, meridional, sudoriental y Asia oriental, formado por cuarenta y cinco países que se extienden desde Armenia a Japón, desde Kazajstán a Timor Oriental¹¹²⁹. Así es el múltiple rostro que identifica a Asia.

6.2.1. Realidad ecológica en el hoy de Asia

Por lo que respecta a la naturaleza, Asia ha sido dotada con extensos bosques, playas, montañas, ríos y muchos otros aspectos que mantienen su sistema ecológico. La ecología de Asia no solo provee a los seres humanos sino también a las muchas otras especies que dependen de ellos para la supervivencia en esta trama de la vida, el ecosistema¹¹³⁰. Por otra parte, sin duda alguna, la gigantesca población humana del continente asiático, sus enormes recursos biológicos y las condiciones ecológicas continuarán siendo cruciales para la calidad general del medioambiente mundial. Muchas de las conexiones ecológicas globales pueden percibirse en términos de biodiversidad y

¹¹²⁶ Cf. *Ibíd.*, 291.

¹¹²⁷ JUAN PABLO II, *EAs*, 27: AAS 92 (2000) 495-96.

¹¹²⁸ Cf. S.V. McCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *Religions of the World*, New York 1969.

¹¹²⁹ Cf. UNITED NATIONS, *World Population Prospects...*, o.c., 1.

¹¹³⁰ Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*: (2015) 4.

ciclos biogeoquímicos. Como el continente más grande del planeta, Asia sigue siendo una fuente importante de la biodiversidad global¹¹³¹.

Sin embargo, las advertencias amenazadoras de que la supervivencia de los seres humanos está en peligro por el cambio climático y el calentamiento global son casi las noticias de cada día entre los asiáticos. Aparte de estas alertas, se anuncia otra serie de desastres naturales que en el fondo no son puramente natural sin precedentes. Los cambios climáticos derivados del efecto invernadero han llevado a una expansión anormal de las tormentas tropicales, que terminan con tifones, huracanes y superciclones¹¹³². De parte humana, el desarrollo insostenible y la búsqueda ciega de ganancias tiene como base la inconsciencia de la limitación de los recursos naturales que ha causado la pérdida del sentimiento de admiración y respeto por la vida y la naturaleza. Desde el punto de vista creyente, el materialismo y la codicia humana —que significa que los humanos se han obsesionado con la lógica de la productividad y la eficiencia— dejan al descubierto la arrogancia de los humanos de perturbar y modificar el flujo natural creado por Dios sin darse cuenta de las innumerables advertencias de la misma madre tierra¹¹³³.

A pesar de este gran regalo de Dios, el ecosistema en Asia ha estado en riesgo durante las últimas décadas. En muchos países asiáticos, debido al rápido desarrollo urbano, se presta muy poca atención al medioambiente. Como son países en vías de desarrollo, las consecuencias ambientales están fuera del plan. Así, los bosques se explotan, los ríos y los mares se contaminan, y hay muy poca preocupación por el desarrollo sostenible. Los gobiernos tienen muy poca voluntad de frenar el desarrollo acelerado con leyes y regulaciones que protejan el medioambiente. Por eso, muchos empresarios aprovechan estas situaciones y explotan estos recursos naturales. Más aún, el desarrollo a menudo es impulsado por las ganancias. Muchas personas permanecen ciegas a la necesidad de cuidar y proteger el medioambiente debido a un desarrollo rentable¹¹³⁴.

Vinculada al desarrollo rentable, también está la corrupción. No se puede negar que la corrupción y la mentalidad corrupta es otra cara preocupante de Asia y, como consecuencia, hay mayores oportunidades de explotación. Por lo tanto, aunque puede

¹¹³¹ Cf. J. WU, C. OVERTON, *Asian Ecology, Pressing Problems and Research Challenges*: Bulletin of Ecological Society of America 3 (2002) 189.

¹¹³² Cf. ÍD., 190.

¹¹³³ Cf. V. TIRIMANNA, *The FABC and Ecological Issues*: Asian Horizons 2 (2012) 288.

¹¹³⁴ Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*: (2015) 6.

haber una legislación para proteger el medio ambiente, estas leyes a menudo no se aplican debido a la corrupción que existe en el sistema. La mentalidad corrupta y la misma corrupción, tanto entre el gobierno, oficiales y autoridades locales como entre los empresarios y la conspiración entre ellos, genera un acceso más amplio al abuso de la naturaleza¹¹³⁵.

También está el problema de la falta de conciencia y educación en todos los niveles. En muchos de los países asiáticos, la alfabetización ecológica no es parte del sistema educativo y, por lo tanto, no se convierte en parte de una práctica educativa y vivida. El valor y el bienestar de la tierra rara vez se discuten cuando se educa a los jóvenes. Incluso si se discute, hay una falta de voluntad para llevarlo a cabo hasta el final. En muchos de los países de Asia, las personas son indiferentes a los problemas ecológicos. Hay un sentido general de apatía porque la actitud es que, mientras no les afecte directamente, el individuo no está preocupado. Esta falta de un sentido de responsabilidad con la naturaleza, y agravada por el hecho de que hay muy poca aplicación, hace que muchas personas no se preocupen por el daño ecológico que se puede hacer¹¹³⁶.

Por otra parte, es una realidad innegable que la población en Asia ha aumentado en las últimas décadas. Como consecuencia, la urbanización ha transformado el paisaje natural en muchas partes de Asia. La urbanización acelerada en muchos de los países de Asia no ha ayudado al sistema ecológico, que mantuvo cierto equilibrio en el pasado. Conectado con la urbanización también está el problema de la contaminación ambiental. La deforestación, la contaminación atmosférica y el manejo inadecuado de los desechos se reconocen como un problema general en Asia. De hecho, éstos son temas que a muchos gobiernos y corporaciones no les preocupan lo suficiente. Los intereses políticos y económicos a menudo borran la visión de la preservación ecológica¹¹³⁷. Sin embargo, demuestran que los problemas ecológicos a los que se enfrenta Asia en la actualidad son variados y requieren una respuesta rápida para evitar una mayor degradación.

¹¹³⁵ Cf. *Ibíd.*

¹¹³⁶ Cf. *Ibíd.*, 7.

¹¹³⁷ Cf. J. WU, C. OVERTON, *Asian Ecology...*, a.c., 190.

6.2.2. La realidad religiosa cultural

Aparte de la enorme población, el continente asiático presenta una realidad religiosa y cultural impresionante. Existe un variado mosaico de numerosas culturas, lenguas, creencias y tradiciones que abarcan una parte realmente notable de la historia y del patrimonio de la familia humana¹¹³⁸. Los asiáticos son herederos de antiguas culturas, religiones y tradiciones que giran en torno a la preservación del ecosistema. Como hemos dicho antes, es la cuna de las mayores religiones del mundo. Además, existen miles de grupos de personas que siguen las religiones tradicionales o tribales con varios grados de ritos, estructuras y enseñanzas formales¹¹³⁹.

Ante esta pluralidad religiosa y riqueza cultural, Juan Pablo II afirma:

los pueblos de Asia se enorgullecen de sus valores religiosos y culturales, como el amor al silencio y la contemplación, la sencillez, la armonía, el desapego, la no violencia, el espíritu de trabajo duro, la disciplina, la vida frugal, la sed de aprendizaje y la investigación filosófica¹¹⁴⁰.

En cuanto a las relaciones y los lazos familiares, los asiáticos aprecian mucho los valores del respeto a la vida, la compasión por todo ser vivo, la cercanía a la naturaleza, a la madre tierra, el respeto filial a los padres, a los ancianos y a los antepasados, y tienen un sentido de comunidad muy desarrollado. De modo particular consideran la familia como una fuente vital de fuerza, como una comunidad muy integrada, que posee un fuerte sentido de la solidaridad¹¹⁴¹.

Los pueblos de Asia son conocidos por su espíritu de tolerancia religiosa y coexistencia pacífica. Sin negar la presencia de fuertes tensiones y violentos conflictos, se puede decir que Asia ha mostrado a menudo una notable capacidad de adaptación y una apertura natural al enriquecimiento recíproco de los pueblos en la pluralidad de religiones y culturas¹¹⁴². Por otra parte, a pesar del influjo de la modernización y la secularización, las religiones de Asia dan signos de gran vitalidad y de capacidad de renovación, como se puede ver en movimientos de reforma en el seno de los diversos grupos religiosos. Muchos asiáticos, «especialmente entre los jóvenes, sienten una

¹¹³⁸ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*: FABC Papers 75 (1996) 6.

¹¹³⁹ Cf. JUAN PABLO II, *EAs*, 6: AAS 92 (2000) 455-56.

¹¹⁴⁰ ÍD.; cf. G. WITA, *Theology of Harmony in Federation of Asian Bishop's Conference (FABC) Documents*: Roczniki Teologii Fundamentalnej I Religiologii 5 (2013) 139-40.

¹¹⁴¹ Cf. LA ASAMBLEA ESPECIAL PARA ASIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Jesucristo Salvador y su misión de amor y servicio en Asia*, 45, 1998, 33.

¹¹⁴² Cf. ÍD., 6, 5-6.

profunda sed de valores espirituales, como lo demuestra el surgimiento de nuevos movimientos religiosos»¹¹⁴³.

Dichas realidades indican una sabiduría moral típica del alma asiática que constituye el núcleo en torno al cual se edifica una creciente conciencia de ser habitante de Asia. Esa conciencia se puede descubrir y afirmar en la complementariedad y en la armonía más que en la contraposición o en la oposición.

6.2.3. La ecología y la naturaleza interconectada en las religiones y las tradiciones religiosas de Asia

Al reflexionar sobre las cuestiones ecológicas en el contexto asiático, la FABC subraya la relación e interconexión entre todos los componentes de la naturaleza: «para los asiáticos y la cultura de Asia, el sistema ecológico juega un papel fundamental, la naturaleza forma parte integral de la vida de cada día, porque les proporciona sustento, protección y también el sentido de lo divino»¹¹⁴⁴. Además, no sólo nacen de su seno las grandes religiones mundiales, sino también la variedad de tradiciones espirituales y culturales que nos proporciona una base para profundizar en el tema de la ecología. En este apartado, veremos las enseñanzas sobre la ecología y la naturaleza interconectada de las principales tradiciones religiosas de Asia, y cómo muchas de ellas comparten una herencia común.

6.2.3.1. La espiritualidad ecológica en los pueblos indígenas asiáticos

Se considera que los pueblos indígenas figuran entre los más vulnerables, desfavorecidos y marginados del mundo. Están formados por algo más de 370 millones de personas residentes en noventa países en el mundo. Se estima que entre el 70 y el 80% se concentran en Asia y Pacífico¹¹⁴⁵. Cada pueblo indígena posee su propia cultura, lengua, sistema jurídico e historia. La mayoría de ellos mantiene un vínculo sólido con el medioambiente y con sus tierras y territorios tradicionales. A menudo, estos grupos tienen en común una historia de desarraigo de esas tierras y territorios, de sometimiento, destrucción de sus culturas, discriminación y múltiples violaciones de sus derechos

¹¹⁴³ Ibid., *Jesucristo Salvador*, 12, 11.

¹¹⁴⁴ FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*: (2015) 4.

¹¹⁴⁵ Cf. INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION (ILO), *Indigenous People in the World of Work in Asia and the Pacific, A Status Report*, Geneva 2015, 1; AA.VV., *La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ginebra 2013, 3.

humanos¹¹⁴⁶. Durante siglos, esos pueblos han padecido la falta de reconocimiento de sus instituciones políticas y culturales, lo que ha socavado la integridad de sus culturas. Asimismo, han sufrido las repercusiones negativas de los procesos de desarrollo, que han amenazado gravemente su supervivencia¹¹⁴⁷. Más de 150 millones de asiáticos se definen como «indígenas»¹¹⁴⁸, y, entre éstos, 2.165 grupos pertenecen a las comunidades cristianas prósperas, tanto en el sudeste como en el noreste de Asia: Pakistán, Bangladesh, India, Birmania o Myanmar, Tailandia, Laos, Camboya, Vietnam, Malasia, Indonesia, Filipinas, China, Corea y Japón¹¹⁴⁹.

En el estudio y la reflexión de la FABC se destaca cómo, a pesar de la discriminación política, económica y cultural que sufren estos pueblos indígenas en toda Asia, ellos tienen mucho que dar y enseñar a las sociedades modernas. Han sido reconocidos por su conciencia ambiental y su forma de vida ecológicamente racional, especialmente en este momento cuando en Asia se producen la mitad de las calamidades y desastres naturales en el mundo. Sus prácticas curativas naturales, su forma de vida comunitaria, así como su profunda espiritualidad han inspirado y desafiado a las personas que viven en sociedades globalizadas que han promovido el individualismo y la codicia, así como estilos de vida poco saludables¹¹⁵⁰.

Algunas de las creencias fundamentales¹¹⁵¹ y prácticas principales de los pueblos indígenas de toda Asia con respecto al mundo natural podrían resumirse de la siguiente manera: En primer lugar, viven y creen en un mundo interconectado, en una cosmovisión integral holística. Lo espiritual y lo material se impregnan mutuamente. Naturaleza,

¹¹⁴⁶ Cf. ILO, *o.c.*, 1-2.

¹¹⁴⁷ En respuesta a las violaciones de sus derechos humanos, los pueblos indígenas y sus organizaciones han denunciado en los planos nacional e internacional, con el fin de que se hiciera frente a esas violaciones. Tras haber logrado poca o ninguna atención de la comunidad mundial durante varios decenios, los pueblos indígenas han obtenido cada vez más notoriedad y han logrado que su voz se escuche en los foros internacionales. Cf. AA.VV, *La declaración de las Naciones Unidas...*, *o.c.*, 3.

¹¹⁴⁸ El trabajo, el estudio y la reflexión teológica pastoral de la FABC respecto al tema de los pueblos indígenas o tribales asiáticos lo han elaborado en los siguientes documentos: FABC, *The Spirit at Work in Asia Today*: FABC Papers 81 (1998); FABC, *A Renewed Mission of Love and Service to the Indigenous/Tribal Peoples of Asia*: FABC Papers 92g (2000); FABC, *Dignity and Identity, The Struggle of Indigenous Peoples in Asia to Preserve, Purify and Promote Their Culture*: FABC Papers 104 (2002); FABC, *Toward a Paradigm Shift in Mission Amongst the Indigenous Peoples in Asia*: FABC Papers 105 (2002).

¹¹⁴⁹ Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 22.

¹¹⁵⁰ Cf. *Íd.*

¹¹⁵¹ La FABC papers 104 resume dos valores ecológicos del pueblo indígena: la tierra y la cultura. Se considera, en primer lugar, como parte de la naturaleza, y, en segundo lugar, parte de la comunidad con sus virtudes: comunión, consenso, cooperación, hospitalidad y celebración. Cf. FABC, *Dignity and Identity, The Struggle of Indigenous Peoples*: (2002) 8-9.

cultura y cosmos están interconectados y interdependientes. En segundo lugar, creen en lo sagrado de todas las cosas: todo es una epifanía de lo divino y su presencia en todo. Esta es la razón de su profundo respeto y cuidado por la creación y el mundo natural. En tercer lugar, creen en los espíritus, tanto buenos como malos, que residen en las cosas materiales y naturales. Ellos, especialmente sus chamanes, se relacionan con estos a través de sus rituales y oraciones y negocian las necesidades y los deseos de la comunidad¹¹⁵².

De manera especial, la relación de los indígenas con la tierra resume lo que creen, que es sagrada y que es la vida misma. Es la fuente y el escenario de la comunidad y la vida de cada día. Como madre, es el pecho que los alimenta¹¹⁵³. En ella, se realiza los ritos y contactos con Dios, con sus antepasados y con los espíritus. Simboliza, además, la trama de relaciones e interconexiones entre todos los componentes de la vida. La tierra y todas las interconexiones dentro de ella las que han dado origen a su cultura: su forma de creer, sus ritos y rituales, sus costumbres y prácticas, sus artes y música, sus leyes y formas de vida. Es la fuente de la vida, la cuna de la conciencia, el suelo del que crece la historia, el escenario de la práctica social y cultural, la base de su sistema político; en resumen, es la base de su identidad¹¹⁵⁴.

Como don de Dios, la tierra pertenece a todos. Este sentido de propiedad común o administración en conjunto también fortalece los valores principales de la comunidad, que son fundamentales para los pueblos indígenas¹¹⁵⁵. Tal sentido de propiedad y responsabilidad no sólo compromete a esta generación, sino también a las generaciones futuras. Para el pueblo indígena, como describe José de Mesa: «la tierra nos fue confiada por nuestros antepasados. Necesitamos protegerla y cuidarla para las generaciones futuras»¹¹⁵⁶.

Debido a su relación con la tierra y el mundo natural, la comunidad indígena tiene una alta aptitud ecológica y un excelente conocimiento del medioambiente. A base de la convicción de que la naturaleza viene de Dios, tienen una profunda reverencia por ella y se sienten responsables de cuidarla. Tal relación con la tierra y con la naturaleza ha nutrido su espiritualidad, que se ha llegado a describir como ecoespiritualidad.

¹¹⁵² Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 23.

¹¹⁵³ Cf. J. DE MESA, *Land is Life, Cultural Energies of Indigenous Spirituality*, en E. LAMBERTE (ed.), *Selected Studies in Environment and Health*, Quezon City 2011, 312-18; FABC, *Dignity and Identity, The Struggle of Indigenous Peoples*, 7.

¹¹⁵⁴ Cf. J. DE MESA, *a.c.*, 313.

¹¹⁵⁵ FABC, *Dignity and Identity, The Struggle of Indigenous Peoples*, 9.

¹¹⁵⁶ J. DE MESA, *a.c.*, 316.

Respecto al tema de «los pueblos indígenas», la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas iniciaron a mencionar brevemente la cuestión en la primera Asamblea del año 1974, a parte de los temas principales de aquella época: evangelización, diálogo interreligioso e inculturación. En el año 1995, dos décadas después, se celebró una conferencia internacional bajo el lema: Evangelización y pueblos indígenas. El contenido y el espíritu de ésta fluyeron al sínodo de Asia de 1998 y finalmente a la Asamblea Plenaria del año 2000. La declaración de esta Asamblea muestra una perspectiva integral sobre los pueblos indígenas: una apertura y un reconocimiento de sus culturas, así como la sabiduría que surge de ellas y su papel en la evangelización, especialmente con respecto a las luchas ambientales:

los pueblos indígenas forman parte importante de la sociedad asiática y de la Iglesia en Asia. Estas comunidades son comunidades antiguas y bien unidas, y han preservado muchos valores humanos y sociales importantes. Hoy, en muchos países de Asia, su derecho a la tierra está amenazado y sus campos quedan al descubierto; ellos mismos están sujetos a explotación económica, excluidos de la participación política y reducidos a la condición de ciudadanos de segunda clase. La destribalización, un proceso de alienación impuesta de sus raíces sociales y culturales, es incluso una política oculta en varios lugares. Sus culturas están bajo la presión de las culturas dominantes y las «grandes tradiciones». Los proyectos poderosos para la explotación de recursos minerales, forestales y de agua, a menudo en áreas que han sido el hogar de la población tribal, generalmente han trabajado en desventaja para las tribus. En nuestra sociedad contemporánea, donde existe una erosión constante de los valores asiáticos tradicionales, las comunidades indígenas asiáticas pueden desempeñar un papel importante. Cerca de la naturaleza, conservan los valores de una visión cósmica de la vida, un intercambio sin casta y una sociedad democrática. Han conservado su simplicidad y hospitalidad. Sus valores y culturas pueden ofrecer un correctivo a la cultura de las comunidades dominantes, al emergente *ethos* materialista y consumista de nuestras sociedades modernas¹¹⁵⁷.

6.2.3.2. El hinduismo

Los hindúes son conocidos por su búsqueda de lo absoluto. Los *Gurús* han alcanzado alturas metafísicas elevadas que merecen apreciación. En su filosofía y sus enseñanzas, generalmente se hablan de alguna forma de unidad, pero no necesariamente de identidad sino del alma con la Realidad Suprema que, en diferentes tradiciones se nombra de varias maneras: *Brahman*, *Vishnu*, *Shiva*, entre otros. Solo hay una realidad y todo lo demás es ilusión, y para llegar a esa realidad se sigue el camino del conocimiento

¹¹⁵⁷ Declaración final de la séptima asamblea plenaria de la FABC en Samphran, Tailandia, del 3 al 12 de enero de 2000. Cf. FABC, *A Renewed Church in Asia, A Mission of Love and Service*: FABC Papers 93 (2000). Esta misma declaración, la ha citado la misma FABC en la reflexión teológica pastoral sobre el medioambiente en el documento de 2015. Cf. FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 25-26.

—*jnana*. Sin embargo, se atribuye un papel importante al camino de la devoción o *bhakti*, que, por sí misma, ayuda a purificar el alma para que pueda practicar este camino. Esta devoción les conduce a la liberación, llamada *moksha*¹¹⁵⁸.

El siguiente himno —del *Atharva-veda*, XII. 1, tal como lo ha citado la FABC— es una cosmovisión típica, uno de los testimonios más antiguos de la actitud hindú hacia el cosmos. El himno resalta la belleza, el esplendor, el orden y la armonía de la naturaleza y el medioambiente en el contexto de la fe y la espiritualidad¹¹⁵⁹. Hay una relación personal y dialógica que debe mantenerse con la tierra. Sin embargo, parece haber una tendencia a la sacralización de la tierra y de sus elementos para su eventual inclusión en el panteón hindú:

- 1). La verdad, la grandeza, el orden universal o *rta-rita*, la fuerza, la consagración, el fervor creativo o *tapas*, la exaltación espiritual o *brahma* y el sacrificio sostienen la tierra. ¡Que esta tierra, la dueña de lo que fue y será, nos prepare un amplio dominio!
- 2). La tierra que tiene alturas, laderas y grandes llanuras, que sostiene las plantas de múltiples virtudes, libre de la presión que proviene de los hombres, ¡Se extenderá por nosotros y se preparará para nosotros!
- 3). ¡La tierra sobre la cual han surgido el mar, y los ríos y las aguas, sobre los cuales han surgido los alimentos y las tribus de los hombres, sobre los cuales existe esta respiración, vida en movimiento, nos dará prioridad para beber!
- 4). La tierra cuyas son las cuatro regiones del espacio, sobre las cuales han surgido los alimentos y las tribus de los hombres, que soporta la respiración múltiple, moviendo *thinas* o cosas, nos proporcionará ganado.
- 5). La tierra sobre la cual se desplegaron los primeros hombres, sobre la cual los dioses vencieron a los Asuras, nos procurará ganados, caballos y aves, ¡buena fortuna y gloria!
- 6). ¡La tierra que sostiene a todos, proporciona riqueza, los cimientos, el lugar de descanso de pecho dorado de todas las criaturas vivientes, la que apoya a *agni vaisvânara* (el fuego) y se empareja con *indra*, el toro, nos proporcionará propiedades!
- 7). La tierra ancha, que los dioses sin dormir siempre guardan atentamente, nos dará miel preciosa y nos rociará de gloria.
- 8). Esa tierra que antes era agua sobre el océano del espacio, que los sabios videntes descubrieron por sus hábiles dispositivos; ¡cuyo corazón está en el cielo más alto, inmortal, rodeado de verdad, nos otorgará brillantez y fuerza y nos colocará en soberanía suprema!
- 9). ¡Esa tierra sobre la cual las aguas concomitantes fluyen conjuntamente día y noche sin cesar, nos derramará leche en ricas corrientes y, además, nos salpicará de gloria!¹¹⁶⁰

Aparte de este himno maravilloso de la naturaleza —una alabanza a la madre tierra— el siguiente verso del libro de alabanza, *Tukaram* es testigo de la asociación de los devotos con la naturaleza y su gran aprecio por todos sus elementos, incluso en el

¹¹⁵⁸ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *Religions of the World*, 1969, 391-402; B. A. HATCHER, *Hinduism in the Modern World*, Oxfordshire 2015, 4-5, 69-70; K. KNOTT, *Hinduism: A Very Short Introduction*, Oxford 1998, 3,5.

¹¹⁵⁹ Cf. K. KNOTT, *o.c.*, 111; P. HACKER, *Dharma in Hinduism*: Journal of Indian Philosophy 5 (2006) 479-80; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 10.

¹¹⁶⁰ FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 10-11.

contexto de su deseo de unirse con Dios: «los árboles, las plantas y los animales son todos nuestros parientes y amigos. Los pájaros también cantan dulcemente. Por esta dicha nos deleitamos en vivir en soledad. Sin defectos ni vicios contratamos. El cielo es el tejado, la tierra es el trono. El espíritu allí se involucra y juega»¹¹⁶¹.

Así pues, en la visión hindú, el ecosistema y las galaxias celestiales están íntimamente conectadas y forman un ciclo rítmico.

6.2.3.3. La tradición budista

Ante la ecología en crisis, el budismo¹¹⁶² intenta señalar las raíces del problema ambiental y mostrar unos posibles caminos hacia una relación más equilibrada y armoniosa entre todos los componentes de la naturaleza. La relación entre el hombre y la naturaleza en el budismo se basa en una amplia gama de intereses: presente y futuro, humano y no humano, debe ser decidida, con visión de futuro y eterna¹¹⁶³. La ética ambiental budista muestra que la adaptación ecológica es un proceso de incorporación y modificación progresiva, mediante el cual los seres humanos se ajustan a la condición del entorno donde se vive una vida en armonía. El Buda ha incorporado algunas formas de atributos ambientales en su predicación y ve a la humanidad como una parte integral de la naturaleza, que los seres humanos son sumamente capaces de profundizar en las causas de su sufrimiento, *dukkha*, conocido como la verdad noble¹¹⁶⁴.

Para salir de este sufrimiento hacia la armonía y la paz verdadera, la ética budista ofrece ocho pasos para el camino de la verdad: el «conocimiento correcto», implica una comprensión adecuada sobre la realidad; el «pensamiento correcto» se refiere al rectitud

¹¹⁶¹ Ibíd., FABC, 11.

¹¹⁶² El budismo —surgido hace unos veintiséis siglos en el valle del Ganges, en el noreste de la India por su fundador Siddhartha Gautama— actualmente, es la religión principal en estos países: Ceylon, Burma, Tailandia, Camboya, Laos, Vietnam, China, Corea, Japón y Mongolia, sin embargo, la presencia budista se nota en todos países asiáticos. En Indonesia, es una de las seis religiones oficiales según la Constitución. La terminología Buda proviene del sánscrito que quiere decir despierto o iluminado, apelativo del mismo fundador. Como religión, es la religión más extendida en toda Asia y con el cristianismo y el islam, una de las tres religiones más influyentes del mundo. Cf. R. GETHIN, *Foundation of Buddhism*, Oxford 1988, 7-8; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *Religions of the World...*, o.c., 545; REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., versión 23.3 en línea, recuperado el 12/11/19, de: <https://dle.rae.es>.

¹¹⁶³ Cf. R. GETHIN, o.c., 27-28, 73-74; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 546; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 14-16.

¹¹⁶⁴ Cf. J. POWERS, *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca 2007, 392-93, 415; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 1969, 551; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 14; S. E. DONNER, *Self or No Self: Views from Self Psychology and Buddhism in a Postmodern Context*: Smith College Studies in Social Work 2 (2010) 215.

de pensar, está libre de ansias, lujuria, mala voluntad o crueldad; el «discurso correcto» implica evitar la falsedad y hablar en vano; la «conducta correcta» significa abstenerse de quitar la vida o de apropiarse de cosas que no son propias y de conducta sexual inapropiada; el «sustento correcto» se refiere a la ocupación que no causa daño a otros; los «esfuerzos correctos» implican evitar los malos pensamientos o eliminarlos y cultivar y conservar los buenos pensamientos; la «atención plena correcta» se refiere a la meditación en el cuerpo, en las actividades mentales y en el pensamiento o las ideas; y la «concentración correcta» se refiere al estado culminante de la meditación que sigue a la práctica de los esfuerzos correctos y la atención plena correcta¹¹⁶⁵.

Buda consideraba cada acción perjudicial para el medioambiente como cuestionable y éticamente errónea. La intención personal depende de la composición mental. Si está contaminado con lujuria, odio y engaño, se traducirá en el entorno externo como un complejo de vida física y desarrollo material basado en la explotación de la naturaleza sin restricción moral. El engaño asociado con la avaricia genera problemas ambientales, porque satisfacer el apetito puede llevar a que los recursos naturales sean explotados sin piedad, lo que influye en el sufrimiento de las personas¹¹⁶⁶. Además, el budismo siempre cree en el camino intermedio, que en terminología actual, se entiende como armonía. Cualquier medida extrema puede producir resultados opuestos. A la luz de la doctrina budista de la vía intermedia, las medidas de recuperación económica no deberían llegar a ningún extremo. Las medidas de recuperación económica de la vía intermedia deben ser las que ayuden a la protección del medio ambiente e impulsen el crecimiento económico hacia la armonía con la naturaleza¹¹⁶⁷.

Está claro que en la enseñanza budista todos los seres vivos están interrelacionadas, particularmente porque pueden considerarse la individualización del mismo ser en diferentes formas. Por lo tanto, el cuidado y el amor por otros seres y criaturas son básicos e imprescindibles en la ética y moralidad budista. El mundo humano y la naturaleza se unen en una relación causal recíproca: el cambio en cualquiera de ellos necesariamente produce cambios en el otro también. El mundo humano y su entorno se

¹¹⁶⁵ Cf. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhism: Teaching History and Practices*, Cambridge 2013, 99; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 552; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 14-15; A. K. WARDER, *Indian Buddhism*, Delhi 2000, 45-46.

¹¹⁶⁶ Cf. D. LOPEZ, *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, Chicago 2009, 147; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 14-15; P. HARVEY, *An Introduction to Buddhism...*, *o.c.*, 100.

¹¹⁶⁷ Cf. W. RAHULA, *What the Buddha Taught*, Delhi 2014, 791-93; R. GETHIN, *Foundation of Buddhism...*, *o.c.*, 70; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 15.

mantienen o caen con el tipo de fuerza moral en el trabajo. Si la inmoralidad se apodera de la sociedad, la humanidad y la naturaleza disminuyen. Si la moralidad existe, la calidad de la vida humana y la naturaleza también mejoran. Buda dice que el cambio es universal; ni el hombre ni ningún otro ser, animado o inanimado, pueden ser liberados y escapar de él. Todo se enmarca en un constante proceso de cambio¹¹⁶⁸.

6.2.3.4. El confucianismo

El confucianismo, con su fundador Confucio, tiene su origen en el siglo VI a.C. y crece como una religión fuerte entre los años 403 al 221 a.C.¹¹⁶⁹. Confucio hizo hincapié en una forma de vida que buscaba en el pasado una guía de comportamiento en el presente con las virtudes, la rectitud, la propiedad, la sabiduría y la sinceridad como principios éticos básicos. Con la estructura ética básica fundamentada en la empatía con otra persona, Confucio anima a los seres humanos a vivir en relaciones sociales ordenadas armoniosas. La única forma de lograr la armonía es tener reverencia religiosa por toda la vida y coloca siempre el otro en lugar de uno¹¹⁷⁰. Al evaluar la idoneidad de la conducta de cada uno, creía que todos deberían colocarse en la posición de la otra persona y preguntarse, si yo fuera él, ¿me gustaría ser tratado de esta manera? Si la respuesta fuera sí, entonces la acción es buena. Si la respuesta fuera no, entonces la acción es mala. Por lo tanto, el criterio de la ética es el de un interés propio ilustrado, es decir, poner al «yo» en la posición del otro y tratarlo en consecuencia¹¹⁷¹.

Dos dichos de Confucio pueden ilustrar mejor esta ética del interés propio. El primero, «no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti»¹¹⁷². Esto exige abstenerse de actuar, es un principio pasivo llamado *shu*, que significa respeto mutuo. En esto, el sabio confucio es la persona que realmente lo practica en la vida de cada día, tanto en relación con los seres humanos como con la naturaleza y el universo. Así pues, la enseñanza de Confucio sobre la existencia humana se fundamenta en una relación

¹¹⁶⁸ Cf. R. E. BUSWELL, R. M. GIMELLO (ed.), *Paths to Liberation: The Marga and its Transformations in Buddhist Thought*, Delhi 1992, 7-8, 83-84; W. RAHULA, *o.c.*, 51-52; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 15-16.

¹¹⁶⁹ Cf. S. FEUCHTWANG, *Chinese religions*, en L. WOODHEAD, H. KAWANAMI, C. H. PARTRIDGE (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London ³2016, 143; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 615, 677.

¹¹⁷⁰ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 618; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 17; S. FEUCHTWANG, *Chinese religions...*, *o.c.*, 146.

¹¹⁷¹ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 618.

¹¹⁷² ÍD.; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation* 18.

recíproca y respeto mutuo con el cielo y la tierra, la naturaleza y el universo. La reciprocidad se puede lograr cuando nos volvemos receptivos. En este sentido, un sabio confucio es una persona receptiva que puede discernir los signos del cielo y de la tierra. El sabio es la persona que ha desarrollado la sabiduría y el arte de ver y escuchar para sentir y poder responder¹¹⁷³.

El otro dicho se refiere a una calidad moral —la bondad, la generosidad o la benevolencia, conocido como *jen*— que ejerce el ser humano en su vida social: «si usted mismo anhela cierto rango, estatus y cierta posición, ayude a otros a obtenerlo. Si ansía que sus propios méritos rindan cuentas, ayude a otros a hacer que los suyos rindan cuentas»¹¹⁷⁴. Así, la capacidad de tomar los propios sentimientos como guía es indispensable, es lo necesario para ir en la dirección de la bondad. El principio ético de la bondad, *jen*, se encuentra también en el libro de analectas —la colección de los propios dichos de Confucio y los de sus discípulos y sus contemporáneos— *lun yu*: «fija tu mente en la verdad; mantente firme en la virtud; confía en la bondad del amor; y encuentra tu paz interior en las artes»¹¹⁷⁵.

El confucianismo enseña que los seres humanos no están destinados a consentirse en exceso. La preservación del entorno natural es una virtud y un ser humano es una mera hebra de la trama de la vida. El humanismo confucionista comprende entonces a los seres humanos, no solo desde un punto de vista humano, sino también desde un punto de vista cósmico. El significado completo de un ser humano se encuentra en la relación con el cielo y la tierra, al darse cuenta del potencial celestial dotado en el ser humano. El sabio es la persona que está consciente de su estado y potencia como don que viene de lo alto¹¹⁷⁶. El control del interés propio y de la bondad que lleva al ser humano hacia la armonía profunda y verdadera se resume en esto:

*what you do not like done to yourself, do not do to others... Serve your father as you would require your son to serve you... Serve your ruler as you would require your subordinate to serve you... Serve your elder brother as you require your younger brother to serve you... Set the example in behaving to your friends as you would require them to behave to you*¹¹⁷⁷.

¹¹⁷³ Cf. H. FINGARETTE, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York 1972, 1-2; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 18.

¹¹⁷⁴ S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 618; S. FEUCHTWANG, *o.c.*, 147.

¹¹⁷⁵ A. YAN YUAN, *Confucianismo*, recuperado el 17/09/20, de: <https://ctext.org/analects/yan-yuan/zh?en=on>. Cf. S. FEUCHTWANG, *Chinese religions*, ³2016, 150; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 17.

¹¹⁷⁶ Cf. H. FINGARETTE, *o.c.*, 10-12; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 619.

¹¹⁷⁷ S. FEUCHTWANG, *o.c.*, 146; H. D. R. BAKER, *Chinese Family and Kinship*, New York 1979, 98; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 619.

6.2.3.5. El taoísmo

Los taoístas heredaron de la tradición confuciana la idea de las tres esferas del cielo, la tierra y el ser humano, que están íntimamente fusionadas entre sí. Creció al mismo tiempo que el confucianismo, en el transcurso de los años 403-221 a.C. Sin embargo, es diferente en espíritu. El taoísmo prefiere el individualismo al colectivismo, la naturaleza a la sociedad, el yo a la familia, el quietismo al activismo, la simplicidad a la artificialidad, la contemplación a la liberación¹¹⁷⁸. La concepción taoísta de la creación es metafísica: es tao, es decir, eterna y sin nombre, pero al mismo tiempo, es omnipresente, eterno, alentador y sustentador de la vida. Tao representa la realidad última de la naturaleza¹¹⁷⁹.

En el taoísmo hay una relación natural entre los humanos y la naturaleza. La humanidad es vista como «una más» o el miembro de la creación y, por lo tanto, sin excepción, está vinculada internamente al tao, así como a todo lo demás. El ser humano no recibe un lugar especial de tao. Así, el antropocentrismo es algo extraño en el ordenamiento axiológico taoísta de los seres. Además, se considera que los seres humanos están dotados de intelecto y, por lo tanto, son capaces de vivir en armonía con la naturaleza. En el pensamiento taoísta, esto significa que no hay un abismo insalvable entre los dos. Están interconectados. El alcance de la armonía taoísta entre el ser humano y la naturaleza llega hasta las criaturas más pequeñas, incluso los insectos y las cosas que se arrastran, las hierbas y los árboles no pueden lesionarse¹¹⁸⁰.

Para el taoísmo, las actitudes descontroladas hacia la naturaleza solo generarán la desarmonía y resultados hirientes. Cualquiera que intente hacer cosas que violen esta interconexión está condenado al fracaso. Para evitar tales transgresiones, los libros taoístas se refieren a dos clases de funcionario o protector, cuyos deberes estaban relacionados con la preservación y la conservación. Uno es *shan-yu*, protector de montañas, y el otro, *lin-heng*, protector de bosques. Estos protectores, a través de sus deberes de protección, aplican prácticas de conservación y cuidado: qué árboles podrían ser cortados, por quién y cuándo, y advierten sobre las consecuencias de la deforestación¹¹⁸¹.

¹¹⁷⁸ Cf. I. ROBINET, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford 1997, 103; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 677.

¹¹⁷⁹ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 678; I. ROBINET, *o.c.*, 8.

¹¹⁸⁰ Cf. I. ROBINET, *o.c.*, 7; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 18-19.

¹¹⁸¹ Cf. L. KOHN (ed.), *Taoism Handbook*, Leiden 2000, 825; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 19.

La regulación de la naturaleza también encuentra sus raíces filosóficas en una apreciación de la naturaleza y en sentimientos de dolor que surgen por su destrucción sin sentido. Un antiguo compendio de canciones, el *shi ching*, contiene tales líneas sobre árboles arrancados por bandidos crueles y nadie sabía de su crimen, y de árboles tan hermosos que ni siquiera se les buscaba para leña. Así pues, las antiguas religiones o filosofías chinas presentan una imagen de los seres humanos en armonía con la naturaleza y simpatizan con ella. Cualquier daño que la humanidad haga a la naturaleza inevitablemente crea la propia autodestrucción del ser humano debido a la interconexión entre los dos sistemas de vida¹¹⁸².

6.2.3.6. El sintoísmo

Según el príncipe japonés *Shōtoku* (573-621 a.C.), las tres grandes tradiciones religiosas japonesas —sintoísmo¹¹⁸³, confucianismo y budismo— son como un árbol: shintoísmo es la raíz, confucianismo el tronco y las ramas y el budismo son las flores y los frutos. Esta analogía no implica solo la inseparable relación de estas tres tradiciones, sino que revela lo fundamental del sintoísmo en el crecimiento del confucianismo y budismo japonés¹¹⁸⁴. Aunque shinto realmente no tiene sus propias doctrinas y escrituras específicas, cree que hay dioses en todas las cosas en el universo y la gente adora a estos dioses en su excelencia y los celebra a través de varios festivales en su honor. Los humanos y los dioses están fuertemente conectados¹¹⁸⁵.

Los humanos reciben la vida de los dioses y también son considerados sagrados. Es por eso que las personas deben respetar su individualidad mutuamente y deben cooperar entre sí. Como una forma básica de vida según shinto, uno debe mantenerse limpio, feliz y honesto en la mayor medida posible. Las personas deben tener *makoto*, es decir, deben ver dioses en su vida y estar conectadas con los dioses, vivir con sinceridad y humildad. Shinto establece una integridad armoniosa que proviene del imperio del

¹¹⁸² Cf. S. LITTLE, S. EICHMAN, *Taoism and the Arts of China*, Chicago 2000, 131-39; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 19.

¹¹⁸³ La terminología *Shinto*, es la combinación de dos palabras chinas: *shin* —en palabra japonesa se dice *kami*, literalmente significa espíritu o lo divino— se refiere a «dios/a o dioses/as» y *to* se refiere al «camino». Así, el *shinto* significa el camino de los dioses como lo describió en la mitología japonesa. Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 709; J. CALI, J. DOUGILL, *Shinto Shrines: A Guide to a Sacred Site of Japan Ancient Religion*, Honolulu 2013, 13.

¹¹⁸⁴ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 709.

¹¹⁸⁵ Cf. H. B. EARHART, *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont ⁴2004, 31; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 709; J. K. NELSON, *A Year in the Life of Shinto Shrine*, Seattle 1996, 7.

Emperador y se dirige a las deidades locales. Este concepto de la unidad de varios poderes dio paso a las mentes de las personas al aceptar los diferentes pensamientos y culturas que vinieron de otros países. Y, así, ésta ha sido una forma de pensar japonesa con respecto a la convivencia también con los demás¹¹⁸⁶.

Desde la cosmovisión sintoísta, la naturaleza se identifica con todo lo que existe en el universo. Así, la naturaleza significa la esencia de la existencia o cualquier cosa que exista en su estado genuino y puro, y, por lo tanto, intacta y sin influencia. Esto también quiere decir que la naturaleza no es una existencia abstracta sino concreta. Teniendo en cuenta estos conceptos, los sintoístas están convencidos de que, desde el principio, los dioses se escondieron en algún lugar y decidieron aparecer en el momento correcto y en el momento exacto en que lo hicieron. Sin embargo, en Shinto, la existencia del mundo era espiritual y no fue creado por Dios. Su esencia apareció como muchos dioses diferentes. Para seguir con eso, *izanagini no mikoto*, deidad nacida de las siete generaciones divinas, e *izanami no mikoto*, diosa de la creación y la muerte, se casaron y dieron a luz a las islas japonesas y a su gente, como se mencionó anteriormente. Los dioses nombraron a *Amaterasu omikami* —diosa del sol— en el centro y la dejaron gobernar el país¹¹⁸⁷.

Por lo tanto, Shinto creía que Japón era el único mundo existente en ese momento. Shinto no considera el mundo en un sentido general, toda la existencia del mundo, sino en un sentido particular: el Japón. Shinto intenta creer en la existencia concreta y reconocerla individualmente. En Shinto, se cree que los dioses, los humanos y todas las criaturas están todos conectados y son inseparables, y, si alguna vez se corta esta conexión, se producirá un caos. Por lo tanto, para los sintoístas, es muy importante que todas las criaturas aprendan a vivir armoniosamente entre sí como reflejo de la vida de los dioses para obtener una vida pacífica y próspera¹¹⁸⁸.

En referencia a la ecología, los antiguos pueblos de Japón vivían en armonía con la naturaleza. Esto se debe a que piensan que todas las cosas provienen de ella. Es la que sostiene la vida y, por eso, merece ser respetado. Además, saben bien qué partes pueden o no tocar. Las partes intocables son la cima de la montaña, la ribera, la costa y la ladera,

¹¹⁸⁶ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 710; C. B. OFFNER, *Shinto*, en N. ANDERSON (ed.), *The World's Religions*, Leicester 1979, 215.

¹¹⁸⁷ Cf. C. SCOTT, *Shinto: Origins, Rituals, Festivals, Spirits, Sacred Places*, Oxford 2002, 23; J. CALI, J. DOUGILL, *Shinto Shrines...*, *o.c.*, 13; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 710-13.

¹¹⁸⁸ Cf. J. K. NELSON, *o.c.*, 30; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 711.

que están protegidas por los santuarios y templos sintoístas ubicados allí. Como resultado, estos templos y santuarios tomaron medidas para evitar su destrucción¹¹⁸⁹.

6.2.3.7. El pensamiento ecológico en el islam, una visión coránica

Como hemos perfilado en la primera parte sobre el pensamiento ecológico desde la perspectiva musulmana en el contexto indonesio, las raíces de la visión islámica sobre el medioambiente se encuentran en el Corán y en la guía o *sunnah* del profeta Mahoma. La cosmovisión islámica se fundamenta en la creencia en la existencia de un creador todopoderoso, *Alá* — *Allah*¹¹⁹⁰. En el Corán, en la sura 25 del libro del Criterio o *al-Furqān*, se dice que *Alá* creó el universo y cada átomo y molécula que contiene y las leyes de la creación incluyen los elementos de orden, equilibrio y proporción, y que *Él* creó todo y lo determinó de manera exacta: «*Él* lo ha creado todo y lo ha determinado por completo», (*C.al-furqān* 25₂) y es «*Él* quien hizo del sol claridad y de la luna luz, Quien determinó las fases de ésta para que sepáis el número de años y el cómputo.... *Alá* no creó esto sino con un fin. *Él* explica los signos a gente que sabe»¹¹⁹¹.

El Corán consta con 6000 versos, de los cuales más de 500 tratan sobre fenómenos naturales y la naturaleza en la dinámica teológica entre el Creador y la creación. *Alá* repetidamente llama a su pueblo a reflexionar sobre sus signos, que incluyen todos los aspectos de la naturaleza: árboles, montañas, mares, animales, pájaros, estrellas, el sol y la luna, y los propios corazones humanos. Desde la visión coránica, la creación o el mundo natural se perciben como signos o *ayat* de *Alá*, el Creador: «Alabado sea Dios, el Compasivo, el Misericordioso, Señor del universo. Dueño del día del juicio (*C.al-fātiha* 1₁₋₄)», «*Él* es el origen de la creación. Suyo es el ejemplo más sublime en los cielos y en la tierra, pues, *Él* es poderoso, el Sabio (*C.al-rūm* 30₂₈)». La jurisprudencia islámica y coránica contiene regulaciones relativas a la conservación y asignación de recursos hídricos escasos; para la conservación de tierras con zonas especiales de uso gradual; para el establecimiento de pastizales, humedales, zonas verdes y para la protección y conservación de la vida silvestre¹¹⁹². En resumen, el Corán afirma que *Alá* es el Creador del mundo. En la sura 35 —el capítulo sobre el Creador— los seres humanos están en el

¹¹⁸⁹ Cf. H. HARDACRE, *Shinto: A History*. Oxford 2017, 1; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 22.

¹¹⁹⁰ F. M. KHALID, *Islam and the Environment, Social and Economic Dimension of Global Environmental Change*, en FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*: (2015) 11-12.

¹¹⁹¹ *C.Yūnus* 10₅.

¹¹⁹² Cf. *C.al-rūm* 30₂₁₋₂₆.

mundo como embajadores confiables de Alá, tienen la misión de cuidar la naturaleza y el universo para el mismo Alá y para el futuro:

alabado sea Dios, creador de los cielos y la tierra, que de los ángeles ha hecho enviados de dos, tres o cuatro alas. Añade a la creación lo que Él quiere. Dios es omnipotente. No hay quien pueda retener la misericordia que Dios dispensa a los hombres, ni hay quien pueda soltar, fuera de Él, lo que Él retiene. Él es Poderoso, el Sabio¹¹⁹³.

El Corán ordena a sus creyentes cuidar el medioambiente y no dañarlo: «Dedícate a la fe con un solo propósito, y así sigue la naturaleza diseñada por *Alá*, la naturaleza según la cual Él ha formado para la humanidad. No hay alteración de la creación de *Alá* (*C.al-Rūm* 30₃₀)». El islam llama a sus creyentes a cuidar la tierra porque es toda la creación de Alá y es parte del deber humano hacia el Creador:

Él hizo de la Tierra un lugar habitable para vosotros y del cielo un techo, e hizo descender la lluvia del cielo con la que hace brotar frutos para vuestro sustento. ¿Cómo osáis no creer en Allah siendo que no existíais y Él os dio la vida, luego os hará morir y finalmente os resucitará y a Él seréis retornados? Él es Quien creó para vosotros todo cuanto hay en la Tierra, luego se propuso la creación del cielo e hizo de éste siete cielos [superpuestos]; y Él es conocedor de todas las cosas¹¹⁹⁴.

El *hadiz*¹¹⁹⁵ también enseña que la Tierra es verde y hermosa, y Alá ha designado al ser humano para custodiarla. Toda la tierra ha sido creada como un lugar de culto, puro y limpio. Quien planta un árbol y lo cuida diligentemente hasta que madure y dé fruto es recompensado. Si un musulmán planta un árbol o siembra un campo y los humanos, las bestias y las aves comen de él, todo es amor de su parte. El profeta Mahoma enfatizó el decreto coránico de tratar a la tierra como un orden divino y a la humanidad de ser su guardián. Al comparar nuestro planeta con un lugar sagrado de oración, «toda la tierra ha sido hecha para mí como una mezquita (*C.al-israa*)», Mahoma promovió el respeto y la responsabilidad hacia el medio ambiente entre sus compañeros. Alentó la conservación del agua, instruyéndoles a no desperdiciar, incluso si estaban al lado de un río que fluye, y estipuló la importancia de mantener ordenados los lugares públicos (cf. *C.al-baqarah* 2₁₂).

La naturaleza y el medioambiente siempre han jugado un papel importante en el islam. Sus creyentes entienden que Dios no ha creado todo esto para nada. De hecho, se les ha ordenado a los musulmanes que encuentren los signos maravillosos de Dios a su alrededor para que solo aumenten en ellos el temor de Alá. En conclusión, el islam enseña

¹¹⁹³ *C.ḥatir* 35₁₋₂.

¹¹⁹⁴ *C.al-baqarah* 2₂₂, 28-29, 164.

¹¹⁹⁵ El *hadiz* en la religión islámica se refiere al dicho o hecho de Mahoma de transmisión tradicional. Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.3 en línea]. recuperado el 10/12/19, de: <https://dle.rae.es>.

que Alá le ha dado al hombre una responsabilidad y que el hombre será responsable ante Dios por sus acciones y la confianza depositada en él.

El profeta Mahoma dijo: «todos vosotros sois guardianes y responsables de sus cargos. El gobernante que tiene autoridad sobre las personas es un guardián y es responsable de ellas (*Sahih Bukhari* 346)». El islam ha exigido a la humanidad ser amable con la naturaleza y no abusar de la confianza depositada en los hombros del hombre: «no corrompáis en la Tierra después de que se haya establecido en ella el orden, e invocadle con temor y esperanza. Por cierto que los benefactores están más cerca de la misericordia de Alá»¹¹⁹⁶. De hecho, ser respetuoso con los animales es una parte integral del islam. Hay dos fuentes principales que definen el islam, el corán y el hadiz, y ambos enfatizan la responsabilidad del hombre hacia el resto de la creación¹¹⁹⁷.

6.2.4. La raíz cultural religiosa de la armonía en las grandes religiones y tradiciones religiosas asiáticas

Los participantes de la cuarta Asamblea Plenaria, celebrada por el Instituto de Obispos de Asuntos Religiosos, BIRA, en 1984, observaron dentro de los pueblos asiáticos la potencialidad de paz y armonía a pesar de sus muchas situaciones conflictivas y realidades contradictorias¹¹⁹⁸. Entre los pueblos asiáticos hay sed de paz, de una mayor dignidad humana, hermandad e igualdad. Además, los participantes vieron entre las personas de diversas religiones el deseo de romper las barreras tradicionales de división y hostilidad y su iniciativa de llegar a los vecinos de otras religiones en un espíritu de amor, amistad, armonía y colaboración. La FABC afirma: «yet, in Asia too, we observe the search for harmony, that vibrant happiness or well-being with the parts of a dynamic totality attained by interacting with other pulsating and maybe conflicting parts»¹¹⁹⁹. En esta misma asamblea plenaria, los participantes afirmaron, además:

las religiones de Asia tienen un papel crucial que desempeñar en el plan de Dios para llevar la paz, la comunión y una forma de vida más humana a todos los pueblos de Asia, a todo ser humano y toda la familia. La solidaridad y el trabajo conjunto de todos los pueblos de diferentes religiones tienden a crear una armonía que encarna las realidades del orden, el bienestar, la justicia y el amor tal como se ven en la interacción humana y en el respeto por la tierra y la naturaleza¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁶ *C.al-a'raf* 756.

¹¹⁹⁷ Cf. R. C. FOLTZ, F. K. DENNY, A. BAHARUDDIN (ed.), *Islam and Ecology, A Bestowed Trust*, Cambridge 2003, 14-15; A. SANIOTIS, *Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics*: *Cont Islam* 6 (2012) 156-58; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*, 13.

¹¹⁹⁸ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*: (1996) 5-6.

¹¹⁹⁹ *Íd.*, 5.

¹²⁰⁰ *Íd.*

Así, mencionaron tres preocupaciones comunes a las que todas las religiones en Asia deberían prestar especial atención. Primera, volver a la raíz cultural asiática de la armonía con la naturaleza. Según los participantes, la armonía y el equilibrio con el entorno natural son imprescindibles para el bien común. Segunda, el tema de la dignidad humana y el reconocimiento del pluralismo. Se puede crear la paz y el orden justo en las relaciones humanas, en la familia y en la esfera sociopolítica cuando se reconoce la dignidad y los derechos humanos, y la voluntad de promover la justicia y libertad.

Además, los participantes atestiguaron que la paz y la armonía en las sociedades asiáticas —compuestas de muchos grupos culturales, étnicos y lingüísticos— requiere el reconocimiento de la realidad pluralista asiática que implica el respeto por todos los grupos y las culturas. La unidad, la paz y la armonía deben realizarse en la diversidad. Tercera: el tema de la armonía interreligiosa. Dado que las religiones asiáticas tienen una fuerza poderosa para influir en todos los aspectos de la vida de las personas, pueden contribuir a unir a pueblos y naciones y a crear paz y armonía en las sociedades asiáticas¹²⁰¹.

En este aparatado presentamos la raíz cultural religiosa de la armonía en el contexto asiático, particularmente desde las grandes religiones y tradiciones religiosas de Asia.

6.2.4.1. El hinduismo

La integración armoniosa del todo y las partes en todos los niveles —cósmico, social e individual— marca la esencia de la búsqueda del sentido de vida en el hinduismo. La forma hindú y la visión de la vida, su ethos, valores y objetivos, están todos impregnados, unidos y gobernados por esta ideal¹²⁰². En el nivel cósmico, el mundo está sostenido por *rta*, un orden armonioso que es necesario para mantener el bienestar general de toda la realidad o *lokasamgraha*. La sociedad es sostenida por el orden del *dharma*¹²⁰³ a través del cual sus diversas partes constituyentes se mantienen unidas. Una persona individual, por su parte, se mantiene en el orden apropiado por la verdad o *satya*¹²⁰⁴.

¹²⁰¹ Cf. Ibíd., 45; G. WITA, *Theology of Harmony in FABC Documents*: (2013) 143-144.

¹²⁰² Cf. K. KNOTT, *Hinduism...*, o.c., 6, 110; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 39; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 391; P. HACKER, *Dharma in Hinduism...*, a.c., 481.

¹²⁰³ *Dharma* deriva de la raíz sánscrita *dhr* que significa apoyar o defender. Cf. P. HACKER, *Dharma in Hinduism*: (2006) 479-80; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 29.

¹²⁰⁴ Cf. B. A. HATCHER, *Hinduism in the Modern World...*, o.c., 6; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 391-92; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*: (1996) 39.

Los tres órdenes —cósmico, social, individual— son mutuamente interdependientes. Cabe señalar aquí que el orden ético o moral no es algo independiente de este orden interno de la realidad con sus diversos niveles y partes constituyentes. De hecho, *dharma* significa orden, así como la verdad y la justicia. En la creencia hindú popular, si se mantiene el *dharma*, entonces la naturaleza continuará floreciendo y dando frutos, mientras que, al violarlo, *adharma*, traerá la era de la oscuridad, *kaliyuga*, con calamidades y cataclismos naturales¹²⁰⁵. El hinduismo nos lleva a darnos cuenta de que el orden cósmico, social y moral se encuentran, se mezclan y fluyen uno dentro del otro. Para el hinduismo, «el orden armonioso en el que se mezclan la unidad y la pluralidad no solo está inextricablemente unido al ámbito ético de la justicia, sino que, en cierto modo, es su fuente. La armonía es justicia, aún más, es la fuente de la justicia»¹²⁰⁶.

En el diálogo con la tradición religiosa hinduista, en la tercera asamblea de la FABC para el Diálogo Interreligioso, BIRA III, celebrada en Madrás, India, el 20 de noviembre de 1982, se explica la armonía de la siguiente manera:

se puede decir que la integridad y el orden caracterizan la cultura hindú, especialmente en las diversas artes, en la *raga*, melodía y, *tala*, ritmo, en las *karanas*, posturas y, *mudras*, gestos y danza y en la riqueza microcósmica de la arquitectura del templo. Este humanismo integral va más allá de todo dualismo entre cuerpo y alma, sagrado y secular, persona y mundo. El concepto de *dharma* busca recrear esta totalidad, empañada por varias alienaciones causadas por *avidya*, ignorancia; *anawa*, egoísmo; y, *kama*, apego. Las realidades socioculturales y económicas contemporáneas han fortalecido esta alienación¹²⁰⁷.

6.2.4.2. El budismo

Según Buda, como lo hemos perfilado en el apartado anterior sobre la ecología en la tradición religiosa budista, la principal característica de la vida humana es el sufrimiento: el *dukkha*¹²⁰⁸. El Buda enseñó que no somos más que conjuntos de elementos que cambian continuamente, sin ser apoyados por un núcleo central, permanente o por uno mismo. Por la ignorancia humana, los seres humanos piensan que son personas. El Buda afirma que esto es pura ilusión o un deseo, *tanha*, y la causa de todo sufrimiento en

¹²⁰⁵ Cf. P. HACKER, *Dharma in Hinduism...*, a.c., 479; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30; G. WITA, o.c., 143-44.

¹²⁰⁶ P. HACKER, a.c., 479; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30.

¹²⁰⁷ FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 468-69.

¹²⁰⁸ Cf. W. RAHULA, *What the Buddha Taught...*, o.c., 19; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 551.

el mundo. Así, el único destino u objetivo final es alcanzar el estado en el que hemos extinguido todo deseo de ser uno mismo: el *nirvana*¹²⁰⁹.

La enseñanza del Buda está contenida en las cuatro nobles verdades: *arja satja* significa hay sufrimiento o *dukkha*, hay una causa u origen de este sufrimiento, hay un final para el sufrimiento, y hay un camino para salir del sufrimiento. Éste es su *dharma*: la verdad suprema a la que apunta la vida y experiencia personal. El renacimiento consiste en una experiencia directa y dinámica de este *dharma* que se produce siguiendo el «camino de los ocho pasos»¹²¹⁰, que culmina en una intensa meditación y contemplación. En la tradición Mahayana, el Buda histórico se identifica con la meta que alcanzó: el no ser supremo o el vacío absoluto. Se transformó en el principio absoluto, llamado la naturaleza de Buda¹²¹¹.

La tarea de todos los budistas es seguir el ejemplo del Buda histórico y alcanzar este último estado de vacío, que es la quietud y el descanso ilimitado, pero una quietud dinámica que se extiende a la compasión para con todos los seres vivos, aún en medio del sufrimiento. En el núcleo del budismo está el equilibrio interno y externo que debería ser una forma de vida. El desarrollo materialista aislado es desastroso. El desarrollo humano tiene que ser lo primero. El *dharma* se extenderá en todos sus aspectos, y se necesita un enfoque holístico del desarrollo¹²¹².

6.2.4.3. Confucianismo y taoísmo

La armonía se entiende como medio e ideal en la vida china. En la antigua estrategia militar china había un dicho conocido por todos y que todavía se usa hoy en día que dice: “para lograr una victoria hay tres factores enumerados de forma ascendente, *Tien-shih, Dili, Jenhe*: buen clima, localidad ventajosa, armonía humana”. El mensaje de la frase es la armonía entre nosotros, que es decisiva en una guerra. En la vida familiar, los chinos dicen *Jia he wang shi hen*: cuando haya armonía en una familia, todo prosperará. Y en las relaciones personales se dice *wei guei*: la armonía es lo máspreciado.

¹²⁰⁹ Cf. R. E. BUSWELL, R. M. GIMELLO (ed.), *Paths to Liberation...*, o.c., 7-9; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 550; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30.

¹²¹⁰ Cf. P. HARVEY, *An Introduction to Buddhism...*, o.c., 39-40; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 552; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony* 30.

¹²¹¹ Cf. R. GETHIN, o.c., 64; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 548; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30.

¹²¹² Cf. P. HARVEY, o.c., 37; R. E. BUSWELL, R. M. GIMELLO (ed.), o.c., 8; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 30.

Las deficiencias causadas por esta mentalidad de preservar la armonía a toda costa son falta de un espíritu crítico, falta de voluntad para aceptar realidades llenas de tensiones y contrastes, resignación ante la situación real para salvar el nivel mínimo de vida. Todo esto apunta a una corrección muy necesaria del concepto de armonía, sin renunciar a su vitalidad que ha servido de gran utilidad a la vasta población china durante tantos siglos¹²¹³.

Más allá de la gente común, que constituye la gran mayoría del pueblo chino, hay varias corrientes filosóficas y religiosas que articulan los sentimientos y pensamientos de la gente. Dentro de estas corrientes, la armonía se combina con la alegría.

6.2.4.4. La armonía en el islam

La «armonía» en la comunidad musulmana aparece en la reflexión o consulta llamada *Shura* en la que nadie puede imponer su voluntad a los demás y que debe protegerse hasta que de una forma u otra los involucrados lleguen a una decisión acordada por todos. El principio de una mayoría que anula las opiniones de las minorías es rechazado por muchos musulmanes. En este acuerdo común, dentro del ideal de unidad de toda la comunidad musulmana, la opinión de la mayoría debe tener en cuenta la de la minoría¹²¹⁴. La armonía en el mundo musulmán se manifiesta, además, en el reconocimiento de la pluralidad religiosa, en el diálogo con personas de otras convicciones religiosas, en la solidaridad de buscar juntos la solución para los problemas comunes y en la lucha por la dignidad humana para el bien y los objetivos comunes (*ukhuwah basyariyah*)¹²¹⁵.

Sobre todo, el islam se presenta como una sumisión interna a Dios. El islam reconoce que los cristianos también creen en Dios y se entregan al servicio de Dios. Las dos religiones se unen en su comprensión del amor y el servicio al prójimo. El islam y el cristianismo, por lo tanto, se encuentran en el camino de la reconciliación cuando reconocen que son diferentes y respetan las diferencias de los demás. Es posible que no

¹²¹³ Cf. H. FINGARETTE, *Confucius...*, o.c., 7; S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, o.c., 576.

¹²¹⁴ *C.al-bâqarah* 2₂₃₃: en relación con un asunto de una decisión familiar colectiva relacionada con destetar a un niño de la leche de su madre. Este versículo alienta a que ambos padres decidan mediante consulta mutua sobre cuando destetar al niño; *C.al-shura* 42₃₈: este versículo sugiere que la *shura* es una práctica digna de elogio de un buen creyente y, que se debe consultar a aquellas personas sobre cuyos asuntos se decidirá; *C.al-imran* 3₁₅₉: realiza una referencia directa a aquellos musulmanes que desobedecen a Mahoma, indicando que se debe consultar a los musulmanes ordinarios falibles.

¹²¹⁵ Cf. *C.al-kafirun* 109₆; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 31.

puedan aceptar las doctrinas y formas de adoración y devoción de los demás, pero lo más importante es tener humildad ante Dios. Compartimos una humanidad común y la búsqueda común de Dios y su santa voluntad¹²¹⁶. Esto se reconoció al final de la quinta serie de los Institutos de Obispos de la FABC para el Diálogo Interreligioso (BIRA V / 1), cuando se afirmó que la armonía vendría cuando los musulmanes y los cristianos permanezcan unidos a la voluntad de Dios para la humanidad y la creación, como se encuentra en el Corán y en el Nuevo Testamento¹²¹⁷.

6.3. La armonía ecológica e interconexión: la enseñanza desde la FABC

Las enseñanzas de la FABC sobre cuestiones ecológicas se basan en el magisterio de la Iglesia, según el cual los seres humanos están llamados a ser administradores responsables de la naturaleza, creación de Dios. Están muy en línea con las enseñanzas eclesiales universales sobre los mismos temas. Sin embargo, se encuentra una visión típica en los matices de FABC que caracterizan y enriquecen las mismas enseñanzas en el contexto asiático y las hacen más relevantes para los asiáticos. En este apartado destacaremos, en primer lugar, las reflexiones, las enseñanzas, las inquietudes y matices peculiares de la FABC sobre la «armonía ecológica asiática», y, en segundo lugar, subrayaremos el vínculo entre la enseñanza magisterial universal y la enseñanza de la FABC.

6.3.1. La armonía e interconexión: los pensamientos ecológicos

La reflexión teológica, tanto la «armonía» de la FABC como la «interconexión» o «todos están íntimamente conectados» del papa Francisco en la *Laudato si*, expresa claramente los pensamientos ecológicos desde el punto de vista católico. Se trata de la reflexión teológica de los documentos. Desde su etimología, la dicción «armonía», proviene del latín *harmonia*, que deriva del griego ἁρμονία (harmonía), que significa juntura, ensamblaje, acuerdo, concordancia o combinación, y del verbo ἁρμόζω (harmozo), que significa ajustarse o conectarse. De todos estos conceptos, el

¹²¹⁶ Sura 5, *al Mā'ida* –la mesa servida– en el versículo 82, por ejemplo, expresa esta buena relación entre los musulmanes y los cristianos: «Encontrarás, ciertamente, que los más hostiles son los judíos y los asociadores, y encontrarás, ciertamente, que los más amigos de los creyentes son los que dicen, “Somos cristianos”. Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes, y no son altivos, *C.al-mā'ida* 5₈₂». En esto, el Corán considera a los musulmanes más amigos de los cristianos que de los judíos, aunque en el terreno dogmático ataque más a los cristianos que los judíos. Cf. *C.al-hadīd* 57₂₇.

¹²¹⁷ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 32.

diccionario de la Real Academia Española define uno de ellos como «proporción y correspondencia de unas cosas con otras en el conjunto que componen»¹²¹⁸, es decir, la armonía implica la relación, la interconexión y la interdependencia mutua entre la parte y el todo, «que se fundamentan entre sí, cada uno implica el otro...cada uno coexiste con el otro»¹²¹⁹.

Desde la ecología, en los pensamientos y reflexiones de los científicos ecologistas y religiosos, la armonía se relaciona con términos como el equilibrio, la concordia, la conformidad, la paz, la unión, el acuerdo; y con sus antónimos que son el desequilibrio, la desigualdad, la discordancia, la desproporción, el desacuerdo, el conflicto y el caos. Se trata, en primer lugar, de una comprensión científica ecológica de la vida en todos los niveles de los sistemas vivientes que son organismos, sistemas sociales y ecosistemas¹²²⁰. En segundo lugar, se trata de una percepción sistémica de ver la vida holísticamente con todos sus problemas, que todos «están íntimamente e inseparablemente conectados»¹²²¹, «todos son interdependientes»¹²²². Aún más, el papa Francisco afirma que el concepto «todo está conectado»¹²²³ está relacionado con un «sistema abierto donde las partes son siempre interconectadas e interdependientes»¹²²⁴.

Desde la ciencia, el defensor de la ecología, el biólogo norteamericano Barry Commoner —uno de los primeros científicos preocupados por las realidades opuestas de la armonía, del deterioro ambiental de la casa común, el planeta tierra— alertó, ya desde la década de los setenta, de los terribles costos ambientales a causa de la quiebra del círculo ecológico, que rompe la trama de la vida. Se pone de relieve la existencia de un círculo roto de la vida, de una interacción dinámica corrompida del ecosistema, de un caos ecológico que implica la ausencia de la armonía contra la categoría y las leyes básicas de la vida, de un mundo en una trama interconectada.

Afirma Commoner:

the environmental crisis is a sign that the finely sculptured fit between life and its surroundings has begun to corrode. As the links between one living thing and another, and between all of them and their surroundings, begin to breakdown, the dynamic interactions that sustain the whole have begun to falter and, in some places, stop. (...)

¹²¹⁸ RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed. versión 23.2 en línea, recuperado el 01/10/19, de: <<https://dle.rae.es>>.

¹²¹⁹ E. SAID, *Cultura e imperialismo*, Barcelona 1996, 4.

¹²²⁰ F. CAPRA, *La trama de vida...*, o.c., 25.

¹²²¹ FRANCISCO, *LS*, 73: AAS 107 (2015/9) 876-77.

¹²²² ÍD., *LS*, 86: AAS 107 (2015/9) 881-82.

¹²²³ ÍD., *LS*, 70: AAS 107 (2015/9) 875.

¹²²⁴ ÍD., *LS*, 73: AAS 107 (2015/9) 876-77.

*We have broken out the circle of life, converting its endless cycles into men-made, linear events*¹²²⁵.

Se afirma científicamente nuestra naturaleza armoniosa, la imprescindible dependencia mutua y la concordancia e interconexión dentro de la exosfera como una elaborada red interdependiente e interconectada:

las leyes básicas de la exosfera pueden resumirse como que todo está relacionado con todo lo demás. Esto expresa el hecho de que la exosfera es una elaborada red en la cual cada una de las partes que la componen está vinculada a muchas otras¹²²⁶.

Desde otra óptica, el físico y escritor Fritjof Capra presenta apasionadamente el sistema abierto en sentido de interconexión y armonía. Para Capra, ante la crisis ecológica de nuestro planeta, se requiere un cambio de paradigma, es decir, un cambio de perspectiva y percepción que implica el cambio de estilo de vida. Declara:

nos enfrentamos, en la realidad, a una serie de problemas globales que dañan la biosfera y la vida humana de modo alarmante y que podrían convertirse en irreversibles en breve. Se necesita un cambio paradigmático, de la perspectiva mecanicista hacia una visión más holística, entendida como una visión sistémica o una ecología profunda¹²²⁷.

Desde esta visión, «no se separa a los humanos ni a ninguna otra cosa de su entorno natural, es decir, se reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos, incluso hasta colocar a los seres humanos como una mera hebra de la trama de la vida»¹²²⁸. No obstante, es una percepción espiritual o religiosa: un modo de consciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de interconexión con el cosmos como un todo. Debe ser contemplada como la vanguardia científica del cambio de paradigma, desde una concepción mecanicista del mundo hacia otra ecológica. Este nuevo paradigma, a juicio de Capra, conlleva profundas implicaciones, tanto para la ciencia y la filosofía, como para los negocios, la política, la sanidad, la educación y la vida cotidiana¹²²⁹. Sobre la armonía, afirma Capra:

the new paradigm may be called a holistic worldview, seeing the world as an integrated whole rather than a dissociated collection of parts. It may also be called an ecological view, if the term 'ecological' is used in a much broader and deeper sense than usual. Deep ecological awareness recognizes the fundamental interdependence

¹²²⁵ B. COMMONER, *The Closing Circle...*, o.c., 12, 15.

¹²²⁶ ÍD., 15.

¹²²⁷ F. CAPRA, *La trama de la vida...*, o.c., 29. Este mismo concepto también se aplica Capra al analizar y responder la carta encíclica *Laudato si*. Cf. F. CAPRA, *Laudato si, The Ecological Ethics and Systemic Thought of Pope Francis*, en A. JIMÉNEZ y M. VILELA (comp.), *Voices of the Earth Charter Initiative Responding to Encyclical Laudato si*, Costa Rica 2017, 7.

¹²²⁸ ÍD., *La trama de la vida...*, o.c., 13, 29.

¹²²⁹ ÍD., 25.

*of all phenomena and the fact that, as individual and societies, we are all embedded in (and ultimately dependent on) the ciclical processes of nature*¹²³⁰.

Desde la visión armonía asiática, dos ecólogos e historiadores indios, Madhav Gadgil y Ramachandra Guha, en 1993, en su libro *This Fissured Land: An Ecological History of India*, llegaron a la convicción de que el único paso para sanar las heridas ecológicas y los conflictos sociales es poner de nuevo en el centro de la historia a los seres humanos, pero no aislados sino en interacción continua con su medioambiente, como actores de su propio destino¹²³¹.

Desde la India también, la filósofa ecofeminista Vandana Shiva, en su profundo conocimiento, tanto del peligro como de la potencia del ecosistema de nuestro planeta interconectado, subraya frecuentemente en su libro, *Making Peace with the Earth*, la urgencia de un cambio paradigmático, un cambio hacia una política y una economía centradas en nuestra madre tierra. Lanza una crítica al sistema de pensar y al paradigma mecanicista-reduccionista, a la corporación global con el fin del lucro, del poder y la dominación, y, como consecuencia, formando la sociedad consumista. Shiva afirma:

*the mechanistic, reductionist, limitless growth oriented paradigm has created a false perception that human progress needs environmental sacrifice and human peoples sacrifice, that if we respect the rights of the Mother Earth, all her species and earth communities, the progress of humanity will suffer. The opposite is true. The more we respect the earth, the more she provides for our needs. The more food we give back to the soil in the form of organic matter, the more fertile the soil becomes and can produce more food. The more water we return to the hydrological cycle, the more water there is in our wells and rivers to provide for human needs*¹²³².

Desde la FABC, el tema «armonía ecológica» se reflexiona de manera extensa en el documento de sesenta y ocho páginas, preparado por la Comisión de Asesoramiento Teológico (TAC) de la FABC en 1996, bajo el título *Asian Christian Perspectives on Harmony*. En este documento —después de un estudio profundo sobre las situaciones desafiantes, situaciones contra la armonía en Asia en el capítulo primero y los esfuerzos de promover la armonía entre los asiáticos, en el capítulo segundo— la FABC intenta rastrear las enseñanzas de las religiones en Asia, incluso la misma perspectiva bíblica católica en el capítulo tercero. El capítulo cuatro del documento presenta la orientación de la Iglesia de Asia respecto al tema y, finalmente, el capítulo cinco expone las líneas de acción y la práctica. Este documento describe la perspectiva bíblica cristológica sobre la

¹²³⁰ Ibid., 6.

¹²³¹ Cf. M. GADGIL, R. GUHA, *Fissured Land: An Ecological History of India*, California 1993, 3, 88-89; M. GONZALEZ DE MOLINA, J. MARTÍNEZ ALIER (ed.), *Historia y ecología*, Madrid 1993, 13-14.

