

Promotio Iustitiae

Secretariado para la Justicia Social y la Ecología (SJES), Curia General de la Compañía de Jesús, Roma - Italia

El grito de la tierra y el grito de los pobres



Imagen de portada: Tarahumara, México (junio de 2007), donde fueron asesinados dos jesuitas el 20 de junio de 2022. (Archivos del SJES)

El grito de la tierra y el grito de los pobres



Secretariado para la Justicia Social y la Ecología (SJES)
Curia General de la Compañía de Jesús
Borgo Santo Spirito 4, 00193 Roma, Italia

Editor : Xavier Jeyaraj SJ
Editora Asociada : Maria Pia Pirelli
Coordinadora de Publicación : Fala Valery SJ y Rossana Mattei

El Secretariado para la Justicia Social y la Ecología de la Curia General de la Compañía de Jesús publica *Promotio Iustitiae* (PJ) en español, francés, inglés e italiano en la página web: www.sjesjesuits.global. Allí podrá acceder a todos los números editados desde el n° 49, de marzo del año 1992.

La última versión impresa de *Promotio Iustitiae* § 101 se publicó en el año 2009, posteriormente fue publicada solamente en la versión electrónica. Por tanto, le recomendamos que impriman una copia de los ejemplares para colocarlos en lugares comunes- como librerías, o salas de lectura- donde puedan ser leídas.

Si desean hacer algún breve comentario sobre un artículo será, sin duda, bien recibido. De igual modo, si desean enviar una carta para su inclusión en un próximo número de *Promotio Iustitiae*, utilicen por favor esta dirección de correo electrónico: sjes-com@sjcuria.org

Les animamos a reproducir los artículos total o parcialmente siempre que lo consideren oportuno, agradeciéndoles que citen a *Promotio Iustitiae* como fuente y que envíen una copia de su publicación al Editor.

Índice

Editorial	7
Xavier Jeyaraj SJ	
Tierra y espiritualidad	10
Anthony D’Souza SJ	
Pecados ecológicos y sacrificios por nuestra tierra	16
Alice Carwardine	
Malditos por culpa de una creencia agarrotada: desentumecer una espiritualidad de la tierra	22
Greg Kennedy SJ	
Cuidar del territorio como nuestra hermana Madre Tierra: un sueño por realizar.	27
Sue Martin	
La agenda del clima: un grito de la Tierra y de los pobres	35
Anjali Roberts	
Apoyar la lucha por la esperanza: La difícil situación de las comunidades indígenas Kuy en Camboya	39
Gabriel Lamug-Nañawa SJ	
El Sentir-pensar de los pueblos originarios por un nuevo camino de armonía con la Tierra	44
Luiz Felipe Lacerda	
Emigrar en busca de sustento: Pérdida de la tierra y disminución del rendimiento agrícola	50
Prem Xalxo SJ	
Mi resiliencia y mi lucha para salvar la tierra y la cultura Innus	54
Tshaukuesh Elizabeth Penashue	
Alianzas rotas: ¿pueden los indígenas confiar en las empresas mineras, la judicatura y el gobierno?	57
Xavier Jeyaraj SJ	
Redescubrir espiritualmente la tierra: Un periplo personal	63
Peter Bisson SJ	
Reflexiones sobre los últimos granjeros en los pólderes neerlandeses	67
Michael Kuhn	
El contacto con la naturaleza: Un camino para mejorar la salud humana y ambiental	71
Victoria Reynal	
El grito de la tierra y el grito de los pobres: El caso del Grand Nord-Kivu en la R.D.C.	74
Joseph Emmanuel Kakule Vyakuno	
El grito de la tierra, el quejido de los pobres	80
Jim Strzok SJ	

La vigencia del derecho colectivo a la tierra de los grupos étnicos en Colombia ...	86
Johana Herrera Arango y Pablo Andrés Ramos	
Tierras agrícolas fértiles y la paradoja de la escasez de alimentos: El vínculo entre tierra, pobreza y seguridad alimentaria	91
Kevin Okoth Ouko	
La tierra y la agricultura.....	96
Siju Varghese SJ	
Desposesión, destrucción y liberación	102
Louie Bacomo	
Caminantes: Un clamor de los pobres de la tierra.....	108
Natalia Salazar y Luis Fernando Gómez	
Sobre los autores	112



Editorial

Xavier Jeyaraj SJ

*"...observo cómo vivís con la cabeza en la arena,
incapaces de oír el grito de la tierra.
Una vez fui un 'Terreno de Caza Feliz',
entonces un día los ojos de la ciencia encontraron
un planeta azul-verde, girando alrededor de una estrella brillante.
El eterno dador de toda la vida ofrecido como sacrificio,
lo invaluable encuentra su precio, en la codicia del hombre.
Enterráis vuestros miedos y vuestras cabezas en la arena
para no oír nunca el grito de la tierra",* escribió el gran letrista Martin Walkyier.

En el momento de la creación, Dios "vio todo lo que había hecho y, en efecto, era muy bueno" (Gn 1, 31). Pero hoy, nuestra madre tierra "gime con dolores de parto" (Rom 8, 22) debido al uso irresponsable y al abuso que el ser humano hace de este don gratuito de Dios. Lamentablemente, los seres humanos se creen los dueños absolutos de este planeta azul y verde y pueden hacer lo que quieran, aunque sólo son pasajeros fugaces en la tierra junto con muchas otras criaturas. Como dice el Patriarca Bartolomé, "cometer un crimen contra el mundo natural es un pecado contra nosotros mismos y un pecado contra Dios" (LS §8). Reconozcamos con humildad que "Dios siempre perdona, los humanos perdonamos a veces, pero la naturaleza no perdona nunca" (Papa Francisco). Nuestra joven generación nos llama a actuar y no sólo a hacer promesas que no podemos cumplir.

En su encíclica *Laudato Si'* (LS), el Papa Francisco nos invita a cuidar nuestra casa común y a nuestros semejantes en *Fratelli Tutti* (FT). Las Preferencias Apostólicas Universales (2019-2029), la carta del P. General sobre el Año Ignaciano (2019/23) y la carta sobre el Voto de Pobreza (2021/15) nos invitan a una conversión personal, comunitaria e institucional, paso necesario para una convincente vida-misión apostólica en la Compañía de Jesús.

Recuerdo dos experiencias personales: una de niño, cuando mi padre me ayudó a reconocer la sacralidad de la tierra y de la creación, y otra como jesuita en Calcuta, donde tomé conciencia de manera descarnada de los procesos de desacralización.

Mi padre era agricultor y cultivábamos arroz, lentejas y otros alimentos tropicales. Crecí yendo a nuestra granja por la mañana temprano con mi padre, y siempre me alegraba estar con él y aprender sobre el cultivo. Un día, cuando regresé de la escuela para pasar las vacaciones de verano, fui a la tierra donde trabajaban mi padre y mi madre y entré con las sandalias puestas. Mi padre me dijo: "*Ve y quítate las sandalias. Esta tierra nos da comida y nos da la vida. Es sagrada, y no puedes entrar en el lugar sagrado con las sandalias puestas*". Una lección

que ha quedado profundamente arraigada en mi corazón al comprender el carácter sagrado de la tierra.

Mi segunda experiencia fue en Calcuta, allá por 1996, cuando era un joven jesuita que trabajaba en el apostolado social. Visité una de las aldeas donde la gente cultivaba hortalizas, principalmente calabazas, berenjenas, etc., de alto rendimiento y modificadas genéticamente. Para tener más rendimiento, utilizaban muchos fertilizantes y pesticidas. Allí me contaron que, con el paso de los años, los agricultores empezaron a darse cuenta de que había muchas flores en las plantas, pero el rendimiento era menor. Se dieron cuenta de que no había polinización, ya que no había abejas ni insectos como las mariposas que ayudaran en este proceso agrícola, y echaban de menos especialmente a las lombrices de tierra. Los pesticidas que utilizaban mataban a todas esas lombrices y abejas. Por ello, los aldeanos empezaron a ir al campo por la mañana temprano, arrancando la flor masculina para tocar la flor femenina y así polinizar las plantas manualmente. Más tarde, con la ayuda de una ONG, empezamos a concienciar sobre el impacto de los pesticidas y a educarles en la agricultura natural y a construir granjas de abejas en la zona, lo que también ayudó económicamente.

No son experiencias esporádicas de unos pocos. Este número de *Promotio Iustitiae* sobre **El grito de la tierra y el grito de los pobres** (PI-133) contiene 20 artículos de todo el mundo. Los autores comparten sus profundas experiencias personales con la tierra, la creación y los pobres, la reflexión teológica (Anthony), la espiritualidad sobre la tierra (Alice, Greg y Sue), los estudios de casos y la experiencia. Muchos autores, concretamente Anjali, Gabriel, Luiz, Peter, Prem, Tshaukuesh y Xavier, destacan explícitamente sus experiencias con las comunidades indígenas, los pueblos de la primera nación o los tribales y su lucha por proteger la tierra con un inmenso sentido de gratitud y esperanza. Otros, como Peter, Michael y Victoria, comparten sus experiencias de conversión al estar con los pobres y los indígenas y su constatación de los enfoques occidentales erróneos o los modelos económicos que ven la tierra sólo como un recurso financiero para su explotación en nombre del crecimiento o el desarrollo. También se destacan las experiencias de degradación del suelo y despojo de la tierra por parte de los agricultores (Emmanuel, Jim, Johana y Pablo, Kevin y Siju), los migrantes y los refugiados (Louie, Natalia y Luis) con un llamamiento explícito al cambio de perspectiva.