¹²³² V. SHIVA, *Making Peace with the Earth*, London 2010, 7.

armonía en un esquema simple: el origen de la armonía en la creación, la restauración de la armonía en Cristo y termina con una reflexión eclesiológica de la armonía.

6.3.2. La armonía subyace en la cosmovisión orgánica y cósmica asiática: la base cultural

La reflexión teológica de la FABC sobre la armonía como un nuevo camino de «hacer teología» está basada en la visión asiática sobre el mundo, profundamente orgánica, interactiva y cósmica¹²³³. De ver y definir la realidad como una totalidad compuesta de partes, y de ver el entorno y fijarse en uno mismo, donde «el todo es la suma total de la red de relaciones e interacciones de las diversas partes entre sí»¹²³⁴. No hay ninguna parte que esté desconectada de las otras o fuera de esta red de interconexión. Al contrario, las partes son entendidas siempre en términos de dependencia mutua, de un «*pars pro toto y totum pro parte* — partes para el todo y el todo para las partes», afirmando que:

existe un enfoque asiático de la realidad, una comprensión típica asiática que es profundamente orgánica, es decir, una manera de ver el mundo en la que el todo, la unidad, es la suma total de la red de relaciones e interacción de las diversas partes entre sí. No hay ninguna parte que no esté en relación con todas las demás partes; y todas las partes juntas forman un todo. Las partes se entienden en términos de su dependencia mutua¹²³⁵.

Así, la armonía —como valor cultural, religioso y filosófico asiático— es la garantía y base sólida para promover la integridad y la unión entre los pueblos asiáticos, fundamentada siempre en sus cuatro categorías básicas: con uno mismo, con otros seres humanos, con el ambiente y con lo divino. En las antiguas culturas y religiones y en la diversidad biológica está la base de la existencia asiática, que es la unidad en la diversidad y una comunión de vida entre pueblos diversos, una vida holística, vida lograda y confiada a cada persona y a cada comunidad de personas, independientemente de su género, credo o cultura, clase o color. En la cuarta Asamblea Plenaria, de 1997, como lo describe J. Y. Tan, la FABC declara:

en el centro de la visión asiática de la vida se encuentra el sentido reverencial asiático del misterio y de lo sagrado. Es una espiritualidad que considera la vida como sagrada y descubre lo trascendente y sus dones incluso en los asuntos mundanos, en tragedia o victoria, en quebrantamiento o integridad. Esta profunda interioridad atrae a las

¹²³³ FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 5; *Sunset in the East? The Asian Realities Challenging the Church and Its Laity Today*: FABC Papers 45 (1986) 10.

¹²³⁴ FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony* 44.

¹²³⁵ ÍD.

personas a experimentar armonía y paz interior e infunde ética hacia toda la creación¹²³⁶.

Desde la visión holística armónica y la dependencia mutua, afirma también la FABC que «las culturas religiosas asiáticas ven a los seres humanos, la sociedad y el universo entero como íntimamente relacionado e interdependiente. Esto significa que cualquier tipo de fragmentación y división contradicen esta visión»¹²³⁷. Tal comprensión está enraizada en los cimientos de una armonía y unidad cósmica que acepta el pluralismo y la diversidad de las tradiciones religiosas culturales asiáticas como una riqueza y expresión positiva del misterio del plan divino de la creación.

El universo se percibe como un todo orgánico con una red de relaciones que une todas y cada una de sus partes. La naturaleza y lo humano no se ven como antagonistas entre sí, sino como acordes en una sinfonía universal. Toda la realidad se mantiene en unidad a través de una composición universal (*Rta; Tao*), y esta unidad de la realidad se refleja en la persona humana, en la que su sentido, conciencia y espíritu están orgánicamente interconectados, uno fluyendo hacia el otro. Cuando esta unidad y armonía se manifiestan en una relación interhumana de justicia, orden y rectitud, se vive el valor religioso hinduista llamado *dharma*¹²³⁸.

Sin embargo, al contemplar la crisis preocupante medioambiental en Asia, la mirada crítica de la FABC se dirige hacia la causa humana. La avaricia humana conduce a los seres humanos al mal uso y hasta el abuso de la naturaleza, causando una grave amenaza para la supervivencia de la propia familia humana. Por eso, se hace una llamada urgente a la responsabilidad de los creyentes de todos los cultos para abrirse a la voz de la naturaleza y su misterio, volver al vínculo y unión primordial y al respeto de la naturaleza, para poder crecer en una espiritualidad centrada en la creación, reunirse en silencio y amor ante la creación, aceptar el orden dado por Dios y la armonía con la naturaleza, para contrarrestar las fuerzas de la explotación y la ruina, porque la armonía con la naturaleza lleva a la armonía en la relación humana. Puede ser útil darse cuenta de que la búsqueda asiática de la armonía procede de una visión del mundo que es orgánica, interactiva y cósmica¹²³⁹.

¹²³⁶ J. Y. TAN, *A New Way of Being Church in Asia, The Federation of Asian Bishop's Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia: Missiology and International Review* 33 (2005) 78-79.

¹²³⁷ FABC, *Lay Spirituality: FABC Papers* 46b (1986) 8-9; FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 46.

¹²³⁸ Cf. S.V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *o.c.*, 391, 677.

¹²³⁹ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 5, 56.

Así pues, la visión cósmica es el contexto básico de la visión asiática de la armonía. Juega un papel como potencia unificadora, examinada y reflexionada, como valor cultural justo y adecuado, un concepto y un enfoque que cuadra y encaja mejor para definir y construir la paz y la unidad dentro de las realidades pluralistas asiáticas. Los pasos hacia la armonía, según la FABC, se aplican a varios niveles, siendo «lo personal» el paso básico y fundamental. A través de la profunda interioridad, uno llega a experimentar armonía y paz interior en primer lugar, y de ahí nace el encargo ético de cuidar, custodiar y estar pendiente y en paz con toda la creación y con el mismo Creador¹²⁴⁰.

6.3.3. La armonía y la interconexión: una lectura creyente teológica

El concepto básico de la armonía de la FABC no es algo nuevo en el cristianismo. La reflexión teológica sobre la armonía se nutre de las fuentes abundantes de la Iglesia Universal, de la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio. Impulsado por estas fuentes y fundamentado por las experiencias concretas de la Iglesia de Asia, el Instituto de los Obispos Asiáticos para el Asunto Interreligioso (BIRA), en su encuentro en Sukabumi, Indonesia, en 1988, intenta, por vez primera, explorar y desarrollar una comprensión más holística respecto a este tema.

La FABC ha reflexionado específicamente sobre la teología de la armonía, que se «encarna en las realidades asiáticas del orden, el bienestar, la justicia y el amor tal como se vive en la interacción humana de la vida cotidiana. La diversidad de la vida y de la expresión de estas realidades se arraigan en el sistema de valor desarrollado en la misma historia del pueblo asiático»¹²⁴¹. En esta reflexión se afirma que la armonía no es simplemente la ausencia del conflicto. Tampoco se reduce a un orden exterior y objetivo, puesto que tiene un componente experiencial y afectivo muy fuerte en la vida de los asiáticos. La prueba de la verdadera armonía asiática arraiga en la aceptación de la pluralidad religiosa y la diversidad cultural como una riqueza cultural que nutre y lleva a los asiáticos hacia el hecho ético de cuidarse y custodiar en medio de todas las partes que forman la red asiática de vida, y que toda la persona con su corazón, sentimiento y mente se involucra en la realización¹²⁴².

¹²⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, FABC, 44.

¹²⁴¹ FABC, *Asian Consultation on Harmony Through Reconciliation*: FABC Papers 121 (2007) 5, 45.

¹²⁴² Cf. *Íd.*, 5.

Con mayor profundidad aún, el tema de la armonía e interconexión se destaca en la visión del papa Francisco con la expresión «armonía divina». En la conclusión de la Audiencia general del 22 de abril de 2015 exhorto a todos a contemplar el mundo con los ojos del Dios creador:

la tierra es el medioambiente que custodiar y el jardín que cultivar. Que la relación de los hombres con la naturaleza no sea guiada por la avidez, por el manipular y el aprovechar, sino que conserve la «armonía divina» entre las criaturas y la creación, en la lógica del respeto y del cuidado, para ponerla al servicio de los hermanos y de las generaciones futuras¹²⁴³.

Aparece aquí pronunciada la palabra armonía, que se encontrará frecuentemente al leer la *Laudato si*. Una de las ocasiones en que la palabra armonía acompaña la expresión «ecología integral» se encuentra, por ejemplo, en la siguiente reflexión:

una ecología integral implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida, y nuestros ideales para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia “no debe ser fabricada sino descubierta, develada”¹²⁴⁴.

Al hablar sobre la interconectividad, en el inicio de capítulo cuatro de la *Laudato si*, el Pontífice afirma claramente:

dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los aspectos de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales¹²⁴⁵.

6.3.3.1. La armonía implica el diálogo

El impulso al diálogo como elemento integral de la misión de la Iglesia pronunciado en el Concilio Vaticano II y en la encíclica papal de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, fue bien recibido por la Iglesia en Asia y ha dado mucho fruto para la creciente comprensión del diálogo en la Iglesia y para un desarrollo humano integral en Asia¹²⁴⁶. Fue en Asia donde se abrió el camino para el diálogo y la conciencia colectiva de la importancia del mismo. Y la dirección y el compromiso del diálogo por parte de la FABC a la vez sirven como contribución a la Iglesia en su conjunto. En el sínodo de los obispos asiáticos de 1999 se confirmó, como dijo Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Ecclesia in Asia*, la importancia del diálogo, en primer lugar, como «estilo característico

¹²⁴³ FRANCISCO, *Audiencia General*, 22 de abril de 2015.

¹²⁴⁴ ÍD., *LS*, 225: AAS 107 (2017/9) 935-36.

¹²⁴⁵ ÍD., *LS*, 137: AAS 107 (2017/9) 902.

¹²⁴⁶ Cf. FABC, *A Glimpse at Dialogue in Asia*: FABC Papers 131 (2010) 4.

de la vida de la iglesia en Asia»¹²⁴⁷ y, en segundo lugar, como «el camino genuino, sincero, honrado de encuentro de almas y comunión de mentes y corazones que, en el amor, respeta y trasciende las diferencias»¹²⁴⁸.

Ya desde el principio, en la reunión de los obispos asiáticos, se declaró que «el diálogo con nuestros compañeros asiáticos, cuyo compromiso es con otras religiones, es cada vez más urgente y necesario. Ante esa realidad, nos comprometemos a un diálogo abierto, sincero y continuo con nuestros hermanos de otras grandes religiones de Asia, para que podamos aprender unos de otros, cómo enriquecernos espiritualmente y cómo trabajar juntos de manera más efectiva en nuestra tarea común de desarrollo humano integral»¹²⁴⁹. La orientación y la comprensión de la Iglesia y su misión en Asia gira entorno a este diálogo: «si tuviéramos que resumir la orientación de la FABC en una palabra, entonces es el diálogo»¹²⁵⁰, en tres direcciones: con las religiones (diálogo interreligioso), con las culturas (diálogo interculturales) y con la pobreza masiva de Asia, optar por los pobres, *option for the poor*.

Para la FABC, una vida armónica, como buenos prójimos, basada en profundas convicciones de fe, contribuye a generar un mutuo compromiso por el «desarrollo social y la liberación humana», un genuino servicio a la humanidad, especialmente a los más necesitados, dando testimonio de justicia, defendiendo la integridad de la creación. Es la dimensión evangélica de los creyentes católicos en la vida social, de un esfuerzo por la paz, educación, salud y todos los servicios que promueven la vida familiar, la sociedad y el buen gobierno. Como se destaca en varios documentos papales (*Redemptoris missio*, RM, 58-60; *Evangelii nuntiandi*, EN, 18-19; *Evangelii gaudium*, EG, 50-109, 181-185, 197-216), las áreas del desarrollo humano constituyen el «vasto campo de la misión evangelizadora de la Iglesia». Es un excelente ejercicio de diálogo honesto y decidido del pensamiento teológico y filosófico con las aportaciones de las ciencias naturales y sociales para preservar la supervivencia de la humanidad hacia la integridad de la creación.

Este diálogo, en la encíclica papal *Laudato si*, también aparece frecuentemente, en una veintena de ocasiones en total. Incluso el propósito de la encíclica, como expresó el papa Francisco, es «avanzar en algunas líneas amplias de diálogo y de acción que

¹²⁴⁷ JUAN PABLO II, *EAs*, 3: AAS 92 (2000) 451-52.

¹²⁴⁸ ÍD.

¹²⁴⁹ FABC, *A Glimpse at Dialogue in Asia*: (2010) 4-5.

¹²⁵⁰ ÍD., 7.

involucran tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional», (LS 15); «es importante poner en relación diversos aportes que podrían entrar en diálogo hacia respuestas integrales; la ciencia y la religión, que aportan diferentes aproximaciones a la realidad, pueden entrar en un diálogo intenso y productivo para ambas»¹²⁵¹.

Más allá, la elección del diálogo por el papa Francisco tiene su razón de ser, puesto que «la verdadera sabiduría, producto de la reflexión, del diálogo y del encuentro generoso entre las personas no se consigue con una mera acumulación de datos que termina saturando y obscureciendo, en una especie de “contaminación mental”»¹²⁵². Dialogar, en cualquier caso, no es ocasión para el Pontífice de silenciar el anuncio cristiano; al contrario: «si bien esta encíclica se abre a un diálogo con todos, para buscar juntos caminos de liberación», la encíclica quiere «mostrar desde el comienzo cómo las convicciones de la fe ofrecen a los cristianos, y en parte también a otros creyentes, grandes motivaciones para el cuidado de la naturaleza y de los hermanos más frágiles»¹²⁵³. Así, la encíclica muestra una característica particular: un carácter abierto y dialógico.

6.3.3.2. La armonía exige respeto y responsabilidad

La unión y la íntima relación entre la existencia humana y la naturaleza son evidentes, tanto en los relatos de la creación del Génesis, como en la literatura de la Sabiduría en la Biblia. En consecuencia, la creación tiene un orden escrito por el Creador.¹²⁵⁴ El papa Juan Pablo II, en 1990, al dedicar el mensaje de la Jornada Mundial de la Paz al tema *Paz con Dios creador, paz con toda la creación*, llamó la atención sobre la relación que los humanos, como criaturas de Dios, tenemos con el universo que nos circunda. «En nuestros días aumenta cada vez más la convicción de que la paz mundial está amenazada, también por la falta del debido respeto a la naturaleza»¹²⁵⁵. Añadiendo que la conciencia ecológica «no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas»¹²⁵⁶. Afirma, además:

¹²⁵¹ FRANCISCO, *LS*, 60, 62: AAS 107 (2017/9) 870-71.

¹²⁵² ÍD., *LS*, 47: AAS 107 (2017/9) 864-65.

¹²⁵³ ÍD., *LS*, 64: AAS 107 (2017/9) 872.

¹²⁵⁴ Cf. V. TIRIMANNA, *The FABC and Ecological Issues*: (2012) 293.

¹²⁵⁵ JUAN PABLO II, MJMP 1990, I: AAS 82 (1990) 147-48.

¹²⁵⁶ ÍD.

la teología, la filosofía y la ciencia hablan y concuerdan en la visión de un universo armónico, o sea, un verdadero «cosmos», dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. Este orden debe ser respetado: la humanidad está llamada a explorarlo y a descubrirlo con prudente cautela, así como a hacer uso de él salvaguardando su integridad¹²⁵⁷.

Más aún, la tradición judeocristiana siempre ha mantenido un equilibrio sano y fuerte entre la unión profunda y la diferencia entre el Creador y la creación al insistir en que Dios es uno con su creación, inmanente, pero también que Él es trascendente, está arriba y más allá. Con el papel importante de administrar y custodiar, otorgado a los humanos por el Creador, la creación debe ser cuidada, pero también debe ser aprovechada para el bienestar humano, a través de lo que hoy se llama desarrollo sostenible, en lugar de dominarla y explotarla.

Junto a esta reflexión, en su mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2010, «si quieres promover la paz, protege la creación», en base a su carta encíclica *Caritas in veritate*, el papa Benedicto XVI afirma:

el desarrollo humano integral está estrechamente relacionado con los deberes que se derivan de la relación del hombre con el entorno natural, considerado como un don de Dios para todos, cuyo uso comporta una responsabilidad común respecto a toda la humanidad, especialmente a los pobres y a las generaciones futuras. He señalado, además, que cuando se considera a la naturaleza y al ser humano en primer lugar, simplemente como fruto del azar o del determinismo evolutivo, se corre el riesgo que disminuya en las personas la conciencia de la responsabilidad. En cambio, valorar la creación como un don de Dios a la humanidad nos ayuda a comprender la vocación y el valor del hombre¹²⁵⁸.

En todos los documentos que abordan los temas medioambientales de la FABC el respeto y la responsabilidad para con la naturaleza —a la luz de estas enseñanzas del magisterio pontificio— son parte integral de la armonía asiática, y, a la vez, el fundamento y la base para la vida de cada día:

*there is an asian approach to reality, an asian understanding of reality that is profoundly organic, a world-view wherein the whole, the unity is the sum-total of the web of relationships and interaction of the various parts with each other. There is no part which is not in relation to all other parts, and all the parts together make the whole. The parts are understood in terms of their mutual dependence*¹²⁵⁹.

¹²⁵⁷ Ibíd., MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 151-52.

¹²⁵⁸ BENEDICTO XVI, MJMP 2010, 2: AAS 102 (2010/1) 41-42. Cf. BENEDICTO XVI, *CiV*, 48: AAS 101 (2009/8) 642.

¹²⁵⁹ FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 44.

6.3.3.3. La perspectiva bíblica de la armonía

La Biblia es la palabra de Dios encarnada en lenguaje humano, así lo afirma la FABC. Dado que el lenguaje está muy condicionado por su tejido cultural, la lectura e interpretación de la Biblia también dependerá de las vicisitudes culturales de cada uno. De hecho, la revelación de la Biblia, en muchos aspectos, es compatible con los patrones y enfoques del pensamiento cultural asiático¹²⁶⁰. Ante todo, la tradición judeocristiana es una tradición religiosa asiática. Sin embargo, su lectura e interpretación en el pasado han estado muy determinadas por los enfoques culturales occidentales. Por consiguiente, para la FABC, la formulación de una teología asiática de la armonía requiere necesariamente una nueva lectura de los datos bíblicos sobre la armonía desde una perspectiva asiática¹²⁶¹.

El término «armonía» como tal no se encuentra en la Sagrada Escritura. Sin embargo, al volver a su raíz etimológica: concordancia, acuerdo, ensamblaje; o su significado enciclopédico: proporción y correspondencia de unas cosas con otras en el conjunto que componen que implica la relación e interdependencia mutua entre la parte y el todo, cada uno coexiste con el otro; o de su raíz científica ecológica: el equilibrio, la conformidad, la paz, la unión, el acuerdo versus el desequilibrio, la desigualdad, la discordancia, la desproporción, el conflicto y el caos, encontramos varios términos que representan este significado profundo de la armonía en la Biblia. En este sentido, el término bíblico *shalom* (la paz) es lo más cercano y adecuado para entender la armonía. Además, otros términos como *berith* (el pacto o testamento), *sedaka* (la justicia), *beraka* (la gracia), *katallage* (la reconciliación) y *koinonia* (la comunión), expresan distintos aspectos de la armonía¹²⁶².

6.3.3.3.1. El origen de la armonía en la creación

El texto de Génesis 1-3 muestra la autorrevelación de Dios a la humanidad¹²⁶³. En ellas se repiten frecuentemente como un estribillo las palabras: «y vio Dios que era bueno» (Gn 1,4.7.10.12.18.21.25). Una vez creado el cielo y el mar, la tierra y todo lo que ella contiene, crea al hombre y a la mujer, y la expresión cambia notablemente: «vio Dios cuanto había hecho, y todo era muy bueno» (Gn 1,31); de «todo era bueno» a «todo era muy bueno». Esto nos lleva a comprender, en primer lugar, que el sentido de la

¹²⁶⁰ Cf. *Ibíd.*, 35.

¹²⁶¹ Cf. *Ibíd.*

¹²⁶² Cf. *Ibíd.*

¹²⁶³ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148.

armonía se expresa a través de lo bueno, lo que existe por orden y jerarquía de valores y los que están en interrelaciones y servicios mutuos¹²⁶⁴. En segundo lugar, que Dios confió al hombre y a la mujer todo el resto de la creación para administrarla responsablemente, seguir la línea armónica divina expuesta por el mismo Creador, y, entonces, pudo descansar «de toda la obra creadora» (Gn 2,3).

La llamada a Adán y a Eva para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación, aviva aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura, y, al mismo tiempo, establece una relación ordenada entre los hombres y la creación entera. Creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra (cf. Gn 1,28) con sabiduría y amor¹²⁶⁵. La vocación de los seres humanos como *eikon* de Dios es la de administradores fieles y responsables del mismo Creador y su creación para el bienestar de toda la creación y todo el universo. Sin embargo, ellos, con su pecado, destruyeron la armonía existente, poniéndose deliberadamente en contra del designio del Creador. Esto no llevó solo a la alienación del hombre mismo, a la muerte y al fratricidio, sino también a una especie de rebelión de la tierra contra él (cf. Gn 3,17-19; 4,12). Toda la creación se vio sometida a la caducidad, y desde entonces espera, de modo misterioso, ser liberada para entrar en la libertad gloriosa con todos los hijos de Dios (cf. Rom 8,20-21)¹²⁶⁶.

Desde la Biblia, el pecado de Adán introduce la falta de armonía en la creación: «oyeron al Señor Dios, que se paseaba por el jardín... el hombre y su mujer se escondieron entre los árboles del jardín para que el Señor Dios no los viera»¹²⁶⁷. A partir de entonces, es una historia de falta de armonía que domina las relaciones mutuas entre hombres y mujeres (cf. Gn 3), entre hermanos (cf. Gn 4,12) y entre el hombre y sus semejantes (cf. Gn 4,23-24). La falta de armonía de la historia humana, ahora llamada la «maldad o debilidad del género humano» (Gn 6-5), fue tan grande que «Yahvé lamentó haber creado al hombre en la tierra» (Gn 6,7). La historia del diluvio (cf. Gn 7-8) muestra cuánto le disgustó a Dios la falta de armonía causada por el pecado¹²⁶⁸.

La historia de la obra salvífica de Dios de restaurar la armonía en Cristo comienza en el mismo momento en que se introdujo la falta de armonía en el mundo de la creación de Dios (cf. Gn 3,14-15). La inundación, que era el signo de la falta de armonía con sus

¹²⁶⁴ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 36.

¹²⁶⁵ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 149.

¹²⁶⁶ Cf. ÍD.

¹²⁶⁷ Gn 3,8.

¹²⁶⁸ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 36.

devastadoras consecuencias, fue en sí misma un proceso de purificación. A través de él, Dios quería restaurar la armonía antigua de esta creación: «no volveré a maldecir la tierra a causa del hombre... no volveré a matar a los vivientes como acabo de hacerlo. Mientras dure la tierra no han de faltar siembra y cosecha, frío y calor...» (Gn 8,21-22). Además, Dios estableció su pacto con Noé y sus descendientes, y también con toda criatura viviente, pájaros, ganado y una bestia muy salvaje (cf. Gn 9,9-10). El pacto con Noé, con el arco iris como señal y garantía, indica la intención de Dios de restaurar la armonía en toda la creación¹²⁶⁹.

Según la historia bíblica, todo el género humano, que estaba en armonía con un mismo idioma, terminó en desarmonía y se dispersó sobre la faz de toda la tierra con la confusión de los idiomas debido al intento de construir una torre con su parte superior en los cielos (cf. Gn 11,1-9). La historia de la torre de Babel simboliza la falta de armonía causada por el pecado humano. Por otro lado, en Pentecostés, personas de todas las naciones bajo el cielo escucharon a los apóstoles hablar sobre las obras del poder de Dios en sus propios idiomas¹²⁷⁰. El acontecimiento de Pentecostés revela la armonía que Dios quiere restaurar en la humanidad.

6.3.3.3.2. La restauración de una armonía dinámica en Cristo Jesús

La reflexión cristológica de la armonía de la FABC se encamina hacia los textos paulinos al poner el foco de la armonía asiática en los términos de reconciliación y recapitulación en Cristo, realizada por Dios a través de su muerte y resurrección. Esta reconciliación es pura gracia e iniciativa de parte del mismo Dios. La armonía asiática en este sentido, contiene la resonancia específica con la hermenéutica bíblica como lo contempló la FABC en base de los escritos de san Pablo.

San Pablo presenta la armonía en términos de reconciliación y recapitulación en Cristo Jesús dado que, el ser humano se encuentra en una relación rota con Dios. Por esta razón, es necesario reconciliarse con él. Esto lo realiza Dios a través de la muerte y resurrección de Cristo. Por Cristo, con él y en él, Dios derramó las gracias para el perdón de esta ruptura, a la vez que logró reconciliar, devolver al ser humano al estado de paz con Dios:

the Pauline writings present harmony in terms of reconciliation and recapitulation in Christ. Human being stand in a state of broken relationship and must be reconciled to God. This has been done by God through the death and resurrection of Christ. To

¹²⁶⁹ Cf. Ibíd., 37.

¹²⁷⁰ Cf. Hch 2,5-11.

express this idea, Paul uses the term katallasein which means a change from the estrangement to friendship with God. Reconciliation is God's work of grace. Before the coming of grace, human beings were under the sway of sin (Rom, 1-2). But God through Christ has brought about a change. Human beings now have peace with God (Rom 1,1-15). Hence the Church, as the communion of the children of God, is the community of the restored humanity, the icon (eikon) of God. There for the Church has to be at the service of the restoration of the whole creation in its original harmony¹²⁷¹.

Juan Pablo II afirma:

los cristianos profesan que en la muerte y resurrección de Cristo se ha realizado la obra de reconciliación de la humanidad con el Padre, a quien deleitó «reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de la cruz lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1,20)¹²⁷².

Así, la creación ha sido renovada (cf. Ap 21,5) y, sobre ella, sometida antes a la servidumbre de la muerte y de la corrupción (cf. Rom 8,21), se ha derramado una nueva vida, mientras nosotros «esperamos... nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia» (2 Pe 3,13). De este modo, el Padre nos ha dado a «conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por Cabeza» (Ef 1,9-10).

6.3.3.3. Armonía y paz

Como hemos presentado anteriormente, la terminología bíblica que mejor cuadra con la armonía es la paz, *Shalom*. Este *Shalom*, por una parte, expresa la misma paz, cercanía y amistad, y, por otra, expresa el bienestar, la prosperidad y la felicidad. Básicamente, denota siempre el todo, la salud y la integridad. A menudo se combina con la justicia y es el efecto de la misma según Is 32,17. El Salmo 85,11 dice: «Justicia y paz se besarán». La justicia ante Dios y entre los seres humanos es el único fundamento de la paz, ya que elimina el pecado, fuente de todas las divisiones. Cristo se convirtió en nuestra paz al destruir el pecado, derribando el muro divisorio de la hostilidad (cf. Ef 2,14). La asociación de la paz con la justicia une el matiz de la integridad como acción: «Haz el bien, busca la paz, síguela», dice el Salmo 34,14.

La paz no es algo que simplemente sucede, sino que debe buscarse, no se ve simplemente como tranquilidad, sino como trabajo por la justicia. Es el don mesiánico que Cristo ha logrado para la humanidad a través de su obra redentora (cf. Lc 2,14; Jn 14,27; 20,19; Ef 2,14-22; Jn 16,33). Cristo es el Príncipe de la paz (cf. Is 9,5), él es el

¹²⁷¹ *Ibíd.*, 40.

¹²⁷² JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 149.

portador de la justicia y su reino de esta paz, establecido y sostenido por la justicia (cf. Is 11,1-9).

6.3.3.3.4. Armonía, vida y comunión

El evangelista san Juan pone en labios de Jesús afirmaciones categóricas que describen su ser y su misión, todas antecedidas por el «Yo Soy» del Antiguo Testamento: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), «Yo soy el pan de vida» (Jn 6,35), «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25), «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), «Yo soy la puerta» (Jn 10,7.9), «Yo soy el pan vivo» (Jn 6,51) y «Yo soy el buen pastor» (Jn 10,14).

Estas afirmaciones describen no sólo el ser y la misión del mismo Jesús, sino que también la forma cómo hace posible que lo conozcamos, lo amemos y lo sigamos, de manera que el fin último de su presencia en el mundo se realice. Cristo vino para que tengamos vida y vida en abundancia (Jn 10,10b). Esto es, para que dejando a un lado las obras del mal, que son las obras de la muerte: «robar, matar, destruir» (Jn 10,10a), podamos vivir como hijos de la luz, y así demos testimonio del amor, que se hace vida, justicia y paz.

Además, el san Juan nos presenta a Jesucristo como el cordero de Dios que vino a quitar el pecado del mundo (cf. Jn 1,29) y a dar a la humanidad una vida en abundancia. Este pecado es la muerte que se manifiesta en la falta de armonía, lo que crea la división de la humanidad en grupos rivales, siempre tentados por el odio, el desprecio, la injusticia, la explotación, el racismo, el asesinato, la guerra, etc. (cf. 1Jn 3,15). Mientras que la vida es amor, concordia y comunión (cf. 1Jn 3,4). A través de la glorificación (muerte y resurrección) de Cristo, se destruye el poder del mal (cf. Jn 12,31-33; 1 Jn 3,5.8) y reunió en unidad a los hijos de Dios que fueron dispersados (cf. Jn 11,51-52)¹²⁷³.

Para expresar la comunión y la recuperación del vínculo roto entre los hombres y su Creador, es decir, la reconciliación, Pablo usa el término *katallasein*, que significa un cambio de estado, del alejamiento a la amistad con Dios, y esto por pura gracia, que viene de parte del mismo Dios. La reconciliación es la obra de la gracia de Dios. Antes de la venida de la gracia, los seres humanos estaban bajo el dominio del pecado (cf. Rom 1-2). Pero Dios, a través de Cristo, ha traído un cambio. Ahora los seres humanos tienen paz con Dios (cf. Rom 1,1-15). Por lo tanto, la Iglesia, como comunión de los hijos de Dios,

¹²⁷³ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 40.

es la comunidad de la humanidad restaurada, el icono, *eikon*, de Dios. La Iglesia tiene que estar al servicio de la restauración de toda la creación en su armonía original.

6.3.4. La armonía implica navegar en un «océano de contrastes»

La armonía asiática implica navegar en un océano de contrastes. Lo decimos en referencia a las situaciones y realidades negativas de Asia, extremadamente contradictorias. Son todas las realidades que amenazan, debilitan, disminuyen y destruyen la vida de individuos, grupos o pueblos. Son situaciones que destruyen la solidaridad humana y el medioambiente. Se trata, en la reflexión de la FABC, de cualquier cosa que devalúe a los seres humanos, concebidos, nacidos, infantes, viejos y cualquier factor sociocultural, religioso, político, económico o ambiental que amenace o destruya la vida, opuestos a la armonía, lo que se denomina «la fuerza de muerte»¹²⁷⁴.

Por otra parte, el papa Juan Pablo II pone en evidencia que la crisis ecológica se ha de entender como un reflejo de una crisis moral.¹²⁷⁵ La FABC, en varios de sus documentos¹²⁷⁶ ha alertado del peligro, a la vez que ha expresado el desafío que suponen para la armonía todas estas condiciones negativas. En estos documentos se subraya la urgencia de una acción en común de todos los asiáticos frente a estos contrastes en la realidad, la preocupante crisis medioambiental, la ecología asiática destrozada, el conflicto y guerra entre religiones y grupos indígenas, el caos socio-político: corrupción, colusión y nepotismo que causan la pobreza masiva¹²⁷⁷.

La brecha entre los ricos, pertenecientes a una minoría influyente y potente, y los pobres, que constituyen una mayoría impotente, es cada vez más amplia. El progreso, la condición y calidad de vida de los asiáticos no encajan con el desarrollo económico de la región, que causa la deshumanización, manifestada en el desempleo, la desesperanza, la violencia, el crimen callejero, el abuso de drogas, la prostitución y el trabajo infantil. Son las raíces de la desunión y desarmonía de la familia asiática, que lleva a la crisis a nivel nacional, de país.

¹²⁷⁴ *Ibíd.*, 6.

¹²⁷⁵ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 6, 7: AAS 82 (1990) 150-51.

¹²⁷⁶ Como por ejemplo: FABC 75 (1996), – *Asian Christian Perspective on Harmony*; FABC 76 (1996), – *Working for Harmony in the Contemporary World, a Hindu Christian Dialogue*; FABC 136 (2012), – *Global Warming and Climate Change and Its Impact on Asia, Challenge and Response of the Church*; FABC 140 (2014), – *Climate Change, Asian Impact and Response*; FABC 141 (2014), – *Final Statement FABC, Climate Change Seminar*; FABC 146 (2015), – *Towards Responsible Stewardship of Creation, an Asian Christian Approach*; FABC 147 (2015), – *Catholic, Buddhist, Hindu and Islamic Declaration on Climate Change*.

¹²⁷⁷ Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 6-9.

Este desarrollo económico causa una nueva mentalidad preocupante entre los asiáticos que se manifiesta en el deseo de hacerse rico en un instante, que tiene como consecuencia el aumento de la corrupción en la sociedad a todos los niveles: en la administración, en los negocios, en las instituciones públicas, hasta en el sector privado. La forma opresiva y el control social del gobierno de varios países, el conflicto, tanto religioso-cultural como comunal, presentan otros rostros preocupantes en esta Asia pluralista. Aparte de la crisis ecológica y del abuso de la ciencia y la tecnología, la FABC reflexiona sobre la «deuda histórica del cristianismo»¹²⁷⁸ como desafío interno para la Iglesia de Asia en su misión evangelizadora.

6.3.5. La potencia relevante de la armonía en el contexto asiático pluralista y en crisis

Tanto FABC con su clave interpretativa «armonía asiática orgánica y cósmica» como la *Laudato si* «todos están conectados» o la «ecología integral» —ambos con su carácter abierto y dialógico— contribuyen en el mundo asiático para promover y concientizar un nuevo paradigma desde la visión católica, y llamar de nuevo al pueblo asiático a vivir en paz con su entorno natural, en respeto y serena armonía.

6.3.5.1. La armonía exige el cambio de paradigma

Tanto la FABC como *Laudato si* exhortan a un cambio de paradigma, de uno tecnológico, mecanista-tecnicista a otro ecológico integral y armónico, desde la imagen del dominio de la humanidad respecto a la creación, al cuidado y a la custodia de la casa común. El papa Francisco afirma que «el cuidado de los ecosistemas supone una mirada que vaya más allá de lo inmediato, porque cuando solo se busca rédito económico, rápido y fácil, a nadie le interesa realmente su preservación»¹²⁷⁹; además, expresa su crítica hacia la tendencia de la civilización moderna a la tecnológica: «la especialización propia de la tecnología implica una gran dificultad para mirar el conjunto. La fragmentación de los saberes cumple su función a la hora de lograr aplicaciones concretas, pero suele llevar a perder el sentido de la totalidad, de relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio que se vuelve irrelevante»¹²⁸⁰.

¹²⁷⁸ Esta «deuda histórica» del cristianismo se refiere a la historia de la misión cristiana que la reflexionó Aloys Pieris como «*period of Christianity conquering all the other religions and cultures for Christ*», es uno de los desafíos actuales para el vivir de la Iglesia en Asia, dado que el cristianismo se identifica con el colonialismo. Cf. FABC, *Asian Christian Perspective on Harmony*, 12-13.

¹²⁷⁹ FRANCISCO, *LS*, 36: AAS 107 (2017/9) 861.

¹²⁸⁰ ÍD., *LS*, 110: AAS 107 (2017/9) 891-92.

Un paradigma nuevo, denominado «cultura ecológica» según la *Laudato si*, «debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnológico»¹²⁸¹, «dado que todos están íntimamente relacionados»¹²⁸². A la lógica del cuidado e interconexión, Juan Pablo II en 1990 pone en evidencia que «la crisis medioambiental es reflejo de una crisis moral»¹²⁸³. Se han fijado los parámetros de la reflexión de la Iglesia respecto al desafío ecológico. Destruir la armonía ambiental es un pecado, afirma Juan Pablo II, porque aliena, transforma en extraños a los hombres respecto a sí mismos y respecto a la tierra. La crisis medioambiental, por tanto, no es solo científica y tecnológica, sino fundamentalmente moral¹²⁸⁴.

6.3.5.2. La justicia ambiental, una demanda de la «armonía» y del «todo está conectado»

A base de su visión orgánica y cósmica sobre el mundo, el entorno natural para los asiáticos es la parte integral de la vida cotidiana, ya que la ecología les proporciona sustento y protección hasta llevarles al sentido de lo espiritual, de lo divino. Asia ha sido bendecida con extensos bosques, playas, montañas, ríos y muchos otros aspectos que mantienen el sistema ecológico. No solo ayudan a la humanidad, sino también a muchas otras especies que dependen de ellos para su supervivencia.

Como afirma el biólogo norteamericano Barry Commoner en su libro *En paz con el planeta*:

en un ecosistema acuático, un pez no es tan solo un pez, es el padre de otros peces. Es también el productor de desechos orgánicos que nutren a microorganismos, y en último término, a plantas acuáticas; es el consumidor del oxígeno producido fotosintéticamente por las plantas; hábitat de parásitos; la presa de águila pescadora. El pez no es solo existencialmente un pez, sino también un elemento de esa red que define sus funciones. De hecho, en un sentido evolutivo, una buena parte de la red —los microorganismos y las plantas, por ejemplo— precedieron al pez, el cual pudo establecerse sólo porque encajaba correctamente en el sistema preexistente»¹²⁸⁵.

Por consiguiente, es evidente, afirma Commoner, que la crisis medioambiental muestra una señal negativa: «está roto el vínculo e interconexión entre los componentes del ecosistema, en particular entre los humanos y su entorno natural. Es una injusticia

¹²⁸¹ *Ibíd.*, *LS*, *III*: AAS 107 (2017/9) 892.

¹²⁸² «*Eo quod omnia inter se arte coniunguntur*»: *Ibíd.*, *LS*, *137*: AAS 107 (2017/9) 902.

¹²⁸³ JUAN PABLO II, MJMP 1990, 6, 15: AAS 82 (1990) 150, 155.

¹²⁸⁴ *Cf. ÍD.*, *SRS*, 36: AAS 80 (1988) 561-562.

¹²⁸⁵ B. COMMONER, *En paz con el planeta*, Barcelona 1992, 15.

ambiental de parte de los humanos»¹²⁸⁶. Commoner hace una fuerte crítica del comportamiento humano hacia su entorno natural, a la falta de armonía y al círculo roto entre los hombres y el medioambiente:

*here is the first great fault in the life of men in the ecosphere. We have broken out the circle of life, converting its endless cycles into men-made, linear events: oil is taken from the ground, distilled into fuel, burn in an engine, converted thereby into noxious fumes wich are emitted into the air. At the end of the line is smog. Other men-made breaks in the ecosphere cycles spew out toxic chemicals, sewage, heaps of rubbish- testimony to our power to tear the ecological fabric that has, for millions of years, sustained the planet's life*¹²⁸⁷.

Desde la lectura creyente de la *Laudato si*, el papa Francisco hace una mirada crítica y, a la vez, un llamamiento a un compromiso para el cambio del estilo de vida. Se refiere a ello en los números 203-208, dedicados a la educación ecológica: «tenemos demasiados medios para unos escasos y raquíticos fines, cuando las personas se vuelven autorreferenciales y se aíslan en su propia consciencia, acrecientan su voracidad. Mientras más vacío el corazón de la persona, más necesita objetos para comprar, poseer y consumir»¹²⁸⁸. Más aún, el desarrollo insostenible y la búsqueda ciega de ganancias en base a la inconsciencia de la limitación de los recursos naturales, ha causado la pérdida del sentido de admiración y respeto por la vida y la naturaleza. El materialismo y la codicia humana y la lógica de la productividad y la eficiencia, dejan al descubierto la arrogancia de los humanos de perturbar y modificar el flujo natural creado por Dios — desde la óptica creyente— sin darse cuenta de las innumerables advertencias de la misma madre tierra¹²⁸⁹.

6.4. Conclusión

Hemos hecho el estudio analítico de este capítulo con el tema «armonía ecológica: una perspectiva moral teológica de la Federación de las Conferencias Episcopales Asiáticas», abarcando los abundantes documentos denominados ecológicos, de manera particular, los documentos relevantes fundamentales de los años 1995 (*Asian Christian Perspective on Harmony*) y 2015 (*Towards Responsible Stewardship of Creation: An Asian Christian Approach*). El estudio nos ha mostrado que la preocupación por el tema medioambiental de parte de la FABC es de origen antiguo.

¹²⁸⁶ Ibid., 11.

¹²⁸⁷ B. COMMONER, *The Closing Circle...*, o.c., 12.

¹²⁸⁸ FRANCISCO, *LS*, 203, 204: AAS 107 (2017/9) 927-28.

¹²⁸⁹ Cf. ÍD., *LS*, 206: AAS 107 (2017/9) 929.

Hemos analizado que estos extensos documentos, de carácter teológico, se centran en el diálogo con realidad típica asiática, tanto cultural como medioambiental y religiosa, enfocando a los tres problemas graves que caracterizan esta Asia: la pobreza masiva, la diversidad cultural y la pluralidad religiosa, estos dos últimos, en la mayoría de los casos, generan muchos conflictos horizontales. Una vez perfila la realidad característica, se realiza una relectura de la teología de la creación y la armonía de las distintas perspectivas teológicas —sacramental, de la alianza, trinitaria, cristológica, cósmica, pneumatológica y ética— que nos permite comprender la visión actualizada de la tradición cristiana en la que cimienta la respuesta relevante operativa al drama ecológico en Asia.

Después de un recorrido a la teología de la creación de las principales religiones asiáticas, el análisis se detiene a releer los relatos del Génesis a la luz de la nueva sensibilidad ecológica y de la visión científica del mundo. Una vez ofrecidas las distintas visiones religiosas y espirituales de la relación entre el ser humano y el cosmos, se ofrece una síntesis de las dos principales tradiciones teológicas que conforman la reflexión teológica contemporánea sobre ecología: la sacramental y la de la alianza. Ambas son identificadas por estos aspectos: trinitaria, cristológica, antropológica y cósmica.

La FABC exhorta a la comunidad católica en general y para la reflexión teológica en particular la clarificación de los conceptos como: administración de la creación, siendo el ser humano un miembro interdependiente de la misma; justicia y caridad, prestando atención al pobre que sufre los excesos de una minoría y a la degradación del medioambiente; relación entre las personas y con el mundo, considerando el carácter cósmico de la redención operada por Cristo; y continuidad entre creación y redención y entre el destino del cosmos y de los seres humanos.

En el ámbito praxis, se proponen dos imperativos: la reverencia hacia todas las formas de vida como guía normativa para la praxis ecología cristiana, en relación con el principio del valor intrínseco; y el compromiso hacia un sistema político y económico sostenible y hacia un estilo de vida coherente con la sostenibilidad, en relación con el principio de la interdependencia. Ambos principios exceden el ámbito técnico y conducen, en último término, al terreno de la espiritualidad, afectando la visión del mundo, el compromiso emocional, la convicción y el estilo de vida; proponiendo una recuperación de la teología franciscana de la familiaridad y el compañerismo entre el ser humano y el resto de criaturas de la comunidad de la Tierra. Junto a estos dos imperativos prácticos, se delimitan las tres contribuciones principales de la Iglesia en el complejo debate ambiental contemporáneo: ser una voz profética en la lucha por la justicia, ser un

referente moral que lidere con el ejemplo, ser una instancia educativa en aras de una conciencia medioambiental.

7. El «pequeño rebaño católico» en las islas archipelágicas de Indonesia: un marco histórico

Success is no criterion for evangelization, and human efforts alone are never sufficient to implant a viable community of believers. Humanly speaking it was an impossible mission, or as an old missionary put it, «a protracted martyrdom of patience in bearing such a hard cross».
A. Heuken

7.1. Introducción

Refiriéndose a la implantación de la fe católica y de una misión bien organizada de la Compañía de Jesús en las islas Molucas y de los frailes dominicos en el archipiélago de Solor del siglo XVI, nos resulta indispensable introducir esta reflexión del historiador jesuita Adolf Heuken en la portada de su obra, *Be my Witness to the Ends of the Earth, The Catholic Church in Indonesia before the 19th Century*, que describe:

navegaron hasta el otro extremo del orbe, al fin del mundo, remaron hacia el mar muy adentro, giraron hasta la mitad del planeta, solo para llevar la Buena Nueva a los isleños de las islas Molucas y el archipiélago de Solor. No entendían los idiomas y las costumbres de la gente. Apenas tenían información sobre las personas, la geografía o las condiciones de vida existentes. Tenían que averiguar por sí mismos, sin saber si las formas que usaban eran correctas o incorrectas. Los misioneros mensajeros nunca habían llegado tan lejos como esto antes. A menudo sufrieron naufragios, persecución, hambre y fatiga. Muchos de ellos murieron muy temprano, algunos envenenados, otros torturados. Escribieron cartas valerosas sobre su experiencia que fueron noticias sensacionales en Europa, pero tuvieron que esperar un par de meses o algo más para obtener respuestas. Se sintieron perdidos, pero no se dieron por vencidos hasta que fueron expulsados por la fuerza. Gastaron toda su energía en ayudar a los fieles que habían ganado para Cristo. Al final, la cosecha fue pequeña, y lo que habían logrado fue destruido por sus enemigos protestantes que no buscaban alma, sino especias y sándalo¹²⁹⁰.

Históricamente, por parte de la Compañía de Jesús, fue san Francisco Javier quien comenzó a establecer la verdadera misión católica, a llevar la Buena Nueva, a plantar la semilla de la fe católica y a ganar almas para Cristo a los habitantes de las islas Molucas¹²⁹¹. Allí estableció la comunidad cristiana considerada la misión bien organizada¹²⁹². Gracias a su celo apostólico se formaron comunidades católicas con una

¹²⁹⁰ A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., la portada.

¹²⁹¹ Cf. A. VALIGNANO, *Documenta Xaveriana*, t.2, Matriti 1899-1900, 862-69; H. JACOBS, *Documenta Malucensia, 1542-1577*, t.1, Rome 1974, 15-16; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, t.3, Roma-Madrid 2001, 2140-1; K. STEENBRINK, *The Legacy of Francis Xavier in the Moluccas, Catholic Ambon versus Muslims in Ternate and Tidore*, en *Jesuits in Indonesia, 1546-2015*, Jesuit Historiography Online, recuperado el 29/07/20, de: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544; A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 21ss.

¹²⁹² Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.3, 2140-41; A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 52-62; *Catholic Converts in Moluccas, Minahasa and Sangihe-Talaud, 1512-1680*, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *A History of Christianity in Indonesia...*, o.c., 23-68.

larga historia¹²⁹³, aunque esta misión, en los siglos XVII y XVIII, fue interrumpida y destruida por la VOC con la bandera protestante. En el siglo XIX, jesuitas holandeses volvieron a recuperar las comunidades y ovejas católicas perdidas y perseguidas, comenzando por la comunidad católica del centro, de la capital Batavia, la Yakarta actual, y continuando por las comunidades de las islas Sureste, las de Sonda Menor y las Molucas. Para los jesuitas holandeses, esta recuperación fue una tarea difícil por la resistencia y el traumatismo de parte de las comunidades católicas indígenas, por la mala fama de sus coteráneos protestantes¹²⁹⁴.

En 1562 fueron tres frailes pioneros dominicos, *primeiros misionarios a Solor*: Antonio da Cruz, Simão das Chagas y el hermano Francisco Aleixo, abriendo el camino del primer periodo de una larga historia de la misión católica en las islas del sureste, la Sonda Menor, conocida como la «misión de la isla Solor», la única misión ininterrumpida hasta la fecha¹²⁹⁵.

Heuken afirma:

after the Spaniards had left Ternate (1662) and the Sultan of Ternate, with the active support of VOC, had conquered the Siau and Talaud archipelagos (1878), all mission activities in Eastern Indonesia came to an end. Only the Dominican Solor-Timor Mission was able to continue. The VOC did not allow any Christian mission to operate in its area except those run by reformed ministers. They were paid and controlled by the government in Batavia. No other Christian denomination were allowed to hold services, to preach or to teach, even in private houses. All Catholic priests were forbidden to enter VOC territory on pain of severe punishment. Governor General J. P. Coen, in 1618, even ordered captures priests to be thrown overboard. These attitude was based on a long time hostility towards Spain and on rivalry in trade. The main deity of Batavia –as of present day Jakarta– was and is money. During the 17th and 18th centuries, Catholic activities were possible only in areas not than controlled by the VOC, or performed secretly as in Batavia¹²⁹⁶.

¹²⁹³ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.3, 2140-41; A. HEUKEN, *o.c.*, 7, 24, 47-48, 52-63, 83-90; K. STEENBRINK, *The Legacy of Francis Xavier...*, *a.c.*: recuperado el 29/07/20.

¹²⁹⁴ Los años 1606 al 1677 fueron los últimos periodos de los jesuitas en las Molucas. En 1662 los españoles se retiraron de Ternate; sin embargo, los de la Compañía continuaron su actividad misionera sólo en tres pueblos que quedaron en las islas del norte de Sulawesi: Siau, Sangir y Talaud, pero también acabó en 1677. Bajo el dominio holandés, los católicos en las islas Molucas gradualmente aceptaron el protestantismo. Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2016; A. HEUKEN, *The Arrival of Protestantism and the Consolidation of the Christianity in Moluccas 1605-1800*, 2, 99ss; H. JACOBS, *Documenta Malucensia, 1606-1682*, t.3, Rome 1984, 18-19.

¹²⁹⁵ «The Dominicans started their Solor mission in 1562, shortly after the arrival of the first bishops of Malacca, D. Jorge de Santa Luzia OP, in November 1561. The bishop sent three Friars: Frey Antonio da Cruz, Frey Simão das Chagas, and a lay brother, Frey Aleixo»: H. JACOBS, *Documenta Malucensia*, t.1, 1974, 495. Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, *o.c.*, 127; A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission of the Dominicans 1562-1680*, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *o.c.*, 73-98.

¹²⁹⁶ A. HEUKEN, *Be my Witness...*, *o.c.*, 175.

Desde su inicio, el mayor número de católicos de Indonesia fueron indígenas, incluso en Batavia¹²⁹⁷, en la capital comercial del imperio de la Compañía Holandesa de las Indias¹²⁹⁸. La comunidad nativa *mardijker* en Batavia, que hablaba portugués, superó a los que hablaban holandés en Yakarta. Decenas de miles de fieles católicos estaban en Flores, Solor, Timor, Amboina, Haruku, Saparua, Halmahera, Sangihe, Talaud, pertenecían a diferentes tribus de este extenso archipiélago. Así pues, el catolicismo no es «un recién llegado», no es algo extraño en las islas archipelágicas de Indonesia, incluso si ignoramos las fuentes limitadas que informan sobre la iglesia nestoriana en Sumatra durante el siglo XI¹²⁹⁹.

En este capítulo pretendemos desarrollar el estudio, enfocándolo desde el marco histórico de la presencia católica en el archipiélago de Indonesia.

7.2. El «pequeño rebaño católico» de ayer: una minoría en su propia casa

Todas las grandes religiones del mundo nacieron en Asia, incluida la de Jesucristo. Abraham partió de su ciudad natal de Ur en Caldea, a orillas del río Éufrates, en Irak, en el siglo XVII a.C. Buda nació como hijo de un rey en el norte de la India en el año 560 a.C. Mahoma creció en la ciudad de la Meca, en Arabia, entre los años 570 y 632, y la mayoría de los musulmanes vivían en Asia¹³⁰⁰. Jesús nació en Belén, Palestina, en Asia Occidental, que pertenecía en aquella época al Imperio Romano, bajo César Augusto (cf. Lc 2,1). Asia, como afirmó san Juan Pablo II en su carta apostólica *Ecclesia in Asia*, es la cuna de las religiones:

Asia es la cuna de las mayores religiones del mundo, como el judaísmo, el cristianismo, el islamismo y el hinduismo. Es el lugar de nacimiento de muchas otras tradiciones espirituales, como el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el

¹²⁹⁷ Por ejemplo, en la misión de la Compañía de Jesús (antigua) en la islas Molucas especialmente del primer período de Ternate de 1547-1575, los puestos misionales se fundaron en las islas del norte (Moro, Morotai, Bacan —se pronuncia como *Bachan*— Manado en la isla Sulawesi del Norte, Siau y Sangir, y en las del sur —Amboina, islas Lease y Seram. En el año 1575 había unos setenta mil en Amboina y treinta y cinco mil en la isla de Moro. Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2015; H. JACOBS (ed.), *Documenta Malucensia*, t.1, 56-61. En el año 1599 los dominicos en la misión del archipiélago sureste, Nusa Tenggara —la misión del archipiélago de la isla Solor— han tenido veinte mil trescientos fieles indígenas. Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, *o.c.*, 135.

¹²⁹⁸ La VOC fue fundada en 1602 y disuelta en 1795. Fue la mayor y la más imponente de las empresas comerciales europeas de la era moderna que operaron en Asia. Cf. UNESCO, *Memoria del mundo, archivos de la Compañía holandesa de las Indias Orientales*, 2003, recuperado el 10/11/19, de: <http://www.unesco.org/new/es/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/archives-of-the-dutch-east-india-company/>; cf. C.3, apartado 3.3.1.1: *La dominación holandesa y el impacto social y medioambiental*, p.175s.

¹²⁹⁹ Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, *o.c.*, 7; A. VALIGNANO, *Documenta Xaveriana...*, *o.c.*, t.2, 862-63.

¹³⁰⁰ Cf. S. V. MCCASLAND, G. E. CAIRNS, D. C. YU, *Religions of the World...*, *o.c.*, 191, 313, 545.

zoroastrismo, el jainismo, el sijismo y el sintoísmo. Millones de personas siguen otras religiones tradicionales o tribales, con varios grados de ritos, estructuras y enseñanzas religiosas formales¹³⁰¹.

Sin embargo, respecto a los cristianos, es el continente con el menor porcentaje: sólo 8,5%¹³⁰². En su propia casa, los seguidores de Jesucristo son minoría. Literalmente, sólo un «pequeño rebaño» (Lc 12,32), como lo llamaba el mismo Maestro. En cierto sentido, el cristianismo actual en Asia es un cristianismo con rostro Occidental, algo que nos lleva a ir más allá en la reflexión.

A la luz de la Palabra, intentamos reflexionar sobre la particularidad, el «por qué» de este pequeño rebaño cristiano que tuvo que dirigir su rumbo hacia Occidente para, después, llegar a todo el mundo: «id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (Mc 16,15). Como nos relató el evangelista Lucas, Jesús nació en Belén, Judea, cuando César Augusto promulgó un edicto para que todos los pertenecientes al Imperio Romano se empadronasen (cf. Lc 2,1-7). El bautismo de Jesús, el comienzo de su predicación en Galilea y todos sus acontecimientos —presentación de Juan a Israel y predicación del Bautista— ocurrieron en el año decimoquinto del imperio de Tiberio (cf. Lc 3,1-22). Bernabé invitó a Pablo a predicar el Evangelio en Asia Menor en tiempo del emperador Claudio. Los primeros cristianos crecieron en el contexto y en la época de gloria y prosperidad del Imperio Romano (cf. Hch 13,1-5.13-14). Así, la proclamación del Evangelio tuvo lugar en territorio romano: desde Jerusalén se difundió a través de Antioquía hacia Asia Menor, y de ahí hasta el Oeste. Para ello, la *pax Romana* garantizaba los viajes rápidos y seguros. Además, la atmósfera intelectual fue muy favorable. Orígenes se refiere a esta situación como *preparatio evangelii*¹³⁰³.

Sin duda alguna, los datos bíblicos nos muestran que la Iglesia, el «pequeño rebaño» de Cristo, creció mucho más rápidamente hacia el Oeste que hacia otras partes del Este (Asia). La particularidad de este camino que llamaremos «Providencia Divina» aparece todavía en el escenario más espectacular de Pablo y Silas:

atravesada la Frigia y el país de Galacia, el Espíritu Santo les prohibió predicar en Asia. Llegaron a Misia e intentaron dirigirse a Bitinia, mas tampoco se lo permitió el Espíritu de Jesús; y pasando de largo por Misia, bajaron a Tróade. Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón macedonio se le puso delante, y rogándole, decía: Pasa a Macedonia (territorio europeo) y ayúdanos. Después que vio la visión, al instante

¹³⁰¹ JUAN PABLO II, *EAs*, 6: AAS 92 (2000) 455.

¹³⁰² D. B. BARRET, *World Christian Encyclopedia...*, o.c., 13; S. H. MOFFET, *A History of Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 12.

¹³⁰³ Cf. A HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 7.

buscaron cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios los llamaba para evangelizarlos¹³⁰⁴.

A partir de Macedonia se inició la evangelización en Europa, «Pablo en Europa» y que aparece una vez más el territorio romano en el siguiente versículo: «zarpando de Tróade, navegamos derecho a Samotracia; al día siguiente, llegamos a Neápolis, de allí a Filipos, que es la primera ciudad de esta parte de Macedonia, colonia romana, donde pasamos algunos días»¹³⁰⁵. A la luz de estos datos bíblicos, perfilaremos el marco histórico de la comunidad cristiana que llegará hasta Indonesia en los siglos VII al XI y de nuevo por los «soldados de Cristo» del Occidente que evangelizaron de nuevo en el siglo XVI y sigue creciendo hasta el día de hoy.

7.2.1. El origen: el cristianismo en la Edad Antigua

El libro de los «Hechos de los Apóstoles» nos muestra que la Iglesia de Jesucristo nace en la entonces provincia romana de Judea, en Belén: en Hechos (Hch 1-8.11-12. Cuando fue elegido Matías para sustituir a Judas, la comunidad estaba formada por ciento veinte personas y el día de Pentecostés se bautizaron varios millares (Cf. Hch 1,4). La primera persecución levantada contra ellos y el martirio de Esteban, produjo la dispersión, que extendió la semilla del evangelio: un grupo se fue a Damasco, el diácono Felipe predicó en Samaría y después ocurrió la conversión de Saulo, que llevará el Evangelio a Asia Menor y lo predicará por vez primera en Europa, Macedonia¹³⁰⁶.

En Jope, Pedro comprende que el cristianismo no es sólo para los judíos, aunque, al principio, siguen siendo ellos la inmensa mayoría entre los cristianos¹³⁰⁷. Doce años después de la resurrección de Cristo, la persecución de Agripa extiende el Evangelio por Fenicia, Chipre y Antioquía, y parece que es entonces cuando los doce salen de Jerusalén para cumplir el mandato del Maestro, «id por todo el mundo y predicad el Evangelio»¹³⁰⁸, los territorios que actualmente pertenecen a Turquía, Siria, Arabia, Irak, Persia y la India,

¹³⁰⁴ Hch 16,6-10. Cf. A HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 7.

¹³⁰⁵ Hch 16,11-12.

¹³⁰⁶ Cf. Hch 4,1-12; 5,17-42; 6 y 7; 8,1-4. 11,19; 16,6-12; D. B. BARRET, o.c., 16; A HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 10-20; L. DIAZ-TRECHUELO, *La historia de la Iglesia en Asia*: Anuario Historia de la Iglesia - AHig 5 (1996) 172.

¹³⁰⁷ Cf. Hch 10,1-48.

¹³⁰⁸ «Por tanto, id y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo»: Mt 28,19; «Y les dijo: id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura»: Mc 16,15; «y que se predique en su nombre el arrepentimiento y el perdón de pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén. Y vosotros sois testigos de estas cosas»: Lc 24,47-48.

a la que había llegado Alejandro Magno¹³⁰⁹. Según Eusebio de Cesarea en la «Historia eclesiástica», a Tomás se le asignó el país de los partos y a Bartolomé la India del Este, lo que parece contradecir la tradición de que santo Tomás predicó en aquellas tierras. En sintonía con Eusebio, el biblista Orígenes relató respecto a su maestro Panteno de Alejandría, que en el siglo II fue a la India. Precisó que entre los cristianos judíos¹³¹⁰ se utilizaba el evangelio hebreo de san Mateo¹³¹¹. Como consecuencia del incansable afán viajero y apostólico de Pablo, la fe de Cristo se extiende por lo que hoy llamamos Oriente Próximo, lo que en estos momentos corresponde a los estados de Turquía, Líbano, Siria, Israel y Jordania¹³¹².

La destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 dispersó a los judeocristianos, que vivieron errantes por Palestina, al ser expulsados y prohibida su residencia en la nueva ciudad de Aelia Capitolina. En la segunda mitad del siglo primero, Asia Menor era una de las regiones más cristianizadas. Plinio el Joven, gobernador de Bitinia en tiempo de Trajano, dice que el cristianismo «invadía ciudades, pueblos y villas». Ya a finales del siglo II, hacia el año 190, se celebró un Concilio en Palestina, al que asistieron, según Eusebio, los obispos de Cesarea, Aelia Capitolina, Tiro y Tolemaida. En este mismo siglo, Siria ocupaba un puesto preeminente en la Iglesia¹³¹³.

La siguiente etapa del cristianismo abarca hasta el final de la Edad Antigua, incluyendo en ella la época de las grandes herejías cristológicas. Entre ellas, el nestorianismo tuvo especial difusión en Asia, pues se extendió por la actual Rusia y por el Imperio Mongol y más al sur hasta la India¹³¹⁴. Ésta es también la época de los grandes concilios ecuménicos: especial relevancia para la Historia de la Iglesia en Asia tuvieron el segundo de Constantinopla del año 381, que modificó la organización eclesiástica de aquellos territorios, y el de Calcedonia, el año 453, donde se crearon los Patriarcados de Constantinopla y de Jerusalén, que se unen a los ya existentes de Antioquía y de

¹³⁰⁹ Cf. A HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 7-8; L. DIAZ-TRECHUELO, *La historia...*, a.c., 172.

¹³¹⁰ A partir del año 60, la diáspora judía está presente en varias ciudades de la India. Cf. A HEUKEN, o.c., t.1, 102.

¹³¹¹ Sin embargo, la tradición cristiana de la India del norte y del sur presentan otra perspectiva. Santo Tomás fue quien predicó y propagó la Buena Nueva, comenzó por la costa Malabar y Mylapor, cerca de Madras, y de allí surgió la comunidad cristiana de Santo Tomás. «*Gereja Kristen-Tomas di India – La Iglesia Cristiana de Santo Tomás de la India*»: A HEUKEN, o.c., t.1, 2008, 102; *Christianity in Pre-Colonial Indonesia*, 3.

¹³¹² Cf. A HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 7-8.

¹³¹³ Cf. G. A. HENTY, *For the Temple: A Tale of the Fall of Jerusalem*, Tusco 2008, 245; A. HEUKEN, o.c., 37-46; L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 172.

¹³¹⁴ Cf. A. S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, 239, 257; A. HEUKEN, o.c., 63, 66, 74-6.

Alejandro¹³¹⁵.

El Patriarcado de Constantinopla, aunque su sede estuviera en Europa, extendía su jurisdicción sobre la gran parte del Asia Menor, y la de Alejandría, desde su sede africana, tuvo especial influencia en el desarrollo del monaquismo, que tanta importancia alcanzó en el Oriente Próximo, de donde nacieron los grandes padres patrísticos, entre ellos: Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno, Juan Crisostomo, Juan Damasceno. Ha surgido en Egipto, en la primera mitad del siglo IV, éste corriente religioso se introdujo en Palestina bajo la forma de una comunidad sujeta a un superior, cuyos miembros hacían vida solitaria, cada uno en su cabaña. Esta modalidad se extendió rápidamente por Tierra Santa, donde llegó a haber centenares de monjes, y de allí pasó a Asia Menor a través de Siria, donde encontró su primera reglamentación por obra de san Basilio, autor de una regla escrita, que hizo posible la vida monástica incluso en las grandes ciudades, y así hubo monjes a millares en Alejandría, Antioquía y Constantinopla¹³¹⁶.

7.2.2. El trayecto histórico del cristianismo en la Edad Media

Por la división del Imperio Romano, la Iglesia de Asia quedó ligada al de Oriente y sometida a las injerencias de sus emperadores. La rivalidad Roma–Bizancio influyó mucho en la vida de la Iglesia, incluso en la ruptura producida por el cisma de Oriente. Todos estos sucesos llenaron los siglos VI al XI. A mediados del siglo VI tuvo lugar un hecho fundamental: la aparición del islamismo, que desde la península de Arabia se difundió con rapidez por Palestina, Siria, Persia y Mesopotamia¹³¹⁷. Doce años después de la muerte de Mahoma, los musulmanes se apoderan de Chipre y luego invaden la India. Desde la India, el islam se esparció y llegó a Indochina e Insulindia, Indonesia actual, alcanzando hasta el archipiélago filipino. De este modo, se anticipó al cristianismo en la mayor parte de Asia, constituyendo para la futura evangelización un obstáculo casi imposible de enfrentar¹³¹⁸.

A finales del siglo X, los turcos seléucidas fundaron un sultanato en la península de Anatolia y se hicieron dueños de Tierra Santa. Sus crueldades hicieron reaccionar a los príncipes de la Europa cristiana y los unieron contra el enemigo común. Convocados por el papa Urbano II en el Concilio de Clermont Ferrand, miles de hombres se alistaron

¹³¹⁵ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 11-14, 102.

¹³¹⁶ Cf. ÍD., 42-43; L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 173.

¹³¹⁷ Cf. ÍD., 9-10; L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 174.

¹³¹⁸ Cf. ÍD., 119.

en la primera Cruzada, que logró la reconquista de Jerusalén, el año 1099. Se instauraron allí varios reinos latinos y se restableció el antiguo Patriarcado de Jerusalén. Sin duda alguna, gran parte de este éxito se debió a que los musulmanes pasaban por un momento de debilidad, pero, en cuanto surgió un nuevo caudillo, el sultán Saladino, tomaron otra vez Jerusalén (1187), aunque permitieron que se quedaran allí los franciscanos y que los peregrinos visitaran los Santos Lugares sin ningún peligro¹³¹⁹.

En el año 1300 la dinastía seléucida fue sustituida por la otomana, cuyo fundador se convirtió a la religión musulmana, con lo que ésta recibió nuevo impulso y los turcos constituyeron pronto una seria amenaza para la Cristiandad. Durante la Edad Media, especialmente en el siglo XIII, hubo relaciones con el Oriente mediante caravanas que seguían la llamada «ruta de la seda». Estos viajes medievales sólo tenían una finalidad comercial: traer a Europa el oro, las especias, las sedas chinas y el algodón de la India, entre otros productos¹³²⁰.

A principios del citado siglo, los mongoles, hasta entonces nómadas, se unifican bajo Gengis Khan y llegan a ocupar China, India y los países de Oriente Medio. Como se enfrentaron a los musulmanes del Oriente Próximo, se extendió por Europa la creencia de que eran cristianos. Lo cierto es que los mongoles impusieron el orden en gran parte de Asia y esto hizo posible a los comerciantes viajar con tranquilidad durante más de un siglo. En 1245 el Papa envió a Karakorum, su capital, al franciscano Giovanni Piano di Carpini, y, ocho años después, le siguió Guillermo de Rubruk¹³²¹. Carpini era portador de una carta del papa Inocencio IV para el Gran Khan, y fue bien recibido por Kuyuk, sucesor de Gengis, a cuya coronación asistió. La respuesta del nuevo Khan fue benévola, aunque soberbia, exigiendo que el Papa fuese a ver «al señor de toda la tierra»¹³²². Después de las legaciones comenzaron las misiones: los mongoles, que se habían puesto en contacto con el budismo y el taoísmo en China, con el nestorianismo en Manchuria y con el islamismo y el cristianismo en las regiones occidentales de su imperio, se mostraron tolerantes. La conversión al islam-mahometismo de Gazán (1295-1305) puso fin a esta paz¹³²³.

¹³¹⁹ Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 174.

¹³²⁰ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 42-3; L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 174.

¹³²¹ Cf. ÍD., 111-12; L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 174-75.

¹³²² La carta completa del gran Khan Güyük, 1246, en idioma mongol y letra Uighur, en A. HEUKEN, *Christianity in Asia, t.1*, 2008, 113-15. Cf. BALLANDALUS, *Mongol-Papal encounter, Letter Exchange between Pope Innocent IV and Güyük Khan in 1245-1246*: recuperado el 12/12/20, de: <https://ballandalus.wordpress.com/2015/06/01/mongol-papal-encounter-letter-exchange-between-pope-innocent-iv-and-guyuk-khan-in-1245-1246/>.

¹³²³ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 111-12.

Mientras duró, había llegado el enviado de Nicolás V, Juan de Montecorvino, de la Orden franciscana. Había muerto ya Kublai o Kubilai Khan, pero el sucesor también se mostraba tolerante con los cristianos nestorianos. La conversión del príncipe Jorge Tenduk al catolicismo desató la persecución de los nestorianos, que acusaron a Montecorvino de ser espía, mago y falso embajador del Papa. A pesar de todo, su labor fue muy fructífera y parece que bautizó a unas seis mil personas. En 1303 tuvo la alegría de ver llegar a Karakorum a un franciscano y, por medio de él, escribió al Papa pidiendo refuerzos, cuando ya se le daba por muerto. Entonces fueron consagrados obispos siete religiosos de su Orden y enviados a China, donde debían consagrar a Montecorvino, que sería el Patriarca de todo el Oriente. Solo tres llegaron a Pekín, donde cumplieron el encargo recibido y empezaron su labor misionera. Juan de Montecorvino, primer evangelizador de China, murió en 1328. Seis años después llegó a Avignon una embajada de aquel país¹³²⁴.

Los primeros años de predicación del cristianismo en China parecían prometedores, pero en la segunda mitad del siglo XIV todo se vino abajo: a esto contribuyeron las dificultades internas que por entonces padecía la Orden franciscana, las bajas que causó en ella la peste negra, las penalidades del larguísimo viaje y los peligros que ofrecía el auge del poderío musulmán. Así termina el que se puede llamar primer capítulo de la Historia de la Iglesia en China, al que sigue un vacío de dos siglos. El jesuita P. Álvarez, como cita Heuken, afirma que «el fruto de la evangelización en aquellos siete siglos fue una campanilla con la letra griega y una cruz»¹³²⁵. Sin embargo, así es la realidad dura del cristianismo, la misión y evangelización en aquella época¹³²⁶.

7.2.3. El cristianismo en la Edad Moderna

El avance turco sobre Europa estimuló la exploración del Atlántico, que dará lugar

¹³²⁴ Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 175; A. HEUKEN, *o.c.*, 114-17.

¹³²⁵ A. HEUKEN, *o.c.*, 118.

¹³²⁶ Por el contrario, la Iglesia nestoriana oriental mostraba otra realidad histórica distinta. A principios del siglo XIV, la Iglesia nestoriana estaba en su apogeo. Abarca veintisiete diócesis metropolitanas con doscientas treinta diócesis aproximadamente. Su territorio se extiende desde la ciudad de Nisibis, en las cabeceras del Éufrates en Irak, hasta Hangchow, ciudad cerca de la desembocadura del río Yangtze, en China. El camino de los misioneros orientales fue más largo de lo que los misioneros de Roma y Bizancio han explorado juntos, con aproximadamente quince millones de fieles *Katolikos*. Floreció sin ninguna ayuda terrenal, sin espadas ni dinero. Sin embargo, al terminar la Edad Media quedaron solamente cientos de miles de feligreses, por dos razones: en primer lugar, por la expulsión y la persecución de la dinastía mongol en China y Asia Central (1369). La dinastía Ming persiguió a todas las religiones extranjeras. La segunda razón fue la destrucción de la civilización en toda Asia central por el sultán Timur-i-Lenk (1336-1405). Por consiguiente, el cristianismo desapareció de Asia. Cf. ÍD., 119.

a los grandes aventureros ibéricos. Se busca una nueva vía para el comercio del oro, la seda, las especias y demás artículos orientales¹³²⁷. Portugal explora la costa occidental de África y cuando Bartolomé Diaz dobla el Cabo de las Tormentas en 1481, quedará abierto el camino hacia la India. Veintiocho años antes, el año 1453, Constantinopla ha caído en poder de los turcos, hecho convencionalmente admitido como principio de la Edad Moderna. Comienza ahora la gran expansión de la Iglesia en el Extremo Oriente¹³²⁸.

El cristianismo había llegado a la India por vía terrestre, según antigua tradición, por la predicación del apóstol santo Tomás: ahora llegará por vía marítima, en las naves portuguesas, que abordan diversos lugares de su costa. Los lusitanos aplicaron aquí el método ya ensayado en África de establecer factorías comerciales sin penetrar en el interior, lo que hizo más difícil la difusión del Evangelio¹³²⁹. Como Portugal tenía el Padroado y España el Patronato de la Iglesia en sus colonias, a raíz de la creación de la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*, hubo numerosos conflictos de jurisdicción que obstaculizaron la actividad misionera¹³³⁰.

La primera diócesis del patronato portugués en Asia fue la de Goa, seguida por la de Cochín y luego la de Angamale, todas en la India. Cochín fue el primer centro lusitano, trasladado luego a Goa, que se convirtió en la capital del imperio portugués en Asia¹³³¹. Al principio la Orden de Cristo nombró vicarios generales hasta que fue creado en 1534 el obispado de Goa, sufragáneo de Funchal. Su jurisdicción abarcaba la India y, utópicamente, el Imperio chino. El primer obispo residencial —el dominico Juan de Albuquerque— llegó en 1538 y, cinco años después, en 1543, el jesuita Francisco Javier fue nombrado nuncio apostólico y visitador regional. Sus viajes por Oriente constituyen por sí solos un capítulo importante y fundamental de la Historia de la Iglesia en Asia¹³³².

En la India trabajaron también franciscanos y dominicos en el siglo XVI, y se les añadieron los carmelitas en el XVII además de los teatinos y los capuchinos franceses; pero las actividades apostólicas de todos ellos se centraron más en la población europea que vivía en las colonias que en la evangelización de los infieles, tarea muy difícil por la

¹³²⁷ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 27.

¹³²⁸ Cf. D. HICKLEY, *The First Christians in China*, Aachen 1980, 9; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 9; *Be My Witness...*, o.c., 27-28.

¹³²⁹ Cf. D. HICKLEY, o.c., 8; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 102; *Christianity in Pre-Colonial Indonesia...*, a.c., 3, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³³⁰ Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 183-84; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 14, 16.