Estoy seguro de que hemos sido testigos de estas cosas en nuestros países y continentes y hemos sentido malestar e impotencia. Sería bueno que aprendiéramos a asombrarnos de las maravillas de la creación y de cómo Dios organizó todas las cosas para que funcionaran juntas, incluidos los microbios del suelo invisibles para nosotros. Detengámonos y recordemos a nosotros mismos y a la gente que nos rodea el daño que estamos infligiendo a nuestra tierra, que nos ha sido dada gratuitamente como un regalo del Creador.

La crisis ecológica se agrava cada día, y nos damos cuenta de que sería imposible resolver esta crisis global sólo con la ciencia y la tecnología. No se trata simplemente de mitigación o adaptación, ni siquiera de asumir compromisos financieros. Requiere un cambio completo de paradigma en nuestras actitudes, espiritualidad, vidas y estilos de vida y una renovación de todo el sistema socioeconómico, político y cultural de administración del medio ambiente. La gente, en particular los jóvenes, ven la inminente catástrofe global que debe ser tratada de

forma colectiva y global sin más demoras ni falsas promesas. A través de estos artículos de reflexión, queremos ayudar a todos a escuchar con atención los gemidos de nuestra tierra y los gritos angustiosos de los pobres. Los pobres englobarían sobre todo a los jóvenes, las mujeres, los niños y las comunidades vulnerables que a menudo son despojados de sus tierras y de sus ricos recursos naturales y minerales para su futuro.

Permítanme concluir mi editorial con una cita de un "nativo americano" de los Estados Unidos. Jack D. Forbes, en su artículo "Indigenous Americans: Spirituality and Ecos", escribe (Daedalus, 130 (4), 283-300: 2001).

Para nosotros, realmente, no hay " entornos ". Puedo perder las manos y seguir viviendo. Puedo perder las piernas y seguir viviendo. Puedo perder los ojos y seguir viviendo... Pero si pierdo el aire, muero. Si pierdo el sol, muero. Si pierdo la tierra, muero. Si pierdo el agua, muero. Si pierdo las plantas y los animales, muero. Todas estas cosas son más parte de mí, más esenciales para cada una de mis respiraciones, que mi supuesto cuerpo. ¿Cuál es mi verdadero cuerpo? No somos seres autónomos, autosuficientes, como enseña la mitología europea... Estamos enraizados como los árboles. Pero nuestras raíces salen de la nariz y de la boca, como un cordón umbilical, siempre conectado con el resto del mundo... Soy un punto de conciencia, un círculo de conciencia, en medio de una serie de círculos. Un círculo es lo que llamamos "el cuerpo". Es un universo en sí mismo, lleno de millones de pequeños seres vivos que viven sus propias vidas "separadas" pero dependientes... Pero todos estos "círculos" no están realmente separados... Son todos mutuamente dependientes entre sí...

Original inglés
Traducción Maria Pia Pirelli



Tierra y espiritualidad

Anthony D'Souza SJ

Profesor de Teología Moral, Vidyajyoti, Nueva Delhi

*El agua no pertenece a nadie, la tierra no pertenece a nadie,
los océanos no pertenecen a nadie, la arena no pertenece a nadie.
Nos son regalados, por nuestra madre.
El planeta nos los suministra gratis; solo las manos de los codiciosos
hacen que la Tierra exija una tasa.
(Christopher, poeta)*

La tierra, respecto a la cual se hacen promesas, compromisos y alianzas, forma parte integral de la existencia humana. Las civilizaciones han prosperado sobre la base de la tierra. Whitney Woollard llama a esta el “termómetro de la fidelidad a la alianza” (Woollard, 2018). En la actualidad, sin embargo, es explotada por una humanidad codiciosa, hambrienta de poder. Las protestas de los campesinos indios en los alrededores de Nueva Delhi tipifican la angustia de nuestra época. Estas protestas enviaron un rotundo mensaje al mundo entero: la tierra no es solo un trozo de propiedad física, sino la prolongación del yo de los campesinos. El derecho a la tierra se viola cuando es reiteradamente ignorado o arrebatado en nombre de la minería, la industrialización y otras formas de trabajo desarrollista sin compensación alguna o sin una fuente decente y digna de la que ganarse la vida. A uno le viene a la cabeza el relato de Nabot (cf. 1 Re 21), un campesino marginal que ha de afrontar una lucha encarnizada sobre asuntos relativos a la tierra (V. J. John, 2019: 85); historias así de dolorosas siguen ocurriendo de formas diversas en diferentes partes del mundo. Dado este escenario, uno puede elegir entre ser un observador silencioso o ser como el P. Stan Swamy, un jesuita indio radical y revolucionario que combatió las fuerzas malévolas que se apropian indiscriminadamente de las tierras de los pobres privándoles de su identidad y su hogar y convirtiéndolos en extraños en sus propias tierras, en las tierras que sus antepasados han habitado, pastoreado y cultivado durante milenios.

A lo largo de los años hemos sido testigos de hasta qué punto líderes con actitudes y prioridades disfuncionales pueden rebajarse con tal de hacerse con tierras. La tierra que Dios entregó a Adán y Eva “para que la labraran y cuidaran” es desgarrada por guerras, conflictos, derramamiento de sangre e injusticias. Constatamos además la explotación de la tierra por los gobiernos en el poder. Pero el espíritu humano es resiliente. Aunque Rusia y Ucrania están en guerra, vemos imágenes de personas, tanto rusas como ucranianas, que buscan la intervención de Dios. Y esta espiritualidad no puede ser derrotada. En este artículo me gustaría no solo explorar las implicaciones bíblicas y espirituales de la tierra como fuente de ingresos o como

mercancía, sino subrayar asimismo su carácter sagrado, poner de relieve las expectativas de Dios y nuestra corresponsabilidad.

Perspectivas bíblicas sobre la tierra

Aunque la “tierra” no es el principio central de la fe bíblica, a través de tal interconexión cobraron sin duda conciencia los israelitas de su identidad como pueblo. En ocasiones, los estudiosos se asombran de que nadie haya hecho “del concepto de Israel y su tierra la idea principal de una teología del Antiguo Testamento” (H. E. von Waldow, 1974). Los esfuerzos de los judíos para obtener la tierra prometida son un motivo central de su historia (y su Escritura). En el Nuevo Testamento nos atraen las parábolas de Jesús directamente relacionadas con la tierra y sus vicisitudes (cf. Jn 4,35; Mt 13,31-32). Y por último, el libro del Apocalipsis concluye con los seres humanos redimidos viviendo en presencia del Señor en una tierra totalmente recreada (Woollard, 2018).

Cuando Dios confió la tierra a nuestros primeros padres, les dio también un mandato: les pidió que la labraran y guardaran (cf. Gn 2,15). “Mientras ‘labrar’ significa –dice el papa Francisco– cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar” (*Laudato si* [LS] §65). Y añade que “esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza. Cada comunidad puede tomar de la bondad de la tierra lo que necesita para su supervivencia, pero también tiene el deber de protegerla y de garantizar la continuidad de su fertilidad para las generaciones futuras” (*ibid.*).

Dios promete a Abrahán y sus descendientes una tierra y declara que vivirá con ellos para siempre, no solo en un pequeño trozo de tierra, sino a lo largo y ancho del mundo (cf. Zac 14,9). Y “la tierra no se venderá sin derecho a retracto, porque es mía [de Dios], y en lo mío sois inmigrantes y criados” (Lv 25,23); esto se atestigua de nuevo en Sal 24,1, que reza: “La tierra es del Señor”. En consecuencia, afirma Chris Wright, “quien destruye o degrada la tierra ensucia el reflejo de su Hacedor” (Wright. 1999). Wright reitera que, en el mundo bíblico, la tierra refleja algo del carácter de Dios (cf. Sal 19; 29; 65; 104; Job 12, 7-9; Hch 14,17-27; Rom 1,20). Además, según la comprensión bíblica, la tierra personifica asimismo a personas humanas, por lo que profanar la tierra comporta deshonor no solo a quien la da, sino también a quien la recibe (cf. Lv 26,35) [al respecto, véase Esther, 2019: 443-453]. De ahí que los seres humanos no tengan libertad para asolar o profanar la tierra. El profeta Miqueas denuncia a esos incumplidores (cf. Miq 2,1-3)

La tierra es “un símbolo de la integridad de la alegría y el bienestar caracterizados por la cohesión social y el desahogo personal en prosperidad, seguridad y libertad” (Brueggemann, 1977). Es bastante más que una mercancía física y tangible y está inherentemente relacionada con la fe, la identidad y la importancia social de la persona. Esa es la fuente del arraigo de esta. Por consiguiente, la carencia de tierra es un desarraigo que allana el camino a la futilidad y la falta de sentido (cf. Brueggemann, 1977). La tierra deviene tan fundamental para la experiencia que Israel tiene de la alianza en todos los momentos de su historia (promesa, conquista, posesión, abuso, pérdida y recuperación), que hablar de ella es hablar de la distintiva relación de Israel con Yahvé. La tierra tiene que ser usada solo desde la fidelidad a Yahvé. Es interesante señalar que las leyes del Antiguo Testamento relativas a la justicia social

son, en gran parte, “leyes sobre la tierra y el compromiso de cumplirlas es índice de su relación con Dios”. En otras palabras, se trata de “un proyecto igualitario en el que el campesino y el trabajador devienen ‘partícipes’, por lo que ricos o pobres, *dalits* o indígenas, propietarios o indigentes poseen un derecho sobre los recursos de la tierra, ya que esta es un don de la alianza dado gratuitamente a todo el género humano y nadie puede adueñarse de ella” (Kunnumpuram, 2013:138). Por lo tanto, no se trata de una mercancía con la que quepa comerciar, sino de una entidad viva que merece ser tratada justamente, como lo merecemos cada uno de nosotros; esto incluye asimismo conceder descanso a la tierra (cf. LS §71).