¹³³¹ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 10-11; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 28.

¹³³² Cf. A. VALIGNANO, *Documenta Xaveriana...*, o.c., t.2, 841-42; C. E. O'NEILL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico...*, o.c., t.3, 2140; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 13-18.

abundancia de musulmanes. Los hindúes se mostraban más receptivos pero faltaba una buena metodología misional, en gran parte por desconocimiento de la civilización y cultura india¹³³³.

La estrecha unión Iglesia-Estado resultó también perjudicial porque Portugal siguió una política coactiva para destruir las antiguas religiones y difundir la cristiana. Un importante problema surgió en el contacto con los llamados «cristianos de santo Tomás», que se extendían por la costa de Malabar, desde Calicut al cabo Comorín y rumbo al Este hacía Madrás. Eran nestorianos de rito caldeo que dependían del Patriarcado de Babilonia. Cuando Vasco de Gama llegó por segunda vez a Calicut, le pidieron ayuda contra los mahometanos, y los portugueses, contentos de hallar cristianos en tan remotas tierras, no investigaron al principio su ortodoxia, pero pronto los franciscanos empezaron a detectar sus errores teológicos y las diferencias entre sus ritos litúrgicos y los católicos. Ellos tenían un arzobispo con tres sufragáneos, enviados desde Mesopotamia, y había unas treinta mil familias cristianas. Las primeras divergencias surgieron cuando el arzobispo de Goa pretendió que se sometieran a su jurisdicción, pero en 1599, tras la muerte del último prelado nestoriano, se unieron casi todos a la Iglesia de Roma. La diócesis patronal de Cochín tenía bajo su jurisdicción las posesiones portuguesas del Este y Sur de la India, excepto los cristianos malabares. Como su extensión era inmensa, el obispo solicitó la creación de otra diócesis con sede en Meliapur y en ella se incluyeron Bengala, Coromandel, Orissa y Pegú¹³³⁴.

En 1607 llegó a Malabar el jesuita, misionero, apóstol de los brahmanes, Roberto de Nóbili, cuyos métodos misionales dieron lugar al desarrollo del rito litúrgico, llamado «rito malabar»¹³³⁵. Su deseo de cristianizar a las castas superiores le llevó a tratar de adaptarse, inculturarse, a sus costumbres e incluso a suprimir algunas ceremonias del bautismo que les resultaban repugnantes, y a considerar como algo análogo a los anillos nupciales el cordón de oro, un hilo sagrado llamado *tali*¹³³⁶, que el esposo colgaba al cuello a la esposa en señal de matrimonio. La controversia surgió primero entre sus compañeros jesuitas¹³³⁷.

¹³³³ Cf. A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 13.

¹³³⁴ Cf. ÍD., 17.

¹³³⁵ Cf. C. E. O'NEILL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico*, o.c., t.2, 1059-61; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 19; L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 177.

¹³³⁶ Esta misma palabra, *tali* que significa hilo o cordón, es también utilizada en *Bahasa* Indonesia actual.

¹³³⁷ La obra misional del jesuita Roberto de Nobili se basaba en la premisa de que el sistema de castas indio era una institución político-social, en gran parte dependiente de la religión, aunque algunos de sus elementos secundarios quizás fuesen de origen religioso, como el uso de *kudumi* (mechón de pelo, la pasta

A la isla de Ceilán —actualmente República Democrática de Sri Lanka— llegaron los portugueses en 1505, pero hasta 1518 no lograron levantar un fuerte en Colombo. Desde aquí fueron ocupando la isla, cuyos habitantes eran de raza aria, procedentes de la India, y de religión budista o mahometana. En 1543 los franciscanos empezaron a misionar en el interior y en la segunda mitad del siglo XVI el cristianismo estaba ya bastante arraigado; fueron llegando jesuitas, dominicos y agustinos, pero siguieron siendo los franciscanos los que llevaban el peso de la labor. A mediados del siglo XVII Ceilán y los reinos vecinos pasaron a manos de los holandeses¹³³⁸.

Entre la India e Indochina se encuentra Birmania o Burma, que cuando llegaron los portugueses se dividía en cuatro reinos: Ava, Pegú, Arakán y Siam. Los dos últimos luchaban entre sí. Portugal ayudó al primero, que les cedió en 1599 el puerto y ciudad de Siriam, en la Birmania meridional. No tuvo éxito la evangelización, varias veces intentada, y en 1614 el rey de Ava expulsó de Siriam a los portugueses. En Indochina, los reinos de Siam (hoy Tailandia) y Camboya (actual Kampuchea) tenían religión hinduista y budista. En la parte oriental de la península, el antiguo reino de Annam, dividido en el siglo XVI en los de Cochinchina y Tonkín, tenía un sincretismo formado con elementos de confucionismo, taoísmo y budismo¹³³⁹.

Siam había entrado en contacto con los portugueses poco después de que éstos ocuparan Malaca. Comenzaron la evangelización dominicos, franciscanos y, más tarde, jesuitas, pero, cuando en 1662 llegaron los misioneros de *Propaganda Fide*, la mayoría de los católicos todavía eran europeos, algunos mestizos y ninguno nativo. Hubo conflictos de los recién llegados con los pocos religiosos que entonces trabajaban en Siam; esto se mezcla con las ambiciones políticas de Francia sobre el territorio y con las luchas internas entre la nobleza y el rey de Siam. Consecuencia de todo ello fue una persecución contra los cristianos, a la que suceden otras a lo largo del siglo XVIII. Como es lógico, en estas condiciones los avances de la evangelización fueron lentos y en 1802 no había en Siam más de dos mil católicos. En el siglo XVI llegaron a Camboya franciscanos y dominicos procedentes de Filipinas y, durante el siglo XVII, este reino tuvo buenas relaciones con los españoles. Desde Manila se enviaron a Siam varias

de sándalo en la frente), el *poonol* (hilo sagrado de algodón y las abluciones diarias). En la práctica, la recitación de oraciones hindúes era sustituida por oraciones cristianas y por la bendición del sacerdote. Cf. C. E. O'NEILL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico*, o.c., t.2, 1059; L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 177.

¹³³⁸ Cf. A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 25-26; L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 177-78.

¹³³⁹ Cf. ÍD., *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 25, 64, 81, 82; L. DIAZ-TRECHUELO, a.c., 178.

embajadas y en todas ellas fueron misioneros, pero obtuvieron escasos frutos y se abandonó aquel campo¹³⁴⁰.

En el siglo XVII llegaron los jesuitas que se habían refugiado en Macao al ser expulsados del Japón y lograron algunas conversiones; esta naciente cristiandad sufrió durante todo el siglo el azote de la persecución¹³⁴¹. Aquí entraron también los misioneros de *Propaganda Fide* y se produjeron los habituales conflictos de jurisdicción, puesto que los jesuitas pertenecían al Patronato portugués y los franciscanos procedentes de Filipinas eran del Patronato español. A pesar de todo, la cristiandad había crecido hasta unos setenta mil fieles a mediados de este siglo. En 1750 hubo una terrible persecución y fueron expulsados todos los misioneros, excepto un jesuita, porque era médico personal del rey. A fines de este siglo, como consecuencia de una guerra civil, se unen Cochinchina y Tonkín¹³⁴².

En éste se habían hecho también algunos intentos de evangelización en el siglo XVI sin ningún éxito. A principios del XVIII llegaron los de la Compañía de Jesús, pero pronto los monjes budistas lograron del rey un decreto de expulsión y que prohibiera a todos sus súbditos abrazar la fe cristiana. Los hijos de san Ignacio dejaron aquí en marcha una experiencia nueva: los catequistas seglares, que formaban una asociación de vida común, con votos de celibato y obediencia. De ellos saldrían, años más tarde, los primeros sacerdotes nativos del Tonkín. Al cabo de algún tiempo volvieron los jesuitas, que de nuevo fueron expulsados en 1640, pero, a pesar de todo, la misión tonkinesa crecía. Volvieron en 1668 y entraron también en el territorio los misioneros de *Propaganda Fide*, sin que faltaran los habituales conflictos¹³⁴³.

Malaca¹³⁴⁴, en el extremo meridional de Indochina, fue uno de los primeros lugares ocupados por los portugueses en 1511. También aquí, fue muy difícil la penetración del cristianismo y los portugueses por los sultanes musulmanes. El año siguiente, en 1512, los portugueses continuaron el viaje a las islas de especias, las Molucas. Como herencia de esta evangelización, queda hoy la isla de Flores —misión de

¹³⁴⁰ Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 178; A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, *o.c.*, t.2, 64-65.

¹³⁴¹ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, 52-61; C. E. O'NEILL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.1, 780-81.

¹³⁴² Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, t.2, 52-61; L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 174-75.

¹³⁴³ Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, *a.c.*, 179; A. HEUKEN, *o.c.*, t.2, 57-59.

¹³⁴⁴ La ciudad de Malaca (en malayo: *Bandar Melaka*) es la capital del estado del Malaca en Malasia actual, fue el centro de la historia, la capital del sultanato de Malacay, el centro del mundo malayo entre los siglos XV y XVI tras las salidas de los malayos de Sumatra y antes de la llegada de los portugueses en 1511. Los siglos de colonización portuguesa, holandesa y británica y la presencia de los chinos han influenciado casi todas las dimensiones de la vida de los habitantes de Malaca. Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, t.1, 109.

la isla de Solor que perfilaremos más adelante— y Timor Oriental con un 74% de católicos, cifra solo superada por Filipinas. En el siglo XVII los holandeses pasearon su pabellón por estas aguas y sustituyeron a los portugueses y españoles en la misión y en el dominio de la región con lo que quedó interrumpida la acción evangelizadora y la misión católica¹³⁴⁵.

7.3. La primera comunidad cristiana en Sumatra, la presencia católica en la Insulindia

Respecto a la comunidad cristiana en la región de la Indonesia precolonial, los datos y estudios históricos nos muestran unas pistas fundamentales sobre la existencia cristiana. Los historiadores de este campo, como por ejemplo, los dos jesuitas Jan Bakker y Adolf Heuken, han descrito la llegada de la comunidad cristiana de rito caldeo. Afirman que, ya desde el siglo VII, en la isla de Sumatra del Norte, conocida como *Baros*, había una comunidad cristiana de rito caldeo, basada en las informaciones recogidas sobre las Iglesias y conventos en África y Asia por otro historiador y geógrafo del siglo XII que vivía en Egipto, pero de origen armenio, *Saikh Abū Sâlih al Armini*. Abū Sâlih escribió un libro en la tradición copta, *Tadhakur fihî Akhbar min al-Kana'is wa'l adyar min Nawahin Misri wal aktha'aha* en el siglo XII y su manuscrito lo compró Vansleb en el siglo XVII y se conserva hasta hoy en la *Bibliothèque Nationale* en París. Posteriormente, fue traducido y editado en inglés por B.T.A. Evetts en 1895 en Oxford y reimpresso en 1969 con el título *The Churches and Monasteries of Egypt and some Neighboring Countries Atributed to Abū Sâlih the Armenian*¹³⁴⁶.

En el capítulo donde aborda el tema de la India, describe el trabajo misionero del Apóstol santo Tomás y la comunidad cristiana en la ciudad de Quilon en la zona costera de Travancore, India del Sur, y sus comunidades eclesiales que se esparcieron hasta la región de *Fahsur* cerca de *Baros*, una región de la costa oeste de la Isla de Sumatra del Norte. Así lo cita Heuken de los datos informativos de *Abū Sâlih*:

Fashur: here there are several churches; and all the Christian here are Nestorians and that is condition of things here. It is from this place that camphor comes; and this

¹³⁴⁵ Cf. A. HEUKEN, *o.c.*, t.2, 26-34; *Be my Witness...*, *o.c.*, 52, 132; *Catholic Converts in the Moluccas, Minahasa and Sangihe-Talaud, 1512-1680* y *The Solor-Timor Mission of Dominicans, 1562-1800...*, *a.c.*, 23-24, 73-74, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *o.c.*

¹³⁴⁶ Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, *o.c.*, 14-17; *Christianity in Asia...*, *o.c.*, t.1, 108; *Christianity in pre-colonial Indonesia...*, *a.c.*, 3-7

*commodity oozes from the trees. In this town, there is one church named after our Lady, The Pure Virgin Mary*¹³⁴⁷.

Los comerciantes persas habían navegado a China desde el siglo VII y su número aumentó constantemente. Algunos cristianos fueron acompañados por monjes. Excepto por la breve nota de Abu Salih, no hay más información sobre los cristianos en Fanshur o Baros. Es interesante notar que *Ebedjesus* de Nisibis, que vivió entre los años 1291 y 1319, mencionó a *Dabbagh* como distrito de un obispo. Durante este período, *Dabbagh* es un nombre común para la isla de Sumatra y Java¹³⁴⁸. En Malaca los portugueses descubrieron los cimientos de una iglesia caldea. En 1503 Elías V nombró a tres obispos viajeros, uno de ellos para *Dabbagh* y los otros dos para Sin y Masin en China. Excavaciones arqueológicas han descubierto el antiguo nombre del lugar y capilla cerca de Baros con el nombre *Janji Mariah*, que proviene del idioma malayo que significa «la promesa de María»¹³⁴⁹.

7.4. La misión bien organizada en el archipiélago de Indonesia

A pesar de estos datos históricos respecto a la presencia católica en Sumatra entre los siglos IX al XI¹³⁵⁰, la misión católica, en el sentido de propagar la fe de manera bien organizada, se inició desde los tiempos de la llegada y presencia Occidental en la región. Fueron, en primer lugar, los jesuitas, con el gran santo español, el apóstol de Asia, el santo patrono de la misión de la Iglesia universal¹³⁵¹, Francisco Javier, con la misión

¹³⁴⁷ A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 16; *Christianity in Precolonial Indonesia*, 5, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁴⁸ La Iglesia persa nestoriana se denomina a sí misma como la Iglesia del este. Los obispos de la India asistieron a su sínodo en los años 820 y 893. El metropolitano de la India se menciona en los documentos persas en los siglos VI y XIV e incluso los obispos misioneros en las islas del mar, de *Dabbagh* (Sumatra o Java), *Sin* y *Machin*, China, que ciertamente llegó hasta el sur de la India. Esto significa que, al menos a principios del siglo VI, el cristianismo estaba bien establecido en la India. Cf. A. HEUKEN, *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 108; *Christianity in Pre-colonial Indonesia*, 3-4, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁴⁹ Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 16-17; *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 108-9; DOCUMENTATION AND INFORMATION DEPARTMENT OFFICE OF BISHOPS' CONFERENCE, *The Catholic Church in Indonesia*, 1989, 23.

¹³⁵⁰ Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 16; *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 108-09; *Christians in Baros, North Sumatra, and some other places in the Malay Archipelago...*, a.c., 5-6, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁵¹ A pesar de que sólo misionó diez años, san Francisco Javier fue proclamado patrono principal de las misiones por el papa Pío XI, 12 de diciembre de 1927. Es una de las figuras que por sus características excepcionales atraen la atención de todos, comenzando por sus contemporáneos. Cf. C. E. O'NEILL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.3, 2140; A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 52-62; *Christianity in Asia...*, o.c., t.2, 26-32.

conocida como «misión de las islas Molucas»¹³⁵² y de Makassar en la isla de Célebes, del siglo XVI, del año 1546 al 1547; y, en segundo lugar, los frailes dominicos, entre los años 1562 al 1800, con la llamada «misión de la isla de Solor»¹³⁵³.

La misión en Asia durante estos siglos, pretendemos fijarla a la luz de los acontecimientos bíblicos de la Iglesia de Cristo que nació en Asia Occidental, colonia romana con todo su contexto. Esta misión la llevaron a la región europea, por la voluntad del «Espíritu Santo y el Espíritu de Jesús», comenzando por Macedonia y su primera ciudad, Filipos, llegando hasta Roma, centro de imperio, y de Occidente vuelve a Asia:

atravesada la Frigia y el país de Galacia, el Espíritu Santo les prohibió predicar en Asia. Llegaron a Misia e intentaron dirigirse a Bitinia, más tampoco se lo permitió el Espíritu de Jesús, y pasando de largo por Misia, bajaron a Tróade. Por la noche tuvo Pablo una visión. Un varón Macedonio se le puso delante, y, rogándole, decía: Pasa a Macedonia y ayúdanos. Después que vio la visión, al instante buscaron cómo pasar a Macedonia, seguros de que Dios los llamaba para evangelizarlos. Zarpando de Tróade, navegamos derecho a Samotracia; el día siguiente llegamos a Neápolis, de allí a Filipos, que es la primera ciudad de Macedonia, colonia romana, donde pasamos algunos días¹³⁵⁴.

7.4.1. Los dominicos y la «misión Solor» (1562-1800): la misión sin protector

El dominico recién nombrado obispo de Malaca en 1561, mons. Jorge de Santa Lucía, se enteró por los comerciantes portugueses del sándalo blanco, *santalum album*, de la necesidad de sacerdotes para un buen número de cristianos en la isla de Solor y Timor¹³⁵⁵. Notificó a sus cohermanos, los frailes recién establecidos en el monasterio dominico en Malaca en 1554, que cuidaran a estos nuevos conversos¹³⁵⁶. ¿Cómo llegó esta gente a abrazar la fe y aceptar la Buena Nueva? Los barcos portugueses de Malaca a menudo tenían que esperar semanas en las costas de la isla Solor antes de que el monzón les permitiera navegar a casa. Solor ofrece el puerto mucho más seguro que Timor, desde donde solo recogían sus cargas. Durante este tiempo un capellán de los portugueses, el

¹³⁵² A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 52; *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 26; *Catholic Converts...*, a.c., 23ss, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁵³ A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 127; *Christianity in Asia...*, o.c., t.1, 33; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 73-98, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁵⁴ Hch 16,6-12.

¹³⁵⁵ Hablar de la «misión Solor» es hablar de la actividad misionera en las islas archipelágicas de sureste de Indonesia, conocida como Nusa Tenggara, literalmente significa islas del sureste o *Kepualaan Sunda Kecil* — Islas de Sunda Menor, formadas por islas Bali, Lombok, Sumbawa, Rote, Sabu, Sumba, Flores, Solor, Adonara, Lembata, Timor, Alor y Pantar. Cf. L. DIAZ-TRECHUELO, *La historia...*, a.c., 179.

¹³⁵⁶ «For the church history of Solor it is of the greatest interest that no priest is mentioned here. Information on the very beginning of the church in those islands it rather vague, uncertain, and confusing»: H. JACOBS, *Documenta Malucensia*, t.1, 1974, 302, 751. Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 127-73; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 74, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

dominico A. Taveira, había bautizado a cinco mil personas en la isla de Timor, Solor y Ende. Junto a estos el laico João Soares convirtió a unas doscientas personas en Lewonamang, Larantuka actual, en la isla de Flores del este, considerada la primera comunidad católica indígena del archipiélago sureste, *Kepulauan Sunda Kecil* o *Lesser Sunda*¹³⁵⁷.

Al año siguiente, 1562, tres dominicos —*primeiros missionários a Solor*— partieron a la misión. Fueron dos sacerdotes Antonio da Cruz y Simão das Chagas y, un hermano religioso: Francisco Aleixo. Abrieron el primer período de una larga historia de la Iglesia en *Nusatenggara* y en Indonesia independiente, la única comunidad en la que vivieron más de doscientos años sin misioneros sacerdotes, resistiendo a los holandeses, gracias al *raja*, el rey del pequeño reinado de Larantuka y los laicos de las cofradías militantes *Reinha Rosario Larantuka*, que será existen hasta el momento actual¹³⁵⁸.

7.4.1.1. Contexto histórico y cultural

A la provincia indonesia de Nusa Tenggara Timur llegaron alrededor del año 2000 a.C. inmigrantes austronesios desde el Norte a través de las islas de Molucas. Aquí se mezclaron con personas de ascendencia papúa que habían llegado de Nueva Guinea unos mil años antes. Incluso hoy en día, el aspecto típico de papúa —piel oscura, cabello peludo— se muestra aún más fuerte en la parte más oriental de Flores, Timor, especialmente en la isla más pequeña de Alor y Pantar. A pesar de que se han descubierto utensilios del siglo XIV a.C. en el este de Flores, la primera fase del metal comenzó alrededor del año 1000 a.C., junto con alguna forma primitiva de cría de cerdos. En la actualidad, el origen de los de las islas Sureste, *Nusatenggara*, proviene de una mezcla. El color de la piel, el cabello u otras figuras indican una mezcla de la raza malaya, papués, javanesa y de las zonas portuarias cercanas a China. Hablan varios idiomas diferentes¹³⁵⁹.

Mucho antes de que las flotas chinas navegaran a Timor para buscar el valioso sándalo blanco, el isleño lo trajo en pequeños barcos al puerto del este de Java. El sándalo tenía una gran demanda para preparar perfumes, incienso y medicamentos. En el idioma local se llama *aikamenil* y en sánscrito *cendana* —se pronuncia como *chendana*. Grandes

¹³⁵⁷ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 302; A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 132; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 73, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁵⁸ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 495; A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 127-28; *The Solor-Timor Mission...*, a. c., 73, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁵⁹ Cf. A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 127-28; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 73, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

cantidades de esta mercancía fueron recolectadas por comerciantes javaneses y gujarati y enviados a través de Malaca a la India y China a cambio de telas, hachas, clavos y otros productos de la India¹³⁶⁰.

El sistema religioso antes de la llegada de las religiones fue el animista. Creyeron que sus pueblos están protegido por los espíritus ancestrales y que a los muertos se les considera siempre vivos en forma de espíritu¹³⁶¹. En este pueblo, ordenado y armonioso, cubierto por bosques, montañas y el mar, también se realiza el rito de ofrenda para los espíritus que habitan en estos lugares. Sin embargo, hay un dios supremo entre todos estos espíritus, llamado *dewa*, que representa dos papeles distintos: dios del cielo, de arriba, *Ama Lera Wulan* y, de la tierra, *Ina Tana Ekan*, es decir, la Madre Tierra. Los ritos en honor a los antepasados, hasta el día de hoy, son fundamentales para la gente en esta región. La inmortalidad del espíritu humano es una creencia esencial¹³⁶².

La organización social apenas superaba a los pequeños reinos de uno de varios *kampongs*, aldeas, que estaban gobernadas por jefes o *atalaki*, los *rajas*, que no eran monarcas absolutos. Eran honrados, pero apenas tenían poder para gobernar fuera de su propia aldea. Algunos *rajas* disfrutaban de un tipo de supremacía regional vaga, por ejemplo, Larantuka en Flores del Este o *Waihali* o *Wehale* en Timor Central. En general, todos estos pequeños reyes y *sengajis*¹³⁶³ defendieron con entusiasmo su independencia. Sólo podían actuar cuando la comunidad lo aprobaba. De vez en cuando, Ternate y Makasar intentaban ejercer una especie de señorío supremo que, según las circunstancias, era aceptado por ciertos *rajas* costeros¹³⁶⁴.

Tomé Pires, en su escrito *Summa Oriental* de 1514, escribió:

la isla de Solor es muy grande. Tiene un rey pagano. Tiene muchos puertos y productos alimenticios en gran cantidad. Tiene innumerables tamarindos; tiene una gran cantidad de azufre, y es mejor conocido por este producto que por cualquier otro. Se llevaron una gran cantidad de alimentos de esta isla a Malaca. Entre la isla de Bima y Solor hay un amplio canal a lo largo del cual van a la isla de sándalo. Toda la isla, desde Java en adelante, se llama Timor, porque Timor significa Oriente en el idioma

¹³⁶⁰ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 301-02; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 129; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 73, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁶¹ El sistema religioso animista lo hemos definido como las religiones locales tradicionales de Indonesia en el segundo capítulo: «Animismo y la visión armonía ecológica»; «*Agama asli Nusantara*, la religión local tradicional de Indonesia en una armonía ecológica»: C.2, p.125-31.

¹³⁶² Cf. P. ARNDT, *Flores, A Short Survey of its Geography and its Population*: Mission Bulletin 8 (1956) 20-22; J. PRIOR, E. DJEBARUS, *Old and New Christianity in the Southeastern Islands*, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *A History of Christianity in Indonesia...*, o.c., 2008, 234; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 127-28.

¹³⁶³ *Sengaji* es jefe del pueblo y el título de honor en el mundo islámico. Este archipiélago, estuvo influenciado por las comunidades musulmanas de las islas Molucas, especialmente de Ternate. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 129.

¹³⁶⁴ Cf. ÍD., 130.

malayo, como si estuvieran diciendo la isla del Este. Como son las más importantes, estas dos, de donde proviene el sándalo, se llaman la isla de Timor. La isla de Timor tiene reyes paganos. Hay una gran cantidad de sándalo blanco en las dos. Es muy barato porque no hay ningún otro árbol en los bosques más que sándalo, o sea los bosques de sándalos. Los mercaderes malayos dijeron que Dios hizo a Timor para el sándalo y Banda para la nuez moscada y las Molucas para el clavo de especia, y que esta mercancía no se conoce en ningún otro lugar del mundo, excepto en estos lugares; y averigüé y pregunté muy diligentemente si tenían esta mercancía en cualquier otro lugar y todos dijeron que no. Con el buen viento, se puede navegar desde este canal hasta la isla de las Molucas en seis o siete días. Estas islas no son saludables; la gente no es muy sincera. Llegan los de Malaca y Java todos los años y al volver llevan el sándalo. El viaje a Timor es provechoso, pero poco saludable. Dicen que en esta ruta hay arrecifes entre las tierras de Bima y Solor y que las flotas se pierden a menos que pasen por el canal, y existe el riesgo y que es bueno ingresar de día¹³⁶⁵.

7.4.1.2. La ausencia del Padroado, misión sin protector y el momento turbulento (1562-1613)

Los tres frailes dominicos pioneros que llegaron a Solor en 1562 —Antonio da Cruz, Simão das Chagas y Francisco Aleixo— empezaron a tener contacto con los indígenas —ya abrazaban la fe católica por los comerciantes portugueses años anteriores— tanto en la misma isla de Solor como en las islas vecinas: Flores, Adonara, Lembata y Timor. En 1566 iniciaron la construcción de una fortaleza en Solor para protegerse del ataque de los asaltantes javaneses o los rivales comerciantes¹³⁶⁶. Por estar fuera del patronato portugués, se practicaba un sistema de subsidiariedad entre los feligreses de la comunidad católica de Goa y Malaca, y la de Solor. Los católicos de Goa y Malaca fueron los bienhechores para la construcción de dicha fortaleza, de ahí su nombre: «fortaleza de los dominicos» y también para la construcción de la Iglesia de «Nuestra Señora de la Piedad — *Nossa Senhora da Piedade*»¹³⁶⁷. Además, en 1596, construyeron un seminario menor en Solor con cincuenta alumnos que posteriormente, en 1613, fue trasladado a Larantuka, Flores del Este, y que se convirtió en el centro de la misión. Los nuevos conversos en las aldeas y pueblos de la isla Solor y las islas alrededores exigían la edificación de varias Iglesias. En 1595, el dominico Antonio da

¹³⁶⁵ A. CORTESAO (ed), *The Summa Oriental of Tomé Pires*, t.1, London 1944, 2. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 130; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 74, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁶⁶ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 301-02; A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 74, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; *Be My Witness...*, o.c., 133; L. URAN, *Sejarah Perkembangan Misi Solor Dioses Agung Ende – La historia de la misión de Solor y diócesis de Ende*, Ende 1985, 9-10.

¹³⁶⁷ Cf. A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 75, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; *Be My Witness...*, o.c., 133; H. LEITÃO, *Os Portugueses em Solor e Timor de 1515 a 1702*, Lisboa 1948, 19; L. URAN, o.c., 10.

Cruz estaba a cargo de varias comunidades cristianas: tres comunidades en Solor, siete comunidades en Flores y una única comunidad en la isla de Ende, más hacia el oeste de la isla Flores; en total, once comunidades¹³⁶⁸.

En el transcurso de 1562 a 1599, los dominicos establecieron dieciocho iglesias y capillas. En la isla de Solor, cinco iglesias: la de Nossa Senhora da Piedade —para los portugueses, dentro de la fortaleza—; la de S. João Baptista de Lohayong, san João Evangelista de Lamakera; santa *Madre de Deos da Gunong*; y la capilla *Casa da Misericordia*. En la isla Adonara, dos iglesias: la de Lamahala y el Espíritu Santo Karmaing. En la isla Flores establecieron ocho iglesias: la de san Lourenço Lewonamang, *Nossa Senhora Larantuka*, la iglesia *Nosha Senhora de Esperanza Waibalun*; la iglesia de santa Lucía Sikka, la iglesia de Paga, la iglesia de *Nossa Senhora de Assunção Kewapante*, la iglesia de san Pedro Martyr Lela, la iglesia de *Nossa Senhora da Boa Viagem Dondo*. Las últimas tres iglesias de la isla de Ende eran: la de san Domingo Numba, la santa Catharina de Siena Kurolayas y la iglesia de santa M^a. Magdalena Saraboro. Los fieles católicos eran veintidós mil trescientos: veinte mil trescientos indígenas y dos mil comerciantes portugueses y sus familiares, incluidos los mestizos, todos concentrados en la fortaleza de Solor¹³⁶⁹.

Durante los primeros veinte años de su existencia, el capitán de la fortaleza en Solor era elegido por el prior dominico en Malaca, pero tenía que ser confirmado por el comandante portugués de esa ciudad. En 1575 un capitán y veinte soldados fueron enviados a Solor para proteger a los cristianos, pero los dominicos tuvieron que pagar a estos soldados. Los católicos eran alrededor de dos mil portugueses: comerciantes y sus familiares, incluso los hijos mestizos que vivían en *Kampong Occidental*, dentro de la fortaleza, y, otros mil fieles indígenas vivían en la parte oriental, fuera de la fortaleza. Los nativos de la región hablaban su propio idioma, llamado *lamaholot*, registrado en la etnografía moderna¹³⁷⁰.

No obstante, la misión en este período tuvo sus dificultades y un lado oscuro. La turbulencia de la misión ya se produjo desde las primeras tres décadas. En el año 1581 los dominicos perdieron dos de sus misioneros: Antonio Pestâna con sus feligreses,

¹³⁶⁸ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 495; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 135; L. URAN, o.c., 7.

¹³⁶⁹ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 134-35; A. B. DE SÁ, *Documentação para a história dos missões do padroado Português do Oriente, Insulindia, 1580-1595*, vol.5, Lisboa 1959, 37.

¹³⁷⁰ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 302-03; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 133-34.

fueron asesinados por los enemigos de la misión, los asaltantes musulmanes de Java, cuando navegaron de Malaca a Solor; y Simão das Montanhas, que no pudo ser protegido por los pocos cristianos de Lamahala en Adonara, a quienes dirigió en un conflicto sangriento contra los atacantes de la vecina aldea musulmana de Terong. Fue asesinado con varias heridas de lanza. El misionero Montanhas dirigió a sus feligreses en la lucha contra esta aldea musulmana¹³⁷¹.

La problemática interna que afecta a toda la comunidad católica de la región fue causada por la actitud y el comportamiento antipático de parte de los oficiales de la fortaleza de Solor. En 1598, Antonio d'Andria, el comandante de la fortaleza, obligó a los nativos, tanto cristianos como no cristianos, a hacer trabajos forzados. Tenían que trabajar en el barco o en distintas obras sin compensación alguna. A veces castigaba a los mismos cristianos indígenas, lo que provocó que se convirtieran en musulmanes. Muchas personas locales se volvieron desfavorables hacia d'Andria, considerándolo más como un enemigo del pueblo que como un protector¹³⁷².

El comandante cometió terribles errores al encarcelar a Dom Diogo¹³⁷³, un *sengaji* de Lohayong en Solor, y darle a Dom Gonçalo, el hermano del *sengaji* de Lamakera, una fuerte bofetada. Ambos eran jefes de aldeas y hombres importantes del grupo *Padji*, los adversarios del grupo *Demon*¹³⁷⁴. Los *Padji* vivían en la costa, se inclinaban por el islam y nunca se comportaron amigablemente con los portugueses. Más tarde, rápidamente se pusieron del lado del holandés. Tenían contactos cercanos con Java, y algunos predicadores musulmanes de la India habían vivido entre ellos desde principios del siglo XVI. Los de *Demon* vivían en el interior de las islas y tenían una mentalidad abierta hacia el cristianismo. El viejo antagonismo entre estos grupos se agudizó por sus diferentes elecciones religiosas en el siglo XVI. Ambos grupos no solo vestían ropa diferente, sino que también seguían costumbres diferentes¹³⁷⁵.

Así pues, la misión ya estaba en mal estado en los primeros años del siglo XVII, cuando un nuevo y poderoso enemigo de los portugueses y los católicos en general, la

¹³⁷¹ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 303; A. HEUKEN, *The Solor-Timor...*, a.c., 76, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; *Be My Witness...*, o.c., 134.

¹³⁷² Cf. L. URAN, o.c., 8; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 136.

¹³⁷³ Al volver de la cárcel, en el año 1598, con su hermano y sus hermanos musulmanes de Terong y Lamahala atacaron a los portugueses en la fortaleza de Solor, justo en el día de la fiesta de san Lorenzo en Lewonamang. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 136-37, 139; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 77, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; L. URAN, o.c., 13.

¹³⁷⁴ Estos dos personajes, *Padji* hermano mayor que vivía en la costa, y *Demon*, el menor que vivía en el interior, para la gente de la isla, eran considerados como ancestros y antepasados de todo el pueblo. Sin embargo, desde el principio los dos tuvieron siempre una gran enemistad.

¹³⁷⁵ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 136-37; L. URAN, o.c., 14.

Compañía Holandesa del de las Indias Orientales (VOC), le dio el golpe principal. En enero de 1613 dos barcos holandeses, con su comandante Apolonius Scotte, aparecieron en el archipiélago de Solor, y en abril más de mil personas, entre ellas muchas mujeres y niños, se rindieron después de que todas sus casas hubieran sido destruidas por balas de cañón y fuego, y la fortaleza de Solor había sido entregada a los holandeses. A los portugueses y a seis dominicos les permitieron navegar con sus armas a Malaca. Sólo el padre Agostinho da Magdalena, con algunos mestizos, recibió permiso para cruzar el estrecho hasta la cercana Larantuka, después de que prometieran no trabajar contra los holandeses. El padre da Magdalena, siguió siendo el único misionero en el lugar durante todo un año. Su transferencia convirtió a Larantuka en el nuevo centro de la misión y la parroquia católica más antigua que existe en Indonesia. Allí se construyó una pequeña fortaleza para protegerse y defenderse de los ataques de los holandeses¹³⁷⁶.

7.4.1.3. La luz de esperanza en un momento turbulento (1614-1660)

En 1614 el nuevo vicario general de los dominicos, el goanese Miguel Rangel, se enteró del triste estado de la misión en Solor. En 1617 envió a Larantuka como visitante a Francisco João das Chagas con dos jóvenes misioneros, lo que aumentó a siete el número de dominicos en la misión¹³⁷⁷. El padre Chagas era un hombre con una gran virtud. En solo siete meses había visitado todos los lugares de la misión y se dio cuenta de que la atención pastoral había colapsado. La superstición y la poligamia se habían extendido ampliamente entre los fieles de Larantuka; además, estaban practicando una mezcla religiosa entre católica y animista. Cortó un árbol sagrado para los de Larantuka e introdujo procesiones penitenciales todos los viernes de Cuaresma, que culminaban con la procesión de gloria el día de Viernes Santo y Domingo de Resurrección. Los jefes y los hombres importantes llevaron una pesada cruz por el pueblo como señal de arrepentimiento. La semana santa se celebró solemnemente con sermones que apelaron a profundos sentimientos de penitencia y fuertes resoluciones de estar a la altura de los valores de la vida cristiana. El Jueves Santo, el *mandatum* de la eucaristía y la veneración de un sepulcro sagrado, atrajo a grandes multitudes y muchos pidieron bautizarse. El padre Chagas concentró todas sus actividades misioneras en la isla de Flores: Larantuka,

¹³⁷⁶ Cf. L. URAN, *o.c.*, 15; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, *o.c.*, 142-44.

¹³⁷⁷ Cf. ÍD., 19; A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, *a.c.*, 81-82, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *o.c.*

Sikka, Paga, Numba, Saraboro e isla de Ende, y puso un párroco en cada uno de estos lugares¹³⁷⁸.

En 1617, después de la visita de padre João das Chagas, los católicos nativos llegaron a cien mil, esparcidos en treinta y una comunidades: en la isla de Flores, dieciocho comunidades; cuatro en la isla de Adonara; cuatro en la isla de Solor; dos comunidades en la isla Lembata o Lomblen; y tres comunidades en la isla de Ende¹³⁷⁹. En 1618 se podían cubrir dieciocho comunidades vacantes porque habían llegado más misioneros dominicos. Esta actividad misionera fue interrumpida por los holandeses que volvieron a ocupar la fortaleza de Solor, abandonada en 1615, y vuelta a ocupar desde 1618 hasta 1629¹³⁸⁰.

En 1618 la Compañía Holandesa de las Indias Orientales junto con sus aliados musulmanes de Ternate y Makasar, hostigaron a estos pueblos católicos considerándolos portugueses; incluso el Sultán de Makasar había renunciado a su débil reclamo de señorío sobre Larantuka. En 1620 atacaron Larantuka. Incendiaron la iglesia, el seminario y muchas casas. Sin embargo, los *Larantuqueiros* o *Tupasses* —la milicia local de Larantuka bajo el capitán Francisco Fernández, apoyados por los dominicos— lograron derrotar a los atacantes provocándoles grandes pérdidas. Esta victoria hizo que la gente de Larantuka se diera cuenta de que los holandeses, no sólo tenían objetivos políticos, sino también religiosos: hacer que abandonaran su fe católica¹³⁸¹.

En 1630 el mismo M. Rangel y otros diez dominicos con mucho ánimo y gozo llegaron a Larantuka para la misión. Sobre la gente de la misión y las islas de Solor, escribió un relato brillante:

su clima, el producto y las atracciones, representan como un Edén terrenal donde sólo los hombres eran viles. La isla era famosa por su arroz de tierras altas que no necesitaba un laborioso cultivo, sus prolíficas ovejas, cabras y búfalos, sus sabrosas frutas y verduras, excelente agua potable y aire saludable. Las gentes son normalmente *candida e simple ou ruda*¹³⁸².

En sólo tres años (1660-1663), Miguel Rangel, misioneros dominicos, hizo un gran trabajo de misión que la dejó porque lo eligieron obispo de Cochin¹³⁸³. En la

¹³⁷⁸ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 147; A. B. DE SÁ, *Documentação para a historia...*, o.c., 23-24.

¹³⁷⁹ Cf. ÍD., *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 81, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; A. B. DE SÁ, o.c., 19.

¹³⁸⁰ Cf. A. B. DE SÁ, o.c., 18; A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 82; L. URAN, o.c., 13.

¹³⁸¹ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 149; A. B. DE SÁ, o.c., 17; L. URAN, o.c., 14.

¹³⁸² A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 83, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹³⁸³ Cf. A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 83; *Be My Witness...*, o.c., 150; A. B. DE SÁ, o.c., 15; L. URAN, o.c., 15.

actualidad, en honor al dominico, la avenida frente al obispado de Larantuka se llama avenida de mons. Miguel Rangel.

En Larantuka, la antigua cofradía, *Confreria Reinha Rosari y raja* Larantuka, realizó una labor misionera extraordinaria para que creciera la fe católica. Establecieron también la cofradía en otras dos comunidades católicas: Wureh, en la isla de Adonara y Konga, al oeste de Larantuka. El mismo *raja* se consideró un simple siervo, representante terrenal de la Reina celestial, ya que la Virgen era considerada la Reina verdadera de Larantuka. La cofradía de Larantuka fue fundada por el dominico Lucas da Cruz en 1642. Era como una especie de tercera orden de los dominicos, afiliada a las de Makasar y Malaca¹³⁸⁴.

7.4.1.4. El período de la turbulencias internas (1660-1800)

Este período, para toda la misión en Solor, no estuvo sólo marcado e influido por los acontecimientos posteriores —de demostración de fuerza armada holandesa o el éxodo masivo de Malaca y Makasar a Solor, tanto portugueses como malayos católicos— sino también por la tregua luso-holandesa del año 1662. Las comunidades católicas de Larantuka y alrededores fueron reforzadas por la llegada y presencia de los católicos malayos y sus familias, expulsados de Macasar y Malaca después de 1660 por los *sultanes*, aliados con la VOC, con quienes les unían intereses comunes.

El dominico Lucas da Cruz —fundador de la *Cofradia Reinha Rosari Larantuka*— pastoreó y acompañó a este rebaño hacia Larantuka. Trajeron desde Makasar todo el tesoro, consistente en artículos religiosos de la iglesia de *Santo Domingu de Surian* a Larantuka. El éxodo anterior de las familias católicas de Malaca a Larantuka ocurrió en 1641. Formaron, desde entonces y hasta hoy, tres aldeas malayas, conocidas como *Kampong Malaio* y de lengua malaya: son la misma Larantuka, el Wureh en la isla de Adonara y la Konga, más hacia el oeste de Larantuka¹³⁸⁵. En estos éxodos, llevaron consigo muchas estatuas, imágenes y otros artículos de la iglesia¹³⁸⁶. Cuando la VOC persiguió a la comunidad y a los misioneros, durante dos siglos, de 1660 a 1859, la comunidad vivió y se fortaleció bajo la guía de la *Cofradía Reinha Rosari de Larantuka* y el *Raja* a través del rosario, la oración en las comunidades de base —*sembayang kontas*

¹³⁸⁴ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 171; L. URAN, o.c., 9.

¹³⁸⁵ Estas aldeas malayas fueron también las que trajeron y desarrollaron la nueva tradición agrícola de arrozales humedales. Cf. L. URAN, o.c., 4.

¹³⁸⁶ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 158; L. URAN, o.c., 6.

gabungan— y la procesión de la Semana Santa como elementos principales, algo que sigue vigente hasta el día de hoy¹³⁸⁷.

Desde 1665 hasta 1670 colaboró en la misión de Solor un jesuita expulsado de Makasar, Antonio Francisco¹³⁸⁸. En buena sintonía con los dominicos, sin embargo generó un poco de rivalidad con ellos por su labor pastoral activa entre los nativos y por su facilidad para hablar el idioma malayo. En su carta al general de la Compañía de Jesús, en Roma, mencionó que los frailes dominicos no aprendían el idioma local, *malayo* y *lamaholot*; se involucraban fuertemente en la construcción de la flota y del negocio, incluso con los enemigos de la VOC; descuidaban la misión y la evangelización; y dejaban crecer la influencia de la VOC y de los musulmanes en la isla¹³⁸⁹.

7.4.1.5. Los pequeños rebaños supervivientes

Los misioneros de la misión católica de Solor, en su contexto, todavía no desarrollaron una teoría y un método adecuado para el trabajo y la actividad misionera. Nadie tenía experiencia y las personas que encontraron eran completamente desconocidas para ellos. Su diferente lenguaje, costumbres, mentalidad y, sobre todo, sus creencias no solo eran desconocidos, sino también, a menudo, incomprensibles. Tuvieron que proceder por ensayo y error. En general, trataron de ganar al jefe del pueblo y a los pequeños reyes —*rajas*— que, en realidad, eran jefes de varios *kampong* o aldeas. Además, había cortas e inadecuadas preparaciones para el bautismo. Siempre se impartieron enseñanzas, pero no hubo una catequesis extendida para promover el crecimiento de la fe y la vida cristiana. El bautismo de los nobles se celebró solemnemente para impresionar a la gente. Recibieron un nombre portugués que transmitieron con orgullo en sus familias¹³⁹⁰.

La misión entre los niños pequeños fue importantísima. Ellos recibieron las mejores enseñanzas para que pudieran transmitir a la generación anterior lo que habían aprendido, especialmente oraciones y enseñanzas básicas. En algunos lugares se

¹³⁸⁷ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 173; A. B. DE SÁ, o.c., 17; L. URAN, o.c., 5.

¹³⁸⁸ Después de terminar su estudio en Portugal, trabajó siete años en la India (1649-1656). Llegó a Makasar desde Macao en 1660. En el tiempo en el que todos los portugueses fueron expulsados, se quedó con el pretexto de ser el confesor del influente comerciante Francisco Vieira de Figueiredo. Actuó como *vicarius foraneus* (decano) de la diócesis de Malaca. Pero en 1665 Vieira, finalmente, se vio obligado a abandonar Makassar y navegar a Larantuka. Murió en Macao, después de otros quince años de trabajo en la misión de Macao. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 197; H. JACOBS (ed.), *The Jesuit Makasar Documents 1615-1682*, Rome 1988, 247; A. B. DE SÁ, *Documentação para a historia dos missões...*, o.c., 8.

¹³⁸⁹ Cf. H. JACOBS (ed.), *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 247-48; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 158, 171; A. B. DE SÁ, o.c., 17; L. URAN, o.c., 22.

¹³⁹⁰ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 173; A. B. DE SÁ, o.c., 12; L. URAN, o.c., 22.

establecieron escuelas, por ejemplo, en Solor y Timor Occidental, así como un seminario menor en Larantuka y Lifao, que no produjo un clero indígena, pero sí ofreció formación a muchos laicos convencidos. Algunos hombres jóvenes fueron enviados a la universidad jesuita en Malaca, por ejemplo, Dom Cosma de Sikka, de Flores central¹³⁹¹.

Como se ha contado anteriormente, el visitante João das Chagas realizó celebraciones solemnes, procesiones y devociones que atrajeron a la gente y fueron honradas durante el largo período en que no había sacerdotes. Durante este período, las cofradías del Rosario, en varios lugares, pero sobre todo la Confrería de Reinha Rosario Larantuka, desempeñaron un papel importante al mantener a los fieles unidos y con fe viva, aunque a veces bajo el pretexto de nociones animistas¹³⁹².

Respecto a la misión de la isla Solor, los frailes dominicos involucraron y ejercieron el poder en el ámbito social y político. Por consiguiente, hasta 1702 Portugal no quiso ser responsable del archipiélago como parte de su imperio, ya en ruinas. Esta actitud generaba muchos problemas para la corona, pero sobrecargó a la misión y desdibujó sus objetivos religiosos. Los frailes, a menudo, participaban directamente en los combates y, por lo tanto, eran considerados enemigos por los musulmanes y los holandeses. Los dominicos tuvieron que construir un sistema de defensa contra los asaltantes dentro y fuera del archipiélago. En esto, asumieron una responsabilidad demasiado pesada que, a la larga, echó a perder su trabajo apostólico e incluso a algunos de los mismos dominicos¹³⁹³.

No hay lugar en Asia donde una religión prospere sin el apoyo de un poder político. Cuando se retiró la protección de las jóvenes iglesias de China, Japón, Vietnam y el este de Indonesia, todos sufrieron tremendamente y casi todos se extinguieron debido a una persecución sangrienta. Los católicos de las islas Molucas y Sonda Menor, *Lesser Sunda*, también rindieron un gran tributo durante los siglos XVI y XVII. Casi desde el principio del siglo XVI, los fieles del archipiélago de Solor sufrieron muchos ataques por

¹³⁹¹ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 173; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 95; L. URAN, o.c., 11.

¹³⁹² Cf. ÍD., *Be My Witness...*, o.c., 173; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 95; L. URAN, o.c., 11.

¹³⁹³ «For an objective judgement we should take into account that the circumstances often force them into political, military and mercantile activity. The viceroys of Goa were not much interested in the Solor islands: the Dominicans built a fortress privately in 1566 to have at list a minimum of protection but not until 1696 did Portugal appoint a captain-governor. Portuguese rule was largely nominal and moreover limited to a small area. The local chiefs were often at war with each other and easily sought confederates among the Moslems and the Dutch. The missionaries were forced to take sides and it happened that some of them sided with the Dutch against the Portuguese»: H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 247. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 173; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 92, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; L. URAN, o.c., 27.

parte de musulmanes de Java y Sulawesi y, más tarde, por las fuerzas navales holandesas y musulmanas. Pero esta pequeña planta demostró fortalecerse en condiciones severas. Al entregar el territorio del archipiélago a la VOC en 1854, el mensaje y las palabras alentadoras del fraile dominico portugués Gregorio María Barreta desde Dili, Timor Oriental, fueron un consuelo más que revelador para este pequeño rebaño: «tu bandera la puedes cambiar, pero nunca jamás cambiarás tu fe —*You may change the flag but absolutely not your faith!*»¹³⁹⁴.

Después de décadas de «incubación», se convirtió rápidamente en una religión mayoritaria en el siglo XX en Flores y en Timor. Los misioneros jesuitas holandeses que llegaron en la década de 1860 encontraron que el suelo estaba preparado para su trabajo misionero en Larantuka. No siempre estuvieron de acuerdo con las costumbres portuguesas, mezcladas con conceptos paganos. Los viejos católicos necesitaban, a veces, confiar en los sacerdotes católicos holandeses y mucho más para superar su desconfianza en la administración civil holandesa. El *Raja* de Larantuka, don Lorenzo Diaz Viera Godinho (Lorenzo II), de 1887 a 1904, fue un católico convencido, educado en la escuela de la misión, y, sin embargo, un opositor al dominio holandés y a los holandeses, incluso a los primeros misioneros católicos holandeses¹³⁹⁵.

7.4.2. La Compañía de Jesús, jesuitas ibéricos (1546-1677) y la misión en las islas Molucas

Conviene citar la reflexión del jesuita Adolf Heuken respecto a la semilla de la fe y de la Palabra sembrada que parecía que en los primeros siglos no dio fruto y parecía una misión imposible:

el éxito no es un criterio para la evangelización, y los esfuerzos humanos por sí solos nunca son suficientes para implantar una comunidad viable de creyentes. Humanamente hablando, era una misión imposible, o como dijo un viejo misionero,

¹³⁹⁴ Cf. A. HEUKEN, *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 94-95, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), *o.c.*; *Be My Witness...*, o.c., 174; L. URAN, o.c., 29.

¹³⁹⁵ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 174; L. URAN, o.c., 26; R. H. BARNES, *The Grooming of a Raja: Don Lorenzo Diaz Vieira Godinho of Larantuka, Flores, Indonesia: Indonesia and the Malay World* 107 (2009) 83-101; *Raja Servus of Larantuka, Flores, Eastern Indonesia – Le raja Servus de Larantuka, à Flores, en Indonésie orientale: Indonesia and the Malay World* 107 (2009) 39-56.

«un prolongado martirio de paciencia al llevar una cruz tan dura»¹³⁹⁶. Sin embargo, ¿no ha habido resultados duraderos?¹³⁹⁷

Frente a las situaciones desconcertantes y frustrantes que llevan a la desilusión, siempre aparece luz de la esperanza que abre el camino, amplía el horizonte, recupera la ilusión y recobra la fuerza para seguir caminando sin desfallecer. Los misioneros pioneros jesuitas en la misión en las islas Molucas —en el transcurso de 1546 al 1605, período portugués, y, de 1605 al 1680, período español— pasaron por esta misma situación. En aquel momento difícilísimo, recobraron la fuerza a través de las reflexiones y palabras proféticas alentadoras tan profundas y penetrantes, nacidas de una fe muy profunda en la providencia y en la voluntad divina.

7.4.2.1. Contexto histórico y cultural

No sabemos mucho sobre la historia temprana de las islas Molucas. No hay registros escritos, sólo unas pocas reliquias prehistóricas. Dos especias que crecían solo en cinco pequeñas islas al oeste de Halmahera, el clavo, y en la pequeña isla del archipiélago de Banda, la nuez moscada, eran conocidas por los mercaderes, tanto los orientales como los occidentales, antes del siglo primero. En China, se usó la especia del clavo de las Molucas desde la dinastía Han, desde el año 206 a.C. hasta el 220 d.C., como ingrediente en perfumes y medicamentos y para saborear alimentos. La epopeya india de Ramayana menciona el clavo alrededor del año 200 a.C. En el año 314 d.C. le presentaron al Papa ciento cincuenta libras de clavo¹³⁹⁸.

La nuez moscada se registró por primera vez en Constantinopla en el año 540. Aunque hasta el siglo XVI las especias se recolectaban casi exclusivamente de árboles silvestres, se debe haber cosechado y comercializado una cantidad suficiente de

¹³⁹⁶ Esta cita fue escrita por el jesuita italiano Lorenzo Masonio (1555-1631), uno de los pioneros de la misión. En 1590 llegó a las islas Molucas, cuya isla de Amboina fue su campo de actividad misionera durante 15 años y otros 15 en las islas Haruku, Saparua y Ternate. Escribió: «Aquí no se trata de martirios de espada y fuego como en Japón, sino de paciencia, con una cruz tan pesada sobre nuestros hombros»: C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico...*, o.c., t.3, 2563. Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 195.

¹³⁹⁷ A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 123; H. JACOBS (ed.), *Documenta Malucensia...*, o.c., t.3, 407. Este período de la presencia ibérica en la región, también lo desarrolló Manuel Lobato en su escrito M. LOBATO, *The Introduction of Islam in Maluku Islands (Eastern Indonesia). Early Iberian Evidence and Oral Traditions*: Estudos Orientais, volume comemorativo do primeiro decenio do Instituto de Estudos Orientais (2002-2012) 65-66.

¹³⁹⁸ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 22.

«sagú»¹³⁹⁹ y arroz. Estos alimentos básicos eran muy solicitados en las Islas de las Especies, pero no crecían en ninguna de esas pequeñas islas. El sagú fue traído por los comerciantes de Halmahera, Ceram, Kei y Aru. El arroz provenía de Java en la misma flota de barcos javaneses o la de la gente de Banda en los que exportaban el clavo, dado que los isleños mismos no tenían medios o barcos de carga en condiciones para navegar. Por eso, las islas Molucas son conocidas como Islas de las Especies. A principios del siglo XVI eran las más famosas en toda Europa por la demanda que había allí de especias y nuez moscada¹⁴⁰⁰.

En la parte Norte de la región, estaban situados tres sultanatos: Ternate, Tidore y Bacan. En el Sur, la autoridad la ejercían los jefes de la población, como en Amboina que pertenece a la «república» de Hitu, confederados de manera imprecisa con dos tribus o clanes grandes, *ululima* —grupo de cinco clanes— y *ulusiwa* —de nueve clanes— que vivían casi siempre en rivalidad¹⁴⁰¹. En sentido mucho más amplio, todas las islas entre Sulawesi, Célebes, y Papúa, Nueva Guinea Occidental y entre la isla de Moro, en el norte de Halmahera, y la Banda en el Sur, forman las Molucas¹⁴⁰².

Las Molucas tienen una población muy mezclada que pertenece a diferentes familias lingüísticas. Las personas del norte de Halmahera y de Ternate y Tidore parecen pertenecer al grupo lingüístico de Papúa. Por lo tanto, hablan una lengua no Austronesia, cuyo origen aún se desconoce hoy en día. Halmahera del sur, Makian y Bacan, pertenecen al grupo de lenguas Halmahera del sur y Nueva Guinea Occidental, mientras que Ambon y las Molucas del Sur pertenecen al grupo central de Malayo Polinesio, un subgrupo austronesio, que difiere considerablemente de las lenguas malayas puras. Todo esto apunta a una población mixta del grupo papúa-malayo-polinesio¹⁴⁰³.

El islam se introdujo en las islas hacia 1460-1465 por comerciantes de la costa norte de Java —Giri o Gresik y Tuban—¹⁴⁰⁴. El primer contacto con los portugueses

¹³⁹⁹ «Sagú» proviene del idioma malayo, se refiere, en primer lugar, a una planta tropical tipo palmera de la familia de las cicadáceas con hojas grandes y fruto brillante que se llama *sagu*. La segunda acepción, como lo referimos en este apartado, se refiere a la médula del tronco de *sagu*, abundante en fécula, comestible. Cf. RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., versión 23.3 en línea, recuperada el 11/11/19 de: <https://dle.rae.es>. Para la gente de las islas Molucas, incluso los de la Papúa, sagú era y es su principal alimento.

¹⁴⁰⁰ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 22; L. URAN, *La historia de la misión de Solor...*, o.c., 10.

¹⁴⁰¹ Cf. ÍD., o.c. 25, 44-45; *Catholics Converts...a.c.*, 23-24, 32-33, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.; L. URAN, o.c., 11; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico...*, o.c., t.2, 2015.

¹⁴⁰² Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 23; L. URAN, o.c., 14.

¹⁴⁰³ Cf. ÍD., 23; L. URAN, o.c., 15.

¹⁴⁰⁴ Cf. ÍD., 45; L. URAN, o.c., 17.

ocurrió en 1512, el año siguiente de la conquista de Malaca en 1511. Unos diez años después, a petición del sultán de Ternate, edificaron un fuerte donde había tanto sacerdotes seculares como capellanes de la guarnición. Las primeras conversiones al cristianismo se dieron en la isla Moro, en la parte norte de Halmahera, en 1534, y en Amboina, en el año 1538¹⁴⁰⁵. Desde su fundación, la misión y presencia católica en las islas Molucas no se separa de la labor y actividad misional de la Compañía de Jesús. Francisco Javier fue el primer jesuita que visitó la región, en su viaje a Makasar¹⁴⁰⁶; hizo escala en septiembre de 1545 en Malaca, pero cambió su plan y partió hacia las Molucas en enero de 1546, donde misionó en Amboina, de febrero hasta junio, en Ternate y en la isla de Moro, desde junio hasta abril de 1547, antes de volver a la India. Decidió establecer allí una misión dependiente de la provincia jesuita de Goa¹⁴⁰⁷.

7.4.2.2. El «pequeño rebaño» de Ternate (1547-1575)

El primer grupo de cuatro jesuitas, con el español Juan de Beira como superior, llegó a mediados de 1547. El centro de la actividad misional se situó en Ternate junto a la fortificación portuguesa. A Beira le sucedieron varios superiores excelentes, entre ellos, Afonso de Castro, Francisco Vieira, Marcos Prancudo, Luís de Goís. Durante más de treinta años, treinta y siete jesuitas trabajaron en las Molucas¹⁴⁰⁸. Rara vez llegaron a diez misioneros al mismo tiempo, algunas veces solo dos. Los puestos misionales, que normalmente recibían visitas periódicas, se fundaron en las islas del norte: Moro, Morotai, Bacan, Manado o Sulawesi del Norte, Siau y Sangir, y en las del Sur: Amboina, islas Lease y Seram. Las fuentes dan una variedad de cifras sobre la población cristiana. Un cálculo bastante fiable para 1575 eran unos setenta mil católicos en Amboina y treinta y cinco mil en la isla de Moro¹⁴⁰⁹.

La misión se desarrolló bajo enormes dificultades: escasos recursos humanos, lejanía de los superiores en Goa y en Roma, la oposición del sultán de Ternate que terminó

¹⁴⁰⁵ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *Diccionario histórico...*, o.c., t.2, 2015; A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 63-66; *Catholics Converts...*, a.c., 25, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹⁴⁰⁶ Cf. A. VALIGNANO, *Monumenta Xaveriana...*, o.c., t.2, 861-65; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 28-29; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2015.

¹⁴⁰⁷ Cf. A. VALIGNANO, *Monumenta Xaveriana...*, o.c., t.2, 866-69; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 19; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2015; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 34-35, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹⁴⁰⁸ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 193-99.

¹⁴⁰⁹ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2015; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 460-61.

en una hostilidad declarada, la falta de cooperación por parte de los funcionarios portugueses, la pobreza y el hambre que con frecuencia traían consigo enfermedades, el aislamiento personal y la constante amenaza de guerra. Tras la muerte del sultán Hairun, apuñalado por un portugués, la ciudadela fue atacada y tuvo que rendirse a finales de 1575. Los jesuitas se retiraron a Amboina¹⁴¹⁰.

7.4.2.3. El «pequeño rebaño» de Tidore (1576-1605)

Los portugueses construyeron una ciudadela en Amboina en 1576. Desde allí se establecieron nuevos puntos de apoyo en las islas. Dos años después, lo hicieron en otra ciudadela, en Tidore, cuyo sultán toleró a los portugueses a cambio de ayuda contra su rival de Ternate. El enclave de Tidore fue la sede de la misión, algunos de cuyos mejores misioneros fueron Pedro Mascarenhas, Bernardino Ferrari, Antonio Marta y Luis Fernandes¹⁴¹¹. La unión de la corona de España y Portugal en 1580, y la llegada de los jesuitas a la cercana Manila en 1581, elevaron las esperanzas de los misioneros en las Molucas, pero continuó siendo un trabajo ímprobo. El Sultán prohibió las conversiones en Tidore. El acoso holandés iba en aumento y crecía el peligro de guerra. Las dificultades prácticas de mantener puestos misionales lejanos eran enormes. Se produjo un impulso misionero musulmán (*dakwah*) más determinado, constante y sistemático. Había menos jesuitas que en la primera fase de la misión. Con todas estas presiones, sucedían con frecuencia apostasías entre los cristianos. A. Heuken escribe:

*from 1576 Baabulla's «cora-cora» (rowing boats used for warfare) reestablished Ternatean control in many parts of the Moluccas and subdue new island and ports even in northern Sulawesi and the Lesser Sunda Islands. In all these areas his fighters persecuted the Christians and revived or introduced Islam. Quite a number of Muslim teachers were now active in the Moluccas. Many Christians died for their faith, more became Muslims. The church only survived on Ambon and on the Sangihe islands*¹⁴¹².

La actividad misionera se centró en el fuerte de Tidore y la cercana ciudad, con visitas esporádicas a Labuhan, Bacan, Siau, Amboina y las islas Lease. Se intentó comenzar una misión en Buru. Los misioneros tuvieron conflictos con algunos vicarios generales del expulsado obispo de Malaca sobre jurisdicción, al darse cuenta de que sus

¹⁴¹⁰ Cf. A. HEUKEN, *Be My Witness...*, o.c., 40; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c. t.2, 2015; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 461.

¹⁴¹¹ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2015; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 464-65; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 43-47.

¹⁴¹² A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 30.

esfuerzos probablemente serían más fructíferos en otras partes, pero no querían abandonar el campo roturado por Javier¹⁴¹³.

Los primeros barcos holandeses aparecieron en las Molucas en 1598 y lograron conquistar en 1605 los fuertes de Amboina y Tidore, forzando a los jesuitas a huir a Filipinas. Una flota española reconquistó en 1606 el antiguo fuerte de Ternate y el de Tidore. Junto con las tropas españolas, los barcos llevaron de nuevo a los jesuitas a las Molucas¹⁴¹⁴.

7.4.2.4. El «pequeño rebaño» de Ternate (1606-1677)

En este período, España sustituyó a Portugal como la potencia de turno en las Molucas: la fortaleza de Ternate dependía de Manila. El grupo de jesuitas en Ternate tenía una existencia precaria. Vivían bajo el gobierno civil y militar español pero, en lo eclesiástico aún se encontraban bajo el *padroado*, sometidos a la diócesis de Malaca y al provincial jesuita de Cochín (India)¹⁴¹⁵. Esta situación fue causa de desagradables conflictos de jurisdicción y los jesuitas se ganaron la animadversión de los funcionarios españoles del lugar. Una complicación más provino de la presencia de los franciscanos de Filipinas. Empeoraba aún más la situación el hecho de que los holandeses controlasen los mares, interceptando con frecuencia la flota con los suministros anuales de Manila¹⁴¹⁶.

Todo este período estuvo dominado por el conflicto militar con los holandeses. Amboina quedó incomunicada: la misión de Bacan-Labuhan fue ocupada en 1609, la de Moro en 1613. En 1608 los jesuitas portugueses volvieron a ser destinados a Malaca. En 1642 el gobernador Hurtado de Cocuera finalmente los sustituyó con los jesuitas españoles, pero su sucesor Fajardo revocó su acción dos años después. Por fin, en 1653 los jesuitas de Filipinas se hicieron cargo de la misión. Después, la mayor parte del tiempo, los únicos puestos lejanos fueron los de Manado y de las islas de Siau, Sangir y Talaud. La reducida labor apostólica en los puestos de misión era mayoritariamente esporádica y su atención se compartía con frecuencia con los franciscanos. En 1662, los españoles se retiraron de Ternate. Los jesuitas continuaron su actividad misionera solo en

¹⁴¹³ Cf. A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 44-45; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.1, 467; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

¹⁴¹⁴ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.3, 13-14; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 47.

¹⁴¹⁵ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016; H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.3, 14.

¹⁴¹⁶ Cf. A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 48; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

Siau y en Sangir pero ésta concluyó en 1677. Bajo el dominio holandés, los cristianos en las Molucas gradualmente aceptaron la fe protestante¹⁴¹⁷.

7.4.2.5. El «pequeño rebaño» de Makasar, Ujung Pandang (1616-1668)

Entre los diversos reinos pequeños del extremo del suroeste de la isla de Sulawesi, Célebes, los dos principales, Talo dan Gowa, se aliaron y formaron un reino en la primera mitad del siglo XVI, y se llamó Makasar. Un siglo después, progresó extraordinariamente en poderío económico y político. En 1538, dos hermanos de Makasar se hicieron cristianos en Ternate. En 1544, el capitán portugués Antonio de Paiva convirtió a los sultanes de Supa y de Siang. Esto indujo al obispo de Malaca a enviar allí al P. Vicente Viegas, quien regresó a Malaca y no tuvo sucesor¹⁴¹⁸.

Durante sesenta años, los reyes de Makasar pidieron en vano sacerdotes a Malaca, hasta que se introdujo el islam en 1607. Tras esta situación, dos sultanes dominaron los acontecimientos: Mohamed Sa'id, muerto en 1653, y Hassanuddin, que abdicó en 1669. Su política se había centrado en mantenerse libres de control de los holandeses, en favorecer a los portugueses y en fomentar el comercio con ellos¹⁴¹⁹. Tras la caída de Malaca en 1641, la colonia de refugiados portugueses llegó a tener varios miles de personas. Respecto al cristianismo, el sultán les permitió mantener las iglesias y conventos en sus barrios, pero prohibió a sus súbditos convertirse al cristianismo, bajo pena de muerte¹⁴²⁰.

Entendida la misión como un medio de conseguir conversiones, se quedó en un simple deseo. Sus sacerdotes fueron al principio sólo unos pocos seculares, bastantes más después de 1641; algunos franciscanos y dominicos, y varios jesuitas, sólo podían trabajar entre los europeos. Se realizó en 1616 un conato inicial de misión jesuita, respaldada por la provincia de Cochín. Los primeros misioneros fueron Manuel de Azevedo y Manuel Ferreira. Su trabajo no tuvo éxito, y no se continuó¹⁴²¹.

En 1618 Ferreira hizo un intento frustrado de influir en el *Sultan* de Bima, de la isla de Sumbawa, para que aceptase el cristianismo. Muchos jesuitas se detenían en

¹⁴¹⁷ Cf. H. JACOBS, *Documenta Malucensia...*, o.c., t.3, 14-15; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 49.

¹⁴¹⁸ Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents, 1615-1682*, Rome 1988, 5-7; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 48; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

¹⁴¹⁹ Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 2-3, 5; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 60; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

¹⁴²⁰ Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 2; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 62; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

¹⁴²¹ Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 14-15; A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 61; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016.

Makasar por algún tiempo en su viaje desde la India hacia Macao o las Molucas, pero hasta 1644 no consta que volvieran a residir allí. Las provincias de Japón y de Cochín se esforzaron por atender a las necesidades espirituales de los cristianos portugueses. Después de 1650, Makasar fue confiado a la provincia de Japón. El P. Manuel de Miranda estuvo algunas veces entre 1646 y 1661, así como el P. Francisco Jaca en 1646, 1655, y 1657¹⁴²². Visitantes famosos fueron: Alexandre de Rodhes, desde diciembre 1646 hasta junio 1647; Metello Saccano, en 1655 hasta 1657; y Martino Martini en 1658¹⁴²³.

La Compañía de Jesús gozó del favor del regente de Makasar, Karaeng Patingalloa, hombre de amplia cultura. Sin embargo, la conversión seguía estrictamente prohibida. Cuando Hassanuddin, movido por la envidia de los cañones de la iglesia principal, mandó en 1657 que las iglesias de los jesuitas y los dominicos fueran destruidas. Pronto pudo reanudarse su trabajo, pero al someter los holandeses el reino de Makasar en 1660, una de las condiciones de su capitulación fue la expulsión de los portugueses. Así, el año 1661 fue el de un gran éxodo. Pese a esto, Hassanuddin logró proteger a unos pocos misioneros y aún dejó entrar a algunos nuevos, pero sólo por poco tiempo. El último jesuita salió de Makasar en 1668¹⁴²⁴.

7.4.3. La Compañía de Jesús regresa a su antiguo campo de misión: jesuitas holandeses (1859-1945)

La Revolución Francesa destruyó la Compañía de las Indias Orientales Holandesas (VOC) y el monopolio protestante en las islas y los archipiélagos de Indonesia. Esto implicó un soplo de aire fresco para la libertad religiosa, particularmente para el «pequeño rebaño católico» en la colonia. Dos sacerdotes seculares llegaron a Batavia, Yakarta actual, desde Holanda en 1808, los primeros de los cuarenta y uno que estuvieron presentes a lo largo del siglo. Estaban pagados por el gobierno de la VOC para que atendiesen a los católicos holandeses y euroasiáticos¹⁴²⁵.

La interferencia arbitraria por parte del gobierno llevó a un conflicto con el primer vicario apostólico, Jacobus Groof, que fue repatriado a Holanda con sus sacerdotes leales

¹⁴²² Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 24, 26, 28-29; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016; A. HEUKEN, *Be My Witnes...*, o.c., 186, 197.

¹⁴²³ Cf. H. JACOBS, *The Jesuit Makasar Documents...*, o.c., 14-24; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2016; A. HEUKEN, *Be My Witnes...*, o.c., 186, 198.

¹⁴²⁴ Cf. A. HEUKEN, *Catholics Converts...*, a.c., 61-62; *Be My Witness...*, o.c., 175-76; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017; L. URAN, *La historia de la misión de Solor...*, o.c., 44; T. VAN DEN END, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam – La historia del encuentro del islam y la Iglesia*, Jakarta 1976, 27.

¹⁴²⁵ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017; L. URAN, o.c., 43; T. VAN DEN END, o.c., 28.

en 1846. En 1847, las negociaciones entre La Haya y Roma alcanzaron un acuerdo que reconocía plena autoridad al vicario apostólico en los asuntos internos de la Iglesia. Con todo, si un nombramiento concreto se creía «peligroso para el orden y la tranquilidad», el gobernador general podía prohibirlo. Un número limitado de sacerdotes recibían el salario del gobierno. Con algunas modificaciones, el acuerdo permaneció en vigor hasta el final de la época colonial¹⁴²⁶.

El ex prefecto apostólico de Batavia, mons. L. Prinsen, en 1832, en su carta a *Propaganda Fide* en Roma escribió: *Utinam honorabilis arbor Societatis Jesu ramos suos iterum ad regiones orientales ut olim extenderet*. Se refería a la misión de los hijos católicos de las Islas de las Especias en oriente y el deseo de llamar a la Compañía de Jesús para ampliar su presencia una vez más en esta misión como ya lo habían hecho en tiempos anteriores. Después de un cuarto de siglo, se hizo realidad esta llamada, los jesuitas holandeses ampliaron su presencia y mandaron dos misioneros a la misión de Indonesia¹⁴²⁷.

7.4.3.1. Nuevo comienzo de la Compañía de Jesús (1859-1893)

Ya que no eran suficientes los sacerdotes diocesanos holandeses para el extenso archipiélago de Indonesia, el último había llegado en 1877, el obispo mons. Petrus M. Vrancken pidió a la Compañía de Jesús que trabajase entre los nativos indígenas indonesios. En respuesta a esta llamada, llegaron dos misioneros de la Compañía a Batavia el 9 de julio de 1859: Martin van den Elsen y Jan Baptist Palinckx. Establecieron una parroquia en Surabaya (Java oriental) que sirvió de base para visitar a los católicos esparcidos por el este de Java, y hasta la isla de Borneo, Kalimantan y la Indonesia Oriental¹⁴²⁸.

Por el tratado de 1854, ratificado en 1895, Portugal cedió a Holanda, Flores y las islas vecinas donde existían comunidades católicas descuidadas, pero de mucha antigüedad, en Larantuka y otros lugares. Más tarde Flores sería el más próspero e importante campo de misión. En 1910, de los cincuenta y nueve padres y once hermanos

¹⁴²⁶ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2017; L. URAN, *o.c.*, 43; T. VAN DEN END, *o.c.*, 32.

¹⁴²⁷ Cf. A. HEUKEN, *150 Tahun Serikat Yesus berkarya di Indonesia — 150 años de la Compañía de Jesús en Indonesia*, Jakarta 2009, 51; L. URAN, *o.c.*, 47; T. VAN DEN END, *o.c.*, 33.

¹⁴²⁸ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, *o.c.*, 52; T. VAN DEN END, *o.c.*, 39; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2017.

de la Compañía que misionaban en Indonesia, diez padres y siete hermanos estaban en la misión de la isla de Flores¹⁴²⁹.

Otros campos de misión de los jesuitas fueron: Bangka, en 1871, entre los trabajadores chinos, cuya mayoría regresaban a China; Atapupu, en la isla de Timor, en 1884; Minahasa en el norte de la isla Sulawesi, contra una fuerte oposición protestante, en el año 1886; Tanjung Sakti, en el Sumatra del Sur en 1887; las islas Kei en 1888; Singkawang en la isla Kalimantan, en 1889 y en este mismo año en la isla de Sumba, vecina a la isla de Flores¹⁴³⁰.

Estos lugares habían sido visitados antes de establecer una residencia permanente. Sin embargo, no todos prosperaron y en el decenio de 1890 algunos se tuvieron que abandonar o reducir a visitas esporádicas. Intentos por comenzar una misión en Irian Jaya o Papua, parte occidental de Nueva Guinea, se frustraron por la trágica muerte de Cornelis Le Cocq d'Armandville¹⁴³¹, en 1896. En total, se abrieron catorce centros de misiones en el transcurso de 1884 hasta 1890, dos centros en la isla de Java, sobre todo para católicos europeos y doce centros en otras islas, para nativos indonesios¹⁴³².