Relevancia espiritual

El papa Francisco, en el Día Mundial del Medio Ambiente (5 de junio) de 2013, afirmó que es responsabilidad de todo ser humano transformar el mundo en un jardín, en un lugar habitable para que todos puedan llevar una vida digna. Nuestra misión en este planeta es recrear ese jardín, perdido a causa del pecado y la desobediencia, convirtiéndolo en un “santuario” merecedor de una vida digna. Los indígenas han comprendido esto perfectamente. Los tres elementos que les dan su identidad son: *Jal*, *Jungle* y *Zameen*, es decir, el agua, el bosque y la tierra. Estos elementos no solo son algo innato en su cultura, sino que se han convertido en importantes factores enriquecedores de la vida, con implicaciones sociales y unificadoras. La relación de los indígenas con su tierra, con sus aguas, etc. define su espiritualidad. Huston Smith señala que una de las características prominentes del sistema de creencias de los *adivasis* es su “inserción en su lugar [la tierra]” (Huston, 1991: 370). Los *adivasis* no pueden imaginar sus vidas sin la tierra. Achiel Peelman sostiene con énfasis que la tierra es el principal “eje de los valores esenciales” y de la existencia en sus vidas (Peelman, 1995). El número de fiestas o festivales asociados con la naturaleza –el bosque, la caza, la agricultura, el ganado, etc.– pone de manifiesto su total dependencia de la naturaleza y su gran amor por ella. Estos festivales ayudan a los aborígenes a mantenerse en relación con su creador, con la creación, con la comunidad y con su propia persona. Además, hasta sus apellidos están asociados con la naturaleza, lo que muestra una vez más su íntima conexión con ella. Pero, por desgracia, las grandes empresas –en alianza con los gobiernos– están decididas a expulsarlos de sus santuarios. Este no es un fenómeno nuevo. En consecuencia, el papa Francisco nos llama a todos a “ser protectores de la obra de Dios...; no consiste en algo opcional ni en un aspecto secundario de la experiencia cristiana” (LS §217)

La tierra, fuente de fe

Los indígenas creen que sus antepasados interactúan con ellos a través de la tierra. Así, ofrecen comida y bebida a la tierra, y esto lo consideran un deber sagrado. Pronunciar las *Dharti Puja* (oraciones ofrecidas a la tierra) antes de cultivar los campos es una reverenciada tradición entre ellos. Además, la tierra como entidad espiritual reúne a los muertos y los vivos para conservar siempre vívido el recuerdo. En consecuencia, nadie puede reclamar para sí la propiedad de la tierra, porque pertenece tanto a los vivos como a los muertos; es sagrada y está habitada por los espíritus invisibles de los antepasados. Estos antepasados guardan tales entidades y son perpetuos custodios de ellas. En este sentido, el papa Francisco envía un vigoroso mensaje a quienes desdeñan y menosprecian a las comunidades indígenas y sus tradiciones culturales y costumbres en celebración de la Madre Tierra. El papa afirma:

Para ellos [los aborígenes], la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. Sin embargo, en diversas partes del mundo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura (LS §146).

Una de mis amigas africanas, Dorothy Sokwo, preguntada por la espiritualidad de la “tierra” en África, dijo: “La tierra está en el corazón de todo” (Mufeme, 2022). Esto es también lo que declararon en 1989 los obispos de Zimbabue “Compartir la tierra y trabajarla en común constituye un valor altamente estimado tanto en la cultura africana como en la fe cristiana que acentúa el amor y la unión” (ZCBC, 1982). Por desgracia, los ‘poseedores’ han levantado sus imperios sobre las tierras de los ‘no-poseedores’. Hay una tendencia a olvidar que no somos sino administradores, cultivadores y custodios y que no tenemos derecho a subyugar a las criaturas no humanas ni a nuestros prójimos débiles, frágiles y vulnerables.

El desarraigo puede conmover la fe de la persona en Dios. Los israelitas fueron llevados como esclavos a tierra extranjera durante cuarenta años; la experiencia del exilio babilónico todavía nos recuerda la profunda pena que conlleva perder la tierra. Jeremías 51 y el Salmo 137 reiteran esta historia de la crisis de fe ocasionada por la pérdida de la tierra que había sido dada por Dios. Ante la crisis de fe, la “conversión ecológica” es una necesidad de esta hora histórica, como sostienen el papa Juan Pablo II y el patriarca Bartolomé I (*Declaración conjunta sobre ética ecológica*, 2002). Los dos líderes religiosos exhortan a “un acto de arrepentimiento por nuestra parte y un nuevo intento de mirarnos a nosotros mismos, a los demás y al mundo que nos rodea desde la perspectiva del designio divino de la creación” (cf. Kallarackal, 2019: 127). Para estos baluartes del cristianismo, la cuestión ecológica, como dice Kallarackal, no es solo “económica y tecnológica, sino moral y espiritual”.