7.4.3.2. Período 1893-1945

En 1893, cuando mons Walter Staal fue nombrado primer vicario apostólico de la Compañía, sólo quedaban dos sacerdotes diocesanos en tierra de misión. Al morir Staal en 1897, le sustituyó mons. Edmundus Sybrandus Luypen¹⁴³³. Su primera misión en el archipiélago de Indonesia fue en la comunidad católica más antigua de Indonesia, en la isla de Flores. En 1891 se trasladó a Maumere, Flores, permaneciendo allí hasta 1897. Fue superior de su área con sus cohermanos de la Compañía: tres sacerdotes y tres hermanos. En 1889 fue nombrado vicario apostólico de Batavia, Yakarta, con el título de Orope. Su vicariato era cincuenta y ocho veces mayor que Holanda con casi cuarenta millones de habitantes, de los cuales cuarenta y cinco mil eran católicos y contaba con cincuenta sacerdotes misioneros. De su vicariato se fundaron cinco prefecturas

¹⁴²⁹ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 57-70; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

¹⁴³⁰ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 73-94; T. VAN DEN END, o.c., 29; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

¹⁴³¹ La biografía de Le Cocq d'Armandville, cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.3, 2301.

¹⁴³² Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 52; *Be My Witness...*, o.c., 191; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

¹⁴³³ La biografía del Mons. E. S. Luypen, cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.3, 2445.

apostólicas: Nueva Guinea, en 1902; Borneo, en 1905; Sumatra, en 1912; las islas de Sonda Menor o *Lesser Sunda*, en 1913; y Célebes o Sulawesi, en 1919¹⁴³⁴.

Bajo su mandato se desarrolló mucho la educación, aunque al modo europeo, y las obras de caridad, orfanatos y hospitales. Erigió varias asociaciones católicas, fundó un periódico y prestó particular atención a la evangelización de los indonesios. En el momento de su muerte, se habían multiplicado las escuelas para los javaneses y formado muchos catequistas. Mons. Luypen también llegó a ordenar varios sacerdotes nativos, incluidos nueve jesuitas. Siempre fue fiel a su lema: *Labores non fugiens*. Sus veinticinco años como obispo estuvieron marcados por dos innovaciones que merecen particular atención¹⁴³⁵.

La primera fue la división del esfuerzo misionero. En 1900 había cincuenta mil católicos en el archipiélago, divididos aproximadamente en partes iguales entre europeos o euroasiáticos e indonesios: diecisiete mil en la isla de Flores; seis mil en Minahasa, la isla de Sulawesi; dos mil en la isla de Timor; y mil católicos en las islas de Sumatra, Kalimantan y Java. La Compañía de Jesús no tenía personal para hacer frente a todas esas realidades, en especial cuando la misión de Java empezó a desarrollarse. Tras largas negociaciones con el gobierno, en 1902 los misioneros del Sagrado Corazón recibieron el permiso para trabajar en este campo de misión. Les siguieron los capuchinos y los misioneros del Verbo Divino, que se fueron haciendo cargo de las islas orientales. En 1920 la Compañía de Jesús había concentrado ya su actividad en Java. Bajo el nuevo vicario, Anton van Velsen —entre 1924 a 1933— Java también fue dividida. En 1940, la Compañía sólo trabajaba en Batavia y alrededores, y en Java central¹⁴³⁶.

La segunda innovación fue el crecimiento de la Iglesia en la isla de Java. Su importancia se ve por el hecho de que, con sólo el 7% de la extensión territorial de Indonesia, tiene el 60% de la población. En 1918 había treinta mil europeos y euroasiáticos, sin embargo, sólo dos mil quinientos eran nativos javaneses. El continuo crecimiento de parroquias, escuelas, prensa, organismos sociales y congregaciones religiosas indican una consolidación destacable de la Iglesia entre los católicos europeos y euroasiáticos¹⁴³⁷.

¹⁴³⁴ Cf. *Ibíd.*, t.2, 2017 y t.3, 2445.

¹⁴³⁵ Cf. *Ibíd.*

¹⁴³⁶ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 109; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

¹⁴³⁷ Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

Sin embargo, el aumento de católicos más sorprendente se dio en Java Central que en su población, considerada hasta entonces impenetrable a la evangelización por la existencia de la mayoría musulmana y de *agama asli kejawen*, religión de Java. En 1922 algunos javaneses fueron bautizados en Semarang, y en el decenio de 1890, en Ambarawa y otros lugares. A lo largo de todo esta década, ni un solo jesuita conocía el idioma javanés, todos estaban centrados en otras preocupaciones. En 1896 dos jóvenes jesuitas, Petrus Hoevenaars y Frans van Lith, fueron destinados a la misión¹⁴³⁸.

Se considera a van Lith como el fundador de la Iglesia en Java. La Iglesia que fundó en Muntilan en 1904 estaba formada por generaciones de misioneros seculares generosos, seguros de sí mismos y verdaderos indonesios, que influyeron en toda Java y más allá. Surgieron vocaciones para el sacerdocio entre sus primeros alumnos: el jesuita Fransiskus Xaverius Satiman fue el primer sacerdote indonesio. En 1926 se abrió el noviciado en Yogyakarta, donde cada año llegaban novicios holandeses para estudiar y convivir con sus hermanos indonesios, hasta el magisterio inclusive. Hasta 1953, los escolares jesuitas iban a Maastricht, Holanda, para la teología. En 1936, la Compañía abrió el primer seminario mayor indonesio¹⁴³⁹.

En 1932 los superiores jesuitas asentados especialmente en todo Java Central, invitaron a los Misioneros de la Sagrada Familia a compartir este apostolado. El crecimiento mayor de fieles católicos se produjo alrededor de Yogyakarta y Klaten, una zona que, en 1939 contaba con la mitad de los veinticinco mil católicos javaneses. En agosto 1940, Java Central se convirtió en vicariato apostólico con sede en Semarang y con el primer obispo indonesio, mons. Albertus Soegijapranata¹⁴⁴⁰.

7.5. El «pequeño rebaño» en el camino hacia la independencia

La ocupación japonesa y la revolución posterior causaron muchas bajas. De la Compañía de Jesús, de los cien sacerdotes en 1942, una tercera parte murieron o quedaron incapacitados para su trabajo. Fueron destruidos el *Collesse St. Xavier* en Muntilan y el seminario menor de Mertoyudan, ambos en Java Central. Durante la ocupación solo había siete jesuitas y cinco sacerdotes diocesanos trabajando en los vicariatos de Yakarta y Semarang: otros fueron enviados a zonas apartadas donde no había ningún sacerdote. La

¹⁴³⁸ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 109-10; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2017.

¹⁴³⁹ Cf. ÍD., 116; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018.

¹⁴⁴⁰ Cf. ÍD.; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018.

gran mayoría de los católicos se mantuvo fiel durante esta prueba, y tras la independencia, la libertad religiosa, garantizada por la República naciente de Indonesia en el *Pancasila*, fue la causa principal y notable de un crecimiento de la Iglesia¹⁴⁴¹.

Para el «pequeño rebaño católico indonesio» la independencia fue el camino seguro e ideal para su crecimiento. Sin duda alguna, la independencia fue parte de la lucha de la mayoría de los políticos e intelectuales católicos. En el caso de Java, el papel que jugaron la mayoría de los misioneros jesuitas holandeses y su lucha para la libertad de sus rebaños nativos indonesios fue fundamental. Para fortalecer y cumplir esta lucha, fue imprescindible la educación y formación de los nativos. El fruto de la larga formación de los católicos nacionalistas ya lo cosecharon desde principio del siglo XX, el 28 de octubre de 1928, con el acontecimiento histórico de *Sumpah Pemuda*, Promesa Juvenil. Aparte de ser participantes, los jóvenes católicos ofrecieron su sede para dicho acontecimiento que fue sumamente importante. En el ámbito eclesial, el papel que jugó el primer obispo jesuita indonesio, mons. Albertus Seogijapranata¹⁴⁴², también fue muy significativo, con su lema 100% indonesio y 100% católico.

7.5.1. La semilla que crece: la Iglesia de Indonesia a partir de la independencia desde la perspectiva de la Compañía de Jesús

En 1941, los jesuitas en la isla de Java sumaban ciento ocho sacerdotes, sesenta y ocho escolares y veintiseis hermanos. De ellos, doce sacerdotes, treinta escolares y dieciocho hermanos eran javaneses. La misión se convirtió en viceprovincia de Indonesia en 1956, y en provincia en 1971. En 1983, había ciento noventa y nueve sacerdotes, ciento veinticinco escolares y veintiseis hermanos, todos ellos indonesios, menos sesenta y tres sacerdotes y cinco hermanos. Cuando en 1955 los jesuitas holandeses no pudieron obtener visados de entrada a causa del conflicto de Papúa Occidental o Irian Jaya, los de otros países como Australia, Austria (antiguos misioneros de China), Alemania, Filipinas, Suiza y Estados Unidos, ofrecieron su ayuda. Sin embargo, pese a que las relaciones entre Indonesia y Holanda eran muy tensas, ni un solo jesuita holandés fue expulsado, como lo

¹⁴⁴¹ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús...*, o.c., 140; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018; K. STEENBRIK, *Jesuits in Indonesia, 1546-2015*, Brill online y Jesuit Historiography Online: recuperado el 18/11/19, de: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

¹⁴⁴² Cf. C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.4, 3598-99; K. STEENBRINK, *Catholics in Indonesia...*, o.c., t.2, 43; *Jesuits in Indonesia...*, a.c.: recuperado el 18/11/19; *Concentraci3n on Java after 1900*, Frans van Lith, Soegijapranata, Darmojuwono and Other Prominent Jesuits: recuperado el 18/11/19.

expresó el historiador A. Heuken: «los que siembran el viento, cosecharán la tormenta, y los que siembran las buenas obras, cosecharán la bondad»¹⁴⁴³.

7.5.1.1. La formación

Por lo que se refiere a la formación, a comienzos de la década de 1950, los superiores vieron que si los escolares holandeses volvían a Maastricht para la teología, la posibilidad de su regreso a Indonesia era dudosa. Por ello, en 1954 se abrió un teologado en Yogyakarta. Al año siguiente, varios escolares indonesios fueron al extranjero para estudiar la filosofía. Para hacer mejor uso del personal y consolidar los vínculos con el clero diocesano, se fundó el Instituto de la Filosofía y Teología —*Institut Filsafat Teologi*— en Yogyakarta en 1967¹⁴⁴⁴.

Desde entonces los escolares han estudiado junto con los seminaristas diocesanos de la archidiócesis de Semarang y de los Misioneros de la Sagrada Familia, a los que más tarde se han unido los de otras diócesis y comunidades religiosas. En 1969, para atender a las necesidades apostólicas de la capital, se estableció un filosofado en Yakarta. En este momento los seminaristas de las archidiócesis de Yakarta y de Semarang, los escolares franciscanos, redentoristas, jesuitas, de la Sagrada Familia y de otras congregaciones estudian la filosofía en Yogyakarta¹⁴⁴⁵. La estadística de 2009, en la celebración de ciento cincuenta años de La Compañía de Jesús en Indonesia, registró el crecimiento de sus miembros: doscientos veintiocho sacerdotes; veintiocho hermanos y noventa y dos escolares, con veinticuatro parroquias¹⁴⁴⁶.

7.5.1.2. El apostolado

En el tema del apostolado, en 1942, en el territorio de la actual archidiócesis de Yakarta, había cuatro parroquias de jesuitas y una franciscana, y en el vicariato de Semarang, dieciocho parroquias pertenece a la Compañía de Jesús y tres a los Misioneros de la Sagrada Familia. En 1997, en Yakarta, de cincuenta y una parroquias, sólo había diez de la Compañía de Jesús, y en Semarang noventa parroquias, trece de las cuales eran

¹⁴⁴³ Cf. A. HEUKEN, *La Compañía de Jesús en Indonesia...*, o.c., 166; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018.

¹⁴⁴⁴ Cf. ÍD., 159; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018; K. STEENBRINK, *Jesuits in Indonesia...*, a.c.: recuperado el 18/11/19.

¹⁴⁴⁵ Cf. ÍD., 160-64; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, o.c., t.2, 2018.

¹⁴⁴⁶ Cf. ÍD., 179; K. STEENBRINK, *Catholics in Indonesia...*, o.c., 44; *Jesuits in Indonesia...*, a.c.: recuperado el 18/11/19; *Concentration on Java after 1900...*, a.c.: recuperado el 18/11/19.

jesuitas. Asimismo, los jesuitas que trabajaban en parroquias eran cincuenta en total de los ochenta que había en 1942. Desde entonces, ha habido un cambio en el porcentaje de jesuitas dedicados al trabajo parroquial, entre otras razones, por el creciente número de sacerdotes seculares en Semarang y por el hecho de que se insta a las congregaciones religiosas clericales de Yakarta para que se encarguen de alguna parroquia¹⁴⁴⁷.

Aunque la gran mayoría de los jesuitas de la provincia de Indonesia todavía trabajan en las archidiócesis de Yakarta y Semarang, sus campos de apostolado han cambiado sustancialmente, amoldándose a los rápidos cambios en la República. Las escuelas de Muntilan, en otro tiempo símbolo de la misión de Java, se han entregado a los hermanos de las escuelas cristianas, para dedicar el personal a nuevas obras: los colegios de Yogyakarta y Semarang y el apostolado con universitarios¹⁴⁴⁸. Antes de la independencia, sólo una pequeña minoría selecta, tenían educación universitaria, hoy hay cientos de universidades, academias, escuelas normales, incluyendo la Universidad Sanata Dharma de la Compañía de Jesús y su Facultad Pontificia Wedabhakti de Yogyakarta, donde se trabaja en conjunto con la archidiócesis de Semarang y los Misioneros de la Sagrada Familia. Además, de la Compañía de Jesús están también las escuelas técnicas: PIKA en Semarang y ATMI en Solo, las nuevas casas de ejercicios en Yakarta y Klaten, unida a la antigua casa de Giri Sonta, abierta en 1931¹⁴⁴⁹.

Todas estas obras tienen un radio de acción que alcanza mucho más allá de las dos archidiócesis. También existen trabajos especializados en respuesta a la necesidad del país: el centro catequético de PUSKAT, el de pastoral, PUSPAS, el de música litúrgica de Yogyakarta, el Sanggar Prativi Estudio en Yakarta para medios de comunicación, el centro KPTT para formación agrícola en Salatiga y durante la época de Sukarno, los sindicatos *Pntja-Sila*. La Compañía de Jesús publica: *Basis*, revista mensual de la cultura; *Hidup*, semanario católico; *Rohani*, revista mensual para los religiosos¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 138; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2018; K. STEENBRINK, *Jesuits in Indonesia...*, *a.c.*; *Concentraci on Java...*, *a.c.*

¹⁴⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 159; C. E. O'NIELL, J. M. DOMINGUEZ, *o.c.*, t.2, 2018; K. STEENBRINK, *Jesuits in Indonesia...*, *a.c.*: recuperado el 18/11/19.

¹⁴⁴⁹ Cf. *Ibid.*

¹⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*

7.5.2. La misión en la isla de Flores, de una misión aparentemente imposible a una cosecha abundante

Los católicos en la Indonesia colonial de 1900 fueron cincuenta mil de un total de la cuarenta millones habitantes. Menos de la mitad eran europeos y mestizos euroasiáticos. Nativos eran veintiséis mil y de estos, dos tercios —dieciocho mil— se encontraban en Larantuka y las islas vecinas y Timor Occidental, mientras otros siete mil en las islas Molucas y Minahasa, en Sulawesi del norte. En Tanjung Sakti, Sumatra, había mil católicos. Existían dieciséis monjas franciscanas de Holanda en las escuelas e internado de Larantuka y diez jesuitas trabajaban en el archipiélago de Nusa Tenggara, seis de ellos en Larantuka y desde allí hacían visitas y apostolado a las comunidades cercanas de Wureh en la isla de Adonara y Konga en el oeste de Larantuka, otros dos trabajaban en Maumere, en Flores central, y dos más en la isla Timor¹⁴⁵¹.

Después de cuatro décadas, del año 1860 al 1900, decidieron concentrarse en la misión en la isla de Java, entre los javaneses. Por lo tanto, tomaron la decisión de transferir parte del territorio de la gran misión a otras órdenes religiosas misioneras que florecían en Europa en las primeras décadas del siglo XX¹⁴⁵². Así, entregaron la misión de las islas Molucas y Papúa a la Congregación del Sagrado Corazón en 1904. En 1905, entregaron la región de la isla de Kalimantan y en 1911 la isla de Sumatra a los frailes capuchinos. En 1913 fueron entregados las islas de Sonda Menor, *Nusa Tenggara*, a los misioneros del Verbo Divino. En principio, sólo la isla de Timor fue entregada, pero posteriormente todas las islas de *Lesser Sunda* y fundaron un nuevo vicariato apostólico. De la isla de Timor, los misioneros de Verbo Divino retomaron las comunidades católicas en la isla de Flores con el centro de la misión en Ende, Flores Occidental, en el año 1920¹⁴⁵³. Históricamente, trasladaron el centro de la misión a Ende y no Larantuka porque en Ende el gobierno colonial estableció su sede. Otra razón fundamental fue por la amenaza de expansión del islam procedente de Java y Lombok¹⁴⁵⁴.

Debido a esta preocupación por la expansión musulmana, el oficial del gobierno colonial en Flores, A. Couvreur, el 12 de febrero de 1908, escribió una carta al Vicario Apostólico de Batavia —el jesuita que fue misionero en Flores— mons. Luypen:

if we do not act fast, islam will occupy the interior and we will have lost this case forever. This is the more regrettable because until now the mission settled in the

¹⁴⁵¹ Cf. J. PRIOR, E. DJEBARUS, *Old and New Christianity...*, a.c., 236, en J. S. ARITONANG, K. STEENBRINK (ed.), o.c.

¹⁴⁵² Cf. ÍD., 244.

¹⁴⁵³ Cf. ÍD., 115.

¹⁴⁵⁴ Cf. ÍD., 243.

economically and also spiritually most backward part of Flores. That is a region with some promise, but it will never be able to keep pace with Manggarai and a region north of Ende. Also the density of population in this regions is much higher than in Maumere and Larantuka. If we act fast, Flores with the exception of a few costal villages can be secured for the Catholic Church, including the fertile Manggarai, until now under the influence of the Muslim Bima, including a whole interior of Ende¹⁴⁵⁵.

En 1914, al terminar la carretera trans-Flores, el misionero del Verbo Divino, prefecto apostólico de entonces Piet Noyen, escribió que la construcción de la carretera ha sido terminada ahora y las condiciones en el interior son bastante seguras. Así pues, los *hajis* —los musulmanes que regresaron de la peregrinación a la Meca con energía plena— no tendrán ninguna oportunidad para plantar y contagiar a la gente de los pueblos interiores su doctrina venenosa. Por lo tanto, Ende debe convertirse en la estación principal de la misión¹⁴⁵⁶. Esa misma preocupación por la expansión del islam venía ya desde el misionero jesuita, Henricus Looijmans, en 1911:

my objection is that Ende is only inhabited by Muslims, Arabs and Chinese, and is not fitted to educate sons of pagan chiefs, who could eventually become Catholic teachers. But the government really has decided that the school must be built in Ende. This can only be realised by placing a priest in Ende, who founds his house and a dormitory for sons of chiefs somewhat outside Ende or at least separated from the school¹⁴⁵⁷.

Frente a esta situación preocupante y amenazante, la primera decisión fue dejar la nostalgia y el romanticismo de la misión portuguesa en Larantuka como base de la expansión del catolicismo. La segunda, era establecer un centro nuevo de la misión en Ndonga, una ciudad vecina a Ende. Noyen aspiraba a ser una misión centrada en los jóvenes catequistas educadores, educados en las escuelas de la misión. Para ello, establecer las escuelas de misión fue imprescindible¹⁴⁵⁸.

Se establecieron varias escuelas con educadores y catequistas que venían de la escuela misionera jesuita de Larantuka. En el transcurso de los años 1910 al 1917 ya había seis nuevas escuelas que también significaban el establecimiento de seis nuevos centros de misión: Bajawa, Boawae, Kotta, Sawu, Mbai y Raja. En 1920 aumentaron a trece escuelas y en 1942 ya se habían establecido cincuenta, todas ellas sólo en Flores Central. El crecimiento de las escuelas de la misión en Flores fue fantástico en la década del liderazgo del Perfecto Apostólico Arnold Verstraelen de 1922 al 1932. Creció el número

¹⁴⁵⁵ Ibid., 239.

¹⁴⁵⁶ En la isla de Flores, la carretera trans-Flores la construyeron bajo el gobierno colonial entre años 1908 al 1927. Cf. Ibid., 241, 245.

¹⁴⁵⁷ Ibid., 242.

¹⁴⁵⁸ Cf. Ibid., 246.

de las escuelas de ciento treinta y siete a doscientos ochenta y siete y, los bautizados aumentaron de sesenta mil a más de doscientos mil.

Las iglesias y capillas en Flores aumentaron de noventa y seis a trescientos treinta y tres. En 1926, se abrió el primer seminario menor en Todabelu. Por consiguiente, aquella década fue decisiva para el futuro y el carácter de la sociedad y la cultura de Flores, sin duda alguna, formada y basada en el catolicismo. El seminario mayor se estableció en 1937 en Ledalero, Maumere con los dos primeros nativos florineses ordenados en 1941 y otros dos en 1942 a los cuales siguieron otros siete sacerdotes el 16 de septiembre de 1945. Todos los sacerdotes eran misioneros del Verbo Divino¹⁴⁵⁹.

Durante la segunda mitad del siglo XX, Flores ha vivido una transición fulminante. Ha pasado de ser una isla periférica —con una influencia poco significativa, tanto política como económicamente— a ser parte integral de Indonesia con un mercado nacional y regional, marcado por la migración masiva y una economía global y desde 1960, por el impacto de la tecnología de la telecomunicación. En este contexto cambiante, la misión también se ha ido transformando: la transición de una misión que recibía misioneros extranjeros, a una Iglesia que envía sus propios misioneros a la misión; la transformación de una misión llevada a cabo por los misioneros extranjeros del Verbo Divino a otra dirigida por los sacerdotes misioneros y laicos nativos muy activos en medio de una Iglesia local floreciente, llena de numerosas instituciones pastorales de consulta y divulgación apostólica y las escuelas de la misión. En 1950, más del 60% de los católicos y comunidades católicas vivían en estas islas al sureste de Indonesia, la mayoría en la isla de Flores.

La Iglesia se estaba expandiendo por todos los pueblos y aldeas y quedaban unos pequeños grupos indígenas animistas. En 1967, aproximadamente el 68,5% de los florineses fueron bautizados, o sea 705.819 del total de una población de 1.027.602. El 20% eran musulmanes, y el otro 11%, incluía protestantes no florineses y unos pocos de la religión tradicional animista. Fue un gran aumento de católicos: en 1940 eran 292.650 bautizados que crecieron hasta 1.420.000 en 1990, cincuenta años después. Entre 1940 y 1990, la diócesis de Ende creció cuatro veces más, la de Larantuka se triplicó y la de Ruteng aumentó siete veces, mientras que el aumento promedio en todo el país fue diez veces mayor. La ocupación japonesa en la década de 1940 provocó la ausencia de muchos

¹⁴⁵⁹ Cf. *Ibíd.*

misioneros holandeses, lo que significó que muchas parroquias se quedaran sin párroco. Sin embargo, los laicos catequistas (*guru agama*) y profesores de las escuelas de la misión (*guru sekolah*) ejercieron un papel imprescindible¹⁴⁶⁰.

Mientras tanto, el número de misioneros del Verbo Divino crecía rápidamente, de ciento noventa y cinco en 1950 a trescientos veintitrés en 1966. Desde la década de 1970, este número disminuyó a medida que el clero diocesano asumió gradualmente el trabajo pastoral y llegó a más de doscientos cincuenta a fines de siglo. En el año 2000 todavía había trescientos ocho sacerdotes y hermanos del Verbo Divino en Flores, de los cuales doscientos sesenta y cinco eran indonesios y cuarenta y tres expatriados provenientes de ocho países, de los cuales sólo doce tenían menos de sesenta y cinco años. Estas cifras no incluyen a los doscientos cincuenta indonesios que trabajan en el extranjero¹⁴⁶¹.

En 1950 las islas de Bali y Lombok se separaron del resto de Nusa Tenggara y formaron una nueva prefectura apostólica. En 1952 la isla de Flores se dividió a tres vicariatos apostólicos: el de Larantuka, Ende y Ruteng. El misionero del Verbo Divino mons. Gabriel Manek, nativo de la isla de Timor fue nombrado primer obispo de Larantuka —ordenado sacerdote en el año 1941— fue el segundo obispo nativo después del jesuita mons. Albertus Soegijapranata de la diócesis de Semarang en Java. En 1959, los redentoristas se hicieron cargo del cuidado pastoral de la misión en la isla de Sumba, que se convirtió en una prefectura apostólica, y que se elevó al estado de diócesis en 1969. En 1961 y en preparación para el Concilio Vaticano II, se estableció la jerarquía de Indonesia, con las islas de Sonda Menor, como una de las siete provincias eclesísticas. Mons. Gabriel Manek pasó de Larantuka a Ende para convertirse en su primer arzobispo, de 1961 al 1968¹⁴⁶².

Respecto a los nombramientos episcopales de los obispos indígenas, el primer obispo florines que se eligió como obispo de la diócesis de Denpasar en Bali 1961, fue el mons. Paulus Sani Kleden SVD. Le siguió Gregorius Monteiro en la diócesis de Kupang en 1967, Donatus Djagom en Ende en 1969, Vitalis Djebarus en Ruteng en 1973, Darius Nggawa en Larantuka en 1974, Anton Pain Ratu en Atambua, en 1982, Hilarius Moa

¹⁴⁶⁰ Cf. J. W. M. BOELAARS HUUB, *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia – Indonesianización: de la Iglesia en Indonesia a la Iglesia de Indonesia*, de título original: *Indonesianisasi: Het Omvormingsproces van de Katholieke Kerk in Tndonesië tot de Indonesische Katholieke Kerk*, Yogyakarta 2005, 198; J. PRIOR, E. DJEBARUS, *a.c.*, 248.

¹⁴⁶¹ Cf. J. W. M. BOELAARS HUUB, *o.c.*, 198; J. PRIOR, E. DJEBARUS, *a.c.*, 249; KWI, *Berapakah Provinsi Gerejawi di Indonesia? - ¿Cuántas provincias eclesísticas de Indonesia?*: Mirifica News (2019), recuperado el 17/10/19, de: <http://www.mirifica.net/2019/05/15/berapa-provinsi-gerejawi-di-indonesia/>.

¹⁴⁶² Cf. J. PRIOR, E. DJEBARUS, *a.c.*, 269.

Nurak en Pangkalpinang, Sumatra en 1982; Eduardus Sangsun en Ruteng, en 1985; G. Cherubim Pareira en Weetebula (Sumba), en 1986, transferido a Maumere en 2008. Todos eran misioneros del Verbo Divino. En 2018, el misionero del Verbo Divino, Paulus Budi Kleden, procedente de Larantuka fue elegido general de los misioneros del Verbo Divino.

El primer sacerdote diocesano en ser nombrado obispo fue Abdon Longinus da Cunha, para la archidiócesis de Ende, Flores, en 1996. Los nombramientos episcopales posteriores en Nusa Tenggara, del clero diocesano fueron: la diócesis de Kupang en 1997; Denpasar en 1999; Larantuka en 2004; el obispo Vincent Sensi Potokota en Maumere y transferido a la archidiócesis de Ende en 2007. En el contexto eclesiástico de Indonesia, el clero, tanto diocesano como religioso de Flores, también aporta obispos a otras diócesis. Por ejemplo la diócesis de: Sintang, Kalimantan Occidental; Tanjung Selor, Kalimantan del Norte; Pangkalpinang, el archipiélago de Riau, Sumatra; Bogor, Java Occidental; Jayapura, Papúa; y, Sorong, Papúa Occidental. El último obispo redentorista florines en la diócesis de Sumba, en 1999, fue Edmund Woga.

En 1953, mons. van Bakkum invitó a los franciscanos a colaborar en su diócesis de Ruteng; mons. G. Manek de la archidiócesis de Ende, en 1959, a los carmelitas (O. Carm); en 1982 a los carmelitas descalzos (OCD) y en 2000 a los pasionistas. La diócesis de Larantuka invitó a los Misioneros de la Sagrada Familia en 1993 y a los redentoristas en 2001¹⁴⁶³.

De las treinta y siete diócesis actuales de Indonesia, que perfilaremos en el siguiente apartado, once obispos son de las islas sureste de Indonesia, Nusa Tenggara: dos de la isla Timor y otros nueve son de la isla de Flores. Así pues, de una misión casi imposible en el principio se ha pasado a dar un fruto abundante para la Iglesia, especialmente la del «pequeño rebaño católico» de Indonesia.

7.5.3. Las provincias y regiones eclesiásticas actualmente en Indonesia

La Iglesia Católica de Indonesia actualmente está formada por diez provincias eclesiásticas y treinta y siete diócesis con los objetivos establecidos en el Código de Derecho Canónico 431 § 1:

para promover una acción pastoral común en varias diócesis vecinas, según las circunstancias de las personas y de los lugares, y para que se fomenten de manera más adecuada las recíprocas relaciones entre los obispos diocesanos, las Iglesias particulares se agruparán en provincias eclesiásticas delimitadas territorialmente.

¹⁴⁶³ Cf. *Ibíd.*, 269-70; KWI, *a.c.*: recuperado el 17/10/19.

Estas provincias abarcan todo el territorio geográfico de Indonesia, desde occidente, Aceh en la isla de Sumatra, hasta oriente, Merauke en la isla de Papua; desde Sangir archipiélago del norte de la isla de Sulawesi, hasta la isla Rote en el sur, en el archipiélago de Nusa Tenggara, gracias a la constitución y la ideología *Pancasila* que garantiza la libertad religiosa¹⁴⁶⁴.

Los católicos indonesios según la estadística del Centro Nacional de Estadística (BPS) de 2020 son de 3,13% de un total de 271 millones de habitantes. La concentración de católicos se distribuye de manera bastante uniforme en Bali y Nusa Tenggara, con un crecimiento del 1,19%. El mayor crecimiento y distribución se produjo en Indonesia Oriental, las islas Molucas y Papúa con 6,39% y, el más bajo en la Occidental, la isla de Sumatra con 0,65%. El mayor crecimiento en Indonesia Oriental se produjo en la provincia de Papúa con 6,58% y, el más bajo en la isla de Sulawesi, la provincia de Gorontalo con el crecimiento de 0,64%¹⁴⁶⁵.

Las treinta y siete diócesis forman diez provincias eclesiásticas. Son la provincia eclesiástica de Yakarta formada por la archidiócesis de Yakarta y dos sufragáneas: las diócesis de Bogor y Bandung; la provincia eclesiástica de Semarang, formada por la archidiócesis de Semarang y tres sufragáneas: las diócesis de Purwokerto, Surabaya y Malang; la provincia eclesiástica de Ende, formada por la archidiócesis de Ende y cuatro sufragáneas: las diócesis de Denpasar, Ruteng, Maumere y Larantuka; la provincia eclesiástica de Kupang formada por la archidiócesis de Kupang y dos sufragáneas: las diócesis de Weetebula y Atambua; la provincia eclesiástica de Medan formada por la archidiócesis de Medan y dos sufragáneas: las diócesis de Sibolga y Padang; la provincia eclesiástica de Palembang, formada por la archidiócesis de Palembang y dos sufragáneas: las diócesis de Tanjungkarang y Pangkal Pinang; la provincia eclesiástica de Pontianak formada por la archidiócesis de Pontianak y tres sufragáneas: las diócesis de Ketapang, Sanggau y Sintang; la provincia eclesiástica de Samarinda formada por la archidiócesis de Samarinda y tres sufragáneas: las diócesis de Palangka Raya, Tanjung Selor y Banjarmasin; la provincia eclesiástica de Makasar formada por la archidiócesis de Makasar y dos sufragáneas: las diócesis de Manado y Amboina; la provincia eclesiástica

¹⁴⁶⁴ Cf. KWI, *a.c.*: recuperado el 17/10/19.

¹⁴⁶⁵ D. GEA, *Jumlah umat Katolik Indonesia dan Dunia 2018 — Los catolicos indonesios y los del mundo*, recuperado el 08/12/19, de: <https://jalapress.com/jumlah-umat-katolik-indonesia-dan-dunia/>.

de Merauke, Papúa formada por la archidiócesis de Merauke y cuatro sufragáneas: las diócesis de Manokwari-Sorong, Jayapura, Timika y Agats Asmat.

De los treinta y siete obispos, dieciocho son diocesanos y diecinueve son obispos religiosos. Los obispos religiosos son: cuatro obispos franciscanos, cuatro obispos capuchinos, tres obispos de los Misioneros de la Sagrada Familia, tres obispos de los Misioneros del Sagrado Corazón, un obispo carmelita, un obispo pasionista, un obispo de los Canónigos Regulares de la Santísima Cruz, un obispo redentorista y un obispo de los Sacerdotes del Sagrado Corazón¹⁴⁶⁶.

Todas estas diócesis y archidiócesis están formadas por mil doscientos parroquias: doscientos noventa y cinco parroquias en la isla Java y ciento setenta y tres parroquias en la isla de Kalimantan. En la región de Nusa Tenggara existen trescientas treinta y siete parroquias: doscientas once en la isla de Flores e islas cercanas como Solor, Adonara y Lembata, veinticuatro parroquias en la isla de Sumba, setenta y ocho parroquias en la isla de Timor, y veinticuatro parroquias en las islas de Bali y Sumbawa. En la isla de Sulawesi existen noventa y cuatro parroquias; en las islas Molucas cuarenta parroquias; en la isla de Papúa ciento dieciséis parroquias; y en la isla de Sumatra ciento cincuenta parroquias¹⁴⁶⁷.

7.5.4. La deuda histórica: el cristianismo como «religión colonial»

El debate sobre el tema religión nativa versus extranjera y el prejuicio de la religión cristiana como religión colonial extranjera o «de fuera», en el ámbito social y religioso presenta otro rostro complejo de la sociedad de Indonesia. Es uno de los temas actuales más sensibles que a menudo genera conflictos horizontales entre los creyentes de las diferentes religiones, en este caso entre los musulmanes y cristianos. Además, en el contexto tanto religioso y cultural como socio político y en el desarrollo de la democracia emergente y creciente de Indonesia, la cuestión de la identidad religiosa es el un tema complejo, fácilmente utilizado por políticos o líderes religiosos con finalidad política y religiosa¹⁴⁶⁸. El nuevo cardenal elegido por el papa Francisco, mons. Ignatius Suharyo, afirma que existen tres grandes desafíos para la armonía entre los indonesios: la

¹⁴⁶⁶ Cf. KWI, *a.c.*: recuperado el 17/10/19.

¹⁴⁶⁷ Cf. ÍD.

¹⁴⁶⁸ En el camino recorrido en la historia como país, son innumerables los casos relacionados con el sentimiento religioso que generan conflictos y guerras entre los creyentes de diferentes credos, y aún es peor cuando el sentimiento religioso es utilizado por las élites políticas para su propio objetivo político.

intolerancia, los discursos del odio (*ujaran kebencian* o *hate speech*) y la política de identidad¹⁴⁶⁹.

Uno de los numerosos casos relacionados con el sentimiento religioso en el mundo político —la política de identidad— ocurrió en la elección del gobernador de la capital metropolitana de Yakarta en 2017, entre un líder protestante de ascendencia china, Basuki Tjahaya Purnama, Ahok, y el musulmán Anis Rasyid Baswedan, actual gobernador de Yakarta. Tomando como base la *Surā Al-maida* 51 del Corán, sobre la mesa servida o el banquete donde dice: «¡Creyentes (musulmanes)! ¡No toméis como amigos a los judíos y a los cristianos! Son amigos unos de otros. Quien de vosotros trabe amistad con ellos, se hace uno de ellos. Dios no guía al pueblo impío, (*C.al-maida* 51)», fue utilizada en una ocasión por el líder protestante en un discurso político en las islas *Seribu*. El grupo fundamentalista islámico conocido como *Front Pembela Islam*, *Laskar FPI* y todos los simpatizantes del líder musulmán aprovecharon esta situación y acusaron al líder protestante de blasfemia, por el hecho de citar *al-maida* 51 en dicho discurso. Según la ley musulmana y del Corán, la sangre de tal persona es *halal*, es decir legal.

Además, con esta situación manipulada y compleja, el mensaje de *Al-maida* fue utilizado y aplicado al pie de letra, lo que le daba más fuerza aún. Hay que tener en cuenta que para los musulmanes el líder no musulmán (*non-islam*) es líder *kafir* (pagano) y por eso es tabú y tiene prohibido ser un líder para los musulmanes¹⁴⁷⁰. Sin embargo, la comunidad católica presenta otra imagen diferente. Presenta una particularidad: es profundamente consciente de su propia dignidad como el «pequeño rebaño» de Jesús (Lc 12,32) y pueblo católico de Dios, y al mismo tiempo consciente de su propia identidad y dignidad como indonesio. Al reconocer la historia y el papel fundamental de innumerables fundadores católicos nacionalistas en el camino hacia la independencia de Indonesia, y el sentido de estar arraigado y en casa dentro de la realidad pluralista de Indonesia, sabemos que el «pequeño rebaño católico» es una minoría creativa que juega un papel fundamental en el ámbito nacional de Indonesia.

Este sentimiento y confianza en sí mismos se expresa en una de las citas más memorables, expresada por el primer obispo indígena, coronado como héroe nacional de

¹⁴⁶⁹ Cf. A. SUDRAJAT, *Blak-blakan Mgr. Ignatius Suharyo: Polemik Ucapan Natal dan Izin Gereja*, recuperada el 28/12/19, de: <https://www.youtube.com/watch?v=zwUpzwwuopg>.

¹⁴⁷⁰ De hecho, las protestas masivas y la presión de FPI y simpatizantes del líder musulmán Anis Baswedan lograron llevar a Basuki Tjahaya Purnama a los tribunales, presionando al juez que puso fin a la decisión de encarcelar a BTP.

Indonesia por el gobierno, mons. Albertus Soegijapranata: «ser completamente indonesio y perfectamente católico al mismo tiempo, o 100% indonesio y 100% católico — *100% Indonesia, 100% Katolik*»¹⁴⁷¹. Más aún, la comunidad católica en el transcurso de la Indonesia independiente en la terminología de Steenbrink fue y es una «minoría creativa y “pequeño rebaño” que confía en sí mismo y seguro con su propia identidad»¹⁴⁷².

Ante las ironías en la vida social y política de Indonesia, los intelectuales católicos indonesios se han dado cuenta de su propia dignidad como pueblo en particular y de las limitaciones de la religión colonial. En relación con la mayoría musulmana de la Indonesia poscolonial, como afirma Steenbrink, «la visión católica se traduce en plataformas comunes con las opiniones y preocupaciones de los musulmanes indonesios, que enfrentan los mismos nuevos desafíos mientras desempeñan un papel fundamental en la formación de un auténtico nacionalismo indonesio»¹⁴⁷³.

Respecto al nacionalismo de esta comunidad católica, el jesuita indonesio, Bagus Laksana en su escrito, *Love of Religion, Love of Nation, Catholic Mission and the Idea of Indonesian Nationalism* afirma:

el nacionalismo de los católicos indonesios surgió a través de un largo y complejo proceso histórico de compromiso que se remonta al período más temprano y más formativo de la comunidad católica de Indonesia particularmente la de Java en las décadas de 1920 y 1930. La comunidad católica en la sociedad indonesia no nació de manera instantánea, sino a través de unas largas negociaciones religiosas y culturales creativas e interpretaciones teológicas y religiosas. Esta comunidad es la herencia valiosa de la primera generación de misioneros jesuitas y sus estudiantes, y los primeros intelectuales indonesios¹⁴⁷⁴.

El gran escritor holandés Karel Steenbrink, que ha dedicado la mayor parte de su vida a investigar Indonesia en todas sus dimensiones, tanto social, política e histórica como cultural y religiosa, llega a la misma conclusión respecto a la particularidad del

¹⁴⁷¹ A. BAGUS LAKSANA, *Love of Religion, Love of Nation, Catholic Mission and the Idea of Indonesian Nationalism*: Kritika Kultura 25 (2015) 92.

¹⁴⁷² K. STEENBRINK, *Catholics in Indonesia, the Spectacular Growth of a Self-confident Minority, 1808-1942, A Documented History*, vol.1, Leiden 2000, 7; *Communicating the Mystery of Christ in a Moslem Milieu*, en G. COLZANI, P. GIGLIONI, S. KAROTEMPREL (ed.), *Christologia e Missione Oggi*, Roma 2001, 254-66.

¹⁴⁷³ K. STEENBRINK, *Muslim-Christian Relations in the Pancasila State of Indonesia: The Muslim World* 3-4 (1998) 320-352; *Catholics in majority Muslim Indonesia, 1945-2015, Between a closed and exclusive community and concern for the common good in an open society*, en el manuscrito de 16 páginas para la AICIS — *Annual International Conference of Islamic Study*, celebrado en Indonesia 2001, recuperado el 16/12/19, de: https://www.academia.edu/35064271/CATHOLICS_IN_MAJORITY_MUSLIM_INDONESIA_1945-2015_BETWEEN_A_CLOSED_AND_EXCLUSIVE_COMMUNITY_AND_CONCERN_FOR_THE_COMMON_GOOD_IN_AN_OPEN_SOCIETY. Cf. A. KOVACS, *Indonesia's Religious Conflicts, Recent Developments, Causes and Policy Implications for Peace*: ASIEN — The German Journal on Contemporary Asia 127 (2013) 48-69.

¹⁴⁷⁴ A. BAGUS LAKSANA, *a.c.*, 92-93.

«pequeño rebaño católico» de Indonesia. A los católicos indonesios los denomina como nacionalistas fundamentalistas y como una minoría creativa que tiene confianza en sí misma por el papel clave que está jugando a lo largo de la historia de Indonesia. Afirma:

como todas las comunidades religiosas más grandes (con excepción de las sectas cerradas típicas), los católicos en Indonesia muestran diferencias. Algunas personas, grupos y actividades se concentran en el fortalecimiento de una comunidad exclusiva que debería ser atractiva para otros que desean aceptar completamente su sistema religioso, doctrinas u órdenes. Otros miran más al bien común de la sociedad en general y están contentos con el cumplimiento parcial de sus ideales¹⁴⁷⁵.

El nuevo cardenal Ignatius Suharyo, en su mensaje de navidad de 2019, al polémico «saludo de navidad» entre los musulmanes —de hecho para algunos grupos musulmanes, saludar o decir ¡feliz navidad! a un cristiano es tabú y para otros, la mayoría, no, cada grupo tiene su base coránica — hizo una llamada a los católicos indonesios para poner por encima de todo el respeto y la tolerancia basados en el amor y caridad hacia el prójimo y, en el caso de Indonesia, a los musulmanes. A los indonesios en general, el Cardenal les invitó a revisar y escudriñar bien la historia de la independencia del país, de la lucha de los fundadores nacionalistas y de la sangre derramada de los miles y millones de los héroes indonesios para conseguir la independencia; que ellos no se dividieron ni se diferenciaron unos de otros en esta lucha, ni por la religión, ni por etnia, ni por el grupo o región. Hizo recordar uno de los acontecimientos históricos de la promesa, compromiso y afirmación de los grupos juveniles nacionalistas de todo archipiélago «*Sumpah Pemuda* — Promesa juvenil» del 28 de octubre de 1928, de una misma nación, *bangsa* Indonesia, una misma lengua, *bahasa indonesia* y una misma madre tierra, *Tanah Air* indonesia. Dicho acontecimiento fue celebrado en el centro del grupo juvenil católico *Gedung Djoeang Katholieke Jongenlingen Bond*, al lado de la catedral de Yakarta actual, y actualmente museo nacional de *Sumpah Pemuda*¹⁴⁷⁶.

Así pues, este «pequeño rebaño», desde el principio de la lucha por la independencia del país es completamente nacionalista y totalmente católico: 100% indonesio y 100% católico.

7.5.5. El conflicto interno dentro del «pequeño rebaño católico» (1945-1950)

El conflicto interno en este período se produjo entre varios grupos católicos: entre los holandeses e indonesios nacionalistas por una parte y por otra, entre católicos nativos

¹⁴⁷⁵ Cf. K. STEENBRINK, *Catholics in Independent Indonesia...*, o.c., 9.

¹⁴⁷⁶ Cf. A. SUDRAJAT, *Mgr. Ignatius Suharyo*: recuperada el 28/12/19.

de Java y Batak (Sumatra del Norte) frente a los de las islas sureste (Flores, Solor, Timor, Alor, Sumba) y de Minahasa (Sulawesi del Norte). En la independencia de Indonesia, en 1945, los católicos eran un grupo muy pequeño y se dividieron en varios grupos. Había un 18% de holandeses y el resto católicos nativos o chino-indonesios. El grupo más grande estaba en Flores, había una buena presencia en el sur de Papúa, en las islas Kei y Tanimbar, y muy pocos en Java. De esta comunidad católica, los sacerdotes y las monjas eran casi todos holandeses¹⁴⁷⁷.

Frente a la independencia de Indonesia, todos los grupos tuvieron su propia reacción. En las islas Flores y Kei tenían sus reservas ante el proyecto de formar la República Independiente de Indonesia Oriental (*Negara Indonesia Timur*) con su fuerte posición y fuertes líderes. El problema y la preocupación de separarse y formar esta República independiente venía de los católicos políticos que tenían conocimiento de la dinámica política de esta república emergente. La razón y preocupación principal fue el miedo a la dominación del islam que implicaba la pérdida de la libertad religiosa¹⁴⁷⁸.

Mientras tanto, en Java, el obispo holandés de Yakarta, Pieter Willekens, hizo en 1949 una lista restringida de «enemigos». El primer puesto lo ocupaban los masones, seguido de los protestantes, los comunistas y por último los musulmanes. Para los masones y los protestantes su argumento se basaba en que eran los hijos y amantes del poder colonial holandés, y respecto a los comunistas, porque fueron los principales actores de una rebelión sangrienta en Madiun, Java Oriental en el año 1948. Los musulmanes también fueron vistos como rivales. Willekens y su personal intentaron influir en los debates políticos sobre la constitución indonesia y tener garantías para la continuación de los generosos y amplios subsidios coloniales para las escuelas y hospitales cristianos, incluso el monopolio¹⁴⁷⁹.

Sin embargo, para este «pequeño rebaño católico», la ordenación del primer obispo jesuita indonesio nacionalista mons. Albertus Soegijapranata de Java, en el año 1940, fue la bendición más grande y un acontecimiento histórico fundamental. A pesar del acontecimiento turbulento de esta República recién nacida, Dios mandó al nuevo pastor para el «pequeño rebaño» nacido del mismo vientre de la *Ibu Pertiwi Indonesia*, cumpliéndose la promesa y la palabra alentadora del mismo Maestro: «no temas pequeño rebaño» (Lc 12,32). Entre Willekens y Soegijapranata no hubo debates abiertos. Quizás

¹⁴⁷⁷ Cf. J. PRIOR, E. DJEBARUS, *a.c.*, 229.

¹⁴⁷⁸ Cf. K. STEENBRINK, *Catholics in Independent Indonesia...*, *o.c.*, 9.

¹⁴⁷⁹ Cf. ÍD., 11.

el «pequeño rebaño» de la comunidad católica optó por promover la unidad, buscando el camino mejor para el bien de los católicos. Mons. Soegijapranata apoyaba firmemente al Presidente de la República, Sukarno y, la lucha por la independencia con el lema 100% católico, 100% indonesio. Ignatius Kasimo, un laico, líder político del partido católico, también siguió el liderazgo pro-República de mons. Soegijapranata. Promovió la idea de que su deber político era buscar el *bonum commune*, las mejores opciones para todos los indonesios, no solo la defensa y la prosperidad de su propia comunidad¹⁴⁸⁰.

Por otra parte, en el proceso de este período de la Indonesia naciente, nació otro estado regional llamado *Negara Indonesia Timur*, el Estado de Indonesia Oriental, bajo la influencia y fuerza colonial holandesa. Este estado es parte de los estados unidos de Indonesia, *Republik Indonesia Serikat* (RIS), que cubre las regiones de Sulawesi, las islas surestes de Indonesia o Sonda Menor, y las Islas de Maluku con la capital en Makassar, Sulawesi del Sur. Se formó después de la Conferencia de Malino, Makasar del 16 al 22 de julio de 1946 y la Conferencia de Denpasar del 7 al 24 de diciembre de 1946. Su objetivo era promover la idea de un Estado separado en el este de Indonesia apoyado por los Países Bajos. Al final de la Conferencia de Denpasar, el 24 de diciembre de 1946, proclamaron un nuevo estado, se llamaba Negara Timur Raya, y luego pasó a llamarse Negara Indonesia Timur, Estado de Indonesia Oriental, el 27 de diciembre de 1946. Se redactó una constitución que fue aceptada en 1949 en el parlamento¹⁴⁸¹.

La Constitución del nuevo Estado no tiene una referencia explícita al concepto de *Pancasila*, sino una sección mucho más elaborada sobre religión. En el preámbulo se dice que «el Estado reconoce y honra el hecho de que en el Estado de Indonesia Oriental el concepto de Dios y la religión son pilares muy especiales para la sociedad y para la vida individual de los ciudadanos». El capítulo siete de esta Constitución tiene seis artículos sobre religión, art.133 – 139. En el artículo 134, la libertad de religión se define en un sentido muy amplio como la libertad de practicar la religión, educar a los niños en la fe de sus padres, la libertad de cambiar la religión, predicar y difundir la religión, la libertad de iniciar organizaciones religiosas y para adquirir bienes materiales para estos fines y para actuar de acuerdo con los ideales religiosos¹⁴⁸².

¹⁴⁸⁰ Cf. *Ibíd.*, 12.

¹⁴⁸¹ El Estado de Indonesia Oriental se disolvió y todos sus territorios se fusionaron en la República de Indonesia el 17 de agosto de 1950. Cf. AA.VV, *Perjuangan yang tak kunjung selesai —Una lucha sin fin: Jurnal Sejarah — Revista de la Historia* 13 (2007) 37-38.

¹⁴⁸² Cf. J. PRIOR, E. DJEBARUS, *a.c.*, 250.

Los artículos 142 al 144 de esta constitución contienen, bajo el capítulo sobre educación, reglas abiertas sobre la posición de la educación religiosa que debe ser dada de acuerdo con la religión de los padres. Las escuelas privadas pueden ser subvencionadas por el gobierno y, en este caso, la libertad de orientación religiosa debe garantizarse también en la elección del material de enseñanza y el nombramiento del personal docente. Cuando el Estado de Indonesia Oriental se disolvió y se convirtió en miembro de pleno derecho de la nueva República de Indonesia a principios de 1950, el sacerdote Dr. Jan Raats, un importante asesor legal de esta constitución, tuvo que abandonar el país porque promovía demasiado la división de Indonesia. Desde entonces, trabajó en Filipinas y nunca más pudo regresar a Indonesia¹⁴⁸³.

Sin embargo, la gran mayoría de los indonesios estaban contentos con la fórmula del *Pancasila* como base ideológica de Indonesia y con la república unida. Más aún, para los nacionalistas, tanto indonesios como la mayoría de los misioneros católicos holandeses, este intento era un esfuerzo colonial para dividir las regiones en unidades más pequeñas y así poder invadirla después con facilidad, basado en el principio *divide et impera*¹⁴⁸⁴.

7.6. Conclusión

El largo recorrido histórico del presente capítulo a nuestro juicio resulta esencial para que desde nuestro presente vayamos recorriendo las diversas instancias que han movido la revelación cristiana y la misión católica desde sus orígenes hasta lugares tan remotos como Indonesia. En sintonía con san Agustín en sus Confesiones, las «inmensas llanuras de la memoria» histórica nos permiten descubrir la imaginación y la creatividad,

¹⁴⁸³ Cf. *Ibíd.*, 251.

¹⁴⁸⁴ Como hemos desarrollado en el primer capítulo de este trabajo, en los apartados, «el despertar nacional y la lucha por una Indonesia independiente» y «la democracia de Sukarno», de las páginas 64-71: «El nuevo gobierno independiente de Indonesia se enfrentó a inmensos problemas en su intento de crear un estado viable a partir de los pueblos y culturas dispersas del archipiélago. Heredó un país devastado por casi una década de guerra, una enorme deuda con los holandeses y una población con poca educación, con muchos de los pequeños componentes civiles educados desacreditados por su colaboración con el gobierno colonial. Aparte de eso, el estado federal se vio empañado por su identificación con la política holandesa de dividir y gobernar, muy conocido entre los indonesios con la terminología latina *divide et impera*, dividir y gobernar. En agosto de 1950 había sido reemplazado por un Estado Unitario de Indonesia, con su capital en Yakarta y con una forma de gobierno que probablemente alimentaba los temores de las islas exteriores sobre el dominio de Java. Entre medio, se produce la declaración de independencia de la República de las Molucas del Sur —*Republik Maluku Selatan*, RMS— y las rebeliones en Sulawesi y Sumatra. Sin embargo, el Ejército Nacional de Indonesia, *Tentara Nasional Indonesia*, TNI aplastó fácilmente la rebelión, y como consecuencia, muchos de los soldados rebeldes huyeron con sus familias a los Países Bajos». Cf. M. C. RICKLEFS, *A History of Modern Indonesia*,³ 2001, 261; R. CRIBB, A. KAHIN, *Historical Dictionary...*, o.c., xx; R. E. ELSON, *The Idea of Indonesia...*, o.c., 232-41.

a través las cuales los cristianos y los misioneros han actuado como sujetos históricos en el seno de la marcha de la humanidad. En medio de sus complejidades y momentos conflictivos, se mostraba también la grandeza de quienes no se resignan a la repetición de lo de siempre o a la rutina de lo acostumbrado.

Así, en primer lugar, el ejercicio de la misión en su historia aparece de este modo no sólo como el cumplimiento de un encargo y tarea, sino como la edificación de la Iglesia de Cristo y la construcción de la humanidad. En segundo lugar, la enorme trayectoria histórica del cristianismo y sus incontables experiencias pueden ser redescubiertas y revisitadas como gozo compartido y estímulo para el futuro.

En base a esta amplia perspectiva, se hace además justicia a tantas iniciativas que, aun dentro del horizonte limitado de un espacio y tiempo concreto, y que parecen insignificantes para la gran historia de la humanidad, sin embargo, han ido generando futuro. «El todo» está formado o es la aportación de cada parte. «Lo poquito que hay en mi», como dice santa Teresa, se convierte en la expresión constante que va atravesando diversos contextos e historias. Ello puede ser de gran utilidad para que también hoy superemos la vida cristiana más allá de nuestro mundo cristiano, para abrírnos a la encrucijada de pueblos y naciones, de culturas y de razas, tal como se despliega en Pentecostés.

La recuperación de esta historia de la misión en las islas remotas del Sureste Asiático despierta la sensibilidad sobre los sacrificios, los sufrimientos y las luchas, y los dolores constantes que han ido acompañando la vida de la humanidad y de los cristianos como «pequeño rebaño» católico de Indonesia que están siempre aspirando al Reino o a la nueva creación en un mundo nuevo y una tierra nueva como alternativa que rompe toda comodidad, ya que aspiran a crear siempre esperanza y reconocimiento para los más débiles y olvidados. La historia, además, nos ayuda a flexibilizar las categorías y estructuras de nuestro mundo actual. Porque se nos ofrecen claves para abrir horizontes, para superar aparentes contradicciones, para conjugar las diferencias y para integrar la vida real de los hombres y mujeres de tantos siglos y lugares.

A la luz de la visión teológica de «los signo de los tiempos», esta dimensión histórica del «pequeño rebaño católico» recobra su significado más profundo. A la luz de esta visión, este pequeño rebaño es el lugar privilegiado en que el Evangelio está siempre actual y explícitamente operante en la historia. Es el lugar en que la Palabra se convierte en acontecimiento, historia cotidiana y existencia concreta. Y, sólo en éste como comunidad de los creyentes, la Sagrada Escritura está viva. Desde la visión cristológica,

la doctrina de los signos de los tiempos concentra nuestra atención en el «señorío» de Cristo que no se concibe en términos metafísicos-cosmológicos, sino en términos histórico-vitales.

Jesucristo es el Señor de la historia, que vive dentro de lo que palpita; que se construye dentro de ella, reconocible a los ojos de la fe en todo acontecimiento de liberación y de justicia, presente en todo grito de dolor y de piedad, invocado en toda aspiración de novedad y plenitud, capaz de atraer a sí todas las cosas de la historia y de la eternidad, recapitulador fraternal de todo impulso de amor verdaderamente humano que destella en la historia. Porque Jesús de Nazaret está vivo en la historia, ésta es ya de alguna forma el reino y no simplemente una etapa de errores y tinieblas, un retraso malhadadamente producido en el proyecto de Dios, un paréntesis desafortunado en el océano imperturbable de una eternidad concebida según el modelo de una inmovilidad deshumana. La historia de este pequeño rebaño está llena de Cristo para quien lee los signos de los tiempos.

Por último, por ser una tesis de carácter teológico con la comunidad católica de Indonesia como destinatario privilegiado, el análisis histórico de este capítulo siete lo consideramos imprescindible.

8. Hacia la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la KWI

La participación de los cristianos en restaurar y preservar la integridad de la creación no se basa únicamente en el hecho de que hay daños ambientales preocupantes, sino más allá, es la manifestación creyente de una fe viva en Dios creador y protector de vida... Una fe viva llena de amor es el fundamento espiritual de todos los esfuerzos para salvaguardar toda la creación.
Konferensi Waligereja Indonesia

8.1. Introducción

En la primera parte del presente trabajo, hemos presentado la *Ibu Pertiwi* Indonesia archipelágica, un país diverso, que consta de cientos de grupos étnicos esparcidos en las innumerables islas archipelágicas y formado por diversas culturas, creencias y prácticas religiosas. Por lo tanto, los fundadores reflexionaron que el lema apropiado del Estado indonesio es *Bhinneka Tunggal Ika* (unidad en la diversidad) con sus cinco pilares, *Pancasila*.¹⁴⁸⁵ Como lo hemos abordado, es una ideología y un sueño complejo de los fundadores con la certeza de que la diversidad del país debería convertirse en la fuente de riqueza social y cultural, en lugar de fuente de conflictos y desintegración.

El antropólogo cultural estadounidense Geertz ha descrito adecuadamente esta realidad. Atestigua que Indonesia es un país que aspira a ser una nación de naciones a través de una ideología de unidad cultural. Así, afirma:

en Indonesia, dividida en islas, las unidades son y han sido siempre pueblos —*suku, suku bangsa*— el medio transmisor de una ideología de identidad general en un país que aspira a ser una nación de naciones. Hay que juntar javaneses, dayaks, malayos, danis, bugueses, florineses, malucos, chinos, hinduistas, budistas, musulmanes, católicos y protestantes. Y lo necesario es juntarlos en una historia que los convenza de que están por destino y por naturaleza, políticamente juntos¹⁴⁸⁶.

Sin embargo, ya desde hace décadas, ha vivido y sigue viviendo la destrucción de su medioambiente. Ya no es posible desconocer la relación problemática entre los indonesios y su entorno natural: contaminación atmosférica por los incendios forestales, contaminación de las aguas, empobrecimiento del campo y explotación abusiva del subsuelo, peligros provenientes de residuos de todo tipo, envenenamiento de los alimentos, derroche de energía y materias primas, entre otros. A esta crisis medioambiental, la Conferencia Episcopal de Indonesia, ya desde su carta pastoral sobre

¹⁴⁸⁵ El segundo capítulo —particularmente del apartado «La ideología nacional *Pancasila* y el lema *Bhinneka tunggal ika*, unidad en la diversidad, una visión ecológica»— de la primera parte del presente trabajo aborda con bastante detalle sobre el tema respecto.

¹⁴⁸⁶ C. GEERTZ, *Tras los hechos, dos países...*, o.c., 37.

medioambiente, *lingkungan hidup*, de 1989, afirma que «no hace falta ser experto para ver, saber y estar al corriente de esta *Ibu Pertiwi* Indonesia agobiada y agonizante»¹⁴⁸⁷.

Yendo más allá, ante esta problemática ambiental y el deterioro preocupante de una *Ibu Pertiwi* en crisis, la Conferencia Episcopal y la Iglesia local no han permanecido ajenas, no se quedaron de brazos cruzados. Según la KWI, es imprescindible reflexionar y tomar medidas justas y adecuadas para esta madre tierra con el vientre herido a través de los documentos magisteriales¹⁴⁸⁸. «El porqué» de esta preocupación está basado en el imperativo moral de cuidar y salvaguardar la creación como lo ha expresado la nota pastoral de 2013 de la KWI, conmovida por la fe viva y en un Dios, fuente y dador de vida, un Dios de los vivos y no de los muertos. Así, afirma la KWI:

*the involvement of Christians in restoring and preserving the integrity of the creation is not base solely because of the existence of environmental damage, but is a manifestation of our faith in God as our Almighty Creator and sustainer of life. A living faith that is full of love is the spiritual foundation of all efforts to save all creation —keterlibatan umat Kristiani dalam memulihkan dan melestarikan keutuhan ciptaan bukan semata-mata didorong oleh adanya kerusakan lingkungan hidup, tetapi merupakan perwujudan iman akan Allah Sang Pencipta dan Pemelihara kehidupan. Iman yang hidup dan penuh kasih menjadi dasar spiritualitas segala upaya untuk mendatangkan keselamatan bagi semua ciptaan*¹⁴⁸⁹.

Pretendemos abordar y desarrollar en el presente capítulo la perspectiva católica de la Conferencia Episcopal de Indonesia, «hacia la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la KWI» frente a la crisis medioambiental que aqueja a Indonesia.

8.2. El contexto pastoral de Indonesia: una *Ibu Pertiwi* deteriorada

En la reflexión de la KWI, el deterioro ambiental del archipiélago está ya en su momento crítico. Se presenta como un barco en peligro de hundirse e desafortunadamente, en gran parte, está hundiéndose. La *Ibu Pertiwi*, la madre tierra Indonesia se torna en una madre con el vientre herido —*rahim yang terluka dan tak lagi*

¹⁴⁸⁷ KWI, *Surat Gambala Konferensi Waligereja Indonesia tentang lingkungan hidup — Carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Indonesia sobre el medioambiente*, Jakarta 1989, 1.

¹⁴⁸⁸ El antecedente de los documentos sobre el medioambiente de la Conferencia Episcopal de Indonesia es de origen antiguo, debemos hallarlo en varios documentos desde la década de los ochenta. Se ha elaborado de manera particular, ya desde las notas pastorales de los años: 1989, 2003, 2004, y se pone más de relieve el tema a través de la nota pastoral del año 2013. Cf. KWI, *Surat Gambala Konferensi Waligereja Indonesia tentang lingkungan hidup — Carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Indonesia sobre el medioambiente*, Jakarta 1989; *Nota pastoral KWI, Keadilan sosial bagi semua — La justicia social para todos*, 5-9, Jakarta 2003; *Nota pastoral, Keadaban publik, menuju habitus baru bangsa — La civilización pública, hacia el hábito nuevo de la nación*, 1-3, Jakarta 2004; *Nota pastoral, Keterlibatan Gereja dalam melestarikan keutuhan ciptaan — La participación de la Iglesia en preservar la integridad de la creación*, Jakarta 2013.

¹⁴⁸⁹ KWI, *Nota pastoral, La participación de la Iglesia en preservar la integridad de la creación*, 37.

aman— y está sufriendo todos los grados de crisis. Esto implica, que Indonesia no es lugar seguro para vivir ni hogar agradable para crecer¹⁴⁹⁰. La deforestación masiva tanto legal como ilegal, el incendio forestal de casi todos los años —como lo hemos perfilado en la primera parte de este trabajo— y la explotación salvaje del sector minero, son muestra de la avaricia humana y ausencia del cuidado y de la sensibilidad ecológica.¹⁴⁹¹ La crisis de la ecología, como contexto pastoral de la Iglesia local de Indonesia, hace despertar a la Conferencia Episcopal de Indonesia. Los obispos, en el estudio y en el trabajo conjunto con expertos y organismos amantes de la ecología, ponen de relieve el tema de los impactos ambientales y sociales del cambio climático, tanto «natural» como «no natural»¹⁴⁹². El estudio se encamina más allá, hacia la reflexión teológica pastoral de la raíz de la crisis.

Así pues, la KWI levantó la voz, alzó el grito de preocupación al pueblo indonesio. Este clamor es la voz profética para el cambio de hábitos; para transformar la actitud y el estilo de vida de uno antiguo, *habitus lama*, en contra de la madre tierra Indonesia herida, a otro nuevo, *habitus baru*, de respetar, cuidar, proteger y custodiar la *Ibu Pertiwi Indonesia*.

Siguiendo la sensibilidad ecológica y la llamada a la «conversión ecológica»¹⁴⁹³ del pontífice Juan Pablo II en la audiencia general de 2001, la Conferencia Episcopal hizo la misma llamada al pueblo católico en particular y a los indonesios en general a esta misma «conversión ecológica» —en *bahasa* Indonesia *pertobatan ekologis*— como paso fundamental para poder llegar a una reconciliación con todas las criaturas y con el mismo Creador. Ante estas realidades alarmantes, la KWI llega a la reflexión y convicción de que en el fondo de una «madre Tierra con el vientre herido» o de un «barco hundido», está la crisis cultural y espiritual religiosa de los indonesios¹⁴⁹⁴. La KWI reflexiona:

¹⁴⁹⁰ *Ibid.*, *Nota pastoral 2013*, 7.

¹⁴⁹¹ Estas categorías y expresiones: «barco hundido — *kapal yang sedang karam*» o «vientre herido e inseguro — *rahim terluka dan tak lagi aman*» subyacen de la análisis cultural, tanto de la realidad geográfica archipelágica de tierra y agua como religiosa cultural del olvido de los indonesios a su raíz cultural armonía ecológica, de una ideal de tratar su entorno natural como vientre de donde nace que exige el respeto.

¹⁴⁹² Las realidades impactantes que afectan a los pobres y los más débiles de Indonesia: la disminución de la producción de alimentos, la dispersión de enfermedades, la inundación en las cuencas de los ríos, los cambios dramáticos en las estaciones y el clima, inundaciones destructivas, sequía extrema, la pérdida de pequeñas islas por el aumento del nivel del mar, todo esto afectará fuertemente en la vida de los pobres. Cf. *Ibid.*, *Nota pastoral 2013*, 8ss.

¹⁴⁹³ JUAN PABLO II, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, Audiencia general, 17 de enero de 2001.

¹⁴⁹⁴ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 23-24, 29-30.

frente al deterioro ambiental, una de las soluciones urgentes e importantes es la «conversión ecológica» para llegar a la reconciliación entre los humanos y el resto de la creación. Esta conversión no sólo llega y se detiene en una conciencia creciente — de que el medioambiente es importante para la vida humana— sino a la práctica: hay cambios positivos significativos en la visión y el cómo tratar la naturaleza¹⁴⁹⁵.

En esta conversión radican unas tareas urgentes —*penting dan mendesak*— de la Iglesia local de Indonesia. En primer lugar, de arrepentirse y transformarse desde dentro, de reconciliarse consigo misma y los demás, y de hacer un cambio de actitudes que van contra el precepto y la voluntad del Creador¹⁴⁹⁶. En segundo lugar, de llevar a cabo, promoviendo un estilo de vida alternativo, un cambio positivo significativo, una nueva visión de cómo tratar la naturaleza a base de la propia cultura de Indonesia, de volver a las raíces culturales: cósmica, orgánica y ecológica¹⁴⁹⁷.

Guiada por las enseñanzas morales sociales de la Iglesia universal como principios y directivas de acción, la KWI promueve una vida a base de la armonía típica de Asia e Indonesia y respeto al entorno natural, en concreto, a través del proyecto ecopastoral, de promover la producción orgánica y ecológica, el consumo responsable — justo y necesario por amor a los pobres y muestra de solidaridad— y el reciclaje, contribuyendo así a la justicia intra e intergeneracional¹⁴⁹⁸. En este contexto, surgen interrogantes e imperativos morales: ¿Cómo la fe que nos mueve hace despertar el compromiso cristiano por la ecología y salvaguardia de *Ibu Pertiwi Indonesia* agonizante?¹⁴⁹⁹ ¿Cómo contribuir desde el ser y quehacer cristiano indonesio al déficit de moral ecológica?

¹⁴⁹⁵ «*Salah satu hal penting dan mendesak untuk dilakukan adalah membangun dan mengembangkan pertobatan ekologis demi terwujudnya rekonsiliasi atau pendamaian antara manusia dengan seluruh ciptaan. Pertobatan ini tidak hanya berhenti pada lahirnya kesadaran baru, bahwa lingkungan hidup penting untuk kehidupan manusia, melainkan adanya perubahan positif yang signifikan dalam memandang dan memperlakukan alam semesta*»: Ibid., *Nota pastoral*, 2013, 29-30.

¹⁴⁹⁶ Ibid., 37.

¹⁴⁹⁷ Cf. Ibid., 28-29.

¹⁴⁹⁸ Cf. Ibid.; Carta pastoral de la cuaresma, *Membangun Solidaritas Sosial demi Keutuhan Ciptaan — Construyendo la solidaridad social para la integridad de la creación*, Jakarta 2018. Los documentos sobre este tema, también los ha elaborado la FABC en varios de sus documentos, que ya lo hemos abordado en el capítulo seis del presente trabajo. Así, se expresa el vivir en la comunión del «pequeño rebaño católico» de Indonesia y se muestra la unión de la Iglesia de Indonesia como parte integral de la Iglesia local de Asia.

¹⁴⁹⁹ En contexto indonesio en particular y asiático en general, al utilizar la frase «la madre tierra agonizante y en crisis» pretendemos poner de relieve la base cultural ecológica y la visión de la vida asiática cósmica y orgánica. Este principio demuestra la otra perspectiva contraria de John Paul Pezzi en su escrito, *Ecología y salvaguardia del planeta: a que nos compromete la fe y la palabra de Dios*: «el planeta tierra no necesita ser salvado, ya se salvó muchas veces y se salvaría a sí mismo, aun cuando los humanos no se preocuparan por el. Así, el planeta no necesita ser salvado, no está en peligro: la que está en peligro es la humanidad por nuestro estilo de vida inmoral»: J. P. PEZZI, *Ecología y salvaguardia del planeta: a que nos compromete la fe y la palabra de Dios*: Misiones Extranjeras 269 (2015), 601; *El planeta no está en peligro. La humanidad sí*, recuperado el 12/01/20, de: <https://www.jpjc-jp.org/es/a/el-planeta-no-est-en-peligro-la-humanidad-s>.

8.2.1. Una llamada al cambio de estilo de vida

Los números seis hasta el ocho del documento de la Conferencia Episcopal de Indonesia de 2013 abordan el tema del medioambiente destrozado y agonizante de la madre tierra Indonesia. En ellos, los obispos expresan la raíz de la crisis ecológica que aqueja a Indonesia: la crisis cultural y espiritual expresada en las actitudes y el estilo de vivir antiecológico de los mismos indonesios. De manera particular, la mirada crítica de la KWI se dirige hacia una minoría de la élite corrupta, en su vínculo y trabajo conjunto con las empresas transnacionales gigantescas y locales y su actividad, que repercute en el medioambiente y por su «codicia y prepotencia de creerse el centro de la vida, y de colocarse como sujeto, y así, tratan la naturaleza como objeto a explotar»¹⁵⁰⁰. Los mismos hijos de la *Ibu Pertiwi* están rompiendo la armonía y paz con la naturaleza, con uno mismo, con otros seres humanos y con su Creador.

La KWI solicita una y otra vez el compromiso para el cambio de estilo de vida. Se afirma una vez más la cultura armonía ecológica propiamente de la *Ibu Pertiwi* Indonesia y la dependencia mutua e interconexión profunda entre todos los componentes de la naturaleza:

hablar de ambiente natural es hablar de ecosistema biótico; los humanos, las plantas, los animales y todos los seres vivos, como del ecosistema abiótico; el suelo, el agua, el aire y todos los inanimados, todos están interconectados y dependientes entre sí. Ambos, los seres humanos y la naturaleza forman parte del ambiente natural que tienen relación y dependencia mutua. La naturaleza provee todas las necesidades de los seres humanos, hasta determina y forma la identidad humana, la cultura y a la vez modela el estilo de la vida social. Sin embargo, los seres humanos con todas sus capacidades humanas repercuten el cambio del medioambiente. Si los seres humanos viven en armonía y equilibrio con su entorno natural, serían mejor sus vidas y vida de toda la creación¹⁵⁰¹.

Debido al vientre herido e inseguro de Indonesia por la deforestación como contexto pastoral para la reflexión teológica de la KWI, el informe del «taller internacional»¹⁵⁰² sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques con

¹⁵⁰⁰ KWI, *Nota pastoral 2013*, 6-7.

¹⁵⁰¹ ÍD.

¹⁵⁰² En respuesta a la crisis mundial actual de los bosques que se agudiza día a día, más de setenta representantes de comunidades indígenas y otras comunidades forestales de África, Asia, Latinoamérica, así como organizaciones no gubernamentales de apoyo medioambientales, de derechos humanos y sociales, se reunieron en el Taller internacional sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques —que se llevó a cabo en el marzo de 2014 durante cinco días en Palangka Raya, Kalimantan Central, Indonesia— con el fin de identificar los riesgos e impacto de la deforestación en los derechos, el bienestar, los territorios y el patrimonio cultural de los pueblos que dependen de los bosques. Cf. FOREST PEOPLES PROGRAMME, FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques, garantizando los derechos, Informe de taller internacional sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques*, Palangkaraya 2014, 4.

el título, *Salvando los bosques, garantizando los derechos*, celebrado por las ONGs, FPP y *Pusaka*¹⁵⁰³ en Palangka Raya, Kalimantan Central, presenta la siguiente situación:

los bosques de inmensa diversidad biológica de Indonesia, que alguna vez cubrieron el país entero, son el hogar de sesenta y cinco a cien millones de indonesios, la mayoría de las cuales viven en comunidades forestales, gobernados por el «derecho consuetudinario»¹⁵⁰⁴, conocidas como comunidad o «*masyarakat adat*»¹⁵⁰⁵. Sin embargo, los poderes colonizadores y las élites de la pos-independencia subordinaron los derechos consuetudinarios a la tierra de estas comunidades a forma agresivas de desarrollo económico y sistemas socio políticos basados en gran medida en la extracción de arriendos, el clientelismo y la corrupción¹⁵⁰⁶.

Más allá, como hemos perfilado en la primera parte, la situación de los pueblos de los bosques ha empeorado durante los asesinatos anti-comunistas de la década de los sesenta y el programa de transmigración desastrosa de la década de los setenta, ocasionando un aumento elevado de la destrucción del bosque¹⁵⁰⁷.