La Biblia entiende la tierra como bendición y como obediencia, vinculadas ambas a la alianza. La bendición de la alianza comienza con Adán y Eva en el jardín del Edén, pero la perdieron como resultado de su trasgresión. Más tarde, profetas como Isaías y Amós, en particular, desafiaron a los opresores hablando de injusticia y de codicia. Pero en última instancia la humanidad experimentó el compromiso de Dios con su pueblo en Jesús, quien predicó una visión inclusiva llamada el “reino de Dios”, en el que incluso la creación no humana conoce la liberación; incluye a las personas de toda tribu, lengua y nación (cf. Ap 5,9-10). De ahí que nuestra teología deba promover un compartir justo de la tierra y de sus recursos que honre al Creador. *Laudato si'* sintetiza bellamente esta noción de espiritualidad de la tierra y nuestra responsabilidad hacia ella:

Nos unimos para hacernos cargo de esta casa que se nos confió, sabiendo que todo lo bueno que hay en ella será asumido en la fiesta celestial. Junto con todas las criaturas, caminamos por esta tierra buscando a Dios.... Que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten el gozo de la esperanza.

Dios, que nos convoca a la entrega generosa y a darlo todo, nos ofrece las fuerzas y la luz que necesitamos para salir adelante. En el corazón de este mundo sigue presente el Señor de la vida que nos ama tanto. Él no nos abandona, no nos deja solos, porque se ha unido definitivamente a nuestra tierra, y su amor siempre nos lleva a encontrar nuevos caminos (LS §§244-245).

La tierra es un don divino que liga al receptor con el donante. Nosotros, como receptores, debemos conservar el don y hacer que dé fruto. Como moradores de la tierra, no debemos abusar de la tierra ni hacer mal uso de ella ni esquilmarla, con el fin de no desprover a las generaciones futuras de ese don; al fin y al cabo, “la tierra toda es del Señor”. Por consiguiente, destruir las aguas la tierra y el aire de nuestro planeta equivale a degradar su integridad y privarla de su orden natural, lo que no es sino pecado (cf. LS §8). Como reflejo de su Hacedor, el mundo debe convertirse en un santuario de restauración y reconciliación; es responsabilidad nuestra transformar el jardín saqueado en un espacio reverente, hospitalario y acogedor todo el tiempo (cf. Munther, 2012)

Referencias:

- Brueggemann, W. (1977). *The Land: Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*. Overtures to Biblical Theology. Philadelphia (Pa) Fortress.
- Esther, Ao. (2019). Land in the Old Testament and Its Relevance. *The National Council of Churches Review* (NCC Review). Vol. 139, No. 07. 443-453.
- John V.J. (2019). Land, Livelihood and Identity an Inter-Textual Readings of Matthew 21:33-46 and 1 Kings 21:1-24, *Indian Journal of Theology* 61:2. pp. 85-100.
- Kallarackal, Jose. (2019). “Ecological Conversion”- The Need for An Ecumenical Perspective in India. *A Journal of Interdisciplinary Reflections of Faith and Life*. 10:2 (July- December).
- Kunnumpuram, Kurien. (2013). *The Mission of the Church: Christian Reflection on Evangelization in India Today*. Mumbai: St. Pauls.
- Mufeme, Edmore. “Land and Spirituality in Africa,” <https://www.wcc-coe.org/wcc/what/jpc/echoes-16-05.html> Consultado el 20 de febrero de 2022.
- Munther, Isaac. (2012). “Must the Land Divide? “A Biblical Theology of the Land for Inclusivity and Reconciliation. Scholar Readers International. 1.847.295.9308 www.scholarleaders.org, Consultado el 8 de marzo de 2022.
- Papa Juan Pablo II y patriarca Bartolomé I, *Declaración conjunta sobre ética ecológica*. Roma, 10 de junio de 2002.
- Peelman, Achiel. (1995). *Christ is a Native American*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Smith, Huston. (1991). *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. New York: Harper San Francisco. Trad. esp. (2000). Las religiones del mundo. Barcelona: Kairós.
- Swamy, Stan. (2021). *I am Not a Silent Spectator*. Indian Social Institute: Bangalore.
- Von Waldow, Hans Eberhard. (1974). “Israel and her Land, Some Theological Considerations,” in *A Light unto My Path*. Ed. H. N. Bream et al. Philadelphia: Temple University Press.

Woollard, Whitney. (2018). *The Land: A Thermometer of Covenantal Faithfulness, With Great Land, Comes Great Responsibilities*. <https://bibleproject.com/blog/land-thermometer-covenantal-faithfulness/> accessed 15/03/2022.

Woudstra, M. H. (1981). *The Book of Joshua*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Wright, Chris. (1999). Theology and Ethics of the Land. *Transformation (Exeter)*, 16 (3), 81-86. <https://doi.org/10.1177/026537889901600304>

ZCBC [Conferencia Episcopal Católica de Zimbabue]. (28 de nov. de 1982). Our Way Forward. Pastoral Statement.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Pecados ecológicos y sacrificios por nuestra tierra

Alice Carwardine

Catholic Earthcare, Australia

“Ecoespiritualidad” es un término que suele asociarse con prácticas espirituales que nos permiten reflexionar sobre el mundo natural, su belleza y la “encarnación profunda” de Dios en el mundo. Merece la pena sostener, sin embargo, que en este momento de crisis ecológica también es importante para nosotros desarrollar prácticas ecoespirituales que nos ayuden a conectarnos íntimamente con la creación y a entendernos a nosotros mismos no como señores o dueños de ella, sino como parte integral de su ecología. “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’ [...] También está hecha de simples gestos cotidianos donde rompemos la lógica de la violencia, del aprovechamiento, del egoísmo” (LS §§225 - 230). Una de las formas decisivas en las que la ecoespiritualidad puede crecer tal y como aquí se apunta es a través del cultivo de virtudes ecológicas. Las virtudes ecológicas han sido analizadas reiteradas veces por Johnson y Kureethadam, por mencionar solo a un par de autores. Las virtudes son, por supuesto, atributos que valoramos en las personas. Las virtudes ecológicas son virtudes que nos permiten a los seres humanos comprender la relación que mantenemos con la tierra y comportarnos de una manera que manifieste compasión por nuestro planeta, que grita de dolor. Pues “sabemos que hasta ahora la creación entera está gimiendo con dolores de parto” (Rom 8,22). ¿Y si centráramos la atención en aquellas acciones nuestras que están en el origen de tanto dolor? La expresión que podríamos utilizar para designar estas acciones es “pecados ecológicos”. En cierto modo, son lo contrario de las virtudes ecológicas. Son acciones o disposiciones que nos desvinculan de la creación e intensifican su dolor. Este artículo argumentará la necesidad de la ecoespiritualidad para actuar como individuos que reflexionan sobre los pecados ecológicos y comprenden el papel que su sacrificio individual debe desempeñar en la reparación del daño causado por sus pecados y eventualmente, practican virtudes ecológicas.

Muchas virtudes ecológicas han sido esbozadas ya por estudiosos. Johnson (2014) enumera la humildad, la gratitud y la compasión como virtudes importantes. También explica que algunos expertos en ética sostienen que la adaptabilidad y la frugalidad son otras virtudes ecológicas relevantes (trad. esp., 281). Existe una lista de virtudes ecológicas que será utilizada en el marco de la presente argumentación para generar cierta simetría. Kureethadam (2016)

analiza la encíclica *Laudato si'* del papa Francisco e identifica siete virtudes ecológicas. La razón por la que siete virtudes ecológicas se prestan fácilmente a la simetría es que las personas suelen estar bastante familiarizadas con las siete virtudes cardinales: castidad, templanza, caridad, diligencia, amabilidad, paciencia y humildad. Por supuesto, estas virtudes se emparejan a menudo con los siete pecados capitales o mortales: lujuria, gula, avaricia, pereza, envidia, ira y soberbia. El papa Gregorio Magno se hizo famoso, entre otras cosas, por popularizar estas dos listas simétricas. Aunque estas dos listas pueden ser aplicadas sin problemas a un marco ecológico, el artículo de Kureethadam (2016) determina nítidamente el vínculo entre las siete virtudes ecológicas y diversos aspectos de *Laudato si'*. Para simplificar, las virtudes y las citas de *Laudato si'* concernientes a cada una de ellas se enumeran en la tabla siguiente.

Virtud	Cita
Alabanza	"También invitan a las demás criaturas a alabarlo: '¡Alabadlo, sol y luna, alabadlo, estrellas lucientes, alabadlo, cielos de los cielos, aguas que estáis sobre los cielos! Alaben ellos el nombre del Señor, porque él lo ordenó y fueron creados'" (LS §72).
Gratitud	"Una expresión de [gratitud] es detenerse a dar gracias a Dios antes y después de las comidas... [Ello] nos recuerda nuestra dependencia de Dios para la vida, fortalece nuestro sentido de gratitud por los dones de la creación, reconoce a aquellos que con su trabajo proporcionan estos bienes y refuerza la solidaridad con los más necesitados" (LS §227).
Cuidado	"Todos podemos colaborar como instrumentos de Dios para el cuidado de la creación, cada uno desde su cultura, su experiencia, sus iniciativas y sus capacidades" (LS §14).
Justicia	"Todo planteo ecológico debe incorporar una perspectiva social que tenga en cuenta los derechos fundamentales de los más postergados" (LS §93).
Trabajo	"La intervención humana que procura el prudente desarrollo de lo creado es la forma más adecuada de cuidarlo, porque implica situarse como instrumento de Dios para ayudar a brotar las potencialidades que él mismo colocó en las cosas" (LS §124).
Sobriedad	"La sobriedad... es la capacidad de renunciar a lo superfluo y resistir a la lógica consumista dominante. La sobriedad es prudencia, sencillez, esencialidad, equilibrio y moderación. La sobriedad es mirar el mundo con los ojos de Dios y con la mirada de los pobres y desde la parte de los pobres. La sobriedad es un estilo de vida que indica el primado del otro como principio jerárquico y expresa la existencia como atención y servicio a los demás. Quien es sobrio es una persona coherente y esencial en todo, porque sabe reducir, recuperar, reciclar, reparar y vivir con un sentido de la proporción" (Papa Francisco, <i>Felicitación de Navidad a la Curia romana</i> , 2015, cit. en Kureethadam, 2016, p. 60).
Humildad	"La desaparición de la humildad, en un ser humano desafortadamente entusiasmado con la posibilidad de dominarlo todo sin límite alguno, solo puede terminar dañando a la sociedad y al ambiente" (LS §224).