Desde su trayecto histórico ecológico, la rápida deforestación y degradación del bosque desde la década de los 1970 son el resultado de la explotación forestal, las haciendas madereras, la minería, las plantaciones de palma aceitera y otras concesiones agroindustriales. La destrucción de los bosques, además, sigue violando los derechos consuetudinarios colectivos de muchas comunidades, así como debilitando la gama completa de derechos humanos individuales¹⁵⁰⁸. El país ha seguido su camino de destrucción a pesar de la creciente concienciación sobre la necesidad de la reforma en el sector forestal, en el tratamiento de los pueblos de los bosques, y en la lucha contra la corrupción, e independientemente de una moratoria del Gobierno sobre las nuevas

¹⁵⁰³ *Pusaka* —una palabra de la *bahasa* indonesia, literalmente significa tesoro o herencia— es una organización sin fines de lucro, creada en 2002 por activistas locales de Indonesia, enfocada a la investigación, defensa y documentación y promoción de los derechos de los pueblos indígenas, desarrollo de capacidades y educación y empoderamiento de los derechos de los pueblos indígenas, incluido el derecho a la tierra, y derechos económicos, sociales y culturales y el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias. Cf. FPP, PUSAKA, *Pusaka, untuk memberdayakan hak-hak masyarakat — Pusaka, para potenciar los derechos de la comunidad local*, recuperado el 05/01/20, de: <https://pusaka.or.id/en/pusaka-or-id-english/>. La palabra *pusaka*, es también una terminología común, se utiliza para decir la misma *Ibu Pertiwi* Indonesia. Como por ejemplo, la siguiente estrofa del himno nacional: *Indonesia tanah air beta, «pusaka» abadi nan jaya* —Indonesia mi tierra, mi agua, tesoro eterno, honrado por todas las edades.

¹⁵⁰⁴ La terminología «tierra o bosque de derecho consuetudinario» es la traducción de la *bahasa* indonesia *hutan o wilayah adat* o «tierras tribales» que ha pasado de generación en generación de pueblos indígenas y son manejados de acuerdo con las prácticas culturales y normas indígenas. Cf. «Derecho consuetudinario»: C.2, del apartado, «*adat*, una tradición y costumbres ancestrales», n.289, p.114.

¹⁵⁰⁵ Respecto a la ley *adat*, ya la hemos presentado en la primera parte del presente trabajo y *masyarakat* se refiere a las personas o grupos humanos pertenecientes a una comunidad o a un pueblo. Cf. C.2 del apartado 2.3.5.3. «*adat*, una tradición y costumbres ancestrales» p.114.

¹⁵⁰⁶ FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques...*, o.c., 18.

¹⁵⁰⁷ Cf. *Id.*, 19.

¹⁵⁰⁸ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 10.

concesiones forestales, y algunas victorias legales duramente ganadas por los pueblos indígenas y de los bosques¹⁵⁰⁹.

8.2.2. La sensibilidad ecológica del «pequeño rebaño católico» de Indonesia

En el año 2013, la Conferencia Episcopal de Indonesia publicó un documento bilingüe, que denominamos magisterio local eclesial con el título, *Keterlibatan Gereja dalam Melestarikan Keutuhan Ciptaan —The Church Involvement in Preserving the Integrity of Creation*. Fue una reflexión teológica pastoral contextual y local a base de aquella realidad destrozada de la madre tierra, *Ibu Pertiwi, Tanah Air* Indonesia que está transformándose en un vientre herido e inseguro. Se afirma:

que es verdad que los desastres naturales tienen su parte en la tragedia y el deterioro ambiental: las erupciones volcánicas, terremotos y tsunamis, inundaciones, incendios forestales entre otros. Sin embargo, estamos obligados a reconocer que también los hombres contribuyen a agravar la crisis ecológica y las injusticias económico-sociales. El comportamiento humano que se coloca a sí mismo como el sujeto y el entorno natural como un objeto para ser dominado, explotado de su riqueza y contaminado, es la principal causa del daño medioambiental actual¹⁵¹⁰.

Se trata pues, de evaluar y reflexionar las realidades ambientales desastrosas, que en la mayoría, son causadas por los comportamientos antiecológicos de los mismos indonesios. Este documento, sin embargo, fue la reflexión continua desde la perspectiva católica y las reflexiones teológicas de los obispos sobre el tema medioambiental, ya abordadas en otras cartas y notas pastorales anteriores.

Antecedente de esta preocupación en la cuestión ambiental ya ha aparecido, por ejemplo, en la carta pastoral de febrero 1989, sobre el medioambiente. El presidente de la conferencia episcopal de Indonesia de entonces, el jesuita Yulius Cardenal Darmaatmadja, a través de dicha carta pastoral exhortó a los católicos indonesios a promover la concienciación y responsabilidad del cuidado del medioambiente para la armonía en sus cuatro dimensiones —armonía con uno mismo, con otro seres humanos, con el entorno natural y con lo divino— y para la supervivencia y el bienestar de la vida humana:

y la Madre Iglesia Católica en el transcurso de su historia, siempre nos enseña que todas las criaturas incluso el ambiente natural son creados por el mismo Creador para el bien de todos los hombres y viceversa. La preocupación, el respeto y el cuidado del medioambiente por los

¹⁵⁰⁹ Existen numerosos ejemplos de resistencia comunitaria exitosa a la expropiación de las tierras y de los bosques, así como de la agrosilvicultura con base en la comunidad. Un movimiento bien organizado de pueblos indígenas y sus aliados, espera lograr una mayor protección de los bosques del país y de los derechos de la comunidad indígena y del bosque. Cf. FPP, PUSAKA, *o.c.*, 18.

¹⁵¹⁰ KWI, *Nota pastoral 2013*, 8.

seres humanos implica preocuparse y cuidar a los mismos seres humanos. Los hombres tienen el deber de cuidarlos y custodiarlos responsablemente no solamente para el bien de la generación presente sino también para la de la futura —*dan Ibu Gereja sepanjang sejarah senantiasa mengajarkan bahwa semua barang ciptaan diperuntukkan bagi semua orang. Keprihatinan akan lingkungan hidup terkait erat dengan keprihatinan manusia akan hidupnya. Dan memelihara lingkungan hidup berarti memelihara hidup manusia baik untuk hari ini maupun hari depan, baik untuk generasi sekarang maupun yang akan datang*¹⁵¹¹.

En 2001 la misma KWI ya publicó otro documento con la misma problemática medioambiental a través de la carta pastoral, *Surat gembala KWI 2001 tentang Lingkungan hidup* —La carta pastoral de la KWI sobre el medioambiente. Tres años después, reafirmaron la preocupación a la misma cuestión mediante la asamblea nacional de la KWI, en los días 1 al 11 de noviembre de 2004 bajo el lema «*Keadaban publik, menuju habitus baru bangsa* —Hacia una nación civilizada y un hábito nuevo». En esto, hicieron una llamada a los católicos, a tener en cuenta la realidad desastrosas que está pasando. Se necesita un cambio profundo, un nuevo hábito, *habitus baru*, un nuevo estilo de vida, para sanar las heridas del vientre de la misma *Ibu Pertiwi*, y así, transformarlo y devolverlo al vientre seguro para todos¹⁵¹².

La preocupación de la KWI a la llamada crisis medioambiental desde entonces, fue de mayor intensidad. Se considera urgente preocuparse por el equilibrio del ecosistema para acompañar el progreso económico y tecnológico del país, dado que, el medioambiente de Indonesia se ve inevitablemente expuesto a serios daños ecológicos con grave pérdida del bien de los seres humanos. Más allá, la conferencia episcopal estaba convencida de que el desprecio por el ambiente natural que resulta evidente para todos, seguirá existiendo mientras la madre tierra y su potencial se consideren simplemente como objeto de uso y consumo inmediato, como algo que se puede manipular con un afán desenfrenado de lucro¹⁵¹³.

Los obispos hicieron llegar la carta pastoral a los católicos indonesios especialmente a las autoridades, los políticos, los comerciantes y los economistas y a todos indonesios de buena voluntad¹⁵¹⁴. Mediante esta carta, afirmaron: «la fe, la Tradición y la DSI son las bases imprescindibles, son tesoros valiosísimos que tiene la

¹⁵¹¹ KWI, *Carta pastoral 1989*, 2. Se reafirma una vez más la dicha carta pastoral como documento antecedente en el mismo documento de la conferencia episcopal de 2013. Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 27.

¹⁵¹² Cf. ÍD., *Nota pastoral 2004*, 3.

¹⁵¹³ Cf. ÍD., *Nota pastoral 2013*, basada en la reflexión de JUAN PABLO II, *EAs*, 41: AAS 92 (2000) 513; *Redemptor hominis*, 15: AAS 71 (1979) 287.

¹⁵¹⁴ ÍD., *Nota pastoral 2013*, 31-35.

Iglesia, a los que podemos recurrir mientras buscamos vivir el Evangelio fielmente en nuestro contexto y en nuestra vida real»¹⁵¹⁵. Como comunidad de fe, la Iglesia se encamina buscando la protección de la dignidad de cada persona y promoviendo el bien común de la familia humana, especialmente de los más pobres y vulnerables. En base a todas estas realidades preocupantes, los obispos hicieron un estudio y una reflexión teológica cristiana frente a la crisis de la ecología que aqueja a Indonesia en particular. A la vez hicieron una llamada a todos los indonesios, hijos de la misma madre tierra, la *Ibu Pertiwi*, a despertarse y hacer un giro existencial para salvaguardarla, y tutelar su propia madre tierra. Con la mayor preocupación por los pueblos de Indonesia y por las generaciones futuras, la Conferencia Episcopal se ha comprometido a defender y promover la integridad de la creación de Dios en país.

8.2.3. El estudio y la mirada crítica del cambio climático y su impacto en Indonesia

Debido a la problemática medioambiental de Indonesia, en 1999, los climatólogos Hulme y Sheard, mostraron que Indonesia se ha vuelto más cálida desde 1900 y que la temperatura media anual ha aumentado en aproximadamente 0,3°C¹⁵¹⁶. La precipitación anual general ha disminuido entre 2 y 3% en toda Indonesia durante el siglo pasado, pero existe una variabilidad espacial significativa. Ha habido una disminución de las precipitaciones anuales en las regiones del sur de Indonesia: Java, Lampung, Sumatra del Sur, Sulawesi del Sur y Nusa Tenggara, y un aumento de la precipitación en las regiones del norte de Indonesia, la mayor parte de Kalimantan y Sulawesi del Norte¹⁵¹⁷.

También ha habido un cambio en la estacionalidad de la precipitación, estaciones húmedas y secas: en la región sur de Indonesia, la lluvia de la estación húmeda aumentó mientras que la lluvia de la estación seca disminuyó. Por otra parte, se observó el patrón opuesto en la región norte de Indonesia. Cabe señalar que las precipitaciones en Indonesia y en muchas partes del mundo están fuertemente influenciadas por los eventos de la oscilación del sur, El Niño o ENSO —*El Niño Southern Oscillation*— y que algunos investigadores sugieren que habrá eventos de oscilación del sur más frecuentes y quizás

¹⁵¹⁵ *Ibid.*, *Nota pastoral 2013*, 5.

¹⁵¹⁶ Como lo han citado de la investigación de unos científicos en colaboración con WWF Internacional y WWF Indonesia. Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *Climate Change in Indonesia, Implications for Humans and Nature*, Jakarta 2007, 3; KWI, *Nota pastoral 2013*, 20.

¹⁵¹⁷ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 1.

más intensos en el futuro, debido al calentamiento del clima global. Debido a que Indonesia generalmente experimenta sequías durante los eventos del Niño, la fase cálida de ENSO y la lluvia excesiva durante los eventos de «La Niña» o fase fría de ENSO, este patrón global tendrá impactos regionales¹⁵¹⁸.

El número siete del documento de la KWI de 2013, afirma que este impacto del cambio climático se debe particularmente a factores naturales que repercuten en el mismo medioambiente:

el daño ambiental no es causado únicamente por la actividad humana. La naturaleza puede ser dañada y destruida debido a factores naturales en sí, como erupciones volcánicas, terremotos, tsunamis y el cambio climático — *kerusakan lingkungan memang tidak semata-mata disebabkan oleh ulah manusia. Alam bisa rusak dan hancur karena factor alam itu sendiri, seperti gunung meletus, gempa bumi, tsunami dan perubahan iklim*¹⁵¹⁹.

8.2.3.1. La emisión

La deforestación que perjudica fuertemente a la degradación de las turberas tropicales y los incendios forestales colocan a Indonesia entre los tres principales emisores de Gases de Efecto Invernadero (GEI) del mundo después de Estados Unidos y China¹⁵²⁰. Las emisiones resultantes de la deforestación y los incendios forestales son cinco veces mayores que las de las emisiones no forestales. Indonesia alberga grandes áreas boscosas. Alrededor de veinticuatro mil millones de toneladas de carbono —BtC, *billion tons of carbon*— se almacena en la vegetación y el suelo, y el 80% se almacena en el bosque. Pero de los ciento ochenta millones de hectáreas de bosque —según datos del Departamento del Bosque de la República de Indonesia de 2006— casi la mitad se encuentran en condiciones pobres y degradadas¹⁵²¹.

El cambio en el uso de la tierra y la deforestación, estimada en dos millones de hectáreas por año, da como resultado la liberación de una gran cantidad de reserva de carbono de Indonesia. De hecho, las emisiones del «Uso de la Tierra, Cambio del Uso de la Tierra y Silvicultura (UTCUTS)» en particular la deforestación, representan el 85% de las emisiones anuales de gases de efecto invernadero en Indonesia y el 34% de las emisiones mundiales de UTCUTS. Según las estimaciones del Centro de Información

¹⁵¹⁸ Cf. *Ibíd.*, o.c., 3.

¹⁵¹⁹ KWI, *Nota pastoral 2013*, 7.

¹⁵²⁰ Cf. PELANGI ENERGI ABADI CITRA ENVIRO – PEACE, *Indonesia and Climate Change, Current Status and Policies*, Jakarta 2007, 1; KWI, *Nota pastoral 2013*, 22.

¹⁵²¹ Según informe de 2003 del Ministerio del Medioambiente de la República de Indonesia en Jakarta, como lo ha citado PEACE, *Indonesia and Climate Change*, 2007, 2.

Forestal del Patrimonio Público (CIPF), las emisiones anuales en Indonesia de la energía, la agricultura y los desechos en conjunto son alrededor de 441 millones de toneladas de dióxido de carbono, principalmente debido a la deforestación. Si bien los datos sobre las emisiones de diferentes fuentes varían entre los estudios, la conclusión general es la misma. Indonesia es un principal emisor de GEI¹⁵²².

Por otra parte, las emisiones de los sectores no forestales, como energéticos e industriales, o del sector de la agricultura, transporte y residuos son relativamente pequeñas, pero están creciendo muy rápidamente. Las emisiones actuales del sector energético representan el 9% de las emisiones totales del país¹⁵²³. Esto clasifica a Indonesia como el sexto mayor emisor¹⁵²⁴.

8.2.3.2. Los impactos

Los impactos observados en el clima ya son evidentes en Indonesia y probablemente empeorarán debido a un mayor cambio climático inducido por el hombre.¹⁵²⁵ Las crecientes concentraciones de GEI continuarán elevando la temperatura de la superficie y del océano, cambiarán los patrones de precipitación, aumentarán los niveles del mar y causarán otros impactos de incendios forestales más frecuentes a mayores riesgos para la salud. El cambio climático también seguirá afectando la variabilidad climática «natural», como El Niño, y puede conducir a fenómenos meteorológicos más frecuentes e intensos¹⁵²⁶.

8.2.3.2.1. Cambios en la disponibilidad de agua y alimentos

El grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) afirma que, el cambio climático ha causado a la disminución de la precipitación en muchas partes de Asia en general, lo que provoca sequías y, en otras zonas se aumenta la lluvia que causa las inundaciones¹⁵²⁷. En caso de Indonesia, por ejemplo, la inundación de Yakarta en el 2 de febrero de 2007 que afectaba a ochenta distritos, causando caos en

¹⁵²² Cf. PEACE, *o.c.*, 2; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 3.

¹⁵²³ Cf. PEACE, *o.c.*, 3.

¹⁵²⁴ Cf. ÍD.

¹⁵²⁵ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 4; Cf. KWI, *Nota pastoral*, 2013, 5-6.

¹⁵²⁶ Cf. PEACE, *o.c.*, 4; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 3.

¹⁵²⁷ Cf. INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE (IPCC), *Asia, In Climate Change: Impacts, Adaptation, and Vulnerability*, Cambridge-New York 2014, 1333; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 5; M. MEASEY, *Indonesia: A Vulnerable Country in the Face of Climate Change*: Global Majority E-Journal 1 (2010) 40.

el tráfico y paralizando la ciudad. Más de setenta mil casas fueron inundadas con niveles de agua entre uno y cinco metros y sesenta y nueve personas murieron, y aproximadamente cuatrocientos veinte mil personas fueron desplazadas¹⁵²⁸. Este tipo de crisis conducirá a la problemática de la disponibilidad de agua y la escasez de alimentos que implica a la desnutrición y la pobreza¹⁵²⁹.

Más allá, el clima extremo, las sequías prolongadas o las fuertes lluvias que provocan grandes inundaciones, son algunos ejemplos de los impactos del cambio climático. En la bahía de Yakarta y la costa norte de Semarang en Java Central se ha producido la inundación, causada tanto por las lluvias torrenciales como por la subida del nivel del mar que inunda las zonas productivas y, como consecuencia, la reducción del producto para la vida y amenaza para la seguridad alimentaria y los medios de vida¹⁵³⁰. La mayor preocupación para Indonesia por el cambio climático es la problemática de seguridad alimentaria¹⁵³¹.

8.2.3.2.2. El calentamiento de la temperatura de la superficie del mar

Por otro lado, el calentamiento del agua del océano afecta la biodiversidad marina de Indonesia. El cambio climático somete el agua oceánica de Indonesia a un aumento de temperatura de 0,2 a 2,5°C¹⁵³². Los cinco mil kilómetros cuadrados de arrecifes de coral en Indonesia —alrededor del 18% del total del mundo— ya están en una situación desesperada. Se estima que solo el evento del Niño en 1997-1998 causó el blanqueamiento de corales en el 16% de los arrecifes de coral del mundo. El estudio del Movimiento de Energía Renovable y Medioambiente (PEACE) de 2000, afirma que, sólo el 6% de los arrecifes de coral de Indonesia están en perfectas condiciones, el 24% en buenas condiciones y el 70% restante están en condiciones de buenas a malas. En el

¹⁵²⁸ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 20.

¹⁵²⁹ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 5; WORLD BANK – CLIMATE CHANGE KNOWLEDGE PORTAL, *Indonesia, Historical Climate Data, 1991-2020*, recuperado el 18/08/20, de: <https://climateknowledgeportal.worldbank.org/country/indonesia>.

¹⁵³⁰ El nivel medio del mar en la bahía de Yakarta aumentará hasta 0.57 cm por año. Los datos promedio del área inundada varía entre 0,28 y 4,17 cm en 2050. Esto, junto con la disminución de la superficie terrestre de hasta 0.8 cm por año, como se observa en la bahía de Yakarta, perjudica a la productividad y la infraestructura urbana. También en distritos rurales como Kerawang y Subang, una reducción del 95% en el suministro local de arroz (se estima una disminución de trescientas mil toneladas) como resultado de la inundación de la zona costera. En los mismos distritos, la producción de maíz se reduciría en 10 mil toneladas, aproximadamente la mitad de esto debido a la inundación. Cf. PEACE, *o.c.*, 3; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 5; THE WORLD BANK – CLIMATE CHANGE KNOWLEDGE PORTAL, *a.c.*, recuperado el 18/08/20.

¹⁵³¹ Cf. M. MEASEY, *Indonesia...*, *a.c.*, 39-40; KWI, *Nota pastoral 2013*, 22; PEACE, *o.c.*, 5.

¹⁵³² Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 20.

Parque Nacional de Bali Occidental, encontraron que la mayoría de los arrecifes de coral estaban en malas condiciones. Más de la mitad de la degradación se debió al blanqueamiento de los corales. Esto puso a este parque como la zona más afectada. En la isla de Pari, en el Parque Nacional de Kepulauan Seribu, el 50 a 60% de los arrecifes de coral se encontraron blanqueados¹⁵³³.

8.2.3.2.3. La subida del nivel del mar

Los científicos investigadores de *The Nature Conservancy* de la Universidad de Wáshington afirma que, el aumento global actual del nivel del mar de Indonesia está creciendo aproximadamente dos milímetros por año. En el caso de las zonas costeras de Asia, se aumenta de uno hasta tres milímetros¹⁵³⁴. En el sureste de Asia, el número anual de personas inundadas en las poblaciones costeras por esta subida del nivel del mar, se aumenta de 13 a 94 millones. En el contexto indonesio, sin duda alguna, está causando las pérdidas significativas de los 81 mil kilómetros de costa y de miles de islas y los recursos marinos asociados: perjudicando arrecifes de coral, pesquerías y manglares. Al fondo de esto, perjudica a 60% de indonesios que viven en la zona costera¹⁵³⁵.

Además, el aumento moderado del nivel del mar dará lugar a impactos físicos y socioeconómicos porque gran parte de la población de Indonesia, la infraestructura de las industrias y la mayoría de las tierras agrícolas fértiles se concentran en las zonas costeras bajas. Los que viven en zonas o ciudades costeras bajas como Yakarta, Semarang Surabaya en Java, o como ciudad de Makasar en Sulawesi y, otras muchas ciudades portuarias, son víctimas directas de esta crisis. En el caso de la bahía de Yakarta, el aumento del nivel del mar se combina con el hundimiento de la tierra que dará lugar a impactos masivos en la infraestructura y la sociedad. El agua subterránea en estas zonas también está en riesgo de ser agua salada debido a la intrusión de agua del mar¹⁵³⁶.

¹⁵³³ Cf. PEACE, *o.c.*, 5.

¹⁵³⁴ M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 4-5.

¹⁵³⁵ Cf. ÍD.; WORLD BANK – CLIMATE CHANGE KNOWLEDGE PORTAL, *a.c.*: recuperado el 18/08/20; ASIAN DEVELOPMENT BANK, *The Economics of Climate Change in Southeast Asia: A Regional Review*, 2009, recuperado el 17/08/20, de: <http://www.adb.org/Documents/Books/Economics-Climate-Change-SEA/PDF/Economics-Climate-Change.pdf>; WORLD BANK, *Indonesia Rising: Mainstreaming Climate Change for Sustainability*: recuperado el 17/08/20, de: <http://go.worldbank.org/JIGX6UTVJ0>.

¹⁵³⁶ Cf. AA.VV., *Executive Summary: Indonesia and Climate Change -- Working Paper on Current Status and Policies*, Washington-London 2007, recuperado el 19/08/20, de: <http://www.conflictrecovery.org/bin/PEACEClimateChange-ExecSum.pdf>; WORLD BANK, *Indonesia: Climate Change*, recuperado el 18/08/20, de: <http://go.worldbank.org/HQQFW5MV70>; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 6; KWI, *Nota pastoral 2013*, 21.

8.2.3.2.4. La biodiversidad y el servicio del ecosistema

Desde la biodiversidad marina, el cambio climático plantea un riesgo adicional para los arrecifes de coral, especialmente aquellos cuyos hábitats ya están amenazados. Los arrecifes de coral ubicados en áreas con mayor densidad de población humana, como en el oeste de Indonesia, son negativamente afectados a un ritmo mayor en comparación con los arrecifes de coral ubicados en áreas con baja densidad de población¹⁵³⁷. El blanqueamiento masivo de los corales y el calentamiento de las temperaturas de la superficie del mar pueden provocar una pérdida generalizada de los arrecifes de coral y una pérdida sustancial de la biodiversidad, incluidos los peces de los que muchos indonesios dependen para ganarse la vida y alimentarse. El aumento del nivel del mar, el aumento de los eventos climáticos extremos, el calentamiento de las temperaturas y los cambios en la circulación oceánica y los patrones de salinidad pueden afectar a las poblaciones de tortugas marinas de Indonesia¹⁵³⁸.

Desde el punto de vista de la biodiversidad terrestre Indonesia contiene algunas de las especies más amenazadas del mundo: mono de probóscide, *nasalis larvatus*; rinoceronte de Java *rhinoceros sondaicus*; rinoceronte de Sumatra, *dicerorhinus sumatrensis*; dragón de Komodo, *varanus komodoensis*; el orangután de Sumatra, *pongo abelii*; el orangután de Borneo, *pongo pygmaeus*. Por lo tanto, la biodiversidad de Indonesia está especialmente amenazada por los efectos del cambio climático. La isla de Borneo alberga una serie de especies de vida silvestre biológicamente importantes, incluidos los orangutanes¹⁵³⁹.

En los últimos veinte años, el aumento de la temperatura, los cambios en las precipitaciones y el cambio en el uso de la tierra, han llevado a un aumento en la intensidad de los incendios forestales y el área quemada en el sureste asiático¹⁵⁴⁰. El Niño de 1997 provocó la quema de nueve millones de hectáreas de bosque y tuvo graves consecuencias económicas y también domésticas y de contaminación transfronteriza.

¹⁵³⁷ Cf. AA.VV., *Asia. Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, en IPCC, *Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge 2007, 469-506.

¹⁵³⁸ WWF-INDONESIA, *Climate Change, why we Need to Take Action now*, recuperado el 13/01/20, de: http://www.panda.org/about_wwf/what_we_do/climate_change/problems/impacts/species/turtles/index.cfm.

¹⁵³⁹ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 7; AA.VV., *Executive Summary...*, *a.c.*: recuperado el 19/08/20.

¹⁵⁴⁰ Cf. WORLD BANK – CLIMATE CHANGE KNOWLEDGE PORTAL, *Indonesia, Historical Climate Data...*, *a.c.*: recuperado el 18/08/20; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, *o.c.*, 7; M. MEASEY, *Indonesia: A Vulnerable Country...*, *a.c.*, 40.

Durante el mismo evento de El Niño en Indonesia, se quemaron más de dos millones de hectáreas de bosques de turberas¹⁵⁴¹.

En los últimos diez años, se han quemado alrededor de tres millones de hectáreas de bosques de pantano de turba en el sureste que pueden contener aproximadamente treinta veces más carbono en comparación con el almacenamiento de carbono sobre el suelo en las selvas tropicales¹⁵⁴². Estas perturbaciones —los incendios y el cambio en el uso de la tierra— pueden liberar carbono almacenado a la atmósfera, causando así un aumento del calentamiento y los incendios adicionales. La mayor frecuencia e intensidad de los incendios tendrá impacto en la calidad del hábitat de la vida silvestre y la biodiversidad, al modificar la estructura y composición del bosque. Para que algunas especies invadan, la competitividad, que los cambios estructurales y de composición proporcionarán oportunidades al tiempo que reducen y el hábitat para otras especies¹⁵⁴³.

Los manglares costeros también están amenazados por el aumento del nivel del mar, la reducción de los flujos de agua dulce y la intrusión de agua salada, además de las tensiones existentes debido principalmente a las actividades humanas, por ejemplo, la tala de bosques, incluso de manglares, para la agricultura. Según un estudio reciente, una parte sustancial de los manglares de Asia meridional y suroriental ya se han perdido durante los últimos cincuenta años, debido a las actividades humanas y las proyecciones del aumento del nivel del mar, ilustran que el futuro de los manglares de la región es cuestionable¹⁵⁴⁴.

Otros impactos del cambio climático en la biodiversidad incluyen en el efecto que pueden tener los cambios en los patrones de precipitación y la estacionalidad alterada en la disponibilidad de agua, es decir, sequías prolongadas e inundaciones más intensas, lo que podría afectar a anfibios, reptiles, aves y animales grandes, como el rinoceronte de Sumatra; el elefante asiático, *elephas maximus*; la ardilla voladora de Sumatra, *hylopetes winstoni*; el ciervo Bawean, *axis kuhlii*; el cerdo verrugoso de Java, *sus verrucosus*; y otros monos y mamíferos pequeños. Los cambios en la distribución de especies, los

¹⁵⁴¹ Cf. AA.VV., *The Amount of Carbon Released from Peat Land Forest Fires in Indonesia during 1997*: Nature 420 (2002) 61-65.

¹⁵⁴² Cf. AA.VV., *Asia. Climate Change...*, a.c., 470; *Executive Summary: Indonesia and Climate Change - Working Paper...*, a.c.: recuperado el 19/08/20.

¹⁵⁴³ Cf. M. MEASEY, *Indonesia: A Vulnerable Country...*, a.c., 41; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, o.c., 7; KWI, *Nota pastoral 2013*, 22.

¹⁵⁴⁴ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, o.c., 8; M. MEASEY, a.c., 40.

tiempos de reproducción y la fenología de las plantas también afectan a la biodiversidad de Indonesia¹⁵⁴⁵.

8.2.4. La deforestación, causas y consecuencias

Desde principio del siglo XX, Indonesia ha perdido la mitad de sus bosques. La masa forestal disminuyó de 128 millones de hectáreas en 1990 a 99 millones en 2005, mientras que su tasa de deforestación casi se duplicó entre 2000 y 2012¹⁵⁴⁶. Casi todos los bosques de Indonesia son tierras ancestrales de las comunidades locales y pueblos indígenas, pero millones de hectáreas han sido ocupadas por empresas que proveen de madera, alimentos, fibras, biocombustibles y minerales a los mercados mundiales de productos básicos¹⁵⁴⁷. El gobierno ha utilizado también los bosques en las islas periféricas para reasentar a los migrantes desplazados por políticas agrarias injustas en el centro del país. La palma de aceite, que en la actualidad cubre cerca de diez millones de hectáreas, es ahora la principal causa de la deforestación con más de dos mil quinientas empresas operando en el sector. Se estima que dieciocho millones de hectáreas de tierra adicional están previstas para este cultivo. Indonesia es el principal productor y consumidor de aceite de palma, con la Unión Europea y China importando la mayor parte, cada uno consumiendo cerca del 30% de su producción¹⁵⁴⁸.

Los ingresos provenientes de la extracción y comercio de madera han sido centrales para el sistema clientelar de Indonesia, incluso para las fuerzas armadas, con gran parte de la madera extraída ilegalmente. La industria nacional de madera para pasta de papel está reemplazando aproximadamente doscientas cincuenta mil hectáreas de bosques naturales y árboles de la comunidad cada año, con monocultivos de acacia de rápido crecimiento. A finales de la década de 1990, Indonesia extrajo por lo menos tres veces más madera en bruto que aquello que se consideraba como sostenible por los cálculos más optimistas. La silvicultura ha generado cientos de miles de trabajos, miles de millones de dólares de comercio y una enorme riqueza para los pocos cientos de magnates del país, pero también ha

¹⁵⁴⁵ Cf. WWF-INDONESIA, *Climate Change...*, a.c.: recuperado el 13/01/20; M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, o.c., 8; KWI, *Nota pastoral 2013*, 17, 20.

¹⁵⁴⁶ Cf. ASIAN DEVELOPMENT BANK, *The Economics of Climate Change in Southeast Asia...*, a.c.: recuperado el 17/08/20; FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques...*, o.c., 18.

¹⁵⁴⁷ Cf. C. MARR, *Indonesia, impactos de la minería, estudio de caso*, en AA.VV., *Socavando los bosques*, o.c., 77-81.

¹⁵⁴⁸ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 13; FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques...*, o.c., 18.

arraigado la corrupción y la captación de rentas dentro del Ministerio de Bosques. Sólo una minoría de las operaciones de explotación forestal cumple plenamente con las normas ambientales y de otro tipo. Durante la descentralización administrativa en el período de la reforma, las autoridades regionales expidieron licencias a pequeña escala, aparentemente para beneficiar a las comunidades locales. No obstante, dichas licencias fueron captadas por las élites locales, intensificando en consecuencia la tala ilegal¹⁵⁴⁹.

Además, la deforestación y el cambio de uso de la turba hacen de Indonesia uno de los mayores emisores de Gases de Efecto Invernadero (GEI)¹⁵⁵⁰. La destrucción de los bosques viola los derechos colectivos consuetudinarios de las comunidades y debilita otros derechos humanos¹⁵⁵¹. Por otra parte, la corrupción, la represión y el empobrecimiento de la comunidad, acompañan la explotación agresiva de la tierra y los recursos. El desarrollo no sostenible y desigual continúa, a pesar de una mayor conciencia de la necesidad de la reforma. Sin embargo, la moratoria del Gobierno sobre las nuevas concesiones forestales, los logros y avances jurídicos por parte de los pueblos indígenas y comunidades locales, los ejemplos exitosos de resistencia y alternativas viables, y los movimientos de pueblos indígenas bien organizados, ofrecen esperanza para una mejor protección de los bosques y de los derechos humanos¹⁵⁵².

8.2.5. La minería y sus impactos

El archipiélago indonesio contiene una amplia diversidad de minerales, algunos de los cuales han sido extraídos durante siglos. Hay grandes reservas de oro, estaño, carbón, cobre, níquel, cobalto, bauxita y arenas de minerales. Indonesia es el exportador principal de estaño y carbón que se extrae ampliamente en las islas Sumatra y Kalimantan. Por otra parte, el territorio de Papúa Occidental alberga la mayor mina de oro del mundo¹⁵⁵³. Durante la era del Presidente Suharto —de 1966 a 1998— Indonesia se convirtió en un lugar principal para la prospección y el desarrollo minero. Sociedades mineras internacionales favorecieron la «estabilidad» política ofrecida por el régimen autoritario de Suharto, así como por los bajos costes de las tierras, la mano de obra y la

¹⁵⁴⁹ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 12-13; PEACE, *Indonesia and Climate Change...*, o.c., 2.

¹⁵⁵⁰ Cf. M. CASE, F. ARDIANSYAH, E. SPECTOR, o.c., 3; PEACE, o.c., 2.

¹⁵⁵¹ Cf. FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques...*, o.c., 17.

¹⁵⁵² Cf. M. MEASEY, o.c., 36; FPP, PUSAKA, o.c., 17.

¹⁵⁵³ Cf. AA.VV., o.c., 71.

despreocupación del medioambiente. La mayor parte de la actividad minera masiva es llevada a cabo por empresas gigantescas transnacionales, como la empresa Río Tinto de Inglaterra, la australiana BHP, la PT Inco Minerals Ltd y Bre-X Minerals de Canadá, la Sumitomo japonesa y Newmont y Freeport McMoran de EEUU y cientos de las empresas privadas y estatales indonesias que han extraído durante décadas los minerales y recursos naturales de Indonesia¹⁵⁵⁴.

Los bosques tropicales y los ecosistemas fluviales afectados por la actividad minera se hallan situados generalmente dentro de los territorios nativos de los pueblos que habitan los bosques que, en la mayoría de los casos, sufren las peores repercusiones de la minería a gran escala. La actividad minera y su infraestructura relacionada, tal como embalses, carreteras y puertos, provoca disputas territoriales y traslado de comunidades locales, pérdida de medios de vida, exclusión, pobreza y graves riesgos para la salud¹⁵⁵⁵.

El estudio de las ONGs afirma:

la minería es una de las actividades más lucrativas de Indonesia, sin embargo, al mismo tiempo está destruyendo recursos naturales de los que dependen el sustento y la salud de decenas de millones de indonesios de la ciudad y el campo. Entre estos recursos están los que antes fueran vastos bosques del archipiélago, cuya destrucción es ahora mucho más acelerada que nunca¹⁵⁵⁶.

Los problemas de la minería y la destrucción de los bosques están inevitable e íntimamente entrelazados, dado que gran parte de la superficie continental del país es de bosques, y gran parte del subsuelo rocoso contiene minerales de valor comercial que involucra cientos de corporaciones mineras transnacionales y, por supuesto, en trabajo conjunto con el Gobierno de Indonesia, desde el tiempo del régimen Suharto hasta el tiempo presente¹⁵⁵⁷.

Las repercusiones sociales y medioambientales causadas por los procesos mineros pueden producir desastres sociales y medioambientales. Incluso, según el coordinador del Programa de los Pueblos del Bosque, Maurizio Farhan Ferrari: «bajo condiciones controladas, están entre las más graves de cualquier proceso industrial»¹⁵⁵⁸. Algunas de tales repercusiones son comunes a toda la minería, mientras que otras se relacionan específicamente con metales y procesos particulares. Las fallas desastrosas, incluyendo

¹⁵⁵⁴ Cf. AA.VV., *Socavando los bosques...*, o.c., 71.

¹⁵⁵⁵ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 9-10; AA.VV., o.c., 4; MOVIMIENTO MUNDIAL POR LOS BOSQUES TROPICALES, *Minería, impactos sociales y ambientales*, Montevideo 2004, 142.

¹⁵⁵⁶ AA.VV., o.c., 77.

¹⁵⁵⁷ MOVIMIENTO MUNDIAL POR LOS BOSQUES TROPICALES, o.c., 144.

¹⁵⁵⁸ M. F. FERRARI, *Impactos de la minería*, en AA.VV., *Socavando los bosques...*, o.c., 28.

las balsas de residuos, el vertido de productos tóxicos y los deslizamientos de tierras, agravan este problema básico. En la realidad, tales problemas se producen con demasiada frecuencia, pese a todos los esfuerzos para mejorar la tecnología y el cuidado¹⁵⁵⁹.

8.2.5.1. ¿La minería sostenible?

Según M. F. Ferrari, el concepto de «sostenibilidad» está siendo vaciado cada vez más de contenido, especialmente a manos de quienes realizan actividades básicamente insostenibles. Una de estas actividades, que ya por definición no es sostenible, es la minería¹⁵⁶⁰. Debido a este debate, Ferrari afirma:

la explotación de los minerales mediante la minería es una actividad fundamentalmente insostenible, ya que se basa en la extracción de concentraciones minerales no renovables creadas durante millones de años. Una vez extraídos, los minerales no se pueden reponer y el trastorno causado al lecho de roca, a los modelos de drenaje, a la fertilidad del suelo, y al medioambiente en su conjunto, es tan grave que se produce un cambio y un daño permanentes. Los considerables esfuerzos de la industria se centran en la mejora de la restauración y en la afirmación de que las peores repercusiones serán de corta duración¹⁵⁶¹.

La creciente exigencia de que todo el desarrollo industrial sea «sostenible» en los aspectos medioambiental y social, plantea peticiones a la industria minera que hasta el momento no ha cumplido. Cuando dicha industria habla de «sostenibilidad», como hace actualmente, se refiere primordialmente a su capacidad continua de suministrar minerales al mercado mundial —su sostenibilidad como una industria— más que a su sostenibilidad social y medioambiental. En términos medioambientales, el punto central del debate debería ser la reducción al mínimo de las innegables repercusiones negativas, más que las afirmaciones engañosas de «sostenibilidad»¹⁵⁶². El logro de esto debe incluir con seguridad esfuerzos sistemáticos para reducir la escala de la actividad minera y los nuevos proyectos y extremar el reciclaje, desarrollar materiales alternativos y reducir la demanda. De modo comprensible, muchas personas que trabajan en la industria minera son, dejando de lado la retórica, resistentes a este punto de vista¹⁵⁶³.

¹⁵⁵⁹ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 31; KWI, *Nota pastoral 2013*, 9.

¹⁵⁶⁰ Se puede argumentar que la minería es necesaria para suministrar diversos bienes a los seres humanos, pero lo que por cierto no se puede argumentar es que sea sostenible, siendo como es una actividad basada en la extracción de recursos no renovables. Cf. ECOPORTAL, *La minería y su grave impacto sobre los bosques y los pueblos*, recuperado el 12/01/20, de: https://www.ecoport.net/temas-especiales/mineria/la_mineria_y_su_grave_impacto_sobre_los_bosques_y_los_pueblos/?cn-reloaded=1&cn-reloaded=1.

¹⁵⁶¹ M. F. FERRARI, *a.c.*, 28.

¹⁵⁶² Cf. AA.VV., *o.c.*, 4, 28; ECOPORTAL, *La minería...*, *a.c.*: recuperado el 04/01/20.

¹⁵⁶³ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 28

8.2.5.2. Impactos medioambientales

La minería es ignorada con frecuencia en los debates sobre silvicultura, y aun así tiene obvias y graves repercusiones sobre los bosques y medioambiente en general. Más aún, es considerada como la segunda amenaza mayor para los bosques, después de la explotación maderera comercial. Las minas mismas hacen que se despeje la vegetación y se elimine la capa superior del suelo, contribuyendo a su erosión y a la sedimentación de los ríos. Estas repercusiones medioambientales se agravan con los montones de residuos rocosos, los embalses de vertidos, los niveles de los acuíferos alterados, el drenaje minero ácido, la difusión de metales pesados y la consiguiente contaminación de suelos, aire, cursos fluviales y aguas costeras¹⁵⁶⁴.

8.2.5.2.1. La tierra, los bosques y el ecosistema

Ante la actividad masiva de la minería en Papúa, la representante de la comunidad del bosque, en el taller internacional celebrado en Palangka Raya, Kalimantan Central, expresa lo siguiente:

la tierra para nosotros es como madre que da vida y continuidad. Nosotras somos cuidadoras de esta tierra. Sin embargo, ahora tenemos que caminar un largo trayecto para alimentar a nuestras familias porque las empresas han ocupado nuestra tierra¹⁵⁶⁵.

En esta misma línea, la comunidad aborígen interpela la misma actividad minera con esta reflexión: que «las minas vienen y van pero una naturaleza pura puede mantenernos a nosotros y a nuestras generaciones futuras»¹⁵⁶⁶. Así pues, las minas ocupan y destruyen amplias extensiones de terreno. Esto ocurre de modo especial con la minería a cielo abierto y la minería de estrato que, debido a sus menores costes, están aumentando. Muchas de las minas abiertas durante los últimos decenios y gran parte de la exploración minera actual afectan a los ecosistemas forestales.

Según el Instituto de Recursos Mundiales (WRI), la minería a gran escala y la prospección de combustibles fósiles, con sus necesidades anexas de carreteras y energía, representan la segunda amenaza principal —después de la explotación forestal comercial— para los «bosques de frontera»¹⁵⁶⁷ a escala mundial, afectando a casi el 40%

¹⁵⁶⁴ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 14-19; AA.VV., *o.c.*, 4.

¹⁵⁶⁵ Cf. FPP, PUSAKA, *Salvando los bosques...*, *o.c.*, 24.

¹⁵⁶⁶ M. F. FERRARI, *a.c.*, 28.

¹⁵⁶⁷ El informe de *World Resource Institute* (WRI) afirma: los bosques de frontera son los mayores ecosistemas forestales naturales restantes del mundo. Estos bosques están, en general, relativamente inalterados y son lo suficientemente grandes para mantener toda su biodiversidad, incluyendo a poblaciones

de todos los bosques de frontera, clasificados como una amenaza moderada o alta. La minería altera el suelo y el lecho de roca, los modelos de drenaje y la fertilidad a largo plazo¹⁵⁶⁸.

Los árboles no sólo son únicamente eliminados para dejar paso a las actividades mineras. Las minas, especialmente las subterráneas, emplean grandes cantidades de madera de los bosques circundantes. Los bosques también han sido talados para proporcionar energía para las minas. En Indonesia, el bosque sufre «la muerte» cuando se ve expuesto a los contaminantes tóxicos, a la lluvia ácida de las instalaciones de tratamiento, a la asfixia por el polvo de las plantas procesadoras¹⁵⁶⁹.

Las zonas de vertido para los millones de toneladas de roca residual generados en un proyecto minero se pueden ver frecuentemente en los valles boscosos. Por ejemplo, en Papúa Occidental, los residuos rocosos que se vertieron en el río Ajkwa a un ritmo de más de doscientos mil toneladas diarias, han destruido ciento treinta kilómetros cuadrados de bosque tropical de tierras bajas. Esos vertidos proceden de la mayor mina de oro del mundo, gestionada por la empresa estadounidense Freeport McMoran y la empresa británico-australiana Río Tinto¹⁵⁷⁰. Las balsas de vertidos también invaden tierras y además, contienen concentraciones de productos químicos y metales pesados.

Estudios llevados a cabo en EE.UU. han revelado que miles de aves y animales muertos cada año por entrar en contacto con balsas de residuos tóxicos¹⁵⁷¹. En otros lugares del mundo las comunidades humanas viven junto a balsas de residuos con altas concentraciones de compuestos venenosos. Se hacen cada vez más peticiones de reforestación después de terminar las actividades mineras. Por desgracia, a menudo hay más palabras que árboles. Muchos proyectos de reforestación abarcan zonas limitadas y muchos de los árboles plantados no prosperan. El cambio de las estructuras originales del terreno y la escasez de agua perjudican al crecimiento de la vegetación¹⁵⁷².

Según la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza (IUCN) y el Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), muchas de las docientas regiones ecológicas de

viabiles de la amplia gama de especies asociadas con cada tipo de bosque. Cf. WORLD RESOURCE INSTITUTE (WRI), *The Last Frontiers Forests*, Washington 1997, 15; M. F. FERRARI, *a.c.*, 28.

¹⁵⁶⁸ Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress, The Political Economy of Development in an Indonesian Mining Town*, New York 1986, 147; M. F. FERRARI, *a.c.*, 28-29.

¹⁵⁶⁹ Cf. AA.VV., *Socavando los bosques...*, *o.c.*, 78.

¹⁵⁷⁰ Cf. K. ROBINSON, *o.c.*, 146; AA.VV., *o.c.*, 29, 78.

¹⁵⁷¹ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 28-29; ECOPORTAL, *La minería*: recuperado el 12/01/20.

¹⁵⁷² Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 17-18; C. MARR, *Indonesia, impactos de la minería...*, *a.c.*, 79; ECOPORTAL, *La minería...*, *a.c.*: recuperado el 12/01/20.

importancia fundamental del mundo en lo referente a la conservación de la biodiversidad—incluyendo el norte de Canadá, las regiones de Guyana y de las Regiones Andinas del Norte, África Central Occidental, Extremo Oriente de Rusia y Siberia, y el cinturón del Pacífico—están amenazadas por la minería. Incluso las zonas declaradas protegidas están amenazadas cada vez más¹⁵⁷³.

8.2.5.2.2. El agua

El estudio sobre el impacto de la minería muestra que la actividad minera consume enormes cantidades de agua durante sus diferentes fases y puede también reducir gravemente la capa freática durante sus diversas fases, privando a los vegetales y a las personas de su suministro de agua. La contaminación de las fuentes de agua con vertidos tóxicos peligrosos puede también amenazar la salud y los medios de subsistencia. Muchas actividades de tratamiento de minerales dependen de la utilización de materiales tóxicos, incluyendo cianuro, ácidos concentrados y compuestos alcalinos¹⁵⁷⁴.

A través de los accidentes ocasionales, pero demasiado frecuentes, y del vertido regular, estos materiales tóxicos se abren paso hasta el sistema de drenaje. El mercurio del procesamiento del oro en las actividades a pequeña escala también crea peligros. Además, los materiales tóxicos vertidos típicamente de las minas, pueden pasar a la cadena alimentaria y almacenarse en los cuerpos de los animales y de los seres humanos, causando una grave amenaza para la salud¹⁵⁷⁵.

Pese a los sistemas de contención, la minería tiene casi siempre una repercusión negativa a largo plazo, aguas abajo de una mina, sobre la calidad del agua. En algunas actividades mineras importantes alrededor del mundo, de modo más conocido en la mina estadounidense *Newmont* y *Freeport MacMorran* en Papúa Occidental, se ignoran incluso las normas mínimas, y el material residual se vierte directamente en los ríos, que se consideran, e incluso se describen, como zonas sacrificadas. Los residuos de las minas asfixian los ríos, atascan los sistemas de regadío y la tierra de cultivo¹⁵⁷⁶. En el mar, pueden sofocar y matar los corales y destruir las zonas de pesca. Su material más fino es transportado como nubes inestables de sólidos suspendidos que arrastran y destruyen las zonas pesqueras. El más pequeño es transportado como nubes inestables de sólidos en

¹⁵⁷³ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 29.

¹⁵⁷⁴ ÍD.

¹⁵⁷⁵ Cf. C. MARR, *a.c.*, 78; ECOPORTAL, *La minería*: recuperado el 12/01/20.

¹⁵⁷⁶ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 30.

suspensión espantando y asfixiando la vida marina. La industria está presionando para lograr una mayor aceptación del vertido submarino de residuos, a pesar de que se ha demostrado que provocan efectos negativos sobre la vida marina y el medioambiente marino¹⁵⁷⁷.

8.2.5.2.3. Residuos y vertidos mineros

En la actividad minera se extraen enormes cantidades de «mena»: mineral del que se extrae un metal, tal y como se encuentra en el yacimiento. A través de los procesos de extracción, molturación y tratamiento —aplastando la mena y mezclándola con productos químicos para extraer el material deseado— se generan cantidades masivas de residuos rocosos y polvo¹⁵⁷⁸. El impacto medioambiental más profundo a largo plazo puede proceder del drenaje minero ácido. Ciertos tipos de mena, en particular los yacimientos de azufre, comienzan a formar ácidos, en su exposición al aire y al agua, como resultado de la actividad minera, y a su vez reaccionan con otros minerales expuestos. Esto puede provocar un vertido autoperpetuado de material tóxico ácido que puede continuar durante cientos o incluso miles de años. La mina, además, puede producir drenaje minero ácido durante ciento cincuenta a quinientos mil años. La contaminación de las tierras y aguas circundantes puede prevenirse sólo mediante el funcionamiento permanente de una planta de tratamiento mientras persista dicho drenaje minero ácido¹⁵⁷⁹.

La contaminación no se interrumpe cuando una mina cesa su actividad. Hay que mantener los esfuerzos de restauración a largo plazo, tales como el tratamiento de la calidad del agua y el mantenimiento de las balsas de residuos para prevenir los escapes y las filtraciones. A veces, las empresas asumen estos gastos de reparación, pero en muchos casos las minas se abandonan, dejando a cargo de las comunidades locales, o a la sociedad en general, que afronten las cuestiones de salud y seguridad¹⁵⁸⁰.

¹⁵⁷⁷ Cf. *Ibíd.*

¹⁵⁷⁸ Como ejemplo: la industria minera de Canadá por sí sola genera aproximadamente un millón de toneladas de residuos rocosos cada año y 950.000 toneladas de vertidos. La extracción de una tonelada de oro puede generar de uno a tres millones de toneladas de residuos, según el grado y la eficiencia de la extracción. En todas las minas de oro, un anillo de boda de seis gramos de peso produce seis toneladas de residuos rocosos. Cf. *Ibíd.*, 30-31.

¹⁵⁷⁹ Cf. *Ibíd.*

¹⁵⁸⁰ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 9-10; ECOPORTAL, *La minería...*, a.c.: recuperado el 12/01/20.

8.2.5.2.4. La contaminación del aire

El polvo generado por la actividad minera es una grave amenaza para la salud y los incidentes de dolencias respiratorias son insólitamente numerosos en torno a las minas, provocando contaminación atmosférica¹⁵⁸¹. Las plantas y los árboles también son asfixiados, dañados o destruidos. El dióxido de azufre —responsable de la lluvia ácida— se genera por algunas actividades de tratamiento minero, mientras que el dióxido de carbono y el metano, dos de los principales gases de efecto invernadero causantes del cambio climático, son producidos por la combustión de combustibles fósiles y mediante la creación de lagos artificiales detrás de los embalses hidroeléctricos para proporcionar energía para los hornos de fundición y las refinerías que, junto con las minas, suponen un 10% del consumo mundial de energía. La fundición del aluminio —extraído de la bauxita— exige cantidades particularmente grandes de energía, a menudo aportada por embalses hidroeléctricos con subsidios de gobiernos nacionales y agencias internacionales, más que por las empresas¹⁵⁸².

La investigadora C. Marr en su estudio del caso de la empresa minera gigante canadiense *PT Inco Indonesia* y su actividad minera masiva en Soroako, en la isla de Sulawesi, afirma:

la repercusión sobre el medioambiente es grave. La planta de fundición de níquel de Inco, provoca la contaminación atmosférica en Sulawesi. La contaminación del agua y del aire se cobró un pesado tributo: los desechos de la mina dañaron los cursos de agua, mientras las chimeneas de la fundición arrojaron nubes de polvo que se extendieron a varias millas alrededor de la zona. Las declaraciones de política medioambiental de Inco afirmando que la empresa se esforzaría todo lo posible para reducir al mínimo cualquier repercusión adversa potencial de sus actividades sobre sus empleados, sus clientes, el público en general y el medioambiente, sin embargo, mostró un compromiso muy escaso con tales normas en Indonesia¹⁵⁸³.

8.2.5.2.5. La contaminación sonora y lumínica

En el estudio del caso de la actividad minera de la empresa canadiense, Inco, en 1996, negoció un nuevo contrato de trabajo, que ampliaba la licencia de actividades de la empresa hasta el año 2025 y proporcionaba una importante expansión adicional de trabajos mineros y de fundición para producir 150 millones de libras para el año 2000. A más largo plazo, se planeaba instalar dos hornos de fundición más, que aumentarían la capacidad hasta los 220 millones de libras, cien mil toneladas por año. Según el programa

¹⁵⁸¹ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 15-16; C. MARR, *a.c.*, 78.

¹⁵⁸² Cf. AA.VV., *Socavando los bosques...*, *o.c.*, 30.

¹⁵⁸³ C. MARR, *a.c.*, 78.

de expansión, hasta ahora incompleto, el complejo de fundición de Soroako recibe una cuarta línea de fundición y el río Larona otros dos embalses hidroeléctricos, para lo cual no ha habido proceso de revisión público o no se ha publicado una evaluación de impacto medioambiental o social. El alquiler de las tierras, abonable al gobierno, se ha incrementado hasta un importe de dos dólares USA por hectárea. El contrato ampliado también obliga a Inco a desarrollar otros dos yacimientos de níquel. Uno está en Pomala, a cuatrocientos kilómetros al sur de Soroako, en el sureste de Sulawesi, y el otro en el área de Bahodopi y Bahumatefe, en la zona central de Sulawesi, a unos ochenta kilómetros al noreste de Soroako¹⁵⁸⁴.

Muchas minas modernas en Indonesia, incluyendo los proyectos de minas a cielo abierto, funcionan de modo permanente. El equipamiento es ruidoso y las voladuras y explosiones son frecuentes. Estas condiciones imponen una tensión insoportable sobre las poblaciones locales y la fauna de los bosques. Contaminación sonora y lumínica que repercuten en el ecosistema, el medioambiente y la vida de los pueblos indígenas, son inevitables y anti-ecosistemas¹⁵⁸⁵.

8.2.5.3. Impactos sociales

Sin duda alguna, en nombre del progreso económico del país, derivados de la actividad minera en Indonesia, la minería o al menos productos aportan muchos y variados beneficios. Sin embargo, Maurizio Farhan Ferrari, presenta una mirada crítica desde otra realidad distinta. Afirma que «los principales beneficios de las actividades mineras, no obstante, viven en los más ricos estados del Norte del planeta, que están consumiendo una creciente proporción de los minerales del planeta y entre las élites urbanas del Sur»¹⁵⁸⁶. En el pasado, estos grupos han estado dispuestos con demasiada frecuencia a no fijarse en el daño medioambiental irreversible y en los abusos contra los derechos humanos relacionados con la actividad minera. La creciente protesta comunitaria, un incremento de la dimensión de los impactos medioambientales y una mayor conciencia mundial, no obstante, parecen estar poniendo punto final a esta época de aquiescencia¹⁵⁸⁷.

¹⁵⁸⁴ Cf. *Ibid.*, 79; G. Y. ADITJONDRO, *Dapatkah Soroako dan Tembagapura Menjadi Pusat Perkembangan Daerah? – ¿Pueden Soroako y Tembagapura convertirse en centros de desarrollo regional?:* Prisma 11 (1982) 49.

¹⁵⁸⁵ Cf. M. F. FERRARI, *Impactos de la minería...*, a.c., 30.

¹⁵⁸⁶ *Íd.*, 31; ECOPORTAL, a.c.: recuperado el 12/01/20.

¹⁵⁸⁷ Cf. *Íd.*

8.2.5.3.1. La violación de los derechos indígenas

Una creciente proporción de la actividad minera se está llevando a cabo en territorios indígenas. La mayoría de los pueblos indígenas no tiene reconocidos sus derechos territoriales por los estados donde se halla su territorio y las empresas mineras frecuentemente se ocultan detrás de la ausencia de normas adecuadas de reconocimiento o indemnización¹⁵⁸⁸. Actuando de tal modo, muchas empresas pueden aplicar normas dobles en su tratamiento de las comunidades indígenas. En una total inversión de los planteamientos lógicos o eficaces de la protección medioambiental o social, las comunidades más directamente afectadas por las repercusiones negativas de la minería tienen el menor control sobre dichos efectos. La mayoría de las comunidades enfrentadas a la perspectiva de la actividad minera se oponen a su desarrollo pero su oposición es frecuentemente ignorada o reprimida¹⁵⁸⁹.

Respecto a la violación de los derechos indígenas por la actividad minera, C. Marr describe:

la minería en Kalimantan y en otros lugares de Indonesia ha sido una causa significativa de destrucción forestal, otorgándose concesiones que abarcan más de treinta y seis millones de hectáreas –una quinta parte de la extensión terrestre total de ese país– que tiene cubierta de bosque una gran parte de la misma. El daño se causa no sólo a la mina misma, donde se destruyen los bosques para excavar las minas, sino también por la construcción de carreteras, ciudades y puertos, por los contaminantes arrastrados a los cursos de agua y por la mayor competencia por las tierras y los recursos debida a la afluencia de gente ajena. Más aún, la política estatal se ha negado a reconocer el valor social de los bosques gestionados durante generaciones por los pueblos indígenas. En su lugar, dicha política considera los bosques como «tierras vacías» y a los pueblos indígenas, como «ocupantes» que hay que trasladar a poblados y que tienen que adoptar formas «más avanzadas» de agricultura¹⁵⁹⁰.

Frente a esta situación y mentalidad del gobierno débil y corrupto, y las políticas gubernamentales que discriminan a los pueblos indígenas, las empresas mineras han utilizado y aprovechado estas políticas como un escudo para protegerse del coste de pagar una indemnización adecuada a las comunidades locales o de las dificultades de negociar directamente con las comunidades indígenas¹⁵⁹¹.

¹⁵⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 31.

¹⁵⁸⁹ Cf. K. ROBINSON, *Indigeneity, Locality and Recognition: Young People's Shifting Engagements with Modernity in an Indonesian Mining Town (Sorowako South Sulawesi)*, recuperado el 13/11/20, de: <http://youngliveschangingtimes.wordpress.com/>.

¹⁵⁹⁰ C. MARR, *Indonesia, impactos de la minería...*, a.c., 72.

¹⁵⁹¹ Cf. *ÍD.*; K. ROBINSON, a.c.: recuperado el 13/11/20.

8.2.5.3.2. Desplazamiento forzado, los migrantes medioambientales

El desplazamiento o traslado de las poblaciones, incluyendo el traslado forzoso, sigue siendo una característica común del desarrollo minero pese a que se ha demostrado que ello provoca graves dificultades. A veces, las comunidades desplazadas son reinstaladas en regiones sin recursos adecuados o situadas cerca de la mina, sufriendo el agravio de la contaminación y la polución. La construcción de embalses para proporcionar energía a los hornos de fundición y a las refinerías también puede hacer que se traslade a un gran número de personas¹⁵⁹².

En su libro *Stepchildren of Progress, The Political Economy of Development in an Indonesian Mining Town* publicado en 1986, la antropóloga Kathryn May Robinson documentó muchas de las repercusiones sociales y medioambientales de la mina en sus primeros años de producción. Describió la larga disputa sobre la indemnización por las tierras perdidas y el desplazamiento forzoso en el enorme complejo de minería y fundición de níquel de la gigante empresa transnacional canadiense, PT Inco Indonesia, que «perdieron sus hogares y tierras ancestrales, las mejores y más accesibles tierras agrícolas, fueron expropiadas para instalar la ciudad de la empresa; la lucha de los habitantes para lograr agua potable; la estricta segregación de empleados y lugareños, y las igualdades entre el personal extranjero e indonesio»¹⁵⁹³. Describió, además, la experiencia impactante del pueblo indígena de Soroako:

en las horas inmediatas después del alba, Marna salió con un grupo de mujeres y de hombres ancianos de Soroako...Caminaron a través de sus antiguos arrozales que ahora es un campo de golf para la empresa. Después de un viaje difícil de dos horas de duración llegaron a la única tierra disponible para cultivos. El resto ha sido reclamado para el desarrollo minero¹⁵⁹⁴.

Todavía con el caso de los pueblos indígenas del Soroako, sus vidas también se vieron modificadas por el embalse hidroeléctrico de 165 megatios de potencia que Inco instruyó en el río Larona para proporcionar electricidad barata durante las crisis petrolíferas de la década de los setenta. La presa inundó arrozales, plantaciones de nuez de coco y una mezquita que pertenecía a los habitantes que vivían en torno al lago Towuti, del que fluye dicho río¹⁵⁹⁵.

¹⁵⁹² Cf. *Ibid.*; *Land Rights, Labour Relations and Fertility in the Soroako Nickel Project*, en J. CONNELL, R. HOWITT (ed.), *Mining and Indigenous Peoples in the Pacific Rim*, Oxford 1991, 111; M. F. FERRARI, *Impactos de la minería*, 2000, 31.

¹⁵⁹³ K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 148; C. MARR, o.c., 77.

¹⁵⁹⁴ C. MARR, o.c., 77.

¹⁵⁹⁵ Cf. *Íd.*; K. ROBINSON, o.c., 147.

Son categorizados dentro de los «migrantes medioambientales»: salieron de su propio hogar y raíces y fueron obligados a dejar sus tierras. Según la Organización Internacional para las Migraciones:

la migración ambiental es multifacética, puede ser de carácter interno, regional o internacional, también puede ser temporal o permanente, forzosa, voluntaria o una mezcla de todas estas características.... Los migrantes por motivos ambientales son personas que, debido a cambios repentinos o graduales en el medioambiente, que inciden negativamente en sus condiciones de vida, se ven obligados a abandonar sus viviendas habituales, ya sea de manera temporal o permanente, y se desplazan a otras partes de su propio país o fuera del mismo¹⁵⁹⁶.

8.2.5.3.3. La violación de los derechos humanos

Los emplazamientos de las minas son, en muchos casos, zonas de tensión y conflicto. Representan, para las comunidades afectadas, manifestaciones concretas del interés inversor y del logro de beneficios directamente a expensas de las poblaciones locales. Con frecuencia, la oposición a las minas se suprime con el empleo de la fuerza y del despliegue militar o incluso de ejércitos mercenarios. La minería del oro y de los diamantes está relacionada, de modo particular, con la militarización y los abusos¹⁵⁹⁷. En Indonesia, las grandes minas figuran como algunas de las zonas de la nación más fuertemente militarizadas y generadoras de conflictos. En forma preocupante, la función de las empresas mineras en la financiación de operaciones militares y ejércitos privados está en aumento. Los derechos socioeconómicos, civiles y políticos de las comunidades locales son frecuente violados mediante el desplazamiento, pérdida de recursos, y contaminación del agua, el suelo y el aire¹⁵⁹⁸.

En el año 2015, como se informó el Movimiento Mundial de los Bosques Tropicales (WRM), cientos de personas estuvieron detenidas en Indonesia por haber reclamado sus derechos sobre sus tierras, bosques y otros recursos, mientras resisten el desalojo y el acaparamiento de tierras. La realidad es que la ley forestal de Indonesia para la prevención y erradicación de la destrucción del bosque, aparentemente destinada a proteger los bosques de la delincuencia organizada y el maderero ilegal, se utiliza en cambio, para criminalizar a pueblos indígenas y comunidades locales. Pocos tienen los recursos económicos necesarios para defender sus derechos contra los poderosos y

¹⁵⁹⁶ ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES–OIM, *Cambio climático, degradación ambiental y migración*, Ginebra 2012, 10.

¹⁵⁹⁷ Cf. K. ROBINSON, *Indigeneity, Locality and Recognition...*, a.c.: recuperado el 13/11/20; M. F. FERRARI, a.c., 31.

¹⁵⁹⁸ Cf. C. MARR, a.c., 72.

muchas veces corruptos intereses que procuran controlar los bosques de Indonesia, la misma tierra en la que muchos han vivido y que han protegido por generaciones¹⁵⁹⁹.

De acuerdo a la Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y otras resoluciones de derechos humanos dentro del sistema de la ONU, los derechos indígenas a la tierra, desarrollo, salud y autodeterminación son violados. Mediante la imposición de minas en contra de su voluntad, son violados sus derechos a la participación, consulta y toma de decisión. Mediante el uso de la violencia, tortura, arrestos y hostigamiento, son violados sus derechos a la vida y la libertad de expresión¹⁶⁰⁰.

8.2.5.3.4. Empleo y medios de vida

El estado indonesio, en la época del presidente autoritario Suharto, da prioridad a las necesidades de los inversores sobre los medios de vida de las comunidades que habitan los bosques, las zonas rurales o las ciudades¹⁶⁰¹. Dado que, gran parte de la actividad actual de prospección de minerales y de la actividad minera se lleva a cabo en zonas forestales y las más afectadas son las comunidades que habitan dichas zonas, algunas de las cuales pueden lograr ingresos ellas mismas de la minería a pequeña escala y otras sufren las pérdidas por la destrucción total de sus tierras de cultivo y de sus bosques¹⁶⁰².

Por otra parte, las promesas de puestos de trabajo representan uno de los pocos incentivos positivos que animan a las comunidades afectadas a permitir la actividad minera en sus territorios. No obstante, estas promesas frecuentemente no llegan a concretizarse. Los puestos de trabajo y los medios de subsistencia perdidos en la agricultura, las pesquerías y la minería a pequeña escala, a menudo superan con mucha diferencia a los puestos de trabajo ofrecidos en la minería¹⁶⁰³. Asimismo, los habitantes locales carecen a menudo de las destrezas para beneficiarse de algo que no sean los

¹⁵⁹⁹ Cf. A. S. GINDROZ, *How Indonesian Forest Law Is Being Used Against Poor People*, en THE JAKARTA POST, recuperado 18/07/20, de: <https://www.thejakartapost.com/news/2015/08/16/how-indonesian-forest-law-being-used-against-poor-people.html>.

¹⁶⁰⁰ Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 146; *Indigeneity, Locality and Recognition...*, a.c.: recuperado el 13/11/20; C. MARR, a.c., 72.

¹⁶⁰¹ Cf. M. F. FERRARI, a.c., 31.

¹⁶⁰² El *modus operandi* es el mismo para la minería que para las actividades comerciales de plantación de árboles o de tala de bosques. En el mejor de los casos, se entrega a los pueblos indígenas una indemnización por los recursos perdidos a causa de los proyectos comerciales y en el peor de los casos son expulsados sin aviso, se queman sus casas hasta los cimientos, y sus cosechas y sus huertos son arrasados con máquinas excavadoras. Quienes plantean objeciones a este tratamiento se exponen a la intimidación, la tortura y la desaparición a manos de un ejército muy experto en tales métodos. Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 141; *Indigeneity...*, a.c.: recuperado el 13/11/20; C. MARR, a.c., 72.

¹⁶⁰³ Cf. M. F. FERRARI, a.c., 32.

puestos de trabajo peor pagados y de menor duración disponibles. La gran pérdida de puestos de trabajo y de medios de vida en el cambio de la actividad artesanal, independiente de la minería comercial del oro, es particularmente perturbadora. Además, los impactos medioambientales causados por las diversas fases de la actividad minera afectan gravemente a la capacidad de las comunidades locales para mantenerse ellas mismas. Sin duda alguna, en muchísimos casos, las comunidades locales afectadas por esa actividad minera acaban en la pobreza¹⁶⁰⁴.

8.2.5.3.5. Mujeres y niños

Con frecuencia, la minería a gran escala tiene una grave repercusión sobre la situación y el tratamiento de las mujeres y de los niños. A menudo, las huertas de subsistencia de las mujeres se ven eliminadas por el ansia de la industria minera para lograr tierras, mientras que los pocos puestos de trabajo creados para los habitantes locales por las minas se ven ampliamente restringidos a los hombres. La indemnización, si se paga, normalmente se hace en efectivo y se entrega, en la mayoría de los casos, a los hombres mientras que se pierden los medios de vida de las mujeres¹⁶⁰⁵.

El estudio del caso que llevaron a cabo las investigadoras, K. Robinson en el año 1998 y C. Marr en el 1999 reveló que las familias que viven en casas prefabricadas superpobladas que son propiedad de las empresas sufrían una creciente ruptura familiar, infidelidad y violencia contra las mujeres. Las ciudades mineras llenas de hombres solitarios sufren la introducción de la prostitución. Así, la vida cambia de modo irreversible para los habitantes locales que vivían en torno a la mina y a las actividades de fundición de Inco. Se perdieron las tierras agrícolas y los bosques ricos en recursos y el medio de vida indígena tradicional fue, en gran medida, destruido. Se crearon divisiones sociales dentro de la comunidad, mientras que la influencia de los hombres llegados llevó a la prostitución y a la situación de «esposa por contrato» entre las mujeres locales¹⁶⁰⁶.

¹⁶⁰⁴ Cf. K. ROBINSON, *Indigeneity...*, a.c.: recuperado el 13/11/20; M. F. FERRARI, a.c., 31.

¹⁶⁰⁵ Cf. C. MARR, a.c., 77; K. ROBINSON, *Land Rights, Labour Relations and Fertility...*, o.c., 113.

¹⁶⁰⁶ Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 222-26; *Indigeneity, Locality and Recognition...*, a.c.; *Land Rights, Labour Relations and Fertility*, o.c., 113; C. MARR, a.c., 77.

8.2.5.3.6. La corrupción

Las empresas mineras son famosas por actuar en países con regímenes políticos profundamente corruptos y en colaboración o asociación directas con personas que ocupan altos cargos, como Indonesia en tiempo del gobierno autoritario de Suharto¹⁶⁰⁷. Con el comienzo de la crisis económica y política de Indonesia en el año 1997 el interés de las gigantes empresas mineras transnacionales y sus actividades mineras, decayó. Treinta y dos empresas se retiraron o aplazaron sus solicitudes para lograr contratos mineros a mediados de 1997. Las empresas más pequeñas no lograron obtener fondos debido a la escasa confianza de los inversores y por consiguiente quedaron fuera de juego por los bajos precios de los metales en los mercados internacionales¹⁶⁰⁸.

Sin embargo, varias empresas decidieron quedarse en Indonesia y aún siguen con sus programas de prospección en Kalimantan, Jawa, las islas Molucas, Sumatra y Papúa Occidental. Las investigaciones del fracaso de la empresa canadiense *Bre-X Minerals Ltd* situaron las actuaciones del Gobierno indonesio bajo un minucioso escrutinio, delatando un sistema burocrático caótico mezclado con la corrupción. En un caso ocurrido a finales de 1997, el Ministerio de Minas y Energía fue acusado de exigir pagos de los solicitantes de contratos por un importe de nueve mil ciento cincuenta dólares USA por cada solicitud para abonar los gastos. Parte de este dinero parece haber sido entregado a parlamentarios indonesios que estaban deliberando sobre los contratos en esa época. Cuando Bre-X en Busang, Kalimantan, comenzó a parecer un verdadero hallazgo, Suharto y sus hijos quisieron una parte del contrato. De ello, resultó un forcejeo indigno entre los familiares de Suharto y las empresas extranjeras favorecidas. El acuerdo final entre esta empresa extranjera y el Gobierno fue realizada a través de la mediación de un familiar de Suharto, Bob Hasan, quien obtuvo importantes participaciones en acciones para Freeport en Papúa, involucrando y favoreciendo la empresa familiar Nusamba, bajo control de Sigit, un hijo de Suharto¹⁶⁰⁹.

8.2.5.3.7. Ataque a la religión y a la cultura

El poder y el dominio de las empresas mineras en las zonas remotas son inmensos. El control o influencia sobre el transporte, el suministro de energía, las oportunidades de

¹⁶⁰⁷ Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 207.

¹⁶⁰⁸ Cf. ÍD., o.c., 183, 211; C. MARR, a.c., 71.

¹⁶⁰⁹ Cf. C. MARR, a.c., 71.

trabajo y las actividades militares también es más poderoso que el de las instituciones locales. Con frecuencia se impone a las comunidades locales una mano de obra, principalmente de hombres de fuera. Las cuestiones de trastorno social, marginación de la cultura local, prostitución y alcoholismo son casi universales¹⁶¹⁰.

Las creencias, los modelos de enterramiento y el fuerte apego de los pueblos indígenas a sus tierras, pueden significar que la actividad minera de algunas zonas no puede llevarse a cabo sin organizar un asalto directo contra el sistema de creencias y la cultura de un pueblo. Pese a todo ello, hay muchos casos de lugares sagrados, zonas de enterramiento y lugares de legado cultural claves, que están siendo sometidos a actividades mineras. Los portavoces indígenas han señalado repetidamente las diferentes normas que se aplican a las decisiones de realizar actividades mineras en lugares sagrados y de legado cultural de la cultura occidental y en los de las comunidades indígenas¹⁶¹¹.

8.2.5.3.8. Peligro para la salud

La contaminación del agua y de los recursos pesqueros, así como de la tierra y del aire, contribuyen a niveles incrementados de acumulación de productos tóxicos en los cuerpos de los habitantes locales. El asma y otros problemas respiratorios están muy difundidos en su asociados a la actividad minera y afectan particularmente a los niños y a los ancianos. La investigadora C. Marr afirma que la repercusión, tanto en el medioambiente como en la salud humana de los pueblos de alrededor de la actividad minera de la PT Inco Indonesia en Soroako, es gravísima:

la contaminación del agua y del aire se cobra un pesado tributo: los desechos de la mina dañan los ríos y lagos, mientras que las chimeneas de la fundición arrojan nubes de polvo que se extienden a varias millas alrededor de la zona. Este polvo es el principal problema de contaminación en Soroako. Los habitantes locales se quejan de la contaminación del horno de fundición que provoca una alta incidencia de resfriados, catarros y asma, en particular entre los niños. Las «sábanas de ceniza y polvo» afectan fuertemente sobre la vegetación en la zona de concesión y en una plantación de clavo de olor situada a diez kilómetros de distancia del complejo de fundición¹⁶¹².

Los riesgos para la salud afectan asimismo a los trabajadores de la industria minera. Según las estadísticas anuales de la Organización Internacional del Trabajo, la

¹⁶¹⁰ Cf. M. F. FERRARI, *a.c.*, 32.

¹⁶¹¹ Cf. K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, *o.c.*, 183-84; *Indigeneity, Locality and Recognition...*, *a.c.*; M. F. FERRARI, *a.c.*, 32.

¹⁶¹² C. MARR, *Indonesia, impactos de la minería...*, *a.c.*, 78.

minería y las canteras están clasificadas entre las actividades más peligrosas y más proclives a sufrir accidentes:

la minería sólo representa 1% de la mano de obra mundial pero es responsable de hasta un 5% de los accidentes mortales en el trabajo, de quince mil por año, o más de cuarenta víctimas por día. La minería sigue siendo el sector más peligroso en la mayoría de los países en los que está presente, si se tiene en cuenta el número de personas expuestas a riesgo¹⁶¹³.

Así pues, la incapacidad a largo plazo causada por los accidentes, el trabajo subterráneo, la inhalación de polvo y la exposición a maquinaria pesada hacen de ese sector uno de los más peligrosos de todas las actividades laborales¹⁶¹⁴. Si bien, esas cifras reflejan un inmenso dolor, sufrimiento y terribles pérdidas humanas, aún hay poca sensibilización sobre este problema. Probablemente, porque se trata de incidentes dispersos. La atención del público sólo se centra en unos pocos sucesos trágicos, mientras que la realidad cotidiana de la mayoría de quienes fallecen, se enferman o se lesionan por motivos relacionados con el trabajo, suele pasar inadvertida¹⁶¹⁵.

8.2.5.3.9. Caos económico y político

En su escrito *Impactos de la minería*, Ferrari afirma:

pese a la promesa de riqueza que sostiene el desarrollo minero, en realidad la presencia de riqueza minera a nivel global impide el desarrollo nacional y el local. Los países en desarrollo que son ricos en recursos minerales tienden a tener índices inferiores de crecimiento económico, niveles inferiores de asistencia y bienestar social, y unas distribuciones de ingresos más desiguales que los países en desarrollo que carecen de recursos minerales¹⁶¹⁶.

De hecho, la base superior de recursos de las economías ricas en minerales ha sido más una maldición que una bendición¹⁶¹⁷. Además, por la fuerte deuda externa que afecta a muchos países en desarrollo, algunos países se han visto obligados, en los últimos años, a aceptar políticas concebidas por el Banco Mundial para liberar totalmente la actividad minera que están consideradas, a escala nacional, como contrarias al desarrollo a largo plazo y como un ataque contra la soberanía nacional¹⁶¹⁸.

Como ha dicho el papa Francisco, «una buena reflexión, profunda y verdadera,

¹⁶¹³ OIT, *La seguridad en cifras...*, o.c., 12; M. F. FERRARI, a.c., 32.

¹⁶¹⁴ M. F. FERRARI, a.c., 32.

¹⁶¹⁵ Cf. OIT, o.c., I; MONGABAY, *La minería en Indonesia está cobrando un precio muy alto a nivel social y ambiental*, recuperado el 14/09/20, de: <https://es.mongabay.com/2013/10/la-mineria-en-indonesia-esta-cobrando-un-precio-muy-alto-a-nivel-social-y-ambiental/>.

¹⁶¹⁶ M. F. FERRARI, a.c., 32.

¹⁶¹⁷ Cf. C. MARR, a.c., 72.

¹⁶¹⁸ Cf. M. F. FERRARI, a.c., 32; K. ROBINSON, *Stepchildren of Progress...*, o.c., 192.

subyace en los buenos datos». Así pues, toda esta realidad preocupante, de una Indonesia desastrosa, deteriorada, en crisis y agonizante, es un nuevo espacio y un lugar teológico. Pretendemos entrar a la reflexión teológica moral desde el punto de vista de la Conferencia Episcopal de Indonesia en los siguientes apartados.

8.3. Hacia la integridad de la creación: la propuesta moral teológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia

Desde el punto de vista católico, el universo es revelación de Dios. Así, en un sentido más amplio, se podría hablar de una revelación a través de la creación¹⁶¹⁹. También, el ser humano intuye —percibe íntima e instantáneamente esta verdad— la presencia divina en lo profundo de su interior: hacia Él, suma verdad y sumo bien, tiende todo el dinamismo humano, y en Él encuentra la felicidad. Sin embargo, Dios en su amor y libertad absoluta, puede venir al encuentro del hombre en la historia, auto-revelarse¹⁶²⁰. Como profesa la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación del Concilio Vaticano II —a base de la Constitución Dogmática *Filius Dei* del Concilio Vaticano I— a esta revelación se le atribuye que el hombre, en la actual condición caída del género humano, pueda conocer con facilidad, firme certidumbre y sin error, a Dios principio y fin de todo, lo que de suyo es cognoscible por la luz natural de la razón humana con certeza¹⁶²¹.

A esta revelación, como reflexiona Pezzi, «no es meramente una acción dada y concluida, sino el espacio teológico del diálogo de Dios con los humanos»¹⁶²². Además, a través de la revelación, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se ha hecho visible desde la creación del mundo, por medio de las cosas creadas (Rom 1,20). Este diálogo de Dios con los humanos se ha iniciado con la creación, ha continuado en la historia humana de cada pueblo hasta constituirse en una referencia concreta que es la Sagrada Escritura,¹⁶²³ como lo afirma la constitución dogmática *Dei Verbum*:

el plan de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman

¹⁶¹⁹ Cf. Sab 13,1-9; Rm 1,19-20; Hch 17,27-28.

¹⁶²⁰ Cf. CONCILIO VATICANO II, *DV*, 2: AAS 58 (1966) 818; S. SAÑARTU, *Revelación, tradición e inculturación*: (2003) 489; J. P. PEZZI, *Ecología y salvaguardia del planeta*: Misiones Extranjeras 269 (2015) 593.

¹⁶²¹ Cf. CV II, *DV*, 6: AAS 58 (1966) 819-20; CV I, Constitución Dogmática *Filius Dei* sobre la fe católica: ASS 05 (1869-1870) 484-86

¹⁶²² J. P. PEZZI, *a.c.*, 593.

¹⁶²³ Cf. J. P. PEZZI, *a.c.*, 593; CV II, *DV*, 6: AAS 58 (1966) 819-20.

las obras y explican su misterio. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación¹⁶²⁴.

La dinámica de la relación entre el Creador y todo lo creado, la proclama el salmista con claridad: «los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona las obras de sus manos; el día al día le comunica el mensaje, la noche a la noche le transmite la noticia. No es un mensaje, no son palabras, no es una voz que se pueda escuchar; pero por toda la tierra se extiende su eco, y hasta los límites del mundo su mensaje» (Sal 19,1-5).

Por otra parte, el salmo noventa y cinco presenta a Yahvé, el Creador como el Dios del universo, la roca firme que salva al pueblo:

es un Dios grande, soberano de todos los dioses. Tiene en su mano las simas de la tierra, son suyas las cumbres de los montes, suyo es el mar porque él lo hizo y la tierra firme que modelaron sus manos. Entrad, postrémonos por tierra, bendiciendo al Señor creador nuestro. Porque él es nuestro Dios, y nosotros su pueblo, el rebaño que él guía. Ojalá escuchéis hoy su voz¹⁶²⁵.

Este salmo 95 afirma, que Yahvé es el Creador que debe ser aclamado porque con su propia mano modela el universo y conduce a su pueblo con su palabra. Así, la idea dominante es, reconocer la obra del Señor, entrar en su descanso, completando el camino de la liberación. Además, la creación es obra divina que anuncia la alianza y pide como respuesta la escucha de la palabra para llegar a la verdadera libertad, al verdadero «descanso» de Dios. Él es nuestro Dios, y nosotros su pueblo, el rebaño que él guía.

Yendo más allá, hacia el Nuevo Testamento, la revelación del Padre se hace Palabra, audible al oído y comprensible a la inteligencia en Jesús, el Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo, y es «mediador y plenitud de toda la revelación»¹⁶²⁶. La carta a los Hebreos, afirma:

que en múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros antepasados por medio de los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por medio de su Hijo, al que nombró heredero de todo, lo mismo que por él había creado los mundos y las edades. Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser; él sostiene el universo con la palabra potente de Dios; y después de realizar la purificación de los pecados se sentó a la derecha de su majestad en las alturas, haciéndose tanto más poderoso valedor que los ángeles, cuanto más extraordinario es el título que ha heredado¹⁶²⁷.

¹⁶²⁴ CV II, *DV*, 2: AAS 58 (1966) 818.

¹⁶²⁵ Sal 95,3-7.

¹⁶²⁶ CV II, *DV*, 2: AAS 58 (1966) 818.

¹⁶²⁷ Heb 1,1-4.

Desde esta perspectiva, se subraya la única revelación de Dios Padre, que llega al ser humano por un triple camino: la creación como primer libro; la Palabra escrita e interpretada, la Sagrada Escritura como segundo libro; y por la historia humana¹⁶²⁸.

Desde la tradición cristiana, según san Buenaventura, la creación revela *vestigia Dei* y representa un camino para volver hacia Él: «el mundo entero es sombra, camino, vestigio, es el libro escrito desde el exterior»¹⁶²⁹, que en la visión del santo patrono de la ecología, Francisco de Asís, se expresa: «toda criatura es una palabra de Dios porque habla de Dios»¹⁶³⁰. Por otra parte, san Gregorio de Nisa dice, que «aquí la tierra, las islas, el mar y, por encima, en forma de techo, la bóveda del cielo. La riqueza de cada especie fue colocada en estos edificios: por riqueza entiendo la creación, todo lo que la tierra produce y todo lo que vivo y animado, brota al mundo de los sentidos»¹⁶³¹.

Como lo ha citado la *Dei Verbum* desde la reflexión del Concilio Vaticano I, afirmado por Pezzi, «la única revelación de Dios Padre nos llega por un triple camino: por la obra de sus manos, es decir la creación; por su palabra escrita e interpretada, la Sagrada Escritura; y por la historia humana»¹⁶³². Así pues, si el evangelio anunciado a los pobres, hace de ellos evangelizadores, cada cultura convertida se vuelve camino de conversión y la salvación se realiza dentro de ella, liberándola de sus elementos esclavizantes y deshumanizantes¹⁶³³. Por consiguiente, en este momento histórico, en el hoy de la historia humana, Dios nos habla a través de la crisis medioambiental —por los pecados y actos antiecológicos de parte de los seres humanos— que se vuelve para cada uno, para la sociedad y la Iglesia una llamada a tomar conciencia del plan de Dios para con nosotros en el hoy de su salvación y a convertirnos.

La carta pastoral de la cuaresma de la Conferencia Episcopal de Indonesia de 2018, pone de relieve la manifestación y presencia del mismo Creador en todo lo creado. Se declara firmemente que la conciencia y recepción de la presencia del Creador en todo lo creado es el camino fundamental hacia la «integridad de la creación», que quiere incluir el principio del universo como un todo dialogante con Dios y con todo lo creado. Así, afirma:

¹⁶²⁸ Cf. J. P. PEZZI, *a.c.*, 593.

¹⁶²⁹ *Ibíd.*

¹⁶³⁰ Cf. J. L. BRUGUÈS, *Urgencia de una ecología humana...*, *a.c.*, 36; J. P. PEZZI, *a.c.*, 593.

¹⁶³¹ J. P. PEZZI, *a.c.*, 593. Cf. CV II, *DV*, 6: AAS 58 (1966) 819-20.

¹⁶³² *Íd.*, 594. Cf. CV II, *DV*, 2: AAS 58 (1966) 818.

¹⁶³³ Cf. *Íd.*

la presencia de Dios en todo lo creado hace de la vida diaria un lugar de gracia, donde nos encontramos cara a cara con el Creador. Ya no hay cosa mundana que sea meramente terrenal; todo es una llamada e invitación a conocer al mismo Dios, el Creador. Por lo tanto, preservar, administrar, mantener y desarrollar toda la naturaleza y toda la creación para el bien común y la supervivencia de las generaciones futuras es el camino hacia la integridad de la creación y a la vez, se convierte en un acto de fe, es decir, una forma de respuesta al encuentro con el Creador¹⁶³⁴.

Más allá, en base a la voz crítica del papa Juan Pablo II en su carta encíclica *Centesimus annus* respecto a la «destrucción irracional del ambiente natural», por parte de los seres humanos, en 1991, la KWI puso de relieve la urgencia y la responsabilidad humana de no tratar el entorno natural como un objeto a expoliar y saquear por el valor intrínseco que tiene. Así reflexiona la KWI:

ser responsable significa ampliar el horizonte, cambiar la perspectiva y el comportamiento del medioambiente y la naturaleza que tiene en sí un valor intrínseco que debe ser respetado. La naturaleza no debe ser tratada como un objeto cuya existencia debe ser explotada, sino más bien ser un sujeto respetado e interconectado en una relación y vida armoniosa que se caracteriza por una relación justa y respetuosa entre los hombres, y el hombre con su entorno natural¹⁶³⁵.

El papa Juan Pablo II, en 1991, alzó el grito crítico a la armonía rota entre los seres humanos y su entorno natural y el problema grave del consumismo estrictamente vinculado con la cuestión ecológica al afirmar:

el hombre impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural, hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar, y en cierto sentido de «crear» el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios¹⁶³⁶.

Además, denuncia que el hombre cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía

¹⁶³⁴ «Kehadiran Allah dalam realitas alam ciptaan membuat kehidupan sehari-hari menjadi situs rahmat, tempat kita berjumpa muka dengan Allah Sang Pencipta. Tidak ada lagi hal duniawi yang melulu hal duniawi; segala sesuatu merupakan undangan untuk berjumpa denganNya. Oleh karena itu, menata, menjaga, memelihara dan mengembangkan alam ciptaan untuk kesejahteraan hidup bersama dan keberlangsungan generasi mendatang demi keutuhan ciptaan menjadi bentuk tanggapan atas perjumpaan dengan Sang Pencipta»: KWI, Carta pastoral de la cuaresma, *Membangun solidaritas sosial demi keutuhan ciptaan —Construir la solidaridad social para la integridad de la creación*, Jakarta 2018.

¹⁶³⁵ «Bertanggungjawab berarti memperluas cakrawala, mengubah cara pandang dan perilaku terhadap alam semesta yang mempunyai nilai dalam dirinya yang harus dihargai. Alam tidak boleh dilihat sebagai obyek yang harus dikeruk keberadaannya, melainkan menjadi subyek dalam berpartner demi terciptanya kehidupan yang harmonis. Kehidupan yang harmonis ditandai dengan relasi yang adil dan penuh hormat antar manusia dengan manusia dan manusia dengan alam ciptaan»: KWI, *Construir la solidaridad social para la integridad de la creación*, 2018. Cf. JUAN PABLO II, CA, 37 y 38: AAS 83 (1991) 840-41.

¹⁶³⁶ ÍD., CA, 37: AAS 83 (1991) 840.

propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él¹⁶³⁷.

8.3.1. La integridad de la creación en una memoria agradecida del «pequeño rebaño católico» de Indonesia

Fue aquí, en estas miles de islas tropicales esparcidas, donde san Francisco Javier y sus compañeros, misioneros pioneros infatigables sembraban la semilla de la fe católica, proclamaban la Palabra de Dios y gritaban proféticamente que ya «está cerca el Reino de Dios». Fue aquí, en estas vastas islas archipelágicas, donde los misioneros jesuitas y los frailes dominicos encontraban a los indígenas, grupos tribales, entre los que había algunos caníbales¹⁶³⁸. Sin embargo, el celo por el Evangelio les permitió superar las dificultades. Fue aquí, donde se inició un acontecimiento histórico, se sembró la semilla de la fe naciente y creciente de un «pequeño rebaño católico».

Queremos citar nuevamente lo escrito por el historiador A. Heuken:

navegaron hasta el otro extremo del orbe, al fin del mundo, remaron hacia el mar muy adentro, giraron hasta la mitad del planeta, sólo para llevar la Buena Nueva a los isleños de las islas Molucas y el archipiélago de Solor. No entendían los idiomas y las costumbres de la gente. Apenas tenían información sobre las personas, la geografía o las condiciones de vida existentes. Tenían que averiguar por sí mismos, sin saber si las formas que usaban eran correctas o incorrectas. Los misioneros nunca habían llegado tan lejos. A menudo sufrieron naufragios, persecución, hambre y fatiga. Muchos de ellos murieron muy temprano, algunos envenenados, otros torturados¹⁶³⁹.

Sin embargo, este «pequeño rebaño católico», con su pasado duro, crece lento pero seguro, deja las huellas imprescindibles en la trayectoria histórica de un país llamado Indonesia. A estas islas remotas, particularmente a sus habitantes católicos indonesios, ya ha afirmado la Conferencia Episcopal de Indonesia en su carta pastoral de 1989 con el título: *pemerataan kesejahteraan, hormat dan pengembangan lingkungan hidup – hacia el bienestar equitativo, el respeto y el desarrollo del medioambiente*, que: «el archipiélago Nusantara es un regalo de Dios para todos. Es un don de Dios al pueblo indonesio, extraordinariamente rico en recursos naturales, en personas, en culturas, en religiones, en

¹⁶³⁷ Cf. *Ibíd.*, CA, 37: AAS 83 (1991) 840.

¹⁶³⁸ Cf. A. HEUKEN, *Catholic Converts in the Moluccas...*, a.c., 23-68; *The Solor-Timor Mission...*, a.c., 73-95.

¹⁶³⁹ A. HEUKEN, *Be my Witness...*, o.c., 1.

tradiciones espirituales y en sus comunidades indígenas, sus *masyarakat adat*. Es indudablemente maravilloso en su paisaje tropical y naturaleza paradisíaca»¹⁶⁴⁰.

Sin embargo, este don tan valioso en su uso, exige responsabilidad y respeto de todos. Más allá de este mismo documento, a base del catecismo de la Iglesia católica, la KWI afirma que el cuidado y el respeto a la *Ibu Pertiwi, Tanah Air Indonesia, Bumi Nusantara* tiene gran importancia, dado que, «es la creación del mismo Dios y es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios»¹⁶⁴¹, y su salvaguardia se ha hecho hoy y aquí fundamental, urgente e imprescindible para la convivencia de todos los indonesios tanto de la generación presente como de la futura¹⁶⁴².

En la carta pastoral de la cuaresma de 2018, se ha manifestado la sensibilidad y preocupación ecológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia. A base de la enseñanza de la Iglesia, particularmente del pensamiento social ecológico del papa Juan Pablo II en su carta encíclica *Centesimus annus*, la KWI reafirma que «tanto los hombres como el entorno natural es un don de Dios, por tanto, se debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado»¹⁶⁴³. Más allá, reafirma y hace una llamada urgente a los indonesios a preservar los habitat naturales de las diversas especies animales amenazadas de extinción, dado que ellas aportan su propia contribución al equilibrio general de la Tierra¹⁶⁴⁴.

La relectura de esta encíclica papal a la luz de las realidades medioambientales y sociales de Indonesia para la KWI, le permite mirar desde la óptica de fe, la constante preocupación y dedicación de la Iglesia por los indonesios pobres y abandonados que son objeto de predilección por parte del Maestro. Además, manifiesta y testimonia de modo excelente la continuidad dentro de la Iglesia, de lo que en la actualidad se llama «opción preferencial por los pobres», que define el mismo pontífice Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana»¹⁶⁴⁵. Siguiendo la enseñanza del papa Juan Pablo II, la KWI reafirma:

¹⁶⁴⁰ Cf. KWI, *Pemerataan Kesejahteraan, Hormat dan Pengembangan Lingkungan Hidup – El bienestar equitativo exige el respeto y el buen desarrollo del medioambiente*, 1989, 1; *Nota pastoral 2013*, 22-23.

¹⁶⁴¹ CIC, *Creo en Dios Padre*, 198.

¹⁶⁴² Cf. KWI, *Hacia el bienestar equitativo: el respeto y el desarrollo del medioambiente*, 1989, 1-2.

¹⁶⁴³ JUAN PABLO II, *CA*, 38: AAS 83 (1991) 840-41; KWI, *Carta pastoral de la cuaresma, Membangun Solidaritas Sosial demi Keutuhan Ciptaan – Construyendo la solidaridad social para la integridad de la creación*, Jakarta 2018.

¹⁶⁴⁴ Cf. KWI, *Carta pastoral 2018*, 2; JUAN PABLO II, *CA*, 37, 38: AAS 83 (1991) 840-41.

¹⁶⁴⁵ «La opción o amor preferencial por los pobres es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras

el amor preferencial no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al «rico epulón» que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31)¹⁶⁴⁶.

Por otra parte, la reflexión y enseñanza del papa Juan Pablo II —respecto del tema, en su discurso al Congreso Internacional sobre Ambiente y Salud, de 1997— pone de relieve la quiebra de la relación entre los organismos vivos y su ambiente, en particular entre el hombre y todo su entorno. El Pontífice lanzó una mirada crítica al afirmar:

la relación entre el hombre y el ambiente ha caracterizado las diversas fases de la civilización humana, desde la cultura primitiva: en la fase agrícola, en la fase industrial y en la fase tecnológica. La época moderna ha experimentado la creciente capacidad de intervención transformadora del hombre. El aspecto de conquista y explotación de los recursos ha llegado a predominar y a extenderse, y amenaza hoy la misma capacidad de acogida del ambiente: el ambiente como «recurso» pone en peligro el ambiente como «casa», a causa de los poderosos medios de transformación que brinda la civilización tecnológica, a veces parece que el equilibrio hombre-ambiente ha alcanzado un punto crítico¹⁶⁴⁷.

A base de la revelación Divina y bíblica sobre la concepción del cosmos, el papa Juan Pablo II subraya la característica iluminadora y pacificadora de la creación, según la cual las realidades mundanas son buenas porque Dios las ha querido por su amor al hombre¹⁶⁴⁸. Al mismo tiempo, según reflexiona el Pontífice, la antropología bíblica ha considerado al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, como criatura capaz de trascender la realidad mundana en virtud de su espiritualidad y, por tanto, como custodio responsable del ambiente en el que vive, se lo ofrece al Creador como casa y como recurso¹⁶⁴⁹.

Así pues, la consecuencia de esta visión y revelación bíblica es evidente, que la relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente:

el hombre, cuando se aleja del designio de Dios creador, provoca un desorden que repercute inevitablemente en el resto de la creación. Si el hombre no está en paz con Dios, la tierra misma tampoco está en paz: «por eso la tierra está en duelo y se marchita

responsabilidades sociales y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes»: JUAN PABLO II, *SRS*, 42: AAS 80 (1988) 572. Cf. JUAN PABLO II, *CA*, 11: AAS 83 (1991) 806.

¹⁶⁴⁶ KWI, *Carta pastoral 2018*, 2. Dicha reafirmación viene de la carta encíclica del mismo papa Juan Pablo II, en JUAN PABLO II, *SRS*, 42: AAS 80 (1988) 572.

¹⁶⁴⁷ JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud 2*, de 24 de marzo de 1997.

¹⁶⁴⁸ Cf. *ÍD.*, 3.

¹⁶⁴⁹ Cf. *ÍD.*

cuanto en ella habita, con las bestias del campo y las aves del cielo, y hasta los peces del mar desaparecen» (Os 4,3)¹⁶⁵⁰.

Por consiguiente, la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador. En particular, la espiritualidad benedictina y la franciscana han testimoniado esta especie de parentesco del hombre con el medioambiente, alimentando en él una actitud de respeto a toda la realidad del mundo que lo rodea¹⁶⁵¹.

Más allá, la mirada crítica del pontífice Juan Pablo II se dirige hacia el origen de la doble tentación de la edad moderna secularizada. La primera, es una concepción del saber, ya no entendido como sabiduría y contemplación, sino como poder sobre la naturaleza que, consiguientemente, se considera objeto de conquista. La segunda: la explotación desenfrenada de los recursos, bajo el impulso de la búsqueda ilimitada de beneficios, según la mentalidad propia de las sociedades modernas de tipo capitalista¹⁶⁵². Así, el ambiente se ha convertido con frecuencia en una presa, en beneficio de algunos fuertes grupos industriales y en perjuicio de la humanidad en su conjunto, con el consiguiente daño para el equilibrio del ecosistema, de la salud de los habitantes y de las generaciones futuras¹⁶⁵³.

Para la Conferencia Episcopal de Indonesia, como lo hemos citado en el principio de este capítulo, la preservación de la creación en contexto indonesio no es solo una cuestión ecológica, política, económica o social, sino también, es un asunto teológico basado en la promesa ofrecida por Dios de bondad y gracia a la humanidad. En este pacto, Dios quiere demostrar que Él es el Dios de la vida. Así, cuidar la *Ibu Pertiwi* Indonesia significa cumplir este pacto con el Dios de la vida y a la vez cuidar la misma vida de los indonesios¹⁶⁵⁴. Los pasos de la muerte que acompañan al cambio climático y las actividades humanas desastrosas con el medioambiente, que destruye la vida de tantas personas simples y pobres de Indonesia, son contrarios al precepto y al pacto de Dios con la humanidad y la creación que hizo con Noé después del diluvio¹⁶⁵⁵.

¹⁶⁵⁰ Íd., MJMP 1990, 5: AAS 82 (1990) 149; *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4.

¹⁶⁵¹ Cf. Ibíd.

¹⁶⁵² Cf. Ibíd.

¹⁶⁵³ Ibíd.

¹⁶⁵⁴ Cf. KWI, *Carta pastoral, hacia el bienestar equitativo: el respeto y el desarrollo del medioambiente*, 1989, 1-2.

¹⁶⁵⁵ Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 22-23; *Carta pastoral 1989*, 2.

El papa Juan Pablo II en su discurso al Congreso Internacional sobre Ambiente y Salud, en 1997, habló sobre esta alianza de amor que abraza a la humanidad y la conciencia clara de la creación como obra de la sabiduría providente de Dios y la conciencia de la dignidad y responsabilidad del hombre en el designio de la creación: «mirando el rostro de Dios, el hombre puede iluminar la faz de la tierra y asegurar, con su compromiso ético, la hospitalidad ambiental para el hombre de hoy y del futuro»¹⁶⁵⁶. Ante el extendido deterioro ambiental que aqueja a Indonesia, que la denominamos *Ibu Pertiwi* agobiada y agonizante, la Iglesia de Indonesia está profundamente preocupada, tanto por el mismo medioambiente, como por las víctimas, la mayoría son los pueblos indígenas, pobres y abandonados. Desde la óptica de la fe, abordamos las dimensiones morales y religiosas de esta situación medioambiental en crisis.

8.3.2. Las huellas bíblicas de la integridad de la creación

En la narrativa de la creación —en las primeras páginas del Génesis, en las cuales se recoge la autorrevelación de Dios a la humanidad— se repite una y otra vez la expresión: «y vio Dios que todo era bueno». Estas páginas del Génesis están construidas en el marco de la dinámica de la historia de salvación según el esquema clásico de la experiencia israelita, que es: el don de Dios manifestado a través de todo lo creado, la rebelión humana, el castigo limitado y el nuevo comienzo. Así pues, al afirmar que Dios es Creador quiere decir que todos los seres son criaturas, incluso los seres humanos.

Sin embargo, la misma Sagrada Escritura revela la particularidad del ser humano, que en la reflexión del papa Benedicto XVI es asumida como «don y tarea». En su Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz de 2007 —en base a Génesis 1,27 y el Catecismo de la Iglesia Católica 357— el papa Benedicto XVI afirma:

«Dios creó el hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer lo creó». «Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de la persona»; no es solamente algo, sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamado a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar. En esta perspectiva admirable, se comprende la tarea que se ha confiado al ser humano de madurar en su capacidad de amar y de hacer progresar el mundo, renovándolo en la justicia y en la paz¹⁶⁵⁷.

La llamada de Adán y Eva a participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación, reaviva aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona

¹⁶⁵⁶ JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 6.

¹⁶⁵⁷ BENEDICTO XVI, MJMP 2007, 2, 2007. Cf. JUAN PABLO II, *CA*, 38: AAS 83 (1991) 840-41.

humana de cualquier otra criatura y, al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera. Creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva fueron llamados a ejercer su dominio sobre la tierra (Gn 1,28) con sabiduría y amor¹⁶⁵⁸.

8.3.2.1. El Antiguo Testamento

El himno de alabanza del Salmo 148 convoca a todas las criaturas llamándolas por su nombre. En las alturas se asoman: ángeles, sol, luna, estrellas y cielos (cf. Sal 148, 1-5) y en la tierra se mueven veintidós criaturas, tantas cuantas son las letras del alfabeto hebreo, para indicar plenitud y totalidad que también significa una descripción integral de la relación íntima entre el Creador y todo lo creado (cf. Sal 148,7-13)¹⁶⁵⁹. El fiel es como «el pastor del ser», es decir, aquel que conduce a Dios todos los seres, invitándolos a entonar un aleluya de alabanza. Más allá, en la reflexión del papa Juan Pablo II, este salmo nos introduce en una «especie de templo cósmico que tiene por ábside los cielos y por naves las regiones del mundo, y en cuyo interior canta a Dios el coro de las criaturas»¹⁶⁶⁰.

Esta visión, todavía según el Pontífice, implica una doble representación del paraíso: de uno perdido y otro prometido¹⁶⁶¹. Por eso, el horizonte de un universo paradisiaco —que el Génesis coloca en el origen mismo del mundo (cf. Gn 2; Is 11; Ap 21-22)— lo sitúa al final de la historia. Se ve así que la armonía del hombre con su semejante, con la creación y con Dios, es el proyecto que el Creador persigue. Dicho proyecto ha sido y es alterado continuamente por el pecado humano que se inspira en un plan alternativo, representando en el libro mismo del Génesis capítulos tres hasta el once, en el que se describe la consolidación de una progresiva tensión conflictiva con Dios, con los semejantes e incluso con la naturaleza¹⁶⁶².

El contraste entre dichas visiones emerge nítidamente en la vocación a la que la humanidad está llamada —según la Sagrada Escritura— y en las consecuencias provocadas por su infidelidad a esa llamada. El ser humano, como una de las criaturas, recibe la misión de gobernar la creación, de hacer brillar todas sus potencialidades. Es

¹⁶⁵⁸ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148.

¹⁶⁵⁹ Cf. ÍD. Audiencia general de 17 de enero de 2001.

¹⁶⁶⁰ ÍD.

¹⁶⁶¹ Cf. ÍD.

¹⁶⁶² Cf. ÍD.

una responsabilidad y delegación que el Creador le atribuye en los orígenes mismos de la creación, cuando el hombre y la mujer —que son imagen de Dios (cf. Gn 1,27)— reciben el mandato de ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra, someterla y dominar los peces del mar, las aves del cielo y todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra¹⁶⁶³.

8.3.2.1.1. Volver a la integridad primordial: la armonía y la paz existente

Una vez más, como nos muestra el Génesis, al crear el hombre y a la mujer en el día sexto, después de crear el cielo y el mar, la tierra y todo lo que ella contiene, la expresión cambia notablemente, «y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno» (Gn 1,31). En la reflexión del papa Juan Pablo II, en su mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, 1990, esta particularidad del hombre significa, que Dios confía al hombre y a la mujer el resto de la creación. Dios llama a Adán y Eva, para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación, avivando aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura. Al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera. Creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra (cf. Gn 1,28) con sabiduría y amor¹⁶⁶⁴.

Desde otra mirada parecida, el biblista Enrique Sanz Giménez, al reflexionar sobre la encíclica papal *Laudato si* desde la teología y la ciencia, aclara esta relación íntima, la armonía y paz existente en el primer relato de la creación (cf. Gn 1,1-31) entre el Creador y sus criaturas. Se pone especialmente de relieve la particularidad del ser humano:

siendo distinto del Creador, el ser humano goza de una vinculación particular con él, pues es y vive siendo criatura creada, originada, vinculada y religada a Dios, con quien puede hablar, dialogar, comunicarse y encontrarse. Ello aparece expresado de manera particular en Gn 1,26-27: «Entonces dijo Dios: “hagamos a los hombres a nuestra imagen y semejanza para que domine los peces del mar...” Y creó Dios a los hombres a su imagen; a imagen de Dios los creó, varón y hembra los creó»¹⁶⁶⁵.

Estos versículos, todavía según Sanz, dignifican al ser humano en cuanto hombre y mujer sin discriminación entre ellos, por ser la criatura más parecida a Dios, distinta,

¹⁶⁶³ Cf. Ibíd; Gn 1, 27-28.

¹⁶⁶⁴ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148-49; Gn 1,28.

¹⁶⁶⁵ E. SANZ, *El Antiguo Testamento en la Laudato si: su presencia y sus huellas*, en E. SANZ GIMÉNEZ-RICO (ed.), o.c., 52-53.

sin embargo, de él, la que lo representa y hace visible en el mundo creado, también por la invitación que recibe para ser colaborador y cocreador con Dios en la obra de la creación¹⁶⁶⁶.

8.3.2.1.2. La creación, el pecado y la armonía rota

Desde el principio, Dios creó el mundo en sintonía, paz y belleza (cf. Gn 1,1-31). Pero el pecado, en forma de orgullo humano, egoísmo y avaricia, interrumpió esta armonía.¹⁶⁶⁷ El ser humano, en cambio, con su pecado destruyó la armonía existente, poniéndose deliberadamente contra el designio del Creador. Esto llevó no sólo a la alienación del hombre mismo, a la muerte y al fratricidio, sino también a una especie de rebelión de la tierra contra él¹⁶⁶⁸. Toda la creación se vio sometida al fracaso —no por su gusto, sino por aquel que la sometió— y desde entonces abriga una esperanza y espera, que de modo misterioso, se verá liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios¹⁶⁶⁹. Las relaciones entre la humanidad, el mundo y Dios se rompieron. Era el plan de Dios que, en la plenitud de los tiempos, él restaurara esa armonía y paz primigenias que habían estado allí al principio.

8.3.2.2. Lugar de Cristo en la integridad de la creación en el Nuevo Testamento

La carta de san Pablo a los colosenses afirma el lugar específico de Cristo en el gran proyecto salvador y en el designio y la acción de Dios. En ella se encuentra el eje de toda la oración y la reflexión cristológica cristiana sobre el universo y la naturaleza y el papel fundamental del mismo Cristo: todo lo ha creado Dios por él, Cristo, y para él y que Cristo existe antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia. Dios, en efecto, tuvo a bien hacer habitar en él toda la plenitud y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo. San Pablo afirma sólidamente:

pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible, ya sean majestad, señoríos, soberanías o potestades. Él es modelo y fin del universo creado, él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia. Él es el principio, el primero en nacer de la muerte, para tener en todo la primacía, pues Dios, la plenitud

¹⁶⁶⁶ Cf. *Ibíd.*, *o.c.*, 53.

¹⁶⁶⁷ Cf. Gn 3,1-7; 4,1-16; 6,5-8; 11,1-9; JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148-49.

¹⁶⁶⁸ Cf. Gn 3,17-19; 4,12; JUAN PABLO II, MJMP 1990, 3: AAS 82 (1990) 148-49.

¹⁶⁶⁹ Cf. Rm 8,20-21.

total, quiso habitar en él para por su medio reconciliar consigo el universo, lo terrestre y lo celeste, después de hacer la paz con su sangre derramada en la cruz¹⁶⁷⁰.

Así pues, Jesucristo es el Mesías, el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre, como lo afirma la carta a los Hebreos, y que todo fue creado en Cristo y por Cristo por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos¹⁶⁷¹.

8.3.2.2.1. Cristo, mediador y plenitud

Al hablar del tema de la naturaleza y el objeto de la revelación, el Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, pone de relieve otro lugar clave de Cristo en la historia de la salvación con su imprescindible historia de la creación. Es Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación de Dios quien sostiene todas las cosas con su palabra poderosa¹⁶⁷². Los padres conciliares reflexionan: «quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)»¹⁶⁷³.

En esta epifanía, continúa el Concilio, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido de amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Job 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía; y estas obras realizadas en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan. Esta verdad de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación resplandece en Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación. Así, todo será entonces recreado en Cristo y en él encontrará su plenitud, porque en él habita la plenitud de la divinidad, y por eso tiene la primacía sobre todas las cosas¹⁶⁷⁴.

Yendo más allá, la DV subraya otra vez el papel imprescindible de Cristo que culmina la revelación. En el número cuatro del documento, se reflexiona basándose en la Biblia que «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas, sin embargo, en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,1-2). Se

¹⁶⁷⁰ Col 1,16-20.

¹⁶⁷¹ Cf. Heb 13,8; 1Cor 8,6.

¹⁶⁷² Cf. CV II, *DV*, 2: AAS 58 (1966) 818.

¹⁶⁷³ ÍD.

¹⁶⁷⁴ Cf. ÍD.

afirma que «Dios envió a su Hijo, la palabra eterna que alumbra a todo hombre para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (Jn 1,1-18). Jesucristo palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios (Jn 3,34) y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5,36; 17,4)»¹⁶⁷⁵. Por eso, continúa afirmando:

quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14,9). Él con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber que Dios está con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna¹⁶⁷⁶.

8.3.2.2.2. Jesús y el reino: sanar las heridas por el pecado

Ese tiempo designado, finalmente llegó. Dios envió a su Divino Hijo Jesús, que nació de una humilde virgen, llamada María (cf. Lc 2,1-7). Era su misión sanar todas las relaciones rotas que son el fruto del pecado. Él proclamó el Reino de Dios (cf. Mc 1,15) y la integridad y plenitud de la vida que vino a dar¹⁶⁷⁷. El poder del Reino de Dios se mostró en las nuevas relaciones y el compañerismo que Jesús estableció, con los marginados de la sociedad, los pobres y marginados, los enfermos y todos los que necesitaban la compasión de Dios.

Le recordó a la gente la armonía original y la belleza de la creación natural al explicar el Reino de Dios en términos de semillas, viñedos y árboles, tierra, pájaros del cielo, lirios del campo, peces, ovejas y otros animales, signos en el cielo, oscuridad y luz. En todo esto, Jesús demostró el amor y la providencia de él y de su Padre por la naturaleza y la humanidad¹⁶⁷⁸.

8.3.2.2.3. La cruz, reconciliación, justicia y paz

Desde la perspectiva bíblica, el último acto de Jesús para cumplir el plan de Dios fue su pasión, muerte y resurrección, el evento definitivo de salvación y reconciliación mediante el cual atrajo todo a sí mismo. La gloriosa cruz es el poder y la sabiduría de Dios logrando la reconciliación de la humanidad total y la totalidad del cosmos con Dios. El extraordinario sufrimiento y muerte de Jesús nos recuerdan las palabras de Pablo que

¹⁶⁷⁵ Ibid., 4: AAS 58 (1966) 818-19.

¹⁶⁷⁶ Ibid.

¹⁶⁷⁷ Cf. Jn 10,10.

¹⁶⁷⁸ Cf. Lc 8,4-8; Mt 13,31-32; Lc 8,22-29; Mt 13,24-30.

nos habla del gemido de la creación mientras esperamos la redención y la reconciliación en Jesús (cf. Rom 8,19-22).

Los cristianos profesan que en la muerte y resurrección de Cristo se ha realizado la obra de reconciliación de la humanidad con el Padre, a quien complació «reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando, mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos» (Col 1,20). Así la creación ha sido renovada (cf. Ap 21,5), y sobre ella, sometida antes a la «servidumbre» de la muerte y de la corrupción (cf. Rom 8,21), se ha derramado una nueva vida, mientras nosotros «esperamos... nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia» (2Pe 3,13). De este modo el Padre nos ha dado a conocer el Misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: hacer que todo tenga a Cristo por cabeza (cf. Rom 8,21).

8.3.2.2.4. Jesús y la nueva creación

Dios nos revela en la Sagrada Escritura un misterio aún más maravilloso y profundo: el misterio de Cristo. Este Jesús que muere en impotencia e ignominia es la Palabra eterna de Dios. Desde toda la eternidad él es Dios (cf. Jn 1,1-2), el unigénito Hijo de Dios que en el tiempo señalado nació en la carne para habitar entre nosotros (cf. Jn 1,14). Él es el soberano divino y supremo de todos, a través de quién y por quién existe cada ser creado, en quien se restaura todo el cosmos y por cuyo Espíritu se renueva. Mares y cielos, lluvia y sol, estaciones y climas le pertenecen (cf. Jn 1,3; Col 1,15-19).

Por la cruz, Jesús ha hecho todas las cosas nuevas: «si alguno está en Cristo es una criatura nueva. Lo viejo ha pasado, ha comenzado lo nuevo. Todo procede de Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo» (2Cor 5,17-18). Jesús es nuestra paz, la paz y la armonía del mundo. Ha restaurado la justicia y ha reconciliado todas las cosas consigo mismo (cf. Col 1,20). Es en esta comprensión de la creación, la redención y la historia humana iluminada por nuestra fe en Jesús, el Señor y Salvador, que discernimos las dimensiones más profundas del cambio climático, la pecaminosidad de lo que se origina, las dimensiones religiosas y éticas que implican y la grave amenaza que representa para toda la humanidad¹⁶⁷⁹.

¹⁶⁷⁹ Cf. KWI, *Carta pastoral 1989*, 2.

8.4. Volver a la raíz cultural ecológica de Indonesia: signo de esperanza hacia la integridad de la creación

Ante una Indonesia agonizante por el deterioro medioambiental, las notas pastorales de la Conferencia Episcopal —como una luz pequeña de un «pequeño rebaño minoría» pero significativa, en una casa gigante musulmana— ilumina con claridad, llena de confianza y siempre en actitud típica cristiana de esperanza, de cómo afrontar y dar respuesta al desafío medioambiental desde la óptica católica. Al reflexionar lo que está pasando a nuestra madre tierra a luz del evangelio, escribe la KWI, estamos sumamente convencidos de que la explotación y el uso irresponsable de la naturaleza está en contra de la enseñanza de la fe católica, de la Iglesia. La Biblia, ha enseñado en el primer capítulo del Génesis, que Dios creó el universo, lo amó y vio Dios que todo era bueno (cf. Gn 1,1.4.10.12.18.21.25.31), y que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios con la misión específica de cuidar, proteger y administrar responsablemente la creación de Dios¹⁶⁸⁰.

8.4.1. La *Ibu Pertiwi* Indonesia agonizante como «signo de los tiempos»

La ecología y la salvaguardia del medioambiente en contexto indonesio, y a nivel planetaria, están hoy en día en la primera página de la actualidad. Cargan, a veces, contraposiciones que llevan, por ejemplo, a la terminología emergente como eco-teología o eco-pastoral, que se centra en las relaciones de la religión con la naturaleza a la luz de las preocupaciones ambientales.¹⁶⁸¹ Además, se asume que existe una relación entre la visión del mundo espiritual y la degradación de la naturaleza, a fin de poder llevar a una reflexión teológica religiosa en la relación del hombre con la naturaleza, en el mismo papel que juegan como la misma criatura del mismo Creador. Esta nueva terminología puede ser vista como una derivación de la teología de la naturaleza o una expresión de la teología de la creación en la fe cristiana¹⁶⁸².

Así pues, la naturaleza y el universo no es meramente una acción creadora del Creador, dada y concluida, sino el espacio teológico del diálogo de Dios con los humanos; lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se ha hecho visible desde la creación del mundo, por medio de las cosas creadas¹⁶⁸³. A la luz de toda esta reflexión, la realidad

¹⁶⁸⁰ Cf. ÍD.; Gn 1,27-28.

¹⁶⁸¹ Cf. J. P. PEZZI, *Ecología y salvaguardia del planeta...*, a.c., 292.

¹⁶⁸² Cf. ÍD.

¹⁶⁸³ Cf. Rm 1,20.

preocupante de la crisis ecológica planetaria, reclama ser el «signo de los tiempos», donde hay diálogo entre el Creador y sus criaturas, entre Dios y los humanos, iniciado con la creación, y continuada en la historia humana de cada pueblo con sus vicisitudes, su cultura y su religión¹⁶⁸⁴.

Debido a la realidad medioambiental preocupante de Indonesia, la KWI afirma, que no hace falta ser experto para poder saber y conocer la relación rota entre los seres humanos y su entorno natural; no hace falta ser un experto para poder ver el deterioro ambiental que está pasando. El entorno natural del archipiélago se está deteriorando y requiere urgentemente una atención profunda y adecuada. Así, afirma la Conferencia Episcopal de Indonesia:

uno no necesita ser un experto para ver lo que está sucediendo: los bosques tropicales que son tan ricos y verdes en muchas partes del archipiélago, se están volviendo cada vez más marrones y desnudos; el agua del río comenzó a disminuir, el río ya no es lugar seguro del ecosistema acuático. La noticia esperanzadora es que la industria y las fábricas están creciendo increíblemente, pero a menudo con impactos ambientales adversos; la pesca irresponsable hace que el mar sea pobre; el uso de instalaciones químicas excesivas en la agricultura hace que la tierra sea estéril e infértil¹⁶⁸⁵.

Todo esto, a su vez, afecta el bienestar de la vida de las personas, continua afirmando la KWI, y que los bosques se están agotando, los ríos están vacíos, las fuentes de agua están reducidas y contaminadas. Otra realidad preocupante es que, durante la temporada de lluvias, las inundaciones en muchas ciudades y regiones destruyen todo a su paso. El agua de los lagos también está comenzando a disminuir. No es de extrañar un cambio en la actitud de los humanos que no construyen vida sino acumulando basura y veneno en ríos y mares, con una convicción equivocada de que «no nos molestará ni nos dañará». En realidad, según lo revelado en la carta a los Hebreos, muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros antepasados por medio de los profetas, pero, ahora, en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo: la revelación del Padre se hace Palabra, audible al oído y comprensible a la inteligencia en Jesús, el Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo¹⁶⁸⁶.

¹⁶⁸⁴ Cf. J. P. PEZZI, *a.c.*, 293.

¹⁶⁸⁵ «Dan orang tidak perlu menjadi seorang ahli untuk melihat apa yang sedang terjadi: hutan yang begitu kaya dan hijau di banyak bagian Nusantara semakin menjadi coklat dan gundul; sungai mulai berkurang airnya dan nampaknya tidak lagi indah dan kaya; Industri dan pabrik sungguh mengagumkan pertumbuhannya, namun sering dengan dampak lingkungan yang merugikan; penangkapan ikan yang tidak bertanggungjawab mengakibatkan laut menjadi miskin; pemakaian sarana kimiawi yang berlebihan pada usaha tani membuat tanah gersang dan tidak subur»: KWI, *Carta pastoral 1989*, 1.

¹⁶⁸⁶ Cf. Heb 1,1-2.

8.4.2. La *Ibu Pertiwi* Indonesia agonizante: un nuevo desafío para la esperanza

A pesar de esta *Ibu Pertiwi* Indonesia en peligro, en este ambiente agobiado la Conferencia Episcopal de Indonesia reflexionando y viendo la luz de esperanza que nace desde dentro, desde el seno de la *Ibu Pertiwi*, renace entre los indonesios. Surgen innumerables indonesios, personas, grupos y comunidades indígenas o *masyarakat adat*, que de verdad están luchando para salvaguardar su medioambiente y cuidar su entorno natural. La mayoría expresan esta custodia fundándose sobre la naturaleza de la cultura ecológica de Indonesia y la convicción religiosa de un Dios supremo, dador de vida y fuente de todo bien. La KWI pone de relieve el valor cultural ecológico de Indonesia que es siempre cultura de armonía y paz: con uno mismo, con otros seres, con la naturaleza y con Dios, y, por consiguiente, todo tipo de abuso y explotación a la *Ibu Pertiwi* Indonesia está en contra de este origen:

muchas personas, comunidades locales indígenas e innumerables grupos realmente se preocupan y desarrollan el medioambiente natural. Ellos viven según el precepto Divino, en paz y armonía con su entorno natural, forman parte de la red de vida. Que nuestra cultura siempre desee vivir en armonía y paz con la naturaleza, muestra que la explotación y la destrucción de la naturaleza es ajena a esta misma cultura — *Banyak orang dan kelompok masyarakat yang sungguh-sungguh memelihara serta mengembangkan lingkungan hidup alam. Mereka menghayati Daya Ilahi dalam dunia kehidupan dan menaburkan hormat terhadapnya. Bahwa bangsa kita senantiasa mendambakan keserasian hidup dengan alam menunjukkan bahwa perusakan alam adalah asing bagi kebudayaan Indonesia. Budaya Indonesia menekankan sikap yang bersahabat dengan alam ciptaan, karena martabatnya*¹⁶⁸⁷.

Según la KWI, la cultura de Indonesia está muy marcada por la actitud amigable con la naturaleza creada, debido a su dignidad. Ésta se nota a través de los movimientos y grupos ecológicos crecientes en todo nivel: entre las comunidades indígenas, los miembros de la sociedad o las pequeñas empresas, mediante las actividades de cuidar la *Ibu Pertiwi* como intensificación agrícola, el control de la erosión, la agricultura orgánica y la plantación de árboles, que significa cuidar y preservar la naturaleza. Desde el punto de vista religioso, se comprende que el poder de Dios que en la creación proporciona fuerza vital, exige a hombres y mujeres proteger y salvaguardar esta creación. Así, la dignidad de la creación es respetada y desarrollada como un signo de la presencia de Dios en el entorno humano¹⁶⁸⁸.

En la terminología de Juan Pablo II, podemos decir que se está formando una «conciencia ecológica»¹⁶⁸⁹ entre los indonesios. En este contexto apoyados plenamente

¹⁶⁸⁷ KWI, *Carta pastoral 1989*, 2.

¹⁶⁸⁸ Cf. ÍD.

¹⁶⁸⁹ JUAN PABLO II, MJMP 1990, 1: AAS 82 (1990) 147.

por la Iglesia local, inspirada en su raíz cultural ecológica y religiosa de respetar y cuidar el entorno natural, que se considera parte integral de la naturaleza y a la vez expresión de fe viva, que «no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas»¹⁶⁹⁰.

8.4.3. La llamada a tejer una cultura ecológica interconectada

Hemos perfilado la cultura denominada ecológica de Indonesia con el énfasis en las dimensiones culturales fundamentales: el arte, la lengua, los sistemas religiosos indígenas, el animismo y el sistema de agricultura. Frente a la crisis medioambiental de Indonesia, ya desde la carta pastoral del año 1989, la Conferencia Episcopal subrayó la necesidad urgente de una acción concreta y conjuntada de todos los indonesios que nace de una verdadera conversión ecológica, un profundo cambio de actitud y un estilo de vida denominado como *pertobatan ekologis*. Este cambio implica el respeto mutuo y la vida en una «nueva armonía con la naturaleza y consigo mismo»¹⁶⁹¹. Así, la llamada de la Conferencia Episcopal a tejer una cultura ecológica interconectada y de volver a la raíz cultural, ha alimentado en los corazones de los del «pequeño rebaño católico» de Indonesia la esperanza de un mundo más justo equilibrado y solidario¹⁶⁹².

En su mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, de 1990, afirma el papa Juan Pablo II, que la teología, la filosofía y la ciencia concuerdan en la visión de un universo armónico, es decir, un verdadero cosmos dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. Este orden debe ser respetado y la humanidad está llamada a explorarlo y a descubrirlo con prudente cautela, así como a hacer uso de él salvaguardando su integridad¹⁶⁹³. La tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben ser para beneficio de todos, y que «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano», como lo afirma la constitución pastoral *Gaudium et spes* 69, del Concilio Vaticano II.

En el contexto del deterioro medioambiental de Indonesia, esta afirmación tiene implicaciones directas. Es injusto que una minoría privilegiada siga acumulando bienes superfluos y malgastando los recursos disponibles, mientras otra gran mayoría vive en

¹⁶⁹⁰ ÍD.

¹⁶⁹¹ ÍD., *Audiencia general*, 5, 17 de enero de 2001.

¹⁶⁹² Cf. KWI, *Carta pastoral 1989*, 3.

¹⁶⁹³ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 8: AAS 82 (1990) 147-156.

condiciones de miseria, en el más bajo nivel de supervivencia. Esta realidad preocupante del desequilibrio ecológico es la que nos enseña que la avaricia y el egoísmo, individual y colectivo son contrarios al orden de la creación que exige la mutua interdependencia entre todos los componentes de la naturaleza.

8.4.4. La llamada a cuidar a los pobres indonesios y a la madre tierra

Si bien la crisis medioambiental aqueja a todo el planeta, se deja sentir hoy con especial gravedad y urgencia en algunos contextos más vulnerables, como es el caso indonesio. Considerada como uno de los llamados pulmones del planeta¹⁶⁹⁴, Indonesia experimenta de un modo especialmente grave un deterioro que no sólo se manifiesta en la destrucción del medioambiente, sino que acarrea consecuencias desastrosas para la población, provocando desplazamientos forzados, generando la subida del nivel del mar, destruyendo cosechas, en definitiva, empobreciendo a la población. Así las cosas, queda claro que la consecuencia lógica de esta crisis medioambiental es la pobreza masiva¹⁶⁹⁵. Por ello, la cuestión medioambiental aparece hoy como uno de los núcleos importantes de la Doctrina Social de la Iglesia y de la teología moral.

La Iglesia de Indonesia no se ha mostrado indiferente hacia esta realidad. No en vano, la problemática medioambiental ha sido abordada por la Conferencia Episcopal en sus diversos documentos. Basándose en la enseñanza de la Madre Iglesia, la Conferencia Episcopal de Indonesia, a través de su carta pastoral de 1989, ya ha afirmado que cuidar la madre tierra, *Bumi Nusantara* o *Ibu Pertiwi*, significa cuidar la misma vida humana, tanto de la generación presente como la de la futura¹⁶⁹⁶. Por consiguiente, el grito profético en favor de una verdadera «conversión ecológica —*pertobatan ekologis*»¹⁶⁹⁷ de la Conferencia Episcopal frente a la Indonesia agonizante por la crisis preocupante del medioambiente son los siguientes:

¹⁶⁹⁴ J. OTTAVIANI, *The Lungs of the Earth*, recuperado el 12/04/2016 de: <https://interactive.aljazeera.com/aje/2016/lungs-of-the-earth/index.html>.

¹⁶⁹⁵ Tanto la Conferencia Episcopal de Indonesia como la de Asia están convencidas, de que la pobreza masiva de esta región es una de las consecuencias de la crisis medioambiental. Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 8-22; FABC, *Towards Responsible Stewardship of Creation*: FABC 146 (2015) 1-68.

¹⁶⁹⁶ KWI, *Nota pastoral 2013*, 25. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Congreso Internacional sobre ambiente y salud*, 4-5, 24 de marzo de 1997.

¹⁶⁹⁷ KWI, *Nota pastoral 2013*, 29-30.

8.4.4.1. La llamada a la conversión ecológica, *pertobatan ekologis*

El primer paso fundamental hacia la integridad de la creación en la reflexión de la KWI es la «conversión ecológica — *pertobatan ekologis*». En este contexto, no se trata únicamente de una conversión superficial de los hábitos, como por ejemplo, de consumo o transporte, sino principalmente un cambio de mentalidad, de una nueva consideración de quienes somos, cómo deberíamos relacionarnos, con uno mismo, con los demás, con el ambiente y lo Divino¹⁶⁹⁸. La conversión ecológica desde el punto de vista de la KWI, supone también reflexionar cómo concienciarse y considerarse parte de un todo mayor, creado por Dios y no por humanos, y por tanto una responsabilidad ante el Creador, de cómo tratar a los demás seres humanos y a las demás criaturas. Eso se traduce en un cambio de estilo de vida, pero sobre todo en los esquemas mentales, recuperando el sentido sagrado de la naturaleza en cuanto imagen de Dios y el valor intrínseco que tienen todos los seres creados¹⁶⁹⁹.

Pretendemos citar una vez más la reflexión de Juan Pablo II respecto a este tema de la conversión ecológica: «es preciso estimular y sostener la conversión ecológica, que en este últimos decenios ha hecho a la humanidad más sensible respecto a la catástrofe hacia la cual se estaba encaminando»¹⁷⁰⁰. Por consiguiente, afirma el pontífice, no está en juego sólo una «ecología física» atenta a tutelar el habitat de los diversos seres vivos, sino también una «ecología humana» que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador¹⁷⁰¹.

8.4.4.2. Volver al señorío ministerial de los hombres

La criatura humana recibe una tarea y misión de gobernar la creación para hacer brillar sus potencialidades. Como afirma el papa Juan Pablo II en base a Génesis 1,27:

es una delegación que el Rey divino le atribuye en los orígenes mismos de la creación, cuando el hombre y la mujer, que son «imagen de Dios», (Gn 1,27) reciben la orden de ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra, someterla y dominar los peces del mar, las aves del cielo y todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra, (cf. Gn 1,28)¹⁷⁰².

¹⁶⁹⁸ ÍD., 30-31.

¹⁶⁹⁹ Ibíd.

¹⁷⁰⁰ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 4, 17 de enero de 2001.

¹⁷⁰¹ Cf. ÍD.

¹⁷⁰² ÍD.

San Gregorio de Nisa reflexiona respecto a este señorío del ser humano: Dios creó al hombre de modo tal que pudiera desempeñar su función de rey de la tierra (...). El hombre fue creado a imagen de aquél que gobierna el universo. Todo demuestra que, desde el principio, su naturaleza esta marcada por la realeza (...). Él es la imagen viva que participa con su dignidad en la perfección del modelo divino, (*de hominis opificio*)¹⁷⁰³.

Sin embargo —continúa el Papa citando *Evangelium vitae*, 52— «el señorío del hombre no es absoluto sino ministerial, reflejo real del señorío único e infinito de Dios. Por eso, el hombre debe vivirlo con sabiduría y amor, participando de la sabiduría y del amor inconmensurables de Dios»¹⁷⁰⁴. En el lenguaje bíblico, «dar el nombre» a las criaturas (cf. Gn 2,19-20) es el signo de esta misión de conocimiento y transformación de la realidad creada. Es la misión no de un dueño absoluto e incensurable, sino de un administrador del reino de Dios, llamado a continuar la obra del Creador, una obra de vida y de paz. Su tarea —definida en el libro de la Sabiduría— es la de gobernar «el mundo con santidad y justicia» (Sb 9,3)¹⁷⁰⁵.

Por otra parte, el papa Benedicto XVI pone de relieve esta base bíblica del señorío ministerial de los hombres desde el punto de vista «del don y la tarea». Así, afirma:

«Dios creó el hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó» (Gn 1,27). Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo sino alguien, capaz de conocerse, de poseerse, de entregarse libremente y de entrar en comunión con otras personas. Al mismo tiempo, por la gracia, está llamando a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y amor que nadie más puede dar en su lugar (CIC 375). En esta perspectiva admirable, se comprende la tarea que se ha confiado al ser humano de madurar en su capacidad de amar y de hacer progresar el mundo, renovándolo en la justicia y en la paz¹⁷⁰⁶.

Como enseña san Agustín con una elocuente síntesis: «Dios que nos ha creado sin nosotros, no ha querido salvarnos sin nosotros»¹⁷⁰⁷. Por lo tanto, es preciso que todos los seres humanos cultiven la conciencia de los aspectos, del «don y la tarea». El don de Dios implica que el ser humano tiene la característica del obrar divino, que se manifiesta tanto en la creación de un universo ordenado y armonioso como en la redención de la humanidad, que necesita ser rescatada del desorden del pecado¹⁷⁰⁸. Creación y redención

¹⁷⁰³ Cf. ÍD.

¹⁷⁰⁴ Ibíd.

¹⁷⁰⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 3, 17 de enero de 2001; KWI, *Nota pastoral 2013*, 22-23.

¹⁷⁰⁶ BENEDICTO XVI, MJMP 2007, 2: AAS 99 (2007/1).

¹⁷⁰⁷ ÍD.

¹⁷⁰⁸ Cf. ÍD.

muestran, pues, la clave de lectura que introduce a la comprensión del sentido de nuestra existencia sobre la tierra. Reafirmando a su predecesor Juan Pablo II, dirigiéndose a la Asamblea General de las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995, el papa Benedicto afirma que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido..., hay una lógica moral que ilumina la existencia humana y hace posible el dialogo entre los hombres y entre los pueblos. La “gramática” trascendente, es decir, el conjunto de reglas de actuación individual y de relación entre las personas en justicia y solidaridad, está inscrita en las conciencias, en las que se refleja el sabio proyecto de Dios¹⁷⁰⁹.

8.4.4.3. Volver al mandato divino, vivir y crear la paz y armonía

Apoyándose en el relato bíblico de la creación en el primer capítulo del Génesis, la KWI afirma y a la vez hace una llamada a los del «pequeño rebaño», a tener en cuenta y a ser conscientes de la paz y armonía existente desde la creación y el amor que Dios tiene al crear el universo. Así, afirma la KWI:

Dios creó el universo y todo lo que hay en él por amor. Esta convicción nos hace conscientes de que el mundo y todo lo que hay en él es verdaderamente querido por Dios y todo es bueno. Allah es el Creador, es el principio y el fin, alfa y omega, el origen y el destino de todo el mundo creado. Todas las criaturas con toda su diversidad y singularidad describen y cuentan la grandeza y omnipotencia de Allah el Creador (cf. Sal 104,14)¹⁷¹⁰.

El nº 10 de la misma Nota pastoral de 2013 pone de relieve el papel particular de los seres humanos: «cuando Dios, una vez creado el cielo y el mar, la tierra y todo lo que ella contiene, crea al hombre y a la mujer, y vio Dios cuanto había hecho, y todo era muy bueno»¹⁷¹¹. Dios confió al hombre y a la mujer todo el resto de la creación¹⁷¹². Como lo reflexiona el papa Juan Pablo II:

la llamada a Adán y Eva para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación avivaba aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura, y al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera¹⁷¹³.

Tanto Juan Pablo II como la KWI, afirman que creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra (cf. Gn 1,28) con sabiduría y amor¹⁷¹⁴. La Conferencia Episcopal continúa reflexionando sobre esta misma armonía y

¹⁷⁰⁹ Cf. ÍD.

¹⁷¹⁰ KWI, *Nota pastoral 2013*, 30.

¹⁷¹¹ Gn 1,30-31.

¹⁷¹² Cf. KWI, *Nota pastoral 2013*, 23.

¹⁷¹³ JUAN PABLO II, MJMP 1990, I: AAS 82 (1990) 148-49.

¹⁷¹⁴ Cf. ÍD.; KWI, *Nota pastoral 2013*, 23.

paz existente desde la creación, que se puede revivir y aplicar en la vida cotidiana, al afirmar:

como imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de ser un individuo capaz de reconocerse a sí mismo, reconocerse con los demás y ser responsable de otras criaturas. El ser humano es socio de Dios en el cuidado, en la gestión y en el desarrollo de todo el universo. Dios ha confiado a los humanos el cuidado y la sabiduría de este universo y busca crear una relación armoniosa entre toda la creación. Por lo tanto, los seres humanos deben cultivar la tierra con todo lo que contiene en santidad por el nombre de Dios y la justicia. Además, los seres humanos no tienen derecho a desperdiciar y destruir la naturaleza y sus recursos por ningún motivo¹⁷¹⁵.

Así pues, los hombres son llamados a colaborar con el Creador y a crear una relación armoniosa con toda la creación.

8.4.4.4. La *Ibu Pertiwi* Indonesia es casa para todas las criaturas

El n° 22 de la Nota pastoral de la KWI subraya el papel fundamental que juegan todos los indonesios en volver a su raíz cultural ecológica y al «pequeño rebaño católico» a encaminarse hacia la integridad de la creación y aprender a dejar el estilo de vida consumista egocéntrico. Básicamente, la vida de toda la creación es también el centro de la actividad humana. Por consiguiente, es necesario pasar de una perspectiva egocéntrica a una biocéntrica. La explotación de los recursos naturales basada en deseos y ansias de riqueza, se ha transformado en una utilización inteligente de los recursos naturales, basada en las necesidades de una vida sostenible. La KWI reflexiona que:

el concepto de desarrollo ya no se refiere únicamente al crecimiento económico, sino también al desarrollo ambientalmente racional. La naturaleza vuelve a asumir su papel de socia en la vida humana y hogar de todos los hijos de la *Ibu Pertiwi*, Madre Tierra, Indonesia —*Konsep pembangunan tak lagi hanya mengacu pada pertumbuhan ekonomi tetapi juga pada pembangunan yang berwawasan lingkungan. Alam kembali ditempatkan dalam perannya sebagai mitra kehidupan manusia dan rumah bagi semua anak Ibu Pertiwi Indonesia*¹⁷¹⁶.

En lenguaje poético de san Juan Pablo II se dice: «hombres y mujeres —en esta nueva armonía con la naturaleza y consigo mismos— vuelven a pasear por el jardín de la creación, tratando de hacer que los bienes de la tierra estén disponibles para todos y no

¹⁷¹⁵ «Sebagai citra Allah, manusia mempunyai martabat sebagai pribadi yang mampu mengenali dirinya sendiri, menyadari kebersamaan dirinya dengan orang lain, dan bertanggungjawab atas makhluk ciptaan yang lain. Manusia adalah rekan kerja Allah dalam menata, menjaga, memelihara dan mengembangkan seluruh alam semesta. Allah memberikan kepercayaan kepada manusia untuk memelihara dan mengolah dengan bijaksana alam semesta ini serta berupaya menciptakan hubungan yang harmonis di antara semua ciptaan. Oleh karena itu, manusia harus mengolah bumi dengan segala isinya dalam kesucian demi nama Allah dan keadilan. Manusia tidak berhak memboroskan dan merusak alam serta sumber-sumbernya dengan alasan apapun»: KWI, Nota pastoral 2013, 23.

¹⁷¹⁶ *Id.*

sólo para algunos privilegiados»¹⁷¹⁷. En medio de estas maravillas, continúa Juan Pablo II, se descubre la voz del Creador, transmitida por el cielo y la tierra, por el día y la noche: un lenguaje sin palabras de las que se oiga el sonido, capaz de cruzar todas las fronteras (cf. Sal 19,2-5). El libro de la Sabiduría, evocado por san Pablo, celebra esta presencia de Dios en el universo recordando que, de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega por analogía, a contemplar a su Autor (cf. Sab 13,5; Rom 1,20). Es lo que canta también la tradición judía de los *Chassidim*: «¡Dondequiera que yo vaya, estás Tú! ¡Dondequiera que yo esté, estás Tú...! Dondequiera me vuelva, en cualquier parte que admire, sólo Tú, de nuevo Tú, siempre Tú (M. Buber, *I racconti di Chasiddim*, Milan 1979, 256)»¹⁷¹⁸.

8.4.4.5. Ya es tiempo de recuperar el Edén perdido, el tiempo de esperanza

Los movimientos indígenas e innumerables grupos emergentes entre los indonesios, tanto del gobierno como de los pueblos indígenas, han alimentado en los corazones de muchos la esperanza de una *Ibu Pertiwi Indonesia*, más justo y solidario. Es una aspiración que puede, más aún, debe ser llevada a término. Más allá, generan una nueva conciencia que lleva hacia la conversión ecológica permanente y siempre nueva, y a recuperar el «Edén perdido» de Indonesia.

El n° 11 de la Nota pastoral de la KWI 2013 reflexiona lo siguiente:

la presencia de Dios en el mundo en Jesucristo quiere expresar su inmenso amor por los humanos y toda la creación. Dios no sólo crea sino que también protege y mantiene porque Dios es amor¹⁷¹⁹ y ese amor no sólo se aplica a los humanos sino a todas las criaturas que ha creado¹⁷²⁰.

La solidaridad y el cuidado de Dios por su creación en la encarnación del Hijo de Dios se convirtió en la guía para que los humanos trataran bien a otras creaciones. Expresa la KWI, que «la obra redentora de Dios en Jesucristo también quiere llegar a toda la creación. Por la sangre de la cruz de Cristo, Dios reconcilió todas las cosas en la tierra y en el cielo»¹⁷²¹. Por otra parte, san Pablo afirma que la obra salvadora de Dios no es sólo para los hombres pecadores, sino que incluye a todas las criaturas y al universo entero. Por tanto, la actitud de entrega, acompañada de humildad hacia los demás, como hizo Jesucristo, se extiende a todos los seres creados¹⁷²².

¹⁷¹⁷ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 5, 17 de enero de 2001.

¹⁷¹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁷¹⁹ Cf. 1Jn 4,16.

¹⁷²⁰ KWI, *Nota pastoral 2013*, 23-24.

¹⁷²¹ Cf. *Íd.*, 24; Col 1,19-20.

¹⁷²² Cf. *Íd.*; Fil 2,1-11.

8.4.4.6. Una urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica

La voz crítica y profética de la Conferencia Episcopal de Indonesia ante la problemática medioambiental, por último, se dirige hacia otra clave fundamental para la integridad de la creación que es la urgente necesidad de la educación a la responsabilidad ecológica. La Conferencia, apoyada en la enseñanza de Juan Pablo II afirma que la educación para la responsabilidad ecológica es una necesidad urgente, de cuádruple dirección: responsabilidad con uno mismo, con los demás, con el ambiente y con el Creador. Es una educación que no puede basarse simplemente en el sentimiento o en una veleidad indefinida.¹⁷²³ Su fin no debe ser ideológico ni político, y su planteamiento no puede fundamentarse en el rechazo del mundo moderno o en el deseo vago de un retorno al «paraíso perdido». La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento. La primera educadora, de todos modos, es la familia, en la que los niños aprenden a respetar al prójimo y amar la naturaleza¹⁷²⁴.

Sin duda alguna, la cuestión ecológica ha tomado tales dimensiones que implica la responsabilidad de todos. Como reflexiona el papa Juan Pablo II:

los verdaderos aspectos de esta responsabilidad indican la necesidad de esfuerzos concordados a fin de establecer los respectivos deberes y los compromisos de cada individuo: de los pueblos, de los estados y de la comunidad internacional. Incluyendo la cuestión ecológica en el más amplio contexto de la causa de la paz en la sociedad humana, uno se da cuenta mejor de cuán importante es prestar atención a lo que nos revelan la tierra y la atmósfera: en el universo existe un orden que debe respetarse; la persona humana, dotada de la posibilidad de libre elección, tiene una grave responsabilidad en la conservación de este orden incluso con miras al bienestar de las futuras generaciones¹⁷²⁵.

Por consiguiente, recalca el Pontífice, «la crisis ecológica es un problema moral»¹⁷²⁶ y los que creen en Dios Creador —y por tanto están convencidos de que en el mundo existe un orden bien definido y orientado a un fin— deben sentirse llamados a interesarse por este problema. Los cristianos, en particular, descubren que su cometido dentro de la creación —así como sus deberes con la naturaleza y el Creador— forman parte de su fe¹⁷²⁷.

¹⁷²³ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 13: AAS 82 (1990) 154-55; KWI, *Nota pastoral*, 2013, 23.

¹⁷²⁴ Cf. JUAN PABLO II, MJMP 1990, 13: AAS 82 (1990) 154-55.

¹⁷²⁵ ÍD.

¹⁷²⁶ ÍD.

¹⁷²⁷ Cf. ÍD.

8.5. Conclusión

Al final de este capítulo, después del estudio y el análisis sobre el tema «hacia la integridad de la creación: la propuesta moral teológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia (KWI)», tratamos de hacer un balance, examinar el complejo proceso de trabajo y reflexión teológica frente a un medioambiente en crisis de Indonesia. Así pues, pretendemos analizar, examinando los siguientes puntos conclusivos.

En primer lugar, cabe destacar que, en el primer momento, este estudio se gira en torno al contexto pastoral de Indonesia, de manera particular a la problemática medioambiental. Por este interés, hemos analizado, en la primera instancia, los datos científicos sobre el cambio climático y sus impactos —el cambio en la disponibilidad de agua; el calentamiento de las temperaturas de la superficie del mar; y la subida del nivel del mar que perjudican fuertemente al medioambiente y a los indonesios— y, en segunda instancia, enfocando el mismo drama ecológico pero de su causa humana —la deforestación; el incendio; la minería; la inundación; y la contaminación. Este drama, en el ámbito social, genera varios problemas graves: el desplazamiento forzado denominado migrantes medioambientales, la violación a los derechos indígenas, el empleo, mujeres y niños, ataque a la religión y la cultura, entre otros. Todo esto pone de manifiesto que la crisis está llegando a un nivel extremadamente preocupante y, a la luz de la cultura ecológica dominante de Indonesia —«armonía ecológica», «la cosmovisión de una red interconectada», «pensamiento y comportamiento a base de la armonía», «la visión religiosa espiritual ecológica», «el arte y la visión ecológica» y «la visión política de la armonía»— la crisis es una realidad desafiante y, a la vez, contradictoria.

En segundo lugar, una vez perfilar las realidades ecológicas desastrosas, se realiza: en un primer momento, la relectura de la teología de la creación desde sus tres perspectivas, bíblica, cristológica y ética, y, en un segundo momento, la reflexión sobre el drama a la luz de los textos denominados ecológicos del Magisterio de la Iglesia tanto universal como local. El análisis, desde el ámbito teológico magisterial eclesial nos permite comprender la visión actualizada de la tradición cristiana sobre la crisis, en la que cimienta la respuesta relevante operativa a la problemática.

En tercer lugar, reafirmando la reflexión de la que hemos citado en la primera página del capítulo, que la participación de los cristianos en restaurar y preservar la integridad de la creación no se basa únicamente en el hecho de que hay daños ambientales preocupantes, sino más allá, es la manifestación creyente de una fe viva en Dios creador y protector de vida. Una fe viva llena de amor es el fundamento espiritual de todos los

esfuerzos para salvaguardar toda la creación. Por tanto, las diversas formas de pastoral ambiental deben estar siempre enraizadas en el amor de Dios que crea, mantiene y protege el universo entero.

Por consiguiente, cuidar la *Ibu Pertiwi* Indonesia y cuidar toda la creación, es una obligación imprescindible y fundamental para todos los católicos indonesios. Es una vocación cristiana del «pequeño rebaño católico». Es el compromiso del creyente por un ambiente sano que nace directamente de su fe en Dios Creador, de la valoración de los efectos del pecado original y de los pecados personales, así como de la certeza de haber sido redimido por Cristo.

El respeto por la vida y por la dignidad de la persona incluye también el respeto al valor intrínseco de toda la creación y el cuidado de toda la creación que está llamada a unirse al hombre para glorificar a Dios.