Estas virtudes son mencionadas varias veces más a lo largo de la encíclica. Así como analiza las virtudes que las personas deberían esforzarse por practicar en su interior, así también el papa Francisco habla de las acciones y atributos que deberían evitarse. A través de un proceso académico de análisis análogo al de Kureethadam (2016), hemos identificado en *Laudato si'* los pecados ecológicos que se enumeran a continuación. Del documento papal hemos extraído siete pecados ecológicos con el fin de mantener la simetría respecto de las virtudes cardinales, de manera semejante a lo que ocurre entre las virtudes cardinales y los pecados capitales. Algunos de los pecados ecológicos son similares o idénticos a los pecados capitales, pero la principal diferencia radica en que estos se refieren a interacciones humanas –avaricia por cosas que no tenemos y otros sí tienen, pereza o apatía o desvinculación de unos con otros, ira hacia otras personas–, mientras que los pecados ecológicos se refieren a nuestra relación con la creación. Los siete pecados ecológicos propuestos son:

Pecado	Cita
Desvinculación	<p>Desvincularnos de nosotros mismos, de la creación y de Dios. Malinterpretar el papel integral que desempeñamos en la creación y colocar barreras entre nosotros y nuestros seres queridos.</p> <p>“Las actitudes que obstruyen los caminos de solución, aun entre los creyentes, van de la negación del problema a la indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas” (LS §14).</p>
Explotación	<p>Destruir y distorsionar deliberadamente los ecosistemas con el fin de expoliar y esquilmar los recursos de la Tierra en aras de beneficios económicos. Y hacer otro tanto con nuestros hermanos y hermanas.</p> <p>“Si la tierra nos es donada, ya no podemos pensar solo desde un criterio utilitarista de eficiencia y productividad para el beneficio individual” (LS §159).</p>
Daño	<p>Similar a la explotación, pero ignorando además los gritos de la Tierra y haciéndolo de un modo no deliberado. Esto comporta también una falta de respeto para con Dios como creador y daña nuestra relación con él.</p> <p>“Esta hermana clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella” (LS §2).</p>
Desigualdad	<p>Ser egoístas en todo lo que concierne a nuestras necesidades y deseos, contribuyendo con ello a la desigualdad global. Este pecado está relacionado directamente con la forma en que tratamos a nuestros hermanos y hermanas.</p>

	<p>“La visión que consolida la arbitrariedad del más fuerte ha propiciado inmensas desigualdades, injusticias y violencia para la mayoría de la humanidad” (LS §82).</p>
Derroche	<p>Dilapidar los dones de la creación que nos han sido dados. Además, contribuir a la cultura de usar y tirar, que no se limita a desechar objetos que han sido usados sin considerar el impacto que ello pueda tener en la creación, sino que deshecha asimismo las relaciones interpersonales.</p> <p>“La tierra, nuestra casa, parece convertirse cada vez más en un inmenso depósito de porquería... Estos problemas están íntimamente ligados a la cultura del descarte” (LS §21 y §22).</p>
Avaricia	<p>Este pecado no difiere del pecado mortal homónimo. Lo único es que debemos ser agudamente conscientes de que esta avaricia propicia otros pecados ecológicos, como la explotación. Debemos plantearnos el reto de no poseer más, sino contentarnos con lo que tenemos y saber que tenemos suficiente.</p> <p>“Dejamos de advertir que algunos se arrastran en una degradante miseria, sin posibilidades reales de superación, mientras otros ni siquiera saben qué hacer con lo que poseen, ostentan vanidosamente una supuesta superioridad y dejan tras de sí un nivel de desperdicio que sería imposible generalizar sin destruir el planeta” (LS §90).</p>
Arrogancia	<p>Se asemeja al pecado capital de la soberbia (o el orgullo). Pero malinterpretando la “encarnación profunda” de Dios en el mundo.</p> <p>“El derroche de la creación comienza donde no reconocemos ya ninguna instancia por encima de nosotros, sino que sólo nos vemos a nosotros mismos” (LS §6).</p>

Todos estos pecados derivan en último término de un solo pecado: antropocentrismo, o sea, la creencia de que los seres humanos