9. Balance final

Al concluir este trabajo de investigación, tratamos de recalcar de forma sintética los resultados del estudio a raíz de la estructura interna de la tesis y todos los análisis que hemos desarrollado a lo largo del trabajo. El proceso y la dinámica de la búsqueda nos conduce a formular el tema central, que está contenido en el título: «de la integridad de la creación a la ecología integral: estudio comparativo entre la categoría integridad de la creación en el Magisterio local de la Conferencia Episcopal de Indonesia y la categoría ecología integral en la *Laudato si* y su aplicación a la crisis medioambiental en el contexto indonesio».

Así, la tesis abarca, en primer lugar, el contexto indonesio que perfila las dimensiones históricas, políticas, ecológicas y culturales de Indonesia. En concreto, lo hemos elaborado en los tres primeros capítulos: el «contexto histórico, político y ecológico» del capítulo primero; el «contexto cultural» del capítulo segundo; y el «la crisis medioambiental de Indonesia» del capítulo tercero.

En segundo lugar, por el carácter teológico y moral, el análisis del contexto concreto y fijo de Indonesia lo hemos analizado a la luz del Magisterio eclesiástico, la Escritura, y la Tradición de la Iglesia Católica, perfilándolo e iluminándolo desde una lectura creyente teológica de la creación y la categoría ecología integral de la *Laudato si*. Se trata del análisis que abarca el cuarto capítulo, bajo el título: «la ecología integral: visión cristiana de la naturaleza interconectada», y el quinto capítulo: «la conversión ecológica: camino cristiano hacia la integridad de la creación y la ecología integral». Esto constituye el segundo pilar fundamental.

El tercer pilar se ha centrado en el análisis y el estudio comparativo, realizado desde la perspectiva católica asiática de la naturaleza, abarcando los abundantes documentos —de hecho, el estudio nos ha mostrado que la preocupación por el tema medioambiental de parte de la FABC y la KWI es de origen antiguo— respecto al tema medioambiental de la Iglesia local, tanto de la Federación de la FABC, como de la Conferencia Episcopal de Indonesia. Este estudio y análisis se ha abordado en los tres últimos capítulos: «la armonía ecológica asiática desde la perspectiva moral teológica de la FABC»; «el pequeño rebaño católico en las islas archipelágicas de Indonesia: un marco histórico»; y «hacia la integridad de la creación: la respuesta moral teológica de la KWI». Cada capítulo es clave para el tema abordado y tiene gran importancia y, por consiguiente, hemos procurado constituirlo y estructurarlo equilibradamente.

Desde otra perspectiva, el campo de estudio de esta tesis, por una parte, es específicamente contextual, tanto desde el punto de vista ecológico medioambiental y cultural, como desde el punto de vista geográfico, histórico y político de Indonesia. Por otra parte, tiene una dimensión eclesial asiática e indonesia —elaborada en los tres capítulos de seis, siete y ocho— y una dimensión eclesial global universal que es la lectura teológica creyente del Magisterio eclesiástico, elaborada en los capítulos cuatro y cinco poniendo el énfasis en la ecología integral.

Hemos definido y desarrollado la estructura interna de la tesis a través de tres pilares principales: «el contexto indonesio: huellas históricas, características físicas, ecológicas y culturales»; «la lectura teológica creyente de la naturaleza interconectada y en crisis y la propuesta católica de una conversión ecológica para la integridad de la creación»; y «la integridad de la creación y la “armonía ecológica” asiática, una respuesta moral teológica desde la FABC y la KWI».

Y después del largo recorrido del estudio, del análisis, de la construcción y la reflexión, la parte conclusiva de todos estos procesos es la síntesis, que es la dinámica deductiva, de un *totum pro parte* de la composición, de «un todo» de la tesis a través de la recolección y la suma de sus partes. Como hemos dicho en la introducción general, este trabajo no es un trabajo cerrado, sino un primer paso abierto a otras líneas de investigación. Así pues, sintetizamos las siete siguientes claves relevantes de comprensión para concluir, y a la vez, abrir el camino a un futuro trabajo de investigación.

1. Desde el contexto local de Indonesia y regional de Asia, el concepto, y a la vez valor cultural que encaja adecuadamente en las categorías teológicas eclesiales de la «integridad de la creación» y la «ecología integral» es la «armonía ecológica»

Por un lado, es «armonía» porque nace de dos contextos distintos, sin embargo, inseparablemente conectados: el primero, de una cosmovisión cultural orgánica, cósmica, interactiva y armónica, en busca siempre, de la concordia, el equilibrio, la unión, el acuerdo y la amistad en sus relaciones fundamentales; y en segundo lugar, nace y encuentra su sentido más profundo dentro del contraste de la realidad plural de Indonesia. Por el otro, es «ecológica» porque responde al clamor de la naturaleza, de una *Ibu Pertiwi* Indonesia deteriorada, amenazada y agonizante. Esto implica, responder al grito de las víctimas, al grito de los mismos indonesios, desde los hogares de millones de familias y

comunidades indígenas amenazadas a causa de este drama ecológico. Significa, además, responder al grito de los pobres, como afirma el papa Francisco en los números 14 y 15 de la *Laudato si'*: «el deterioro del ambiente y el de la sociedad afectan de un modo especial a los más débiles. Hemos de escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres».

La clave de comprensión respecto a esta categoría «armonía ecológica» la hemos analizado, aplicando la metodología analítica deductiva, en dos contextos diferentes — uno local de Indonesia y el otro regional de Asia— a la vez semejantes por las mismas raíces culturales; del segundo capítulo del primer bloque, «contexto cultural en el marco de la armonía ecológica»— y el sexto capítulo del tercer bloque —«la “armonía ecológica” asiática, una perspectiva moral teológica de la FABC».

El análisis cultural en el segundo capítulo se inicia con los siguientes interrogantes fundamentales: ¿Cómo hablar de una identidad nacional en una realidad típica de Indonesia totalmente heterogénea en todos sus sentidos; cultural, geográfica, política, etnográfica, antropológica, sociológica e histórica como es Indonesia? ¿Qué espíritu unificador puede jugar en esta realidad pluralista? ¿Cómo hablar de unión e interconexión en una Indonesia extremadamente diversa?

La respuesta a estos interrogantes la hemos perfilado a través del análisis cultural interpretativo poniendo el énfasis en la cosmovisión de Indonesia desde el arte, la lengua, las religiones indígenas —*agama asli nusantara*— y modernas, la agricultura, la forma de vivir y tratar la tierra y la naturaleza, entre otras. Todas estas visiones expresan de manera clara y viva una cultura «armonía ecológica» vivida y muestran las raíces de una espiritualidad interconectada y armónica en su cuádruple relación fundamental: con uno mismo, con otros seres humanos, con el entorno natural y con el Creador. Es lo que denominamos cultura «armonía ecológica».

Desde este contexto asiático complejo y en muchos casos lleno de contrastes — presentado como un vasto océano pluralista de culturas y religiones, donde existen y viven iglesias y sectas, numerosos tipos de sociedades y modelos de prácticas económicas, variadas tecnologías, artes, ciencias, filosofías y teologías, en una diversidad de razas, lenguas y naciones que se entrecruzan, interactúan e interconectan entre sí— la búsqueda de la armonía es el factor, *sine qua non*, imprescindible. Así, para la FABC, reflexionar y definir la armonía en este contexto asiático pluralista es orientarse contracorriente, contra la misma realidad compleja pluralista asiática. Sin embargo, desde otra mirada, el contexto asiático ofrece una realidad favorecida y un lugar privilegiado

donde el concepto «armonía ecológica» se hace más relevante porque encuentra su sentido más profundo y existencial. La «armonía ecológica» asiática constituye, en cierto sentido, el alma y el fundamento de lo intelectual y afectivo, religioso y artístico, personal y social, tanto para las personas como para las instituciones en Asia.

Así pues, en primer lugar, el análisis cultural nos posibilita comprender la categoría cultural «armonía ecológica» como novedad relevante, marcada por su potencia transformadora que nace del seno de la cultura orgánica, cósmica e interactiva de Indonesia en particular y de Asia en general, ofreciendo una contribución operativa y una síntesis articulada de las dimensiones que conforman la visión cultural para enfrentar la crisis medioambiental actual. En segundo lugar, la «armonía ecológica» es la novedad relevante que encuentra su sentido más profundo y existencial, justo en el contexto pluralista complejo de Indonesia y Asia. Conscientes de su origen asiático, rodeado de espiritualidades, filosofías y cosmovisiones asiáticas, la sensibilidad ecológica es algo natural para la Iglesia local asiática frente al deterioro medioambiental. Los asiáticos — por su cultura, filosofía, cosmovisión y espiritualidad— frente a la crisis medioambiental, están llamados a reconocer sus errores, a reconciliarse consigo mismo, a reconciliar con su entorno natural, con otros asiáticos y con Dios, es decir, volver a su raíz religiosa y cultural.

2. La característica interdisciplinariedad compleja —empleada a través de los pasos metodológicos aplicados: analítico interpretativo, histórico, político, sociológico, geográfico, cultural y medioambiental— del estudio y el análisis de la primera parte nos permite llegar a la «indonesianidad» que es la dimensión cualitativa de la tradición y la cultura de Indonesia

La búsqueda e interpretación de la cultura «armonía ecológica» de Indonesia que penetra fuertemente todas las dimensiones de la vida, abordada en el primer bloque de este trabajo de investigación, nos dirige hacia las características cualitativas más profundas de Indonesia misma, que son virtualidades fundamentales y nuevos paradigmas. Nacen del *rahim* o seno de *Ibu Pertiwi* Indonesia, justas y necesarias de ser rescatadas, estudiadas y analizadas. Las características culturales —«armonía ecológica», «la cosmovisión de una red interconectada», «pensamiento y comportamiento a base de la armonía», «la visión religiosa espiritual ecológica», «el arte y la visión ecológica» y «la visión política de la armonía»— son fundamentos sólidos que muestran esta identidad cualitativa de Indonesia, es decir, muestran la «indonesianidad».

Todos estos valores son imprescindibles para promover, sensibilizar y concienciar una educación en la responsabilidad ambiental entre los indonesios, tanto intergeneracional como intrageneracional, en sus relaciones fundamentales armoniosas. Por eso, la educación ambiental en la responsabilidad ecológica se aplica no solamente en el sentido de traspasar las cuestiones teóricas de la ecología, sino, más bien, en la transmisión de los valores culturales ecológicos vividos, que implica el cuidado, el respeto mutuo, la unión y la paz entre todos los componentes de la misma *Ibu Pertiwi* Indonesia.

Por otra parte, la «armonía ecológica» también implica la solidaridad. Cuidarse uno mismo y el entorno natural significa cuidar al otro; cuidar la generación presente significa cuidar también la futura, dado que vivimos en la misma trama de vida interconectada, «todos están conectados». Frente a la crisis ecológica preocupante de una *Ibu Pertiwi* deteriorada, se requiere urgentemente esta solidaridad, que obviamente se proyecte en el espacio y el tiempo. Así, la crisis ecológica de Indonesia brinda una oportunidad histórica para elaborar una respuesta colectiva orientada a cambiar el modelo de vivir, volver a las raíces culturales ecológicas y al compromiso del cuidado mutuo.

Sin lugar a dudas, el papel de las religiones, con todas sus enseñanzas y visiones religiosas ecológicas, es la *conditio sine qua non* para la aplicación de la espiritualidad ecológica. La religión en el contexto indonesio juega un papel sumamente importante: es una fuerza motriz y una potencia transformadora, con la tarea de enseñar y emplear las virtualidades ecológicas como aportes religiosos valiosos para una *Ibu Pertiwi* Indonesia armónica.

3. El análisis de los fenómenos socio-culturales interconectados, de la cultura armonía ecológica y de la cosmovisión orgánica, cósmica, integral, y holística de Indonesia nos lleva a la conclusión de que, culturalmente, la crisis medioambiental es una contradicción a lo cultural

El estudio analítico histórico de los capítulos uno y tres, nos muestra que ya desde hace décadas, Indonesia ha vivido y sigue viviendo la destrucción de su medioambiente. Es imposible desconocer la relación problemática entre los indonesios y su entorno natural: contaminación atmosférica por los incendios forestales, contaminación de las aguas, empobrecimiento del suelo y explotación abusiva del subsuelo, peligros provenientes de residuos de todo tipo, envenenamiento de los alimentos, y el derroche de

energía y materias primas, entre otros. En esto, Indonesia se presenta como un barco en peligro de hundirse y, desgraciadamente, en gran parte está hundiéndose.

Expresado de otra manera, la *Ibu Pertiwi* está como una madre con el vientre herido e inseguro —*rahim yang terluka dan tak lagi aman*— sufriendo todos los grados del deterioro. Esto implica que Indonesia no es un lugar seguro para vivir y no es un hogar agradable para crecer. La deforestación masiva tanto legal como ilegal, los incendios forestales y las inundaciones de casi todos los años, la explotación salvaje del sector minero y la corrupción, son muestra de todas estas faltas de respeto y escasez de la sensibilidad ecológica, son rostros reales de la crisis ecológica. La raíz de todo esto es puramente humana y no cultural. Es el rostro de contraste preocupante para la cultura «armonía ecológica» de Indonesia. En otras palabras: la crisis medioambiental es el cambio del rostro cultural «armonía ecológica».

Sin embargo, las virtualidades culturales ecológicas penetran en la vida de los indonesios. La sensibilidad ecológica florece, lo que se ha mostrado por el crecimiento de numerosos organismos ambientales, y las multitudinarias comunidades indígenas amantes de la *Ibu Pertiwi*, la madre tierra Indonesia. Nacen, además, desde casi todos ámbitos: sociales, políticos, culturales y religiosos. Esto es una muestra de otro rostro esperanzador que lo denominamos la potencia transformadora y la fuerza motriz, en primer lugar, para pasar de una mentalidad antiecológica a otra ecológica, y en segundo lugar, que fluye del primero, para transformar las actitudes hacia una ecología del cuidado, el respeto y la vida en armonía y paz. A pesar de la crisis preocupante de una *Ibu Pertiwi* agonizante, no son pocos los esfuerzos de los hijos e hijas indonesios de volver a su raíz cultural: cuidar la madre tierra, reavivar la conciencia hacia una responsabilidad ecológica o sensibilidad ecológica, educar ecológicamente a la generación presente, transformando el vientre inseguro de una *Ibu Pertiwi* Indonesia en otro segura, y así, sanar las heridas de la madre tierra, *Tanah Air* e *Ibu Pertiwi* Indonesia. De este modo, no es imposible volver a la raíz cultural «armonía ecológica», es decir, en lenguaje teológico, volver o encaminarse hacia la «integridad de la creación».

4. El «pequeño rebaño católico» en una casa gigante musulmana y toda su lucha permanente para salvaguardar la *Ibu Pertiwi* Indonesia agonizante muestra el carácter dialógico–inductivo–ascendente de la teología moral social, y, a la vez, revela el «signo de los tiempos»

El análisis de los documentos del Magisterio eclesiástico y los de las Conferencias Episcopales Asiáticas y la de Indonesia —donde nacen las categorías teológicas y morales de la «ecología integral», la «integridad de la creación» y la «conversión ecológica» como camino cristiano hacia la integridad de la creación— entrañan un enorme papel fundamental desde la mirada católica para el contexto indonesio. Esto significa, además, la presencia católica en este acontecimiento histórico de Indonesia es un «signo de los tiempos»: actuando como contexto en que el Evangelio está siempre actual y explícitamente operante. En esto, hemos de resaltar el gran peso específico del Magisterio episcopal de Asia, en general, y de Indonesia, en particular, para hacer teología en base a su propio contexto cultural, siguiendo el método de ver, juzgar y actuar o introducirse en la praxis como Iglesia local a la luz de la Biblia, de la Tradición y del Magisterio eclesiástico.

La KWI desde su carta pastoral del 1989 titulada *Hacia el bienestar equitativo, el respeto y el desarrollo del medioambiente*, ya afirmó, que el archipiélago *Nusantara* de Indonesia es un regalo de Dios para todos. Es un don de Dios al pueblo indonesio, extraordinariamente rico en recursos naturales, en personas, en culturas, en religiones, en tradiciones espirituales y en sus comunidades indígenas, sus *masyarakat adat*, indudablemente maravillosos en su paisaje tropical y su naturaleza paradisíaca. Sin embargo, este don tan valioso, en su uso, exige responsabilidad y el respeto de todos. Más aún, teniendo como base del Catecismo de la Iglesia Católica, la KWI afirma que el cuidado y el respeto a la *Ibu Pertiwi, Tanah Air Indonesia, Bumi Nusantara* tiene gran importancia, dado que, es la creación del mismo Dios y es el comienzo y el fundamento de todas las obras de Dios, y su salvaguardia se ha hecho en nuestro tiempo fundamental, urgente e imprescindible para la convivencia de todos los indonesios tanto de la generación presente como de la futura.

La carta pastoral de la cuaresma de 2018, por otra parte, es la manifestación de la sensibilidad y preocupación ecológica de la Conferencia Episcopal de Indonesia. En base al pensamiento social ecológico del papa Juan Pablo II en su carta encíclica *Centesimus annus*, la KWI reafirma que tanto los hombres como el entorno natural son don de Dios, y, por tanto, se debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado. La relectura de esta encíclica papal a la luz de las realidades medioambientales y sociales de Indonesia le permite a la KWI mirar desde la óptica de la fe la constante preocupación y dedicación de la Iglesia por los indonesios pobres y abandonados que son objeto de predilección por parte del Maestro. Además, manifiesta y testimonia excelentemente la

continuidad dentro de la Iglesia, de lo que en la actualidad se llama «opción preferencial por los pobres», que define el mismo pontífice Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* como una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana. El amor preferencial no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarla significaría parecernos al «rico epulón» que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31).

En la carta pastoral de 2013, bajo el título «*Keterlibatan Gereja dalam Melestarikan Keutuhan Ciptaan — La participación de la Iglesia en preservar la integridad de la creación*» la KWI reafirma y hace una llamada a todos los indonesios para volver a su raíz cultural ecológica con la convicción de que es el camino adecuado hacia la integridad de la creación. Como minoría, la Iglesia, como pequeño rebaño católico, al entrar en el contexto pluralista de Indonesia, está empleando y aplicando el anuncio de la Buena Nueva de la integridad de la creación por el camino cultural y religioso espiritual asiático, que es la «armonía ecológica». Es, además, desde el punto de vista eclesiástico, una muestra del carácter contextual dialógico de la misión de la Iglesia. Yendo más allá, hacia la Iglesia universal, es muestra del modo de proceder de la teología moral y social posconciliar y las características de la DSI: dialogal, inductiva y ascendente. Así, la Iglesia local de Asia e Indonesia están aportando un granito de arena a otros ámbitos de la teología moral, marcados por planteamientos metodológicos de carácter deductivo y descendente.

Para la Conferencia Episcopal de Indonesia, la preservación de la creación en el contexto indonesio no es solo una cuestión ecológica, política, económica o social, sino también, es un asunto teológico por la promesa ofrecida por el Dios de bondad y gracia a la humanidad. En este pacto, Dios quiere demostrar que Él es el Dios de la vida. Por consiguiente, cuidar la *Ibu Pertiwi* Indonesia significa cumplir este pacto con el Dios de la vida y a la vez cuidar la vida misma de los indonesios. Los pasos de la muerte que acompañan al cambio climático y las actividades humanas desastrosas del medioambiente que destruye la vida de tantas personas sencillas y pobres de Indonesia son contrarios al precepto y pacto de Dios con la humanidad y la creación que hizo con Noé después del diluvio.

Así pues, *Ibu Pertiwi, Tanah Air* Indonesia no es meramente el resultado de una acción del Creador, dada y concluida, sino el espacio del diálogo entre Dios y los

humanos: lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se ha hecho visible desde la creación del mundo, por medio de las cosas creadas (cf. Rm 1,20).

5. La relectura de los diversos *corpus* bíblicos, más allá de los relatos creacionistas del libro del Génesis de los dos últimos bloques de este trabajo de investigación, rehabilita la cristología cósmica como nuevo paradigma del análisis y de la hermenéutica ecológica en el recorrido histórico de la reflexión de la Iglesia respecto a las problemáticas ambientales

Desde el punto de vista bíblico, la carta de san Pablo a los Colosenses señala este lugar específico de Cristo en el gran proyecto salvador y en el designio y la acción de Dios. En ella se encuentra el eje de toda la oración y la reflexión cristológica cósmica cristiana sobre el universo y la naturaleza y el papel fundamental del mismo Cristo: todo lo ha creado Dios por él —Cristo— y para él, y que Cristo existe antes que todas las cosas y todas tienen en él su consistencia. Dios, en efecto, tuvo a bien hacer habitar en él toda la plenitud y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, tanto las de la tierra como las del cielo: «pues por su medio se creó el universo celeste y terrestre, lo visible y lo invisible, ya sean majestad, señoríos, soberanías o potestades. Él es modelo y fin del universo creado, él es antes que todo y el universo tiene en él su consistencia. Él es el principio, el primero en nacer de la muerte, para tener en todo la primacía, pues Dios, la plenitud total, quiso habitar en él para por su medio reconciliar consigo el universo, lo terrestre y lo celeste, después de hacer la paz con su sangre derramada en la cruz» (Col 1,16-20). Así pues, Jesucristo es el Mesías, el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre, como lo afirma la Carta a los hebreos: todo fue creado en Cristo y por Cristo por quien han sido creadas todas las cosas y por quien también nosotros existimos (cf. Heb 13,8; 1Cor 8,6).

El Concilio Vaticano II, a través de la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación, *Dei Verbum*, pone de relieve el lugar clave de Cristo en la historia de la salvación con su imprescindible historia de la creación. Es Cristo, mediador y plenitud de toda la revelación de Dios, quien sostiene todas las cosas con su palabra poderosa. Yendo más allá, los padres conciliares reflexionan: «quiso Dios con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)».

En esta epifanía, continúa el Concilio, Dios invisible (cf. Col 1,15; 1 Tim 1,17), movido por amor, habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Job 15,14-15), trata con ellos (cf. Bar 3,38) para invitarlos y recibirlos en su compañía y que estas obras realizadas en la historia de la salvación, manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan. Esta verdad de Dios y de la salvación del hombre que transmite dicha revelación, resplandece en Cristo, «mediador y plenitud» de toda la revelación. Así, todo será entonces recreado en Cristo y en él encontrará su plenitud, porque en él habita la plenitud de la divinidad, y por eso tiene la primacía sobre todas las cosas.

Yendo más allá, la Constitución Dogmática sobre la Divina Revelación subraya otra vez el papel imprescindible de Cristo que culmina la revelación: «Dios habló a nuestros padres en distintas ocasiones y de muchas maneras por los profetas, sin embargo, en esta etapa final nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,1-2). En otra parte se afirma: «Dios envió a su Hijo, la palabra eterna que alumbra a todo hombre para que habitara entre los hombres y les contara la intimidad de Dios (Jn 1,1-18). Jesucristo palabra hecha carne, hombre enviado a los hombres, habla las palabras de Dios (Jn 3,34), y realiza la obra de la salvación que el Padre le encargó (cf. Jn 5,36; 17,4)». Por eso, quien ve a Jesucristo, ve al Padre (cf. Jn 14,9). Él con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y gloriosa resurrección, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación y la confirma con testimonio divino; a saber: que Dios está con nosotros para liberarnos de las tinieblas del pecado y la muerte y para hacernos resucitar a una vida eterna.

6. Volver a la raíz cultural ecológica de Indonesia y vivir en el marco de la ecología integral es el camino hacia la integridad de la creación

Ante la crisis medioambiental de Indonesia las notas pastorales de la Conferencia Episcopal de Indonesia —como una pequeña luz de un pequeño rebaño, minoría pero significativo, en una casa gigante musulmana— iluminan con claridad, están llenas de confianza y siempre con la actitud típica de la vida cristiana de esperanza, para saber cómo afrontar y dar respuesta al desafío medioambiental desde la óptica católica. Al reflexionar lo que le está pasando a nuestra madre tierra a la luz del Evangelio, afirma la KWI: estamos sumamente convencidos de que la explotación y el uso irresponsable de la naturaleza está en contra de la enseñanza de la fe católica, de la Iglesia. La Biblia enseña, en el primer capítulo del Génesis, que Dios creó el universo, lo amó, y vio Dios que todo

era bueno (cf. Gn 1,1.4.10.12.18.21.25.31); y que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios con la misión específica de cuidar, proteger y administrar responsablemente la creación de Dios (cf. Gn 1,27-28).

Como contexto teológico y desde la perspectiva católica, la KWI afirma los siguientes puntos concluyentes:

- a) La conversión ecológica o *pertobatan ekologis* es el paso indispensable para la integridad de la creación y el camino hacia una ecología integral

El primer paso fundamental hacia la integridad de la creación en la reflexión de la KWI es la conversión ecológica — *pertobatan ekologis*. En este contexto, no se trata solamente de una conversión superficial de los hábitos. La conversión ecológica desde el punto de vista de la KWI, es también reflexionar sobre cómo concienciarse y considerarse parte de un todo mayor, creado por Dios y no por los humanos y, por tanto, una responsabilidad ante el Creador, de cómo tratar a los demás seres humanos y a las demás criaturas. Eso se traduce en un cambio de estilo de vida, pero sobre todo en los esquemas mentales, recuperando el sentido sagrado de la naturaleza en cuanto imagen de Dios y el valor intrínseco que tienen todos los seres creados.

Respecto a estos cambios —de los esquemas mentales y de los estilos de vida— el papa Francisco en la *Laudato si* (LS 207), a base de la Carta de la Tierra, propone nuevamente la invitación a todos a dejar atrás la etapa de autodestrucción y a comenzar de nuevo desarrollar la conciencia universal: «como nunca antes en la historia, el destino común nos hace un llamado a buscar un nuevo comienzo (...) Que el nuestro sea un tiempo que se recuerde por el despertar de una nueva reverencia ante la vida; por la firme resolución de alcanzar la sostenibilidad; por el aceleramiento en la lucha por la justicia y la paz y por la alegre celebración de la vida. Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro». Es un camino indispensable hacia una ecología integral, que según el mismo Pontífice «requiere una apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con lo humano», (LS 11).

- b) La *Ibu Pertiwi* Indonesia agonizante es el signo de los tiempos y el nuevo desafío para la esperanza

A pesar de esta *Ibu Pertiwi* Indonesia en peligro, en este ambiente agobiado, la Conferencia Episcopal de Indonesia reflexiona y ve la luz de esperanza que nace desde

dentro, desde el seno de la *Ibu Pertiwi*, entre los indonesios. Surgen innumerables indonesios, personas, grupos y comunidades indígenas o *masyarakat adat*, que de verdad están luchando para salvaguardar su medioambiente y cuidar su entorno natural. La mayoría expresan esta custodia fundamentándose en la naturaleza de la cultura ecológica de Indonesia y en la convicción religiosa de un Dios Supremo, dador de vida y fuente de todo bien. La KWI pone de relieve el valor cultural ecológico de Indonesia que es siempre cultura de armonía y paz: con uno mismo, con otros seres, con la naturaleza y con Dios. Y, por consiguiente, todo tipo de abuso y explotación a la *Ibu Pertiwi* Indonesia está en contra de este origen; y por eso, muchas personas, comunidades locales indígenas e innumerables grupos realmente se preocupan y desarrollan el medioambiente natural. Ellos viven según el precepto divino, en paz y armonía con su entorno natural, forman parte de una red de vida. Que nuestra cultura siempre desee vivir en armonía y paz con la naturaleza, muestra que la explotación y la destrucción de la naturaleza son ajenas a esta misma cultura.

Según la KWI, la cultura de Indonesia enfatiza una actitud amigable con la naturaleza creada, debido a su dignidad. Así, se alienta, pues, la creciente conciencia medioambiental en muchos miembros de la sociedad, las pequeñas empresas, como la intensificación agrícola y el control de la erosión (el *terassering*), la agricultura orgánica y la plantación de árboles que fomentan un mayor crecimiento para mantener y preservar la integridad de la creación. Desde el punto de vista religioso, el poder de Dios que en la creación proporciona fuerza vital, exige a hombres y mujeres proteger y salvaguardar esta creación. Así, la dignidad de la creación es respetada y desarrollada como un signo de la presencia de Dios en el entorno humano.

En la terminología del pontífice Juan Pablo II, se está formando una «conciencia ecológica» entre los indonesios, que en este contexto, es apoyada plenamente por la Iglesia local, debido a su raíz cultural ecológica y religiosa de respetar y cuidar el entorno natural. Se considera parte integral de la naturaleza y a la vez expresión de fe viva, que «no debe ser obstaculizada, sino más bien favorecida, de manera que se desarrolle y madure encontrando una adecuada expresión en programas e iniciativas concretas».

c) Ya es tiempo de volver a tejer la relación rota

Frente a la crisis ecológica de Indonesia, ya desde la carta pastoral del año 1989, la Conferencia Episcopal de Indonesia subrayó la necesidad urgente de un acto concreto y en conjunto de todos los indonesios que nace de una verdadera conversión ecológica,

un profundo cambio de actitud y estilo de vida denominado como *pertobatan ekologis*. Este cambio implica el respeto mutuo y vivir en una «nueva armonía con la naturaleza y consigo mismo». En el lenguaje del papa Juan Pablo II se dice «volver a pasear por el jardín de la creación, tratando de hacer que los bienes de la tierra estén disponibles para todos y no solo para algunos privilegiados, precisamente como sugería el jubileo bíblico (cf. Lv 25,8-13. 23)». Así, la llamada de la Conferencia Episcopal de Indonesia a tejer una cultura ecológica interconectada y de volver a la raíz cultural, ha alimentado en los corazones del pequeño rebaño de Indonesia la esperanza de un mundo más justo equilibrado y solidario.

En su Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, de 1990, afirma Juan Pablo II, que «la teología, la filosofía y la ciencia concuerdan en la visión de un universo armónico, es decir, un verdadero cosmos dotado de una integridad propia y de un equilibrio interno y dinámico. Este orden debe ser respetado y que la humanidad está llamada a explorarlo y a descubrirlo con prudente cautela, así como a hacer uso de él salvaguardando su integridad». Mas aún, la tierra es esencialmente una herencia común, cuyos frutos deben ser para beneficio de todos, y que «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todo el género humano», como lo ha afirmado en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* 69, del Concilio Vaticano II.

Esta realidad preocupante del desequilibrio ecológico es la que nos enseña que la avaricia y el egoísmo, individual y colectivo, son contrarios al orden de la creación que exige la mutua interdependencia entre todos los componentes de la naturaleza.

d) Volver al mandato divino, vivir y crear la paz y la armonía

En base al relato bíblico de la creación en el primer capítulo del Génesis, la KWI afirma, y a la vez hace una llamada a los del pequeño rebaño, a tener en cuenta y ser conscientes de la paz y armonía existente desde la creación, y el amor que Dios manifiesta al crear el universo: que Dios creó el universo y todo lo que hay en él por amor. Esta convicción nos hace conscientes de que el mundo y todo lo que hay en él, es verdaderamente querido por Dios y todo es bueno. El creador es el principio y el fin, *alfa* y *omega*, el origen y el destino de todo el mundo creado. Todas las criaturas con toda su diversidad y singularidad, describen y cuentan la grandeza y omnipotencia de Dios el Creador (cf. Sal 104,14). Cuando Dios, una vez creado el cielo y el mar, la tierra y todo lo que ella contiene, crea al hombre y a la mujer, y vio Dios cuanto había hecho y todo era muy bueno». Dios confió al hombre y a la mujer todo el resto de la creación.

Como afirma el papa Juan Pablo II: «la llamada a Adán y Eva para participar en la ejecución del plan de Dios sobre la creación avivaba aquellas capacidades y aquellos dones que distinguen a la persona humana de cualquier otra criatura, y al mismo tiempo, establecía una relación ordenada entre los hombres y la creación entera». Yendo más allá, tanto Juan Pablo II como la KWI, afirman que, creados a imagen y semejanza de Dios, Adán y Eva debían ejercer su dominio sobre la tierra (Gn 1,28), con sabiduría y amor.

e) La *Ibu Pertiwi* Indonesia es casa para todos

El nº 22 de la Nota pastoral de la KWI subraya el papel fundamental que juegan todos los indonesios en volver a su raíz cultural ecológica, y al «pequeño rebaño católico» a encaminarse hacia la integridad de la creación y aprender a dejar de lado el estilo de vida consumista egocéntrico. La vida de toda la creación es también el centro de la actividad humana. Por consiguiente, es necesario pasar de una perspectiva antropocéntrica egocéntrica a otra ecocéntrica. La explotación de los recursos naturales basada en deseos y codicia ilimitados se ha transformado en una utilización inteligente de los recursos naturales, basada en las necesidades de una vida sostenible. El concepto de desarrollo ya no se refiere únicamente al crecimiento económico, sino también al desarrollo ambientalmente racional. La naturaleza vuelve a asumir su papel de socia en la vida humana como hogar de todos los hijos de la *Ibu Pertiwi*, madre tierra Indonesia.

San Juan Pablo II afirma:

hombres y mujeres —en esta nueva armonía con la naturaleza y consigo mismos— vuelven a pasear por el jardín de la creación, tratando de hacer que los bienes de la tierra estén disponibles para todos y no sólo para algunos privilegiados, precisamente como sugería el jubileo bíblico (cf. Lv 25,8-13.23)¹⁷²⁸.

El Pontífice continúa reflexionando que, en medio de estas maravillas descubrimos la voz del Creador, transmitida por el cielo y la tierra, por el día y la noche: un lenguaje sin palabras de las que se oiga el sonido, capaz de cruzar todas las fronteras (cf. Sal 19,2-5). Más allá, el libro de la Sabiduría, evocado por san Pablo, celebra esta presencia de Dios en el universo, recordando que de la “grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor” (Sb 13,5; cf. Rom 1,20)¹⁷²⁹.

¹⁷²⁸ JUAN PABLO II, Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 5, 17 de enero de 2001.

¹⁷²⁹ Cf. ID.

f) Una urgente necesidad de educar en la responsabilidad ecológica

Ante la problemática medioambiental en Indonesia, la voz crítica y profética de la KWI se dirige, por último, hacia otra clave fundamental para la integridad de la creación: la urgente necesidad de la educación para la responsabilidad ecológica. La KWI, basándose en la enseñanza de Juan Pablo II, afirma que la educación para la responsabilidad ecológica es una necesidad urgente, en su cuádruple relación fundamental. Es una educación que no puede basarse simplemente en el sentimiento o en una veleidad indefinida. Su fin no debe ser ideológico ni político, y su planteamiento no puede fundamentarse en el rechazo del mundo moderno o en el deseo vago de un retorno al «paraíso perdido». La verdadera educación de la responsabilidad conlleva una conversión auténtica en la manera de pensar y en el comportamiento. La primera educadora, de todos modos, es la familia, en la que los niños aprenden a respetar al prójimo y amar la naturaleza.

Yendo más allá, el papa Juan Pablo II afirma, que los verdaderos aspectos de esta responsabilidad indican la necesidad de esfuerzos concordados, a fin de establecer los respectivos deberes y los compromisos de cada individuo: de los pueblos, de los estados y de la comunidad internacional. Incluyendo la cuestión ecológica en el más amplio contexto de la causa de la paz en la sociedad humana, uno se da cuenta mejor de cuán importante es prestar atención a lo que nos revelan la tierra y la atmósfera: en el universo existe un orden que debe respetarse; la persona humana, dotada de la posibilidad de libre elección, tiene una grave responsabilidad en la conservación de este orden incluso con miras al bienestar de las futuras generaciones, dado que, la crisis ecológica es un problema moral, y por tanto, los cristianos deben sentirse llamados a interesarse por este problema. Los cristianos descubren que su cometido dentro de la creación, así como sus deberes con la naturaleza y el Creador, forman parte de su fe.

Respecto a este desafío educativo ambiental, el papa Francisco, en su carta encíclica *Laudato si'*, enfatiza no sólo a la educación centrada en la información científica y en la concientización y prevención de riesgos ambientales, sino también, a la crítica de los «mitos» de la modernidad basados en la razón instrumental (individualismo, progreso indefinido, competencia, consumismo y mercado sin reglas) y a educar recuperando los distintos niveles del equilibrio ecológico: el interno con uno mismo, el solidario con los demás, el natural con todos los seres vivos, el espiritual con Dios. La educación ambiental, según el Pontífice, debería disponernos a dar el salto hacia el Misterio, desde donde una ética ecológica adquiere su sentido más hondo, con la convicción de que hay

muchos educadores capaces de replantear los itinerarios pedagógicos de una ética ecológica, de manera que ayuden efectivamente a crecer en la solidaridad, la responsabilidad y el cuidado basado en la compasión, (cf. LS 210).

7. Las propuestas y los límites con el énfasis a la categoría integridad de la creación de la Iglesia local de Indonesia y de la categoría ecología integral de la *Laudato si* posibilitan nuevos desarrollos y paradigmas en el contexto indonesio, en la DSI y en la reflexión teológica y moral y, a la vez, dejan abiertas futuras líneas de investigación

Tras un largo recorrido en este trabajo, el carácter interdisciplinar, especialmente del acercamiento metodológico al objeto y el límite de estudio de los tres bloques principales nos pone de manifiesto la «complejidad» de los temas y su carácter contextual. Como hemos dicho en la introducción general, esta investigación es parcial y limitada en su horizonte temporal contextual. Varios de sus elementos han quedado abiertos y hace falta que sean estudiados, analizados y profundizados.

El estudio y el análisis del ámbito cultural ecológico asiático e indonesio muestra las posibilidades del desarrollo que la teología moral está invitada a embarcarse. Es cierto que desde el punto de vista eclesiológico, este trabajo ha puesto de manifiesto el gran peso específico del Magisterio episcopal de la Iglesia local de Asia e Indonesia en el tema medioambiental, orientado a la integridad de la creación. Sin embargo, un elemento fundamental que queda por investigar en este ámbito es el tema del influjo del diálogo en el contexto pluralista asiático e indonesio, tanto religioso como social, cultural y político.

Por otra parte, respecto a la metodología característica y el objeto privilegiado de la DSI, Asia e Indonesia presentan una realidad que queda por estudiar y analizar en profundidad: la pobreza masiva como rostro peculiar de Asia e Indonesia, dado que, uno de los destinatarios por privilegio del Evangelio son los pobres. Más de la mitad de la población del planeta habitan este continente y en el, hay un «pequeño rebaño católico» de 11% a nivel continental y 3,9% a nivel nacional de Indonesia. Desde otra perspectiva, el acelerado ritmo de extinción en masa de las especies y la biodiversidad, desastres causados por el estilo de vida tecnocrático y mecanicista del ser humano y la globalización reconfiguran la comprensión de esta pobreza, más allá de su dimensión socio económica, insertándola en un marco intergeneracional, cultural, orgánico y cósmico.

Por último, respecto a la metodología de la teología moral, otra línea de investigación que queda abierta es la raíz del empobrecimiento espiritual y religioso en

su interrelación con la creciente pérdida de la biodiversidad y la extinción en masa de las especies y cuáles son sus impactos más desastrosos. En este sentido, este trabajo ha mostrado la relevancia de las cuestiones ecológicas medioambientales como ámbito académico con el carácter interdisciplinar, adentrándose en el complejo pantano de la cultura y el diálogo constante, en el que la Iglesia está llamada a aportar su granito de arena y a participar activamente, realizando una tarea y a la vez un ejercicio de hacer una teología contextual pública. En este contexto, el campo de la investigación relacionadas con la dimensión espiritual cósmica constituye un lugar privilegiado para una nueva presencia católica como un «pequeño rebaño» en sociedades globalizadas y secularizadas que merece ser investigado en profundidad.

Apéndices

Apéndice 1: mapa de las islas y los archipiélagos de Indonesia



Figura 1: mapa de Indonesia.

Fuente: <http://www.worldatlas.com/webimage/countrys/asia/lcolor/idcolor.htm>.

Apéndice 2: mapa de Indonesia entre los países surestes asiáticos



Figura 2: mapa de Indonesia entre los países surestes asiáticos. Fuente: https://aseanup.com/free-maps-asean-countries/southeast_asia_pol_2003/.

Apéndice 3: volcanes de Indonesia

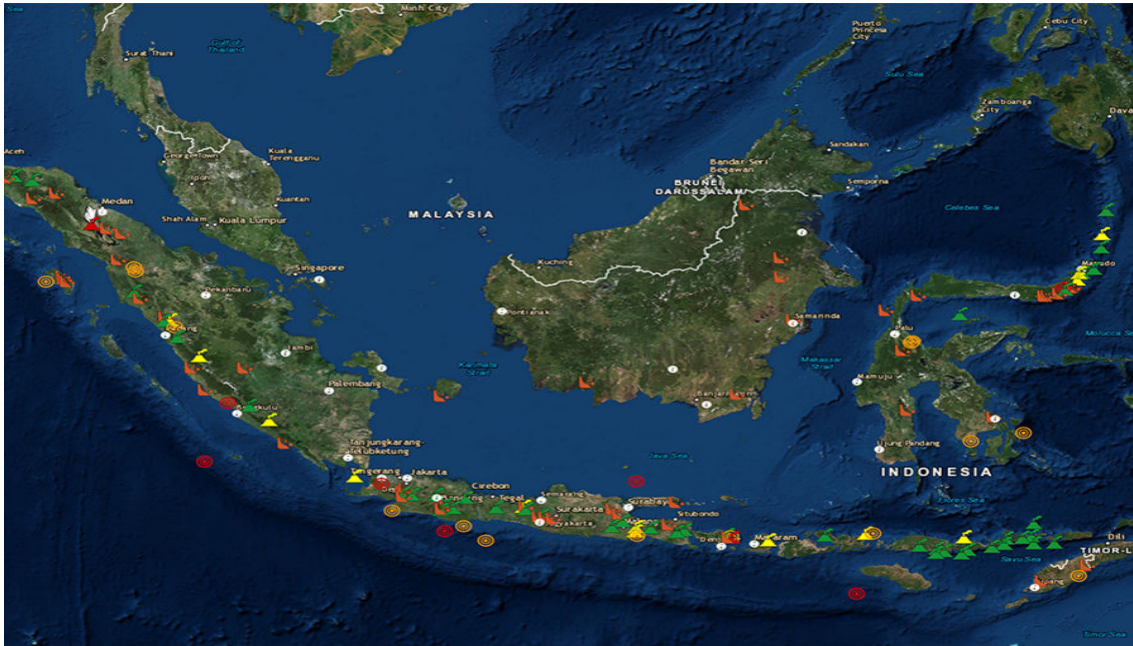


Figura 3: Los volcanes de Indonesia que forman parte del anillo de fuego del Pacífico. Fuente: <https://www.express.co.uk/news/world/859535/Ring-of-Fire-map-where-is-Bali-volcano-volcanoes-Pacific-maps-Indones>.

Apéndice 4: anillo de fuego del Pacífico

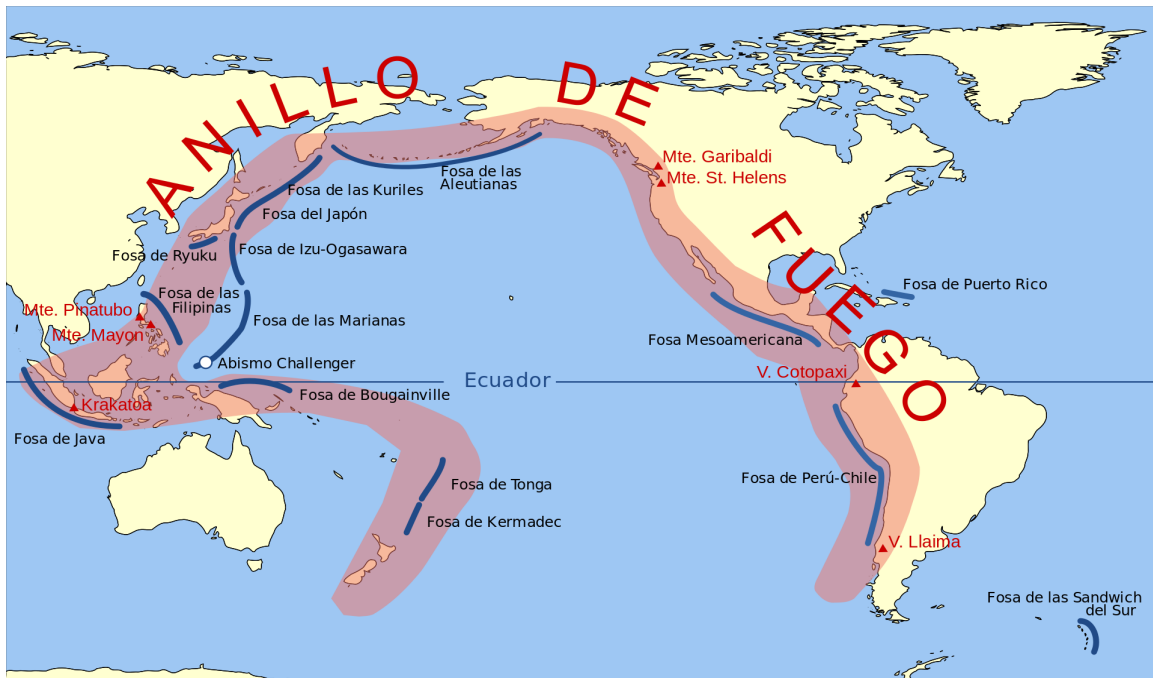


Figura 4: el mapa del cinturón o el anillo de fuego del Pacífico. Fuente: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pacific_Ring_of_Fire-es.svg#/media/File:Pacific_Ring_of_Fire-es.svg.

Apéndice 5: la línea Wallacea en el archipiélago de Indonesia



Figura 4: La línea Wallacea o *Wallace line*. Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%ADnea_de_Wallace#/media/File:L%C3%ADnea_de_Wallace.jpg.

Apéndice 6: línea walacea prehistórica



Figura 6: la línea Wallacea de Indonesia prehistórica.
Fuente: https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/history_16.

Apéndice 7: *Subak*, arrozales humedales, el sistema agrícola de Bali



Figura 7: el sistema *Subak* de Bali, patrimonio mundial del UNESCO.
Fuente: <https://www.thetravelninja.com/balis-rice-terraces-unesco/>.

Apendice 8: Emblema nacional *Pancasila* y el lema *Bhinneka Tunggal Ika*, unidad en la diversidad.



Figura 8: emblema nacional *Pancasila*.

Fuente: <https://www.kopi-ireng.com/2017/09/lambang-pancasila-dan-artinya-dari-sila.html>.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

1. Los Magisterios eclesiales pontificios y episcopales

BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Caritas in veritate* sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad: AAS 101 (2009/8) 641-709.

—, Carta encíclica *Spe salvi* sobre la esperanza cristiana: AAS 99 (2007/12) 985-1027.

—, Mensaje para la XL Jornada Mundial de la Paz, *La persona humana, corazón de la paz*, Libreria Editrice Vaticana 2007. Disponible en: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html.

—, Mensaje para la XLI Jornada Mundial de la Paz, *Familia humana, comunidad de paz*: AAS 100 (2008/1) 38-45.

—, Mensaje para la XLIII Jornada Mundial de la Paz, *Si quieres promover la paz, protege la creación*: AAS 100 (2010/1) 24-28.

—, Homilía de la vigilia de Pentecostés, encuentro con los movimientos y nuevas comunidades eclesiales: AAS 98 (2006/7) 503-510.

CATESISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Vaticano 1992.

CONCILIO VATICANO I, Constitución dogmática *Filius Dei* sobre la fe católica: ASS 05 (1869-1870) 481-90.

CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual: AAS 58 (1966) 1025-1120.

—, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación: AAS 58 (1966) 817-835.

—, Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia: AAS 57 (1965) 5-71.

—, Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas, *Nostra aetate*: AAS 58 (1966) 740-744.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE INDONESIA – KONFERENSI WALIGEREJA INDONESIA-KWI, *The Catholic Church in Indonesia*, Jakarta 1989.

—, *Surat Gambala 1989 tentang Lingkungan Hidup* – Carta pastoral de 1989 sobre el medioambiente, Jakarta 1989.

—, *Surat Gambala 2001 tentang Lingkungan Hidup* – Carta pastoral sobre el medioambiente de 2001: Dokpen KWI 92 (2015) 195-196.

—, *Surat Gambala 2003, Keadilan Sosial Bagi Semua* – Carta pastoral la justicia social para todos, 5-9, Jakarta 2003.

—, Nota pastoral *Keadaban Publik, Menuju Habitus Baru Bangsa* – La civilización pública, hacia el hábito nuevo de la nación, Jakarta 2004.

—, Nota pastoral *Keterlibatan Gereja dalam Melestarikan Keutuhan Ciptaan* – La participación de la Iglesia en preservar la integridad de la creación, Jakarta 2013.

—, *Nota Pastoral Habitus Baru, Ekonomi yang Berkeadilan – Un nuevo hábito, la economía justa*, Jakarta 2015.

FEDERATION OF ASIAN BISHOPS CONFERENCE – FABC, *Reaching out in Dialogue in Asia*: FABC Papers 25 (1981) 1-38.

—, *Sunset in the East? The Asian Realities Challenging in the Church and Its Laity Today*: FABC Papers 45 (1986) 1-63.

—, *Lay Spirituality*: FABC Papers 46b (1986) 1-26.

—, *The Struggle for Life in the Midst of Death and Destruction*: FABC Papers 70 (1995) 1-55.

—, *Dialogue at the Service of Life*: FABC Papers 72b (1995) 1-23.

—, *A Life-giving Spirituality for the Service of Life*: FABC Papers 72d (1995) 1-17.

—, *The Christian Vocation to Promote Justice, Peace and the Integrity of Creation*: FABC Papers 72e (1995) 1-70.

—, *Integral Human Development and Justice for Peace at the Service of Life in the Context of Asia*: FABC Papers 72m (1995) 1-25.

—, *Asian Christian Perspective on Harmony*: FABC Papers 75 (2000) 1-67.

—, *Working for Harmony in the Contemporary World, a Hindu-Christian Dialogue*: FABC Papers 76 (1996) 1-37.

—, *A Renewed Mission of Love and Service to the Indigenous/Tribal Peoples of Asia*: FABC Papers 92g (2000) 1-19.

—, *A Church in Universal Harmony and Solidarity through Justice and Peace*: FABC Papers 92l (2000) 1-40.

—, *A Renewed Church in Asia, A Mission of Love and Service*: FABC Papers 93 (2000) 1-16.

—, *Christian and Muslims in Dialogue*: FABC Papers 103 (2002) 1-30.

—, *Dignity and Identity, The Struggle of Indigenous Peoples in Asia to Preserve, Purify and Promote Their Culture*: FABC Papers 104 (2002) 1-34.

—, *Toward a Paradigm Shift in Mission Amongst the Indigenous People in Asia*: FABC Papers 105 (2002) 1-30.

—, *Asian Consultation on Harmony through Reconciliation*: FABC Papers 121 (2013) 1-51.

—, *Dialogue, Interpretative Key for the Life of the Church in Asia*: FABC Papers 130 (2010) 1-67.

—, *A Glimpse at Dialogue in Asia*: FABC Papers 131 (2010) 1-66.

—, *Global Warming and Climate Change and its Impact on Asia, Challenges and the Response of Church*: FABC Papers & MISEREOR 136 (2012) 1-84.

—, *Climate Change, Asian Impacts and Response, II FABC Climate Change Seminar*: FABC Papers 140 (2013) 1-44.

—, *Final Statement FABC Climate Change Seminar*: FABC Papers 141 (2014) 1-16.

—, *Towards Responsible Stewardship of Creation, an Asian Christian Approach*: FABC Papers 146 (2015) 1-68.

—, *Catholic, Buddhist, Hindu and Islamic Declaration on Climate Change*: FABC Papers 147 (2015) 1-32.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii gaudium*: AAS 105 (2013/12) 1019-1137.

—, Carta encíclica *Laudato si'*, sobre el cuidado de la casa común: AAS 107 (2015/9) 847-945.

—, Carta con el motivo de la institución de la Jornada Mundial de Oración para la Creación: L'Osservatore Romano 35 (2015) 6s.

—, Discurso a la FAO: L'Osservatore Romano 25 (2015) 3s.

—, Intervención en el encuentro sobre «Esclavitud y cambio climático, el compromiso de los grandes ciudades»: L'Osservatore Romano 30 (2015) 6s.

—, Discurso a los movimientos populares: L'Osservatore Romano 29 (2015) 7-9, 23.

—, Discurso al Consejo de Europa: AAS 106 (2014) 1005-1013.

—, Discurso al Parlamento Europeo: AAS 106 (2014) 995-1004.

—, Homilía en misa inaugural del pontificado: AAS 105 (2013) 383-386.

JUAN XXIII, Carta encíclica *Mater et magistra* sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana: AAS 53 (1961) 401-464.

—, Carta encíclica *Pacem in terris* sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad: AAS 55 (1963) 257-304.

—, Constitución apostólica *Humanae salutis* por la que se convoca el Concilio Vaticano II: AAS 54 (1962) 5-13.

—, Discurso en la solemne apertura del Concilio Vaticano II AAS 54 (1962) 786-796.

—, Carta al episcopado de Indonesia con ocasión del establecimiento de la sagrada jerarquía, *Quod Christus adorandus Dei Filius*: AAS 53 (1961) 244-245; AAS 53 (1961) 296-299.

JUAN PABLO II, Carta encíclica *Redemptor hominis* sobre el Redentor del hombre, Jesucristo: AAS 71 (1979) 257-324.

—, Carta encíclica *Dives in misericordia* sobre la misericordia divina: AAS 72 (1980) 1177-1232.

—, Carta encíclica *Laborem exercens* sobre el trabajo humano en el 90 aniversario de la *Rerum novarum*: AAS 73 (1981) 577-647.

—, Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* sobre la reconciliación y la penitencia en la misión de la Iglesia hoy: AAS 77 (1985) 241-48.

- , Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* sobre la preocupación social de la Iglesia en el vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*: AAS 80 (1988) 513-586.
- , Carta encíclica *Centesimus annus* en la centenario de la *Rerum novarum*: AAS 83 (1991) 793-867.
- , Carta encíclica *Evangelium vitae* sobre el valor y carácter inviolable de la vida humana: AAS 87 (1995) 401-522.
- , Carta encíclica *Fides et ratio* sobre las relaciones entre fe y razón: AAS 91 (1999) 5-88.
- , Exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in América*: AAS 91 (1999) 737-815.
- , Exhortación apostólica postsinodal, *Ecclesia in Asia*: AAS 92 (2000) 449-528.
- , Carta apostólica *Inter sanctos*: AAS 71 (1979) 1509-1510.
- , Mensaje para la XXIII Jornada Mundial de la Paz, *Paz con Dios creador, paz con toda la creación*: AAS 82 (1990) 147-156.
- , Mensaje para la XXXII Jornada Mundial de la Paz, *El secreto de la paz verdadera reside en el respeto de los derechos humanos*: AAS 91 (1999) 377-388.
- , Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo: AAS 87 (1995) 191.
- , Mensaje al Cardenal Gerardo Majella Agnello con ocasión de la campaña de fraternidad de la Conferencia Episcopal de Brasil (19 de enero de 2004): L'Osservatore Romano, edición española, 5 de marzo de 2004.
- , Discurso al Congreso Internacional sobre Ambiente y salud, 24 de marzo de 1997: L'Osservatore Romano, edición española, 11 de abril de 1997.
- , Audiencia general, *El compromiso por evitar la catástrofe ecológica*, 17 de enero de 2001.
- , Audiencia general, *Hacia cielos nuevos y una tierra nueva, I*, 31 de enero de 2001, disponible en: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/2001/documents/hf_jp-ii_aud_20010131.html.
- , Discurso a los participantes en un Simposio Internacional de Física (18 de diciembre 1982), L'Osservatore Romano, edición española, 27 de marzo de 1983.
- , Discurso al Centro de las Naciones Unidas, Nairobi (18 de agosto de 1985): AAS 78 (1986) 89-95.
- , Discurso a un grupo de estudio de la Pontificia Academia de las ciencias (6 de noviembre de 1987): L'Osservatore Romano, edición española, 6 de diciembre de 1987.
- , Discurso a los aborígenes de Australia: AAS 79 (1987) 974-75.
- , Alocución a la XXV Conferencia General de la FAO, 16 de diciembre de 1989: AAS 82 (1990) 670-674.
- LEÓN XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* sobre la situación de los obreros: AAS 23 (1890/1891) 1133-1228.

PABLO VI, Carta encíclica *Populorum progressio* sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos: AAS 59 (1967) 257-299.

—, Carta encíclica *Humanae vitae* sobre la regulación de la natalidad: AAS 60 (1968) 481-503.

—, Carta apostólica *Octogesima adveniens* en ocasión del LXXX aniversario de la encíclica *Rerum novarum*: AAS 63 (1971) 401-441.

—, Alocución al Congreso Internacional sobre la teología del Concilio Vaticano II: AAS 58 (1966).

—, Discurso por el XXV aniversario de la Organización Mundial para la Alimentación y la Agricultura de las Naciones Unidas: AAS 62 (1970) 832-38.

Pío XI, Carta encíclica *Quadragesimo anno* sobre la restauración de la orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica al celebrarse el XL aniversario de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII: AAS 23 (1931) 178-228.

2. Fuentes teológicas eclesiológicas de autores cristianos

AGOTE, I., *Pensamiento social cristiano*, Madrid 2008.

ALBURQUERQUE, E., *Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 2011.

AMALADOSS, M., *Life in Freedom: Liberation Theologies from Asia*, Gujarat 1997.

—, *Jesús asiático*, Bilbao 2007.

—, *El evangelio al encuentro a las culturas: pluralidad y comunión de las iglesias*, Bilbao 1998.

—, *Making Harmony: Living in Pluralist World*, Delhi 2003.

ARITONANG, J., STEENBRINK, K. (ed.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden/Boston 2008.

ATIYA, A. S., *Expansions of the Nestorian Church*, London 1968.

AUBERT, J. M., *La Iglesia ante el desarrollo humano, encíclica Populorum progressio*, Bilbao 1970.

BALS, C., *A Successful Provocation for a Plurality Global Society, the Encyclical Laudato si, a Magna Carta of Integral Ecology as a Reaction to Humanity's Self-destructive Course*, Bonn 2016.

BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Madrid 1990.

BARNES, M., *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge 2002.

BAUCKHAM, R., *Bible and Ecology, Rediscovering the Community of Creation*, London 2010.

BERGOGLIO, J. M., *Educación, exigencia y pasión, desafío para educadores cristianos*, Madrid 2013.

- BERRY, T., *The Dream of the Earth*, San Francisco 1988.
- BLANK, J., *El evangelio según san Juan*, I, Barcelona 1984.
- BOELAARS, J. W. M., *Het Omvormingsproces van de Catholieke Kerk in Indonesië tot de Indonesische Katholieke Kerk – Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia – Indonesianización: de la Iglesia en Indonesia a la Iglesia de Indonesia*, Yogyakarta 2005.
- BOFF, L., *Francisco de Roma y Francisco de Asís, ¿Una nueva primavera en la Iglesia?*, Madrid 2013.
- , *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid 1996.
- , *La dignidad de la tierra, ecología, mundialización, espiritualidad, la emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid 2000.
- , *Evangelio del Cristo cósmico, hacia una nueva conciencia*, Madrid 2000.
- , *Del iceberg al arca de Noé, el nacimiento de una ética planetaria*, Santander 2004.
- , *La tierra está en nuestras manos, una nueva visión del planeta y de la humanidad*, Santander 2016.
- , *La sostenibilidad, qué es y qué no es*, Santander 2013.
- , *El cuidado esencial, ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid 2002.
- BRADLEY, I., *Dios es verde, cristianismo y medioambiente*, Santander 1993.
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY, R. E. (ed.), *Comentario bíblico san Jerónimo*, t.1, Madrid 1971.
- BUDI, G., *Soegija, si Anak Betlehem van Java, biografi Mgr. Albertus Soegijapranata S.J – Biografía de Mons. Albertus Soegijapranata, S.J.*, Yogyakarta 2003.
- , *The Local Church in the Light of Magisterium Teaching on Mission, A Case in Point: the Archdiocese of Semarang–Indonesia (1940-1981)*, Roma 2001.
- BUDI, A. (ed.), *Harta dan Surga, Peziarahan Jesuit dalam Gereja dan Bangsa Indonesia Modern – La riqueza y el cielo, el camino del jesuita en Indonesia moderna*, Yogyakarta 1990.
- CAMACHO, I., *Creyentes en la vida pública, iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1995.
- , *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia*, Santander 1991.
- , *Doctrina Social de la Iglesia, una aproximación histórica*, Madrid 1991.
- , *La encíclica Rerum novarum. Su proceso de elaboración a través de los sucesivos textos preparatorios*, Granada 1984.
- CHADWICK, H., *Early Christian Thought and the Classical Tradition, Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966.
- CHICA, F., GRANADOS GARCÍA, C. (ed.), *Loado seas mi Señor, comentario a la encíclica Laudato si del papa Francisco*, Madrid 2015.

- COLZANI, G., GIGLIONI, P., KAROTEMPREL, S., *Christologia e Missione Oggi*, Roma 2001.
- COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Magisterio y teología*, Vaticano 1975.
- CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, disponible en: www.vatican.va.
- CURRAN, C. E., MCCORMICK, R. A. (ed.), *The Magisterium Morality, Readings in Moral Theology*, New York ³1982.
- CURRAN, C. E., *Direction in Fundamental Moral Theology*, Indiana 1986.
- , *Moral Theology, A Continuing Journey*, London 1982.
- , *Transition and Tradition and Moral Theology*, London 1979.
- DALTON, A. M., *A Theology for the Earth, The Contributions of Thomas Berry and Bernard Lonergan*, Ottawa 1985.
- DANIÉLOU, J., *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004.
- , *Mensaje evangélico y cultura helenística, siglos II y III*, Madrid 2002.
- , *Los orígenes del cristianismo latino*, Madrid 2006.
- DE SÁ, A. B., *Documentação para a história dos missões do padroado Português do Oriente, Insulindia, 1580-1595*, Lisboa 1959.
- EDWARDS, D., *Creation Humanity Community, Building a New Theology*, Dublin 1992.
- , *Jesus the Wisdom of God, an Ecological Theology*, New York 1995.
- , *Breath of Life, the Theology of Creator Spirit*, New York 2004.
- , *Ecology at the Heart of Faith*, New York 2006.
- , (ed.), *Earth Revealing, Earth Healing, Ecology and Christian Theology*, Minnesota 2001.
- EILERS, F. J. (ed.), *For All the Peoples of Asia, FABC Documents from 1992 to 1996*, Manila ²1997.
- , (ed.), *For All the People of Asia, FABC Documents from 1997 to 2001*, Manila ³2002.
- , (ed.), *For All the People of Asia, FABC Documents from 2002 to 2006*, Manila ⁴2007.
- FERNANDEZ, J. J. (ed.), *De Babilonia a Nicea, metodología para el estudio de orígenes del Cristianismo y patrología*, Salamanca 2006.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona 1986.
- FIGUEROA, E., *La ecología del papa Francisco, un mensaje para un planeta y un mundo en crisis*, Madrid 2016.
- FLÓREZ, G., *Penitencia y unción de enfermos*, Madrid 1993.
- FUCHS, J., *La moral y la teología moral postconciliar*, Barcelona 1969.
- GANOCZY, A., *Doctrina de la creación*, Barcelona 1986.

- GARCIA, J. M., *Los orígenes históricos del cristianismo*, Madrid 2007.
- GARCÍA, M., *Teología y sociología del desarrollo, comentario a la Populorum progressio*, Madrid 1968.
- GOTTLIEB, R. S., *Liberating Faith, Religious Voice for Justice, Peace and Ecological Wisdom*, Lanham 2003.
- GUTIÉRREZ, G., *Drink From Your Own Well*, New York 1982.
- HASTO, F., *van Lith Pembuka Pendidikan Guru di Jawa – van Lith fundador de la escuela para los profesores en Java*, Yogyakarta 2009.
- HÄRING, B., *El Evangelio de la vida cristiana*, Madrid 1968.
- , *Cristiano en un mundo nuevo*, Barcelona 1968.
- HENTY, G. A., *For the Temple: A Tale of the Fall of Jerusalem*, Tusco 2008.
- HEUKEN, A., *Be my Witness to the Ends of the Earth!, the Catholic Church in Indonesia Before the 19th Century*, Jakarta 2002.
- , *150 Tahun Serikat Yesus Berkarya di Indonesia – 150 años de la Compañía de Jesús en Indonesia*, Jakarta 2009.
- , *Christianity in Asia – From its Beginnings till Today*, vol.1, Jakarta 2008.
- , *Christianity in Asia – From its Beginnings till Today*, vol.2, Jakarta 2011.
- HICKLEY, D., *The First Christian in China*, Aachen 1980.
- HOLLYDAY, W. L., *The Root Šûbh in the OT with Particular Reference to Its Usages in Conventional Contexts*, Leiden 1958.
- HOPKINS, K., *A World Full of Gods, the Strange Triumph of Christianity*, New York 2000.
- HULSBOSCH, A., *God in Creation and Evolution*, New York 1966.
- , *God's Creation, Sin and Redemption in an Evolving World*, New York 1966.
- HYUN, C., *An Ecological Vision of the World, Toward a Christian Ecological Theology for Our Age*, Roma 2004.
- JACOBS, H. (ed.), *A Treatise on the Moluccas, 1544*, Rome 1970.
- , *Documenta malucensia, 1542-1577*, t.1., Monumenta Histórica Societatis Iesu-MHSI y Jesuit Historical Institute-JHI, vol.109, Rome 1974.
- , *Documenta malucensia, 1577-1606*, t.2., MHSI-JHI vol.119, Rome 1980.
- , *Documenta malucensia, 1606-1682*, t.3., MHSI-JHI vol.126, Rome 1984.
- , *The Jesuit Makasar Document 1615-1682*, MHSI-JHI vol.134, Rome 1998.
- KASPER, W., *El papa Francisco, revolución de la ternura y el amor, raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Barcelona 2015.
- KIRCHBERGER, G. (ed.), *Gereja berwajah Asia – Rostro asiático de la Iglesia*, Flores 1995.

- IVERN, F., *Religious and the Integral Development of Man, a Reflection on Populorum Progressio*, Roma 1978.
- LADARIA, L. F., *Introducción a la antropología teológica*, Estella 1993.
- , *El hombre como tema teológico, cuestiones actuales de antropología teológica*, Roma 1994.
- , *Teología del pecado original y de la gracia, antropología teológica especial*, Madrid 2012.
- LAKEBELEK, F. N., *Prosesi Duka Jumat Agung, Wajah Kristus Macam Apa? – Rostro de Cristo en la lamentación del Viernes Santo en la semana santa en Larantuka*, Yogyakarta 2015.
- LANE, R., *Pagans and Christians*, New York 1986.
- LEAL, J., *Primera carta a los Corintios*, Madrid 1962.
- LEITÃO, H., *Os Portugueses em Solor e Timor de 1515 a 1702*, Lisboa 1948.
- LEÓN-DUFOIR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 2002.
- LOPEZ, M., *La ética del cuidado, fundamentación, relectura, y propuesta filosófico – teológica desde la epiméleia*, Madrid 2010.
- LUISA, M. A., *Pensamientos del cardenal Bergoglio acerca de la educación, una compilación que tiene mucho que decir a los educadores católicos*, Buenos Aires 2013.
- MANSFORD, J., *Bejana Tanah Nan Indah – En una vasija de barro*, Flores 1993.
- MARTÍNEZ, J. L., CAAMAÑO, J. M., *Moral fundamental, bases teológicas del discernimiento ético*, Santander 2014.
- MARTÍNEZ, A., *Antropología teológica fundamental*, Madrid 2002.
- MASIÁ, J., *Aprender de oriente, lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Bilbao 1998.
- MICHEL, T. F., *A Cristian view of Islam*, New York 2001.
- MILLER, T. (ed.), *Mapping the Global Muslim Population*, Washington 2009.
- MOFFET, S. H., *A History of Christianity in Asia, Beginnings to 1500*, vol.1., New York 2008.
- MOLTMANN, J., *The Spirit of Life, a Universal Affirmation*, Minneapolis 1992.
- , *Dios en la creación*, Salamanca 1987.
- , *El Espíritu Santo y la teología de la vida*, Salamanca 2000.
- MORA, G., *La vida cristiana, teología moral fundamental*, Santander 2007.
- MORAES, G. M., *A History of Christianity in India*, Bombay 1964.
- NOCK, A. D., *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander de Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

- PIERIS, A., *Liberación, inculturación, diálogo religioso, un nuevo paradigma desde Asia*, Estella 2001.
- , *El rostro asiático de Cristo*, Salamanca 1991.
- , *An Asian Theology of Liberation*, New York 1998.
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Vaticano, 2005.
- RADFORD, R., *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco 1992.
- RAMOS, A., *Antropología teológica*, Mar de Plata 2014.
- RATZINGER, J., *Jesus of Nazareth*, London 2007.
- , *En el principio, creó Dios, consecuencias de la fe en la creación*, Valencia 2001.
- RENCKENS, H., *Así pensaba Israel*, Madrid 1960.
- RIU, F., *Ecología integral, carta del papa Francisco, lectura de la encíclica Laudato si con los jóvenes*, Madrid 2016.
- RUIZ, D., *Padres Apostólicos*, Madrid 1974.
- RUIZ, J. L., *Teología de la creación*, Santander 1986.
- , *Creacion, gracia, salvación*, Santander 1993.
- , *Imagen de Dios, Antropología teológica fundamental*, Santander ⁷2019.
- SANZ, E. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, Laudato si desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015.
- SCHMITZ, K., SALMON, J. F., *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Pamplona 2005.
- SCHNACKENBURG, R., *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965.
- , *Existencia cristiana del Nuevo Testamento*, Estella 1973.
- SCHREITER, R. J., *The New Catholicity, Theology Between the Global and the Local*, New York 2000.
- , *Constructing Local Theology*, New York 2000.
- SOLS, J. (ed.), *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: A partir de la encíclica Caritas in veritate*, Santander 2014.
- SURETTE, J., *The Divine Dynamic: Exploring the Relationships Between Humans, Earth, and the Creative Power of the Universe*, Chicago 2010.
- STEENBRINK, K., *Catholics in Independent Indonesia Indonesia*, Leiden 2015.
- , *Catholics in Indonesia 1808-1903, A Documented History, a Modest Recovery 1808-1903*, Leiden ¹2003.

—, *Catholics in Indonesia 1808-1942, A Documented History, the Spectacular Growth of a Self-confident Minority, 1903-1942*, Leiden²2003.

SWIMME, B. T., *The Universe Story, From the Primordial to the Ecozoic Era-A Celebration of the Unfol*, New York 1994.

SWIMME, B. T., TUCKER, M. E., *The Journey of the Universe*, Connecticut 2011.

TATAY, J., *Ecología integral, la recepción católica de la sostenibilidad*, Madrid 2018.

URAN, L., *Sejarah Perkembangan Misi Flores Diones Agung Ende – La historia de la misión de Flores y de la archdiocesis de Ende*, Ende 1985.

VALIGNANO, A., *Monumenta Xaveriana*, t.1. vol.16, Matriti 1899.

—, *Monumenta Xaveriana*, t.2. vol.43, Matriti 1899.

VAN DEN END, T., *SejarahPerjumpaan Gereja dan Islam – La historia del encuentro entre Iglesia e Islam*, Jakarta1976.

VERGÉS, S., DALMAU, J. M., *Dios revelado por Cristo*, Madrid 1969.

VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, t.2, Salamanca 1982.

VRIENS, G., *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, 1, Awal Mula, abad ke-14 – abad ke-18 – La historia de la Iglesia Católica de Indonesia, del siglo 14 a 18*, Flores 1972.

3. Artículos teológicos eclesiales de revistas y capítulos de libro

AIZPURUA, F., EIZAGUIRRE, J., *Espiritualidad y ecología en Laudato si: Razón y Fe* 1404 (2015) 273-282.

ALONSO, J., *Conversión y hombre nuevo, teología de la conversión en san Pablo: Scripta Theologica* 1 (2009), 47-84.

—, *La metanoia como lógica de la fe: Scripta Theologica* 3 (2009) 585-610.

—, *Conversión filosófica y conversión cristiana: Scripta Theologica* 3 (2009) 694.

APARICIO, J. M., *La lectura creyente de la naturaleza como creación*, en SANZ, E. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, Laudato si desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015, 185-202.

AZARIAH, J., *El tratamiento ético de los recursos naturales: Concilium* 331 (2009) 473-452.

ARTEAGA, A., *Creacion como plenificación de la creación de Dios: Teología y Vida* 1-2 (2001) 5-19.

BAGUS, A., *Love of Religion, Love of Nation, Catholic Mission and the Idea of Indonesian Nationalism: Kritika Kultura* 25 (2015) 91-112.

BAVARESCO, A., *Leituras filosóficas da Laudato si: Teocomunicação* 46 (2016) 24-38.

BAYER, J., *A Voice Crying in the Desert, Laudato si as Prophecy: The Way* 4 (2015) 68-81.

- BOFF, L., *La tierra como gaia, un desafío ético y espiritual*: Concilium 331 (2009) 355-364.
- BYRNE, B., *A Pauline Complement to Laudato sì*: Theological Studies 77 (2016) 308-327.
- CÁCERES, A., *Ecotheología, aproximaciones epistemológicas*: Concilium 331 (2009) 65-76.
- , *El pensamiento ecológico de Francisco*: Moralia 38 (2015) 389-424.
- CASTELAO, P., *El cristianismo y la percepción de la naturaleza*: Sal Terrae 101 (2013) 133-146.
- CASTILLO, D. P., *Integral Ecology as a Liberationist Concept*: Theological Studies 77 (2016) 353-376.
- CHRYSSAVGIS, J., *The World as Sacrament, Insight into an Orthodox Worldview*: Pasifica 10 (1997) 1-24.
- CLAMMER, J., *Aprender de la tierra, reflexiones sobre la formación teológica y la crisis ecológica*: Concilium 331 (2009) 441-448.
- DA COSTA, J., *Teología y ecología, consideraciones epistemológicas*: Concilium 331 (2009) 451-457.
- DARRAGH, N., *Teología, espiritualidad y praxis ascéticas*: Concilium 331 (2009) 417-427.
- DIAZ, L., *La historia de la Iglesia en Asia*: Anuario Historia de la Iglesia—AHIg 5 (1996), 171-96.
- EDWARDS, D., *Ecology at the Heart of Christian Doctrine*: The Australasian Catholic Record 81 (2004) 58-69.
- , *The Integrity of Creation, Catholic Social Teaching for an Ecological Age*: Pacifica 5 (1992) 182-203.
- , *An Ecological Theology of the Trinity*: CTNS 13/1 (1993) 10-15.
- , *Theological Foundation of Ecological Praxis*: Ecotheology 5-6 (1998) 126-141.
- , *Ecology and the Holy Spirit, the Already and the Not Yet of the Spirit in Creation*: Pacifica 13 (2000) 142-159.
- , *Earth as God Creation. The Theology of the Natural World in Pope Francis' Laudato sì*: Phronema 31 (2016) 1-16.
- , *Everything is Interconnected, the Trinity and the Natural World in Laudato sì*: The Australian Catholic Record 94 (2017) 81-92.
- , *Sublime Communion: The Theology of Natural World in Laudato sì*: Theological Studies 2 (2016) 377-391.
- FLECHA, J. R., *Escatología cristiana y ecología*: Corintios XIII 125 (2008) 167-192.

- , *Planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia para una praxis ecológica*: Confer 163 (2003) 571-601.
- ELVEY, A., *Cenizas y polvo, hablar (o no) ecológicamente de Dios*: Concilium 15 (2009) 367-378.
- HAERS, J., *La teología ecológica como procesos de ecclesiogenesis y de discernimiento común*: Concilium 331 (2009) 407-416.
- HEUKEN, A., *Christianity in Pre-Colonial Indonesia*, en SIHAR, J., STEENBRINK, K., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston 2008, 4-21.
- , *Catholic Converts in the Moluccas, Minahasa and Sangihe-Talaud, 1512 – 1680*, en SIHAR, J., STEENBRINK, K., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston 2008, 23-71.
- , *The Solor-Timor Mission of the Dominicans, 1562 – 1800*, en SIHAR, J., STEENBRINK, K., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston 2008, 73-97.
- , *The Arrival of Protestantism and the Consolidation of Christianity in the Moluccas, 1605 – 1800*, en SIHAR, J., STEENBRINK, K., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston 2008, 99-133.
- MARTÍNEZ, J. L., *Una visión social de la bioética para el siglo XXI, el impulso de la encíclica Laudato si'*: Pensamiento 269 (2015) 1479-1497.
- , *El personalismo solidario de Juan Pablo II, convertir la interdependencia en solidaridad*: UNISCI Discussion Papers 10 (2006) 409-421.
- , *Laudato si' y la cuestión socio-ambiental*, transcripción de la conferencia grabada, Aula de teología Universidad de Cantabria 24 de enero de 2017, disponible en: <http://www.unican.es>.
- , *Laudato si' y la cuestión socio-ambiental clamor de la tierra y los pobres*, en SANZ, E. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, Laudato si' desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015, 23-49.
- NICOLÁS, A., *Dialogue, the Experience of Some Pioneer Jesuits in Asia*: The Way 4 (2011) 7-33.
- , *A Spiritual Journey Through the Asia of the 1990s*: FABC Paper 57c (1990) 1-20.
- NOVOA, A., *La cuestión ecológica en contexto de creación, ideas para una antropología teológica*: Cuestiones Teológicas 90 (2011) 317-346.
- PRIOR, J., JEBARUS, E., STEENBRINK, K., DJARA, F., *Old and New Christianity in the Southeastern Islands*, en SIHAR, J., STEENBRINK, K., *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden-Boston 2008, 229-344.
- RUBIO, M., *Laudato si', una teología de la creación en perspectiva ecológica*: Moralia 39 (2016) 89-117.
- SAÑARTU, S., *Revelación, tradición e inculturación*: Teología y Vida 4 (2003), 489-502.

SCHÖKEL, L. A., *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*: Bíblica 43 (1962) 295-316.

SOLÓRZANO, H., ALEXANDER, G., *El hombre, un ser integral*: Educación 10 (2008) 347-367.

STEENBRINK, K., *Muslim-Christian Relations in the Pancasila State of Indonesia*: The Muslim World 3-4 (1998) 320-352.

—, *Jesuits in Indonesia, 1546-2015*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *The Legacy of Francis Xavier in the Moluccas, Catholic Ambon Versus Muslim in Ternate and Tidore*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *The End of the Mission in Ambon, Frustrated Endeavours in Celebes*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *From van der Velden to Heuken, Recording the “Second Coming” of Jesuits in Indonesia since 1859*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *Concentration on Java after 1900, Frans van Lith, Soegijapranata, Darmojuwono and Other Prominent Jesuits*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *The Consolidation of Indonesian Province since 1980*, Brill Online y Jesuit Historiography Online, disponible en: https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/jesuits-in-indonesia-15462015-COM_192544.

—, *Catholics in Majority Muslim Indonesia, 1945-2015, Between a Closed and Exclusive Community and Concern for the Common Good in an Open Society*: AICIS – Annual International Conference of Islamic Study (2001), fue celebrado en Indonesia del año 2001, disponible en: https://www.academia.edu/35064271/CATHOLICS_IN_MAJORITY_MUSLIM_INDONESIA_1945-2015_BETWEEN_A_CLOSED_AND_EXCLUSIVE_COMMUNITY_AND_CONCERN_FOR_THE_COMMON_GOOD_IN_AN_OPEN_SOCIETY.

SURETTE, J., *The Dream of an Older Jesuit – El sueño de un jesuita mayor*, en Ecojesuit: Ecology and Jesuit in Communication, disponible en: <https://www.ecojesuit.com/the-dream-of-an-older-jesuit/4505/>.

TATAY, J., *De la cuestion social a la cuestion socio-ambiental, implicaciones de la Laudato si para la DSI*, en SANZ, E. (ed.), *Cuidar de la Tierra, cuidar de los pobres, Laudato si desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015, 169-184.

WAINWRIGHT, E. M., *¿Como leer el libro de la genealogía?:* Concilium 331 (2009) 343-354.

WILFRED, F., *Hacia una ecoteología interreligiosa:* Concilium 331 (2009) 379-392.

WITA, G., *Theology of Harmony in Federation of Asian Bishop's Conference (FABC) Documents:* Roczniki Teologii Fundamentalnej I Religiologii 5 (2013) 139-155.

SANZ, E., *El Antiguo Testamento en Laudato sì: su presencia y sus huellas*, en SANZ, E. (ed.), *Cuidar de la tierra, cuidar de los pobres, Laudato sì, desde la teología y con la ciencia*, Santander 2015.

SUDRAJAT, A., *Blak-blakan Mgr. Ignatius Suharyo: Polemik Ucapan Natal dan Izin Gereja – La polémica del saludo de Feliz Navidad y el permiso para construir la Iglesia*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zwUpzwweopg>.

VERMANDER, B., *Speaking of Harmony in Many Tongues, The Crafting of a Pan-Asian Theology:* Revue des Sciences Religieuses 91/2 (2017) 269-286.

4. Fuentes del ámbito socio cultural, histórico y ecológico

AA.VV., *Indonesia – España, 55 años de Amistad*, Madrid 2013.

—, *Asia, Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, en IPCC, *Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge 2007.

—, *Asia, Climate Change 2014: Impacts, Adaptation and Vulnerability*, en IPCC, *Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge – New York 2014.

—, *Whose Resources? Whose Common Good? Towards a New Paradigm of Environmental Justice and the National Interest in Indonesia*, Washington 2002.

ABUZA, Z., *Militant Islam in Southeast Asia, Crucible of Terror*, London 2002.

ADAMS, K., *Taming Traditions; Torajan Ethnicity in the Age of Tourism*, Berkeley 1999.

ADAMS, M. J., *System and Meaning in East Sumba Textile Design: A Study in Indonesian Traditional Art*, New Haven 1969.

ADITJONDRO, G. S., *Kembar Siam Penguasa Politik dan Ekonomi Indonesia – Gemelo siameses, político gobernante y la economía de Indonesia*, Jakarta 2002.

ADI, P., *Buku Ajar Pancasila – Educar la Pancasila*, Malang 2015.

ALATAS, S. H. *Sosiologi Korupsi, Sebuah Penjelajahan dengan Data Kontemporer – Sociología de la corrupción, una aventura en base de datos contemporáneos*, Jakarta 1975.

ALISHABANA, S. T., *Indonesia, the First Fifty Years 1945-1995*, Oxford 1995.

ANDERSON, B. R. O. G., *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spreads of Nationalism*, London 1983.

—, *Language and Power, Exploring Political Cultures in Indonesia*, New York 1990.

- ANTONS, C., *Indonesia*, en GOLDSTEIN P., STRAUS J. (ed.), *IP in Asia, Law, Economics, History and Politics*, Heidelberg 2009.
- ARIZPE, L.R., CONSTANZA, R., LUTZ, W., *Population and Natural Resource Uses*, en AA. VV., *An Agenda for Science for Environment and Development into the 21st Century*, Cambridge 1992.
- ARNOLD, D., *La naturaleza como problema histórico, el medio, la cultura y la expansión de Europa*, México 2000.
- ASPINAL, E., *Opposing Suharto, Compromise, Resistance and Regime Change in Indonesia*, Stanford 2005.
- ASIAN DEVELOPMENT BANK, *Indonesia, Country Environment Analysis*, Jakarta 2005.
- ASIA PASIFIC FORUM, NACIONES UNIDAS – DERECHOS HUMANOS, *La declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Ginebra 2013.
- ATKINSON, A., *Promoting Sustainable Human Development in Cities of the South, A Southeast Asian Perspective*, Geneva 2000.
- ATTFIELD, R., *The Ethics of the Global Environment*, Edinburgh 1999.
- AVENDAÑO, R. C., GALINDO, A. R., ANGULO, A. A., *Ecología y educación ambiental*, Mexico 2011.
- BADAN PUSAT STATISTIK (BPS) – CENTRO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (CNE), *Sensus Penduduk Indonesia 2020 – El censo de la población de Indonesia de 2020*, Jakarta 2020.
- , *Data Statistik Penduduk Indonesia 2015 – Estadística de la población de Indonesia de 2015*, Jakarta 2015.
- , *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama dan Bahasa Sehari-hari Penduduk Indonesia – Nacionalidad, el clan, la religión y el idioma de los indonesios*, Jakarta 2010.
- , *Mengulik Data Suku di Indonesia – Las etnias indonesias, una visión panorámica*, Jakarta 2010.
- , *Perencanaan Pembangunan, Luas Wilayah Indonesia Menurut Provinsi – La planificación del desarrollo, área y numero de islas por provincia*, Jakarta 2019.
- BAKER, H. D. R., *Chinese Family and Kinship*, New York 1979.
- BARBIER, E., *Economics, Natural Resources, Scarcity and Development*, London 1989.
- , *A Global Green New Deal, Executive Summary*, Nairobi 2009.
- BATESON, G., *Pasos hacia una ecología de la mente, una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires 1976.
- , *Mind and Nature, a Necessary Unity*, London 1980.
- BAUMAN, W. A., *Religion and Ecology, Developing a Planetary Ethics*, New York 1972.

- BÉJAR, H., *La cultura del yo*, Madrid 1993.
- BELL, J. N. B., TRESHOW, M., *Air Pollution and Plant Life*, London ²2002.
- BELLWOOD, P. S., *Prehistory of the Indo-Malaysian Archipelago*, Honolulu 1997.
- BENEDICK, R.E., *Ozone Diplomacy, New Directions in Safeguarding the Planet*, Cambridge 1991.
- BENKHE, R. H., SCOONES, I., *Rethinking Range Ecology, Implications for Rangeland Management in Africa*, London 1992.
- BERGER, D. N. (ed.), *El mundo indígena 2019*, Copenhagen 2019.
- BERKES, F., FOLKE, C. (ed.), *Linking Social and Ecological Systems, Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*, Cambridge 1998.
- BERNARDOS, J. U., HERNÁNDEZ, M., SANTAMARIA, M., *Historia económica*, Madrid 2014.
- BERTRAND, J., *Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia*, Cambridge 2004.
- BESTARD, J., *Globalización, tercer mundo y solidaridad*, Madrid 2003.
- , *Globalización, tercer mundo y solidaridad, estudio comparativo entre los informes del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y los Documentos de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI)*, Madrid 2002.
- BETSILL, M.M., CORELL, E., *NGO Diplomacy: The Influence of Nongovernmental Organizations in International Environmental Negotiations*, Cambridge 2007.
- BIANCHI, R., *Guest of God, Pilgrimage and Politic in Islam World*, Oxford 2004.
- BLAIKIE, P.M., *The Political Economy of Soil Erosion in Developing Countries*, London 1985.
- BOAS, F., *The Mind of Primitive Man*, New York 1922.
- BOOMGAARD, P., *Southeast Asia in Global Environmental History*, en MCNEILL, J. R., MAULDIN, E. S. (ed.), *A Companion to Global Environmental History*, Chichester UK 2012.
- BOOTH, A., MANNING, C., WIE, T. K. (ed.), *Land, Livelihood, the Economy and the Environment in Indonesia*, Jakarta 2012.
- BOSERÜP, E., *Population and Technology*, Oxford 1965.
- BROSWIMMER, F. J., *Ecocidio, breve historia de la extinción en masa de las especies*, Pamplona 2002.
- BROWN, C., *A Short History of Indonesia, Unlikely Nation?*, New South Wales 2003.
- BROWN, I., *The Territories of Indonesia*, London 2009.

- BUSWELL, R. E., GIMELLO, R. M. (ed.), *Paths to Liberation: The Marga and its Transformations in Buddhist Thought*, Delhi 1992.
- CABALLERO, B., POPKIN, B.M. (ed.), *The Nutrition Transition: Diet and Disease in the Developing World*, London 2002.
- CALI, J., DOUGILL, J., *Shinto Shrines: A Guide to a Sacred Site of Japan Ancient Religion*, Honolulu 2013.
- CAPRA, F., *The Web of Life, A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York, 1996.
- , *Uncommon Wisdom, Conversation with Remarkable People*, New York 1989.
- , *The Tao of Physics, An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, Boston 1975.
- , *The Turning Point, Science, Society, and the Rising Culture*, London 1982.
- CAPRA, F., MATTEI, U., *The Ecology of Law, Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, Oakland 2015.
- CARADONNA, J. L., *Sustainability, A History*, Oxford 2017.
- CARROL, C. R., ROSSET, P. M., VANDERMEER, J. H., *Agroecology*, New York 1990.
- CARSON, R., *Silent Spring*, Boston 1963.
- CASE, M., ARDIANSYAH, F., SPECTOR, E., *Climate Change in Indonesia, Implications for Humans and Nature*, Jakarta 2007.
- CASE, W., *Politics in Southeast Asia, Democracy or Less*, UK 2002.
- CHERIAN, A., *Scaling up Action, in Our Planet, Maintaining Momentum, Financing Action on Climate*, Nairobi 2008.
- CHICHILNISKY, G., SHEERAN, K., *Saving Kyoto*. London 2009.
- CHOUCRI, N. (ed.), *Global Accord: Environmental Challenges and International Responses*, Cambridge 1993.
- CLIFFORD, N. M., HEFNER, P., TUCKER, M. E. (ed.), *When World Converge, What Science and Religion Tell Us About the Story of the Universe and Our Place in It*, Chicago 2002.
- COMMONER, B., *The Closing Circle, Nature, Man and Technology*, New York 1971.
- , *En paz con el planeta*, Barcelona 1992.
- CORTESAO, A. (ed.), *The Summa Oriental of Tomé Pires*, t.1-2, London 1944.
- CRAWFURD, J., *History of the Indian Archipelago, Containing an Account of the Manners, Arts, Languages, Religions, Institutions, and Commerce of its Inhabitants*, Edinburgh 1820.
- CRIBB, R., *The Late Colonial State in Indonesia, Political and Economic Foundations of the Netherlands Indies, 1880-1942*, Leiden 1994.

- , *Historical Atlas of Indonesia*, Honolulu 2000.
- , *Digital Atlas of Indonesia History*, Copenhagen 2010.
- , *The Origin of Massacre in Indonesia*, Leiden 2016.
- CRIBB, R., BROWN, C., *Modern Indonesia, A History Since 1945*, London 1995.
- CROUCH, H. A., *The Army and Politics in Indonesia*, New York 1978.
- CUEVA, C., *El pensamiento del islam, contenido e historia, influencia en la mística española*, Madrid 1972.
- DARMAPUTERA, E., *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesia, a Cultural and Ethical Analysis*, Leiden 1988.
- DAWS, G., FUJITA, M., *Archipelago, the Island of Indonesia from the Nineteenth Century*, California 1999.
- DAWSON, B., GILLOW, J., *The Traditional Architecture of Indonesia*, London 1994.
- DELÉAGE, J. P., *Historia de la ecología, una ciencia del hombre y la naturaleza*, Barcelona 1993.
- DELHAISE, P. F., *Asia in Crisis, The Implosion of the Banking and Finance System*, Willey 1998.
- DIAZ, A., *Cultura, antropología y otras tonterías*, Madrid 2010.
- DOUWES, E., *Max Havelaar, or the Coffee Auction of the Dutch Trading Company*, Edinburgh 1860.
- DOVE, M. R., SAJISE, P. E., DOOLITTLE, A. A., *Beyond the Sacred Forest, Complicating Conservation in Southeast Asia*, United Kingdom 2011.
- DURAN, J. F., *El islam frente a las otras religiones*, Cordoba 2012.
- EARHART, H. B., *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Belmont ⁴2004.
- EATON, P., *Land Tenure, Conservation and Development in Southeast Asia*, New York 2005.
- EISEMAN, F. B., *Bali; Sekala and Niskala, Essays on Religion, Ritual and Art*, Hongkong 1990.
- ELIOT, J., BICKERSTETH, J., BALLARD, S., *Indonesia, Malaysia and Singapore Handbook*, New York 1996.
- ELSON, R. E., *The Idea of Indonesia, A History*, Cambridge 2008.
- ESTENSSORO, F., *Historia del debate ambiental en la política mundial 1945-1992, La perspectiva Latinoamericana*, Santiago de Chile 2014.
- EVALUACION DE LOS ECOSISTEMAS DEL MILENIO, *Los ecosistemas y el bienestar humano: humedales y aguas, informe de síntesis*, Washington 2005.
- FINGARETTE, H., *Confucius: The Secular as Sacred*, New York 1972.

FOLTZ, R. C., DENNY, F. K., BAHARUDDIN A. (ed.), *Islam and Ecology, A Bestowed Trust*, Cambridge 2003.

FOREST PEOPLE PROGRAMME (FPP), PHILLIPINE INDIGENOUS PEOPLES-LINKS (PIP), WORLD RAINFOREST MOVEMENT (WRM), *Socavando los bosques, la necesidad de controlar a las empresas mineras transnacionales*, Netherland 2000.

FOREST PEOPLES PROGRAMME (FPP), PUSAKA, *Salvando los bosques, garantizando los derechos, Informe de taller internacional sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques*, Palangkaraya 2014.

FOREST WATCH INDONESIA (FWI), GLOBAL FOREST WATCH (GFW), *The State of the Forest, Indonesia*, Bogor-Washington 2002.

—, *The State of Forest Report in Indonesia, The Condition, Problems and Challenges*, Bogor 2015.

FORSHEE, J., *Culture and Custom of Indonesia*, Connecticut 2006.

—, *Between the Folds, Stories of Cloth, Lives and Travels from Sumba*, Hawai 2000.

FREDERICK, W. H., WORDEN, R. L. (ed.), *Indonesia a Country Study*, Washington 2011.

FRIEND, T., *Indonesian Destiny*, Harvard 2003.

FURNIFALL, J. S., *Colonial Policy and Practice, A Comparative Study of Burma and Netherland India*, Cambridge 1948.

GADGIL, M., GUHA, R., *This Fissured Land, An Ecological History of India*, Oxford 1993.

GAUTAMA, S., HORNICK, R. N., *An Introduction to Indonesian Law, Unity and Diversity*, Bandung 1974.

GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*, New York 1973.

—, *La interpretación de las culturas*, Barcelona ¹²2003.

—, *Agricultural Involution, the Processes of Ecological Change in Indonesia*, California 1963.

—, *Observando el islam, el desarrollo religioso en Marrueco e Indonesia*, Barcelona 2004.

—, *Tras los hechos, dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona 1996.

GETHIN, R., *Foundation of Buddhism*, Oxford 1988.

GILLIGAN, C., *La ética del cuidado*, Barcelona 2013.

—, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge 1993.

GOH, R. B. H., *Christianity in Southeast Asia*, Singapore 2005.

GONZALEZ, M., MARTÍNEZ, J. (ed.), *Historia y ecología*, Madrid 1993.

GOODMAN, M. E., *El individuo y la cultura, conformismo vs evolucion*, México 1973.

GOSLING, D. L., *Religion and Ecology in India and Southeast Asia*, London 2001.

- GÖLTENBOTH, F., MARGRAF, J., PO MILAN, P., TIMOTIUS, K. H. (ed.), *Ecology of Insular Southeast Asia, the Indonesian Archipelago*, Jakarta 2012.
- GRAMLICH, R., *La mística del islam*, Santander 2004.
- GRAY, W., DUHL, F., RIZZO, J. (ed.), *General System Theory and Psychiatry*, Boston 1969.
- GREEN, M., *Indonesia, Crisis and Transformation, 1965-1968*, Washington 1990.
- GREENPEACE INDONESIA, *Hutan Tropis Indonesia dan Krisis Iklim – Las selvas tropicales de Indonesia y el cambio climático*, Jakarta 2010.
- , *La destrucción de las selvas Indonesia para la fábrica de papel, el caso de Sinar Mas*, Jakarta 2010.
- HANNIGAN, T., *A Brief History of Indonesia, Sultans, Spices and Tsunamis, The Incredible Story of Southeast Asia's Largest Nation*, Singapore 2015.
- HARDACRE, H., *Shinto: A History*. Oxford 2017.
- HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica, historia de las teorías de la cultura*, Madrid ¹²1996.
- HARVEY, P., *An Introduction to Buddhism: Teaching History and Practices*, Cambridge ²2013.
- HATCHER, B. A., *Hinduism in the Modern World*, Oxfordshire 2015.
- HUFFARD, C. L., ERDMANN, M. V., GUNAWAN L. (ed.), *Geografic Priorities for Marine Biodiversity in Indonesia*, Jakarta 2012.
- HUNKS, L. M., *Rice and Man, Agricultural Ecology in Southeast Asia*, Honolulu 1972.
- HUTTERER, K. L., RAMBO, A. T., LOVELACE, G. W., *Cultural Values and Human Ecology in Southeast Asia*, Michigan 1985.
- INDONESIA CORRUPTION WATCH (ICW), *Laporan Tahunan 2010, Bersama Rakyat Memberantas Korupsi – Informe anual 2010, el pueblo unido a combatir la corrupción*, Jakarta 2010.
- INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION, *Indigenous People in the World of Work in Asia and the Pasific, A Status Report*, Geneva 2015.
- ISMAIL, F., *Islam, Politics and Ideology in Indonesia, A Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila*, Montreal 1995.
- JIMENEZ, A., VILELA, M. (ed.), *Voices of the Earth Charter Initiative Responding to Encyclical Laudato si – Voces de la iniciativa de la carta de la tierra respondiendo a la encíclica Laudato si* Alajuela, Costa Rica 2017.
- KAHN, J. S., *El concepto de cultura: textos fundamentales, escritos de Tylor (1871), Kroeber (1917), Malinowski (1931), White (1959), y Goodenough (1971)*, Barcelona 1975.
- KEANE, A. H., *Monograph on the Relations of the Ondo-Chinese and Interoceanic Races and Languages*: Journal of the Anthropological Institute 9 (1880) 254-289.

- KHULUQ, L., *Strategi Belanda Melumpuhkan Islam, Biografi C. Snouck Hurgronje – La estrategia holandesa de paralizar el Islam, Biografía C. Snouck Hurgronje*, Jakarta 2002.
- KINGSBURY, D., *Autonomy and Disintegration in Indonesia*, Routledge 2003.
- KLITGAARD, R., MACLEON, R., PARRIS, H. L., *Penuntun pemberantasan korupsi dalam pemerintahan daerah – Guía para erradicar la corrupción en el gobierno local*, Jakarta 2005.
- KNOTT, K., *Hinduism: A Very Short Introduction*, Oxford 1998.
- KOHN, L. (ed.), *Taoism Handbook*, Leiden 2000.
- KROEBER, A. L., KLUCKHON, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.
- KROEF, J. M., *The Communist Party in Indonesia*, Vancouver 1965.
- KUPER, A., *Cultura, la versión de los antropólogos*, Barcelona 2001.
- LAMBERTE, E. (ed.), *Selected Studies in Environment and Health*, 2011.
- LAMOUREUX, F., *Indonesia, A Global Study Handbook*, Oxford 2003.
- LANSING, J. S., *Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali*, Princeton 2006.
- , *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscape of Bali*, Princeton 2007.
- LEAL, W., MACDERMOTT, F., PADGHAM, J. (ed.), *Implementing Sustainable Development at University Level, a Manual of Good Practice*, Bradford 1996.
- LEE, J. A., *The Environment, Public Health and Human Ecology*, Baltimore 1985.
- LEMBAGA SURVEI INDONESIA (LSI), *Ketidakpercayaan Publik Kepada Lembaga Pemberantasan Korupsi, Survei Publik Nasional – Rechazo del pueblo a la Comisión Anticorrupción, una encuesta nacional*, Jakarta 2010.
- LESTER, B. F., *State of the World 1997, A Worldwatch Institute Report on Progress Toward a Sustainable Society*, New York 1997.
- LEV, D. S., *The Transition to Guided Democracy, Indonesia Politics 1957-1959*, New York 1996.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Raza y cultura*, Madrid 1999.
- LIDDLE, R. W., *Leadership and Culture in Indonesia Politics*, Sydney 1996.
- LINDBLAD, T., *The Importance of Indonesianisasi During the Transition from the 1930s to the 1960s*, Amsterdam 2002.
- LITTLE, S., EICHMAN, S., *Taoism and the Arts of China*, Chicago 2000.
- LITVINOFF, M., GRIFFITHS T. (ed.), *Salvando los bosques, garantizando los derechos, informe del taller internacional sobre la deforestación y los derechos de los pueblos de los bosques*, Palangka Raya 2014.
- LOPEZ, D., *Buddhism and Science: A Guide for the Perplexed*, Chicago 2009.

- LOVELOCK, J., *La venganza de la tierra, la teoría de gaia y el futuro de la humanidad*, Barcelona 2012.
- MACKINNON, K., HATTA, G., HALIM, H., MANGALIK, A., *The Ecology of Kalimantan, Indonesia Borneo*, p.2^a vol.3 The Ecology of Indonesia Series, Oxford 1997.
- MAGNIS-SUSENO, F., *Javanese Ethics and Worldview, The Javanese Idea of the Good Life*, Jakarta 1981.
- MARSHAL, A. J., BEEHLER, B. M., *The Ecology of Papua*, p.1^a vol.4, The Ecology of Indonesia Series, Hongkong 2007.
- , *The Ecology of Papua*, p.2^a vol.5, The Ecology of Indonesia Series, Hongkong 2012.
- MARZUKI, *Lima Tarikh dan Kebudayaan Islam – Cinco siglos de la cultura islámica*, Jakarta, 2013.
- MCCASLAND, S.V., CAIRNS, G. E., YU, D. C., *Religions of the World*, New York 1969.
- MCNEILL, J. T., *A History of the Cure of Souls*, London 1951.
- MCVEY, R. T. (ed.), *Indonesia*, New Haven 1963.
- , *The Rise of Indonesian Communism*, New York 1965.
- MCMILLAN, R., *The British Occupation of Indonesia 1945-1946, Britain, the Netherlands and the Indonesian Revolution*, London 2005.
- MENRISTEKDIKTI – KEMENTRIAN RISET, TEKNOLOGI DAN PENDIDIKAN TINGGI REPUBLIK INDONESIA – MINISTERIO DE LA INVESTIGACIÓN, TECNOLOGÍA, Y EDUCACIÓN DE LA REPÚBLICA DE INDONESIA, *Pendidikan Pancasila – Educar la Pancasila*, Jakarta 2016.
- MIKSIC, J., *Borobudur: Golden Tales of the Buddhas*, 1990.
- MERCHANT, C., *Radical Ecology: The Search for a Liveble World*, New York 2005.
- MOFFETT, A. (ed.), *Indonesian Cultural Profile*, Queensland 2012.
- MONK, K. A., DE FRETES, Y., LILLEY, G. R., *The Ecology of Nusa Tenggara and Maluku*, vol.5 The Ecology of Indonesia Series, Jakarta 1996.
- MORENO, P., *Encrucijadas antropológicas*, Madrid 2010.
- MORÍN, E., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO 1999.
- , *La vía para el futuro de la humanidad*, Barcelona 2011.
- , *Educar en la era planetaria, el pensamiento complejo como método de aprendizaje en el error y la certidumbre humana*, Valladolid 2002.
- MUJIRAN, P., *Republik Para Maling – La república de los ladrones*, Yogyakarta 2004.
- NAGASUMI, A., *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia, Budiutomo 1908-1918 – El despertar nacional Indonesia, Budi Utomo 1908-1918*, Jakarta 1989.
- NATIONAL DISASTER MANAGEMENT AUTHORITY – BADAN NASIONAL PENANGGULANGAN BENCANA (BNPB), *Cerita di Balik Lensa – Detrás del espejo*, Jakarta 2015.
- NELSON, J. K., *A Year in the Life of Shinto Shrine*, Seattle 1996.

NISSBETT, R. E., *The Geography of Thought, How Asians and Westerners Think Differently and Why*, Cambridge 2003.

NUSSBAUM, M. C., *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid 1995.

—, *La terapia del deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona 2003.

OOSTINDIE, G., HOOGENBOOM, I., VERWEY, J., *Soldaat in Indonesië 1945-1950: Getuigenissen van een oorlog aan de verkeerde kant van de geschiedenis – Soldados en Indonesia 1945-1950, el testimonio de la guerra del lado equivocado de la historia*, Amsterdam 2015, traducido a *bahasa Indonesia* por: S. Moeimam, N. Santoso, M Sutedja-Liem, *Serdadu Belanda di Indonesia 1945-1950: Kesaksian perang pada sisi sejarah yang salah*, Jakarta 2016.

ORGANIZATION FOR ECONOMIC CO-OPERATION AND DEVELOPMENT (OECD), *Green Growth Policy Review Indonesia 2017-2019*, Bandung 2016.

PARKES, G. (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987.

PELANGI ENERGI ABADI CITRA ENVIRO (PEACE), *Indonesia and Climate Change, Current Status and Policies*, Jakarta 2007.

PENELOPE, G., *Issues in Social Structure in Eastern Indonesia*, New York 1985.

PEPIH, N., *Ibu Pertiwi Memanggilmu Pulang – Ibu Pertiwi Te Llama*, Jakarta 2013.

PICARD, M., MADINIER, R. (ed.), *The Politic of Religion in Indonesia, Syncretism, Orthodoxy and Religious Contention in Java and Bali*, New York 2011.

PLATÓN, *República*, Madrid 1988.

POWERS, J., *Introduction to Tibetan Buddhism*, Ithaca 2007.

PRINGGODIGDO, A. K., *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia – Historia del pueblo indonesio*, Djakarta 1949.

PRIOR, J. M., *Forestry Business Packaged en Ecological Concerns in Flores*, Flores 2004.

RAHULA, W., *What the Buddha Taught*, Delhi 2014.

RAMAKRISHNA, K., *Radical Pathways, Understanding Muslim Radicalization in Indonesia*, Connecticut 2009.

RAMRAJ, V. V., THIRUVENGADAM, A. K., *Emergency Powers in Asia, Exploring the Limits of Legality*, Cambridge 2004.

RAWSON, P., *The Art of Southeast Asia*, London 1967.

RICKLEFS, M. C., *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, Great Britain ³2001.

—, *Mistic Synthesis in Java, a History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Norwalk 2006.

ROBINET, I., *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford 1997.

ROBINSON, K., *Stepchildren of Progress, The Political Economy of Development in an Indonesian Mining Town*, New York 1986.

- ROCKEFELLER, S. C., *Igualdad democrática, desigualdad económica y la carta de la tierra*, Costa Rica 2015.
- SAID, E., *Cultura e imperialismo*, Barcelona 1996.
- SARAGIH, M. N., RAMANTA, D., *Pembangunan untuk Siapa?, Dampak Proyek Reklamasi Terhadap Perempuan dan Anak di Pantai Utara Jakarta – ¿El desarrollo para quien? Impacto del proyecto de reclamación a las mujeres y niños en la costa norte de Jakarta*, Jakarta 2009.
- SCHWARZ, A., *A Nation in Waiting, Indonesia in the 1990s*, New South Wales 1994.
- SCOTT, C., *Shinto: Origins, Rituals, Festifal, Spirits, Sacred Places*, Oxford 2002.
- SHIVA, V., *Making Peace with Earth*, London 2010.
- , *Monoculture of the Mind, Perspective on Biodiversity and Biotechnology*, London-New York 1993.
- SIAHAAN, F. R., DALIDJO, N. (ed.), *Di Balik Tragedi Asap, Catatan Kebakaran Hutan dan Lahan 2015 – Detrás de la tragedia del humo, unas reflexiones sobre el incendio 2015*, Jakarta 2015.
- SOLAHUDIN, *The Roots of Terrorism in Indonesia, from Darul Islam to Jem'ah Islamiyah*, Ithaca 2013.
- SPRETNAK, C., CAPRA, F., *Green Politics: The Global Promise*, Colorado 1986.
- SUMARWOTO, O., *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan – Ecología y desarrollo*, Jakarta 2014.
- SUNARJO, M. T., PRIBADI, S., *Gempabumi Edisi Populer – Teremoto, la edición popular*, Jakarta 2010.
- TAUFIK, A. SIDDIQUE, S. (ed.), *Islam and Society in Southeast Asia*, Kuala Lumpur 1987.
- TAYLOR, J. G., *Indonesia, Peoples and History*, London 2003.
- TOMASICK, T., MAH, A. J., NONTJI, A., MOOSA, M. K., *The Ecology of Indonesian Sea*, vol.8, The Ecology of Indonesia Series, Oxford 1997.
- , *The Ecology of Indonesian Sea*, vol.8, The Ecology of Indonesia Series, Oxford 1997.
- TUCKER, M. E. – RYUKEN, W. D. (ed.), *Buddhism and Ecology, the Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge 1997.
- TUCKER, M. E. – BERTHRONG, J. (ed.), *Confucianism and Ecology, the Interrelation of Heaven, Earth and Humans*, Cambridge 1998.
- UNESCO, *Memoria del mundo, archivos de la compañía holandesa de las Indias Orientales*, 2003.
- , *Estudios de caso, cambio climático y patrimonio mundial*, Paris 2009.
- UNITED NATIONS, *World Population Prospects, Key findings and Advance Tables*, New York 2017.
- UNFPA INDONESIA, *Republic of Indonesia*, Jakarta 2018.

- WOUDEN, F.A.E., *Klen, Mitos dan Kekuasaan, Struktur Sosial Indonesia Bagian Timur – El clan, mito y poder, estructura social de Indonesia Oriental*, Jakarta 1985.
- VICKERS, A., *A History of Modern Indonesia*, Cambridge 2005.
- VLEKKE, B. H. M., *Nusantara, a History of Indonesia*, Hague 1959.
- , *Nusantara, Sejarah Indonesia – Nusantara, una historia de Indonesia*, Jakarta 2008.
- WAHID, A., *Mengurai Hubungan Agama dan Negara – Acerca de la relación entre religión y estado*, Jakarta 1999.
- , *Islam Kosmopolitan, Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan – El Islam cosmopolitano, valores indonesios y la transformación de la cultura*, Jakarta 2007.
- WALLACE, A. R., *The Malay Archipelago, the Land of Orangutan and the Bird of Paradise*, London 1872.
- WARDER, A. K., *Indian Buddhism*, Delhi 2000.
- WASISTIONO, S., *Pengantar Ekologi Pemerintah – Introducción a la ecología*, Jakarta 2014.
- WHITTEN, T., *Green Indonesia, Tropical Forest Encounters*, Jakarta 1994.
- WHITTEN, T., DAMANIK, S. J., ANWAR, J., HISYAM, N., *The Ecology of Sumatra*, vol.1, The Ecology of Indonesia Series, Hong Kong 1997.
- WHITTEN, T., HENDERSON, G. S., MUSTAFA, M., *The Ecology of Sulawesi*, vol.4, The Ecology of Indonesia Series, Jakarta 1987.
- WHITTEN, T., SOERIAATMADJA, R. E., AFIFF, S. A., *The Ecology of Java and Bali*, vol.2, The Ecology of Indonesia Series, Singapore 1996.
- WHITTEN, T., WHITTEN, J., *Wild Indonesia, the Wildlife and Scenery of the Indonesian Archipelago*, New Holland 1992.
- WIENER, M. J., *Visible and Invisible Realms: Power, Magic, and Colonial Conquest in Bali*, Chicago 1995.
- WILDEN, A., *Sistema y estructura*, Madrid 1972.
- WILLIAMS, R., *Culture and Society, 1780-1950*, New York 1960.
- WITTON, P., *Indonesia*, Melbourne 2003.
- WORLD BANK COUNTRY STUDIES, *Indonesia, Sustainable Development of Forest, Land and Water*, Washington 1990.
- WWF-INDONESIA, FONDO MUNDIAL PARA LA NATURALEZA, *Climate Change, Why We Need to Take Action Now*, Jakarta, 2007.
- YAMIN, M., *Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia – La Constitución de la República de Indonesia*, Jakarta 1945.
- YAO, X., *An Introduction to Confucianism*, Cambridge 2000.

5. *Artículos de revistas y capítulo del libro en ámbito socio cultural y ecológico*

AA.VV., *Adaptive Self-organization of Bali's Ancient Rice Terraces*: Proceedings of the National Academy of Science – PNAS 25 (2017) 6504-6509.

—, *A Review and SWOT Analysis of Aquaculture Development in Indonesia*: Reviews in Aquacult 5 (2013) 255–279.

—, *Biogeography of the Indo-Australian Archipelago*: Annual Review of Ecology, Evolution and Systematics 42 (2011) 205-226.

—, *Environmental Correlates of Tree Biomass, Basal Area, Wood Specific Gravity and Stem Density Gradients in Borneo's Tropical Forests*: Global Ecology and Biogeography 19 (2010) 50-60.

—, *Executive Summary: Indonesia and Climate Change -- Working Paper on Current Status and Policies*, Washington-London 2007, disponible en: <http://www.conflictrecovery.org/bin/PEACEClimateChange-ExecSum.pdf>.

—, *Future Fire Emissions Associated with Projected Land Use Change in Sumatra*: Global Change Biology (2015) 21: 345–362.

—, *Perjuangan Yang Tak Kunjung Selesai – Una lucha sin fin*: Jurnal Sejarah – Revista de la Historia 13 (2007) 37-99.

—, *Quantifying Above- and Belowground Biomass Carbon Loss with Forest Conversion in Tropical Lowlands of Sumatra, Indonesia*: Global Change Biology 21 (2015) 3620-3634.

—, *The Amount of Carbon Released from Peat and Forest Fires in Indonesia During 1997*: Nature 420 (2002), 61-65.

ABDUL, M. Z., *The History of Hinduism and Islam in Indonesia, A Review on Western Perspective*: Makara Sosial Humaniora 1 (2010) 51-55.

ABDEL-KARIM, G., *El sufismo y el islam*: Pensamiento 242 (2008) 931-946.

ADITJONDRO, G. Y., *Dapatkah Soroako dan Tembagapura Menjadi Pusat Perkembangan Daerah? – ¿Pueden Soroako y Tembagapura convertirse en centros de desarrollo regional?*: Prisma 11 (1982) 47–64.

ARAGAY, J., *La crisis ecológica del Sudeste Asiático*, disponible en: <https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/02/22/entrevista-joana-aragay-incendios-sudeste-asiatico/>.

AIKEN, S. R., *Runaway Fires, Smoke-haze Pollution, and Unnatural Disasters in Indonesia*: Geographical Review 94 (2004) 55-79.

ANALECTA YAN YUAN, *Confucianismo*, recuperado el 17/09/20, de: <https://ctext.org/analects/yan-yuan/zh?en=on>.

ANGEL, M. V., RICE, A. L., *The Ecology of the Deep Ocean and its Relevance to Global Waste Management*: Journal of Applied Ecology 33 (1996) 915-926.

APARICIO, A., *Historia económica mundial 1950-1990*: Economía Informa 385 (2014) 70-83.

ARAGON, L. V., *Copyrighting Culture for the Nation? Intangible Property Nationalism and the Regional Arts of Indonesia*: International Journal of Culture Property 19 (2012) 269-312.

ARNDT, P., *Flores, A Short Survey of its Geography and its Population*: Mission Bulletin 8 (1956) 20-29.

ASIAN DEVELOPMENT BANK, *The Economics of Climate Change in Southeast Asia: A Regional Review*, 2009, disponible en: <http://www.adb.org/Documents/Books/Economics-Climate-Change-SEA/PDF/Economics-Climate-Change.pdf>.

ASTUTI, R., MCGREGOR, A., *Governing Carbon Transforming Forest Politics, A Case Study of Indonesia's REDD+ Task Force*: Asia Pacific Viewpoint 56 (2015) 21-36.

ATKINSON, A. *The Urban Bioregion as Sustainable Development Paradigm*: Third World Planning Review 14 (1992) 327-354.

AVÉ, J. B., *Tentang Asal-usul dan Pemakaian Istilah Indonesia*: Bintang Timur Minggu 1 (1963) 7-13.

—, *Supplementary Remarks on Russell Jones' Article of "Indonesia"*: Archipel 12 (1976) 227-230.

—, *Insulinde and Nusantara, Dotting the I's and Crossing the T*: Bijdragen tot de Taal – Land en Volkenkunde 145 (1989) 220-234.

AYESTARÁN, I., *De la historia y la sociología ambientales a la ecología política: factores tecnocientíficos, sociohistóricos y ecosistémicos en la investigación sobre el cambio climático*: Revista de Historia 17 (2004) 111-134.

AZNAR M. – ULL, M. Á., *La formación de competencias básicas para el desarrollo sostenible, el papel de la universidad*: Educación Número Extraordinario (2009) 219-237.

BAKKER, F. L., *Balinese Hinduism and the Indonesian State: Recent Developments*: Bijdragen Tot de Taal- Land- En Volkenkunde 1 (1997) 15-41.

BAKKER, K., *Archipelagos and Networks, Urbanization and Water Privatization in the South*: Geographical Journal 169 (2003) 328-341.

BALLANDALUS, *Mongol-Papal Encounter, Letter Exchange between Pope Innocent IV and Güyük Khan in 1245-1246*: disponible en: <https://ballandalus.wordpress.com/2015/06/01/mongol-papal-encounter-letter-exchange-between-pope-innocent-iv-and-guyuk-khan-in-1245-1246/>.

BARKIN, J. S., *Discounting the Discount Rate, Ecocentrism and Environmental Economics*: Global Environmental Politics 6 (4) (2006) 36-50.

BARR, S., GILG, A. W., *Sustainable Lifestyles, Framing Environmental Action In and Around the Home*: Geoforum 37 (2006) 906-920.

BENNETT, A. J., *Environmental Consequences of Increasing Production, Some Current Perspectives: Agriculture, Ecosystems and Environment* 82 (2000) 89–95.

BETTINGER, K. A., *Political Contestation, Resource Control and Conservation in an Era of Decentralisation at Indonesia's Kerinci Seblat National Park: Asia Pasific Viewpoint* 2 (2015) 252-266.

BOOTH, A., *The Economic Development of Southeast Asia in the Colonial Era, c.1870–1942: History Compass* 6 (2008) 25–53.

BOSMA, U., *The Economic Historiography of the Dutch Colonial Empire: Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 2 (2014) 153-174.

BROOKS, T. M., PIMM, S. L., COLLAR, N. J., *Deforestation Predicts the Number of Threatened Birds in Insular Southeast Asia: Conservation Biology* 11 (1997) 382-394.

BRYANT, R. L., *Power, Knowledge and Political Ecology in the Third World, A review: Progress in Physical Geography* 22 (1998) 9–94.

—, *Explaining State-Invironmental NGO Relations in the Philipines and Indonesia: Singapore Journal of Tropical Geography* 22 (2001) 15-37.

BRYANT, R.L., WILSON, G. A., *Rethinking Environmental Management: Progress in Human Geography* 22 (1998) 321–343.

CAPRA, F., *Laudato si – la ética ecológica y el pensamiento sistémico del papa Francisco*, disponible en: <http://cartadelatierra.org/noticias-post/fritjof-capra-laudato-si-la-etica-ecologica-y-el-pensamiento-sistemico-del-papa-francisco/>.

CARRASCO, C., *Mujeres, sostenibilidad y deuda social: Educación, Número Extraordinario* (2009) 169-191.

CARIDE, J. A., *Nuevas perspectivas para un futuro viable, los objetivos de desarrollo del milenio: Educación, Número Extraordinario* (2009) 77-98.

CARREIRA, M. M., *Cambio climático*, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Mn-Q6Guw8UE>.

CARMENTA, R., ZABALA, A., DAELI, W., PHELPS, J., *Perceptions ecross scales of governance and the Indonesian Peatland fires: Global Environmental Change* 46 (2017) 50-59, disponible en: http://www.cifor.org/publications/pdf_files/articles/ACarmenta1701.pdf.

CHURCH, J.A., WHITE, N.J., HUNTER, J.R., *Sea-level Rise at Tropical Pacific and Indian Ocean islands: Global and Planetary Change* 53 (2006) 155–168.

CIENCIA PLUS, *Peligra el centro de la biodiversidad marina*, disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/medio-ambiente/peligra-el-centro-de-la-biodiversidad-marina-articulo-749701>.

CIFOR, *Delving Into Drivers of Deforestation, New Study Analyses Four Decades of Satellite Image – Overturning Assumptions About the Role of Industrial Plantations in*

Borneo Forest Loss, disponible en: <https://forestsnews.cifor.org/43881/delving-into-drivers-of-deforestation?fnl=en>.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, CIA, *The World Factbook*, disponible en: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>.

CINCOTTA, R.P., WISNEWSKI, J., ENGLEMAN, R., *Human Population in the Biodiversity Hotspots*: Nature 404 (2000) 990–992.

CIFOR, *Putting forests and people on the global agenda*, Center for International Forestry Research Indonesia 2017.

CNN INDONESIA, *Kejahatan Lingkungan Adalah Super Extra Ordinary Crime – La ofensa hacia el medioambiente es crimen Super Extra Ordinary*, disponible en: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20151029185101-12-88275/kejahatan-lingkungan-adalah-super-extra-ordinary-crime/>.

—, *Kebakaran Hutan 2015 Seluas 32 Wilayah DKI Jakarta – Incendio forestal de 2015 se iguala a treinta y dos veces superficie de Yakarta*, disponible en: <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20151030133801-20-88437/bnpb-kebakaran-hutan-2015-seluas-32-wilayah-dki-jakarta>.

COCKBURN, J., CORONG, E.L., CORORATON, C.B., *Poverty Effects of the Philippines' Tariff Reduction Program: Insights from a Computable General Equilibrium Analysis*: Asian Economic Journal 22 (2008) 289–319.

CONSERVATION INTERNATIONAL (CI), *Biodiversity Conservation in Indonesia*, disponible en: https://blogs.ntu.edu.sg/hp331-2014-03/?page_id=27.

—, *Indonesia, A Vast Beautiful Country at A Critical Important Crossroads*, disponible en: <https://www.conservation.org/where/Pages/Indonesia.aspx>.

CIUDAD SEVA, *Carta del Jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos*, disponible en: <http://ciudadseva.com/texto/carta-del-jefe-seattle-al-presidente-de-los-estados-unidos/>.

DAVIDSON, J. S., *Dilemmas of Democratic Consolidation in Indonesia*: Pasific Review 22 (2009) 293-310.

DISCOVER BALI INDONESIA, *Caste System of Balinese Hinduism*, disponible en: <https://www.discover-bali-indonesia.com/encyclopedia-caste-system-of-hinduism.html>.

DIXON, R., CHALLIES, E., *Shifting Rationales and Tactics of Private Finance and the Governance of Avoided Deforestation in Indonesia*: Asia Pasific Viewpoint 56 (2015) 6-20.

DONNER, S. E., *Self or No Self: Views from Self Psychology and Buddhism in a Postmodern Context*: Smith College Studies in Social Work 2 (2010) 215-27.

EARL, G. S. W., *On the Leading Characteristic of Papuan, Australian and Malay-Polinesians Nations*: Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia – JIAEA 4 (1850) 254-278.

ECOPORTAL, *La minería y su grave impacto sobre los bosques y los pueblos*, disponible en: <https://www.ecoport.net/temas->

especiales/mineria/la_mineria_y_su_grave_impacto_sobre_los_bosques_y_los_pueblos/?cn-reloaded=1&cn-reloaded=1.

EDENHOFER, O., FLACHSLAND, C., *Laudato si', Concern for our Global Common: Thinking Faith*, 23 de Septiembre 2015, disponible en: <http://www.thinkingfaith.org/articles/laudato-si%E2%80%99-concern-our-global-commons>.

EILENBERG, M., *A State of Fragmentation, Enacting Sovereignty and Citizenship at the Edge of Indonesia State: Asia Pasific Viewpoint*, 47 (2016) 1338-1360.

—, *Shades of Green and REDD, Local and Global Contestation Over the Value of Forest Versus Plantation Development on the Indonesian Forest Frontier: Asia Pasific Viewpoint* 56 (2015) 48-61.

EILENBERG, M., WADLEY, R. L., *Borderland Livelihood Strategies, The Socio-economic Significance of Ethnicity in Cross-border Labour Migration, West Kalimantan, Indonesia: 1* (2009) 58-73.

EL PAÍS, *La extinción del hobbit de Flores coincide con la llegada humana*, 30 de marzo 2016, disponible en: https://elpais.com/elpais/2016/03/30/ciencia/1459357261_263356.html.

—, *Cuando las entrañas de la tierra dejaron de arder y dieron fruta*, disponible en: https://elpais.com/elpais/2018/06/27/planeta_futuro/1530108165_812499.html.

EL PERIÓDICO, *Guerra al aceite de palma, Greenpeace acusa a 25 empresas de deforestar 1.300 km²*, disponible en: <https://www.elperiodico.com/es/medio-ambiente/20180919/aceite-de-palma-greenpeace-7042060>.

ELIZALDE, A., *¿Qué desarrollo puede llamarse sostenible en el siglo XXI? La cuestión de los límites y las necesidades humanas: Educación, Número Extraordinario* (2009) 53-75.

ELLEN, R. F., *The Development of Anthropology and Colonial Policy in the Netherlands, 1800-1960: Journal of the History of the Behavioural Sciences* 12 (1976) 203-224.

ENGUIX, B., *Cultura, culturas y antropología*, disponible en: https://www.researchgate.net/publication/308226681_Cultura_Culturas_Antropologia.

EVERS, H. D., *Nusantara, History of a Concept: Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society – JMBRAS* 310 (2016) 3-14.

FACTS AND DETAILS, *Environmental Issues and Pollution in Indonesia*, disponible en: http://factsanddetails.com/indonesia/Nature_Science_Animals/sub6_8c/entry-4090.html.

FARISI, M. I., *Bhinneka Tunggal Ika – Unity in Diversity, from Dynastic Policy to Classroom Practice: Journal of Social and Science Education* 1 (2014) 45-61.

FEUCHTWANG, S., *Chinese religions*, en WOODHEAD, L., KAWANAMI, H., PARTRIDGE, C. H. (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London ³2016, 143-72.

FISCHER, H. T., *Indonesië en Indonesiërs: Cultural Indië* 3 (1941) 36-38.

FITZPATRICK, D., *Disputes and Pluralism in Modern Indonesian Land Law*: Yale Journal of International Law 1 (1997) 171-212.

FORTH, G., *Hominids, Hairy Hominids and the Science of Humanity*: Anthropology Today 21 (2005) 13-17.

FOX, J., SWAMY, A., *Introduction, Natural Resources and Ethnic Conflicts in Asia Pacific*: Asia Pacific Viewpoint 1 (2008) 1-11.

GASSMANN, L., *Ecology*, disponible en: <http://www.bible-only.org/german/handbuch/Oekologie.html>.

GEA, D., *Jumlah umat Katolik Indonesia dan Dunia 2018 – Los catolicos indonesios y los del mundo*, disponible en: <https://jalapress.com/jumlah-umat-katolik-indonesia-dan-dunia/>.

GINDROZ, A. S., *How Indonesian Forest Law Is Being Used Against Poor People*: Boletín WRM 217 (2015), disponible en: <https://www.thejakartapost.com/news/2015/08/16/how-indonesian-forest-law-being-used-against-poor-people.html>.

GREENPEACE INDONESIA, *Selva tropical de Indonesia*, disponible en: <https://es.greenpeace.org/es/trabajamos-en/bosques/indonesia/>.

GREENPEACE INTERNATIONAL, *World's Biggest Brand Still Linked to Rainforest Destruction in Indonesia*, disponible en: <https://www.greenpeace.org/international/press-release/18485/greenpeace-investigation-wilmar-brands-palm-oil-deforestation-indonesia/>.

HACKER, P., *Dharma in Hinduism*: Journal of Indian Philosophy 5 (2006) 479-96.

HARINI, B. (ed.), *Lingkungan Hidup – el medioambiente*: Dokpen KWI 92 (2015) 1-201.

HATTA, M., *Over de naam indonesië*: De Socialist 10 (1928a) 21-24.

—, *Is de naam Indonesië als staatkundig begrip bruikbaar?*: De Socialist 12-13 (1928b) 25-27.

HENLEY, D., *Agrarian Change and Diversity in the Light of Brookfield, Boserup and Malthus, Historical Illustrations from Sulawesi, Indonesia*: Asia Pacific Viewpoint, 46 (2005) 153–172.

HOWEL, S., *Politics of Appearances, Some Reasons Why the UN-REDD Project in Central Sulawesi Failed to Unite the Various Stakeholders*: Asia Pacific Viewpoint 56 (2015) 37–47.

HOWSON, P., KINDON, S., *Analysing Access to the Local REDD+ Benefits of Sungai Lamandau, Central Kalimantan, Indonesia*: Asia Pacific Viewpoint 56 (2015) 96–110.

INICIATIVA DE LA CARTA DE LA TIERRA, *La carta de la tierra*, disponible en: <http://cartadelatierra.org/descubra/la-carta-de-la-tierra/>.

INTEGRATED REGIONAL INFORMATION NETWORKS (IRIN), *Indonesia: Climate Change worsening disasters*, Nairobi 2009, disponible en: <http://www.irinnews.org/Report.aspx?ReportID=86617>.

JAGGER, P., RANA, P., *Climate Change, Impact, Monitoring: Using Publicly Available Social and Spatial Data to Evaluate Progress on REDD+ Social Safeguards in Indonesia*: Environmental Science and Policy, 76 (2017) 59-69, disponible en: http://www.cifor.org/publications/pdf_files/articles/AJagger1701.pdf.

JIKALAHARI – JARINGAN KERJA PENYELAMAT HUTAN RIAU – RED DE RESCATE FORESTAL DE RIAU, *Catatan Akhir Tahun 2018, Hutan Binasa, Banjir Melanda – La última nota del Fin de Año 2018, La selva destrosada, la inundación inevitable*, disponible en: <http://jikalahari.or.id/kabar/rilis/catatan-akhir-tahun-2018-hutan-binasa-banjir-melanda/>.

JONES, R., *Earl, Logan and Indonesia*: Archipel 6 (1973) 93-118.

KADARISMAN, A. E., *Local Wisdom with Universal Appeal, Dynamics of Indonesian Culture in Asian Context*: KnE Social Science 1 (2017) 8-18.

KEMENTERIAN LINGKUNGAN HIDUP DAN KEHUTANAN – EL MINISTERIO DEL MEDIOAMBIENTE Y BOEQUE, *Statistik Lingkungan Hidup dan Kehutanan Tahun 2017 – Estadística Medioambiente y Bosques, 2017*, Jakarta 2017.

—, *Index Kualitas Lingkungan Hidup Indonesia 2017 – Índice de calidad ambiental de Indonesia 2017*, Jakarta 2017.

KIARA INDONESIA, *Dari Pesisir, Pertambakan dan Mangrove – Desde la costa, acuicultura y manglares*, disponible en: <http://www.kiara.or.id/pertambakan-dan-mangrove/>.

KLINKEN, G., *Blood, Timber and the State in West Kalimantan, Indonesia*: Asia Pasific Viewpoint 1 (2008) 35-47.

KOVACS, A., *Indonesia's Religious Conflicts, Recent Developments, Causes and Policy Implications for Peace*: ASIEN – The German Journal on Contemporary Asia 127 (2013) 48-69.

KREEMER, J., *Waar Komt de Naam Indonesië Vandaan?*: Koloniaal Weekblad 5 (1927) 18-31.

KROEF, J. M., *The Term Indonesia: Its Origen and Usage*: Journal of American Oriental Society 3 (1951) 166-171.

LANSING, J. S., *On Irrigation and the Balinese State*: Current Anthropology 2 (2005) 305-306.

—, *Ancient Water Management & Landscape Transformation at Sebatu, Bali*: Indo-Pacific Prehistory Association Bulletin 20 (2000) 79-92.

LANSING, J. S., DE VET, T. A., *The Functional Significance of Balinese Water Temples, A Reply to Critics*: Human Ecology 3 (2012) 453-467.

LEAL, W., *La educación para la sostenibilidad, iniciativas internacionales*: Educación, Número Extraordinario (2009) 263-277.

LEE, N., *A Political Ecology of Violence and Territory in West Kalimantan*: Asia Pasific Viewpoint 1 (2009) 88-106.

—, *Rubber Erasures, Rubber Producing Rights, Making Racialized Territories in West Kalimantan, Indonesia*: Asia Pasific Viewpoint 1 (2009) 47-80.

- LESTER, A., *Imperial Circuit and Networks, Geographics of the British Empire*: History Compass 1 (2006) 124-141.
- LIN, H., *Explanation of the Term Indonesia*: Journal of the South Seas Society 18 (1947) 4-11.
- LOGAN, J. R., *The Ethnology of the Indian Archipelago: Embrassing Inquiries into the Continental Relations of the Indo-Pasific Islanders*: Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia – JIAE 4 (1850) 252-347.
- LOUNELA, A., *Climate Change Disputes and Justice in Central Kalimantan, Indonesia*: Asia Pacific Viewpoints 56 (2015) 62–78.
- MARJOKORPI, A., OTSAMO, R., *Prioritization of Target for Rehabilitation, A Case Study from West Kalimantan, Indonesia*: Restoration Ecology 14 (2006) 662-673.
- MAYOR, F., *La problemática de la sostenibilidad en un mundo globalizado*: Educacion, Número Extraordinario (2009) 25-52.
- MCCARTHY, J., *The Changing Regime, Forest Property and Reformasi in Indonesia*: Development and Change 31 (2000) 91-129.
- MEASEY, M., *Indonesia: A Vulnerable Country in the Face of Climate Change*: Global Majority E-Journal 1 (2010) 31-45.
- MEER, J., *The Ecological Basis of Alternative Agriculture*: Ecology Syst 26 (1955) 201-224.
- MIETTINEN, J., WANG, J., HOOIJER, A., LIEW, S., *Peatland Conversion and Degradation Processes in Insular Southeast Asia, A Case Study in Jambi Indonesia*: Land Degradation and Development – LDD 24 (2013) 334-341.
- MIETTINEN, J., SHI, C., LIEW, S. C., *Deforestation Rates in Insular Southeast Asia between 2000 and 2010*: Global Change Biology 17 (2011) 2261–2270.
- , *Two Decades of Destruction in Southeast Asia's Peat Swamp Forests*: Frontiers in Ecology and the Environment 10 (2012) 124-128.
- MIKLÓS, A., *Environmental Attitude and Ecological Anthropocentrism, A New Challenge in Environmental Higher Education*: Journal of Education Culture and Society 1 (2014) 28-40.
- MOLEWIJK, G. C., *Oude en Nieuwe Naamgeving van de Oostindische Archipel*: Jambatan 5 (1987) 55-68.
- , *Oude en Nieuwe Naamgeving van de Oostindische Archipel*: Moeson 14 (1988) 8-10.
- MONGABAY – PERIODISMO AMBIENTAL INDEPENDIENTE, *Deforestación tropical, la necesidad de un ajuste de estrategia*, disponible en: <https://es.mongabay.com/2018/03/deforestacion-tropical-estrategia/>.
- , *Borneo, Ravaged by Deforestation, Loses Nearly 150.000 Orang-utans in 16 Years, Study Finds*, disponible en: <https://news.mongabay.com/2018/02/borneo-ravaged-by-deforestation-loses-nearly-150000-orangutans-in-16-years-study-finds/>.

—, *Borneo Study Explores Links Between Farm Expansion and Deforestation*, disponible en: <https://news.mongabay.com/2019/01/borneo-study-explores-links-between-farm-expansion-and-deforestation/>.

—, *15 Berita Lingkungan Utama di Tahun 2015 – Las 15 noticias principales del año 2015*, disponible en: <https://www.mongabay.co.id/2016/01/14/15-berita-lingkungan-utama-dunia-di-2015/>.

—, *La minería en Indonesia está cobrando un precio muy alto a nivel social y ambiental*, disponible en: <https://es.mongabay.com/2013/10/la-mineria-en-indonesia-esta-cobrando-un-precio-muy-alto-a-nivel-social-y-ambiental/>.

MINISTRY OF ENVIRONMENT, REPUBLIC OF INDONESIA, *Indonesia: The First National Communication on Climate Change Convention*: Jakarta 1999, disponible en: <http://unfccc.int/resource/docs/natc/indonc1.pdf>.

MULYANI, M., JEPSON, P., *Social Learning Through a REDD+ 'Village Agreement': Insights from the KFCP in Indonesia*: Asia Pacific Viewpoint 56 (2015) 79–95.

MURGA-MENOYO, M. Á., *La carta de la tierra, un referente de la década por la educación para el desarrollo sostenible*: Educación, Número Extraordinario (2009) 239-262.

NAGASUMI, A., *Indonesia and Indonesians, Semantics in Politics*: Asian Profile 1 (1973) 91-102.

—, *The Word Indonesia, The Growth of Its Political Connotation*: Indonesia Circle 17 (1978) 28-34.

NISSBETT, R. E., MASUDA, T., *Culture and Point of View*: Academia Nacional de la Ciencia EE.UU – PNAS 19 (2003) 11163-11170.

NISSBETT, R. E., MIYAMOTO, Y., *The Influence of Culture, Holistic Versus Analytic Perception*: Trends in Cognitive Science 10 (2005) 467-473.

NISSBETT, R. E., PENG, K., CHOI, I., NORENZAYAN, A., *Culture and System of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition*: Psychological Review 2 (2001) 291-310.

NOVO, M., *La educación ambiental, una genuina educación para el desarrollo sostenible*: Educación, Número Extraordinario (2009) 195-217.

OFFNER, C. B., *Shinto*, (1979), en ANDERSON, N. (ed.), *The World's Religions*, Leicester 1979, 191-218.

OFICINA DE INFORMACIÓN DIPLOMÁTICA, *Ficha País, Indonesia, República de Indonesia*, disponible en: http://www.exteriores.gob.es/documents/fichaspais/indonesia_ficha%20pais.pdf.

ORANGUTÁN INFORMATION CENTRE (OIC), YAYASAN ORANGUTAN SUMATRA LESTARI, *Orangutan is a Critically Endangered Species Due to the Encroachment Activities and Illegal Expansion of Oil Palm Plantation*, disponible en: <http://orangutancentre.org/?oic=orangutan-facts>.

PAVEZ, L.I., *La proyección de Indonesia como potencia emergente*: Relaciones Internacionales 51 (2016) 1-16.

PEDERSEN, L., *Religious Pluralism in Indonesia: The Asian Pasific Journal of Anthropology* 5 (2016) 387-398.

PEMERINTAH PROPINSI JAWA TENGAH, *Candi Borobudur, Keajaiban Dunia dari Abad ke 9*, disponible en: https://www.indonesiakaya.com/jelajah-indonesia/detail/candi-borobudur-keajaiban-dunia-dari-abad-ke-9?gclid=CjwKCAiA9rjRBRAeEiwA2SV4ZUysigS_Mvf-vAuJ0OryE8iaCGMvi611ZHfGiufY71XN6RYZqy79jhoCHmAQAvD_BwE.

PEZZI, J. P., *El planeta no está en peligro. La humanidad si*, disponible en: <https://www.jpjic-jp.org/es/a/el-planeta-no-est-en-peligro-la-humanidad-s>.

POTTER, L., *Resource Periphery, Corridor, Heartland, Contesting Land Use in the Kalimantan/Malaysia Borderlands: Asia Pasific Viewpoint* 1 (2009) 88-106.

—, *New Transmigration 'Paradigm' in Indonesia, Example from Kalimantan: Asia Pasific Viewpoint* 3 (2012) 272-287.

RASUL, G., THAPA, G. B., *Shifting Cultivation in the Mountains of South and Southeast Asia, Regional Patterns and Factors Influencing the Change: Land Degradation Development – LDD* 14 (2003) 495–508.

REUTER, T. A., *The Green Revolution in the World's Religion, Indonesian Examples in International Comparison: Religions* 6 (2015) 1217-1231.

ROBINSON, K. M., *Land Rights, Labour Relations and Fertility in the Soroako Nickel Project*, en CONNELL, J., HOWITT, R. (ed.), *Mining and Indigenous Peoples in the Pacific Rim*, Oxford 1991.

—, *Indigeneity, Locality and Recognition: Young People's Shifting Engagements with Modernity in an Indonesian Mining Town (Sorowako South Sulawesi)*, en Online Proceedings of the Symposium 'Young Lives, Changing Times: Perspectives on Social Reproduction', University of Sydney 8–9 June 2011, disponible en: <http://youngliveschangingtimes.wordpress.com/>.

ROSSABI, A., *Legal Policies Surrounding the Degradation of Indonesian Forests: Vermont Journal of Environmental* 6 (2013) 29-49.

SANIOTIS, A., *Muslims and Ecology: Fostering Islamic Environmental Ethics: Cont Islam* 6 (2012) 155-71.

SANTOS, M. Á., *Migraciones, sostenibilidad y educación: Educación, Número Extraordinario* (2009) 123-145.

SAVAGE, V. R., KONG, L., YEOH, B. S. A., *The Human Geography of Southeast Asia, An Analysis of Post-War Developments: Singapore Journal of Tropical Geography* 14 (1994) 229–251.

SCHÄFER, T., *Cuando el bosque de turba arde*, disponible en: <http://www.dw.com/es/cuando-el-bosque-de-turba-arde/a-5202845>.

SCOVILLE, H., *What Is the Wallace Line?*, recuperado el 15/11/17, de: <https://www.thoughtco.com/the-wallace-line-1224711>.

SCHULTE, H., *Indonesia in the 1950s, Nation, Modernity, and the Post-colonial State: Bidjdragen tot de Taal – Land en Volkenkunde* 4 (2011) 386-404.

- SHAW, A., COLOMBIJN, F., *Introduction, Decolonization and Urban Change in the Asian City*: Urban Geography 8 (2009) 809-814.
- SKUBA, J. L., PRADUBRAJ, P., *Environmental Conflict in Asia Pasific*: Asia Pasific Viewpoint 1 (2004) 1-11.
- STUTJE, K., *Indonesian Identity Abroad, International Engagement of Colonial Student in the Netherlands, 1908-1931*: Low Countries Historical Review 128-1 (2013) 151-172.
- TAN, J. Y., *A New Way of Being Church in Asia, The Federation of Asian Bishop's Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia*: Missiology An International Review 33 (2005) 78-98.
- THE GUARDIAN – ASSOCIATED PRESS, *Indonesian Volcano has Biggest Eruption Yet*, disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2011/jul/17/indonesian-volcano-biggest-eruption-yet>.
- THORNBURN, C. C., KULL, C. A., *Peatlands and Plantations in Sumatra, Indonesia, Complex Realities for Resource Governance, Rural Development and Climate Change Mitigation*: Asia Pacific Viewpoint 56 (2015) 153–168.
- TIRIMANNA, V., *The FABC and Ecological Issues*: Asian Horizons 2 (2012) 287-308.
- UNESCO, *Agricultural Landscapes, Bali's Subak System, Coperative Wáter Management*: World Heritage 69 (2013) 24-29.
- , *Portales a tierras sagradas, templos de agua y arrozales en terrazas de Bali*: Patrimonio Mundial 69 (2013) 22-29.
- , *Cultural Landscape of Bali Province: The Subak System as a Manifestation of the Tri Hita Karana Philosophy*, disponible en: <https://whc.unesco.org/en/list/1194>.
- , *Archives of the Dutch East India Company, Documented Heritage Submitted by Netherlands and Recommended for Inclusion in the Memory of the World Register in 2003* en Memory of the World, disponible en: <http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/memory-of-the-world/register/full-list-of-registered-heritage/registered-heritage-page-1/archives-of-the-dutch-east-india-company/>.
- UNITED STATES AGENCY FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT (USAID), *Global Climate Change: Country and Regional Information*, Washington 2008, disponible en: http://www.usaid.gov/our_work/environment/climate/country_nar/indonesia.html.
- UNITED STATES DEPARTMENT OF AGRICULTURE (USDA), *Indonesia, Palm Oil Production Prospects Dampened by El Niño Drought*, disponible en: <https://ipad.fas.usda.gov/highlights/2015/12/Indonesia/Index.htm>.
- VILCHES, A., GIL, D., *Una situación de emergencia planetaria a la que debemos y podemos hacer frente*: Educación, Número Extraordinario (2009) 101-122.
- WORBES, M., HERAWATI, H., MARTIUS, C., *Tree Growth Rings in Tropical Peat Swamp Forests of Kalimantan, Indonesia*: Forests 8(9) (2017) 336-351.
- WHITE, L., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*: Science 3767 (1967) 1203-1207.

WIDODO, J., Discurso del Presidente de la República de Indonesia en el LXXIII Aniversario de la de Independencia, 17 de agosto 2018, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=C2cT8QOBlxg>.

WILLIAMSON, L., *Climate Change Lessons in Indonesia*, Jakarta 2007, disponible en: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/asia-pacific/6610973.stm>.

WORLD BANK, *Indonesia Rising: Mainstreaming Climate Change for Sustainability*, Jakarta 2009, disponible en: <http://go.worldbank.org/JIGX6UTVJ0>.

—, *Indonesia: Climate Change*, Washington 2010, disponible en: <http://go.worldbank.org/HQQFW5MV70>.

WORLD BANK – CLIMATE CHANGE KNOWLEDGE PORTAL, *Indonesia, Historical Climate Data, 1991-2020*, recuperado el 18/08/20, de: <https://climateknowledgeportal.worldbank.org/country/indonesia>.

WORLD REINFOREST MOVEMENT, *Indonesia, Mangroves for Life*, disponible en: <https://wrm.org.uy/articles-from-the-wrm-bulletin/section1/indonesia-mangroves-for-life/>.

WU, J., OVERTON, C., *Asian Ecology, Pressing Problems and Research Challenges*: Bulletin of Ecological Society of America 3 (2002) 189-194.

YUMINARTI, U., *Transmigration Policy in the Context of Special Autonomy in Papua, Problem and Expectation*: Jurnal Kependudukan Indonesia 1 (2017) 13-24.

6. Libros sagrados

La Biblia Jerusalem.

BAHIGE MULLA HUECH, *El Corán, interpretacion a español actual*, Barcelona 2017.

El Corán – edición preparada por Julio Cortés, Editorial Herder, Barcelona 1999.

SCHÖKEL, L. A., MATEOS, J., *Nueva Biblia Española*, Madrid 1975.

7. Diccionarios y enciclopedias

AA.VV., *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993.

—, *Magna enciclopedia universal*, Barcelona 1998.

ALONSO, M., *Enciclopedia del Idioma, A-CH*, Madrid 1958.

BARRET. D. B., *World Christian Encyclopedia*, Nairobi 1982.

BRITANNICA ONLINE ENCYCLOPAEDIA, *Dong Son Culture*, disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Dong-Son-culture>.

CASARES, J. (ed.), *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona 1971.

CHICO, P., *Diccionario de Catequesis y Pedagogía Religiosa*, Lima 2006.

COMPAGNONI, F., PIANA, G., PRIVITERA, S. (ed.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid 1980.

- CORMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario critico etimológico castellano y hispánico*, Madrid 1980.
- CRIBB, R., KAHIN, A., *Historical Dictionary of Indonesia*, London ²2015.
- FLICHE, A., MARTIN, V., *Historia de la Iglesia, XXIX, las misiones católicas*, Valencia 1978.
- GULDNER, B., *Conversion, The Catholic Encyclopedia*, t.4, New York 1908.
- HEUKEN, A., *Ensiklopedi Gereja – Enciclopedia de la Iglesia*, vol.1-5, Jakarta 1991-1995.
- , *Ensiklopedi Gereja – Enciclopedia de la Iglesia*, vol.1-9, Jakarta 2006-2006.
- HORNSBY, S. (ed.), *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English*, Oxford 1974.
- KAHIN, A., *Historical Dictionary of Indonesia*, London 2015.
- KOGLER, F. (ed.), *Diccionario de la Biblia*, Bilbao-Santander, 2012.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso de Español, A-H*, Madrid 1998.
- MUJianto, HINDARTO, *Ensiklopedi Kerajaan-Kerajaan di Indonesia – Enciclopedia de los reinos de Indonesia*, Jakarta 2012.
- O'NIELL, C. E., DOMINGUEZ, J. M., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, biográfico temático*, t.1-4, Roma-Madrid 2001.
- PURWADARMINTA, W. J. S., *Kamus Umum Bahasa Indonesia – Diccionario general de la lengua indonesia*, Jakarta 1987.
- PUSAT BAHASA–DEPARTEMEN PENDIDIKAN NASIONAL – CENTRO DE IDIOMA DEL MINISTERIO DE EDUCACIÓN, *Kamus Besar Bahasa Indonesia – El gran diccionario del idioma indonesio*, Jakarta 2008.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid ²²2004.
- , *Diccionario asuri de la lengua española*, Bilbao 1982.
- , *Diccionario de la lengua Española, 23ª ed.*, en la línea: <https://dle.rae.es>.
- WINKLER, A., *Grote Winkler Prince Ecyklopedie*, Amsterdam 1970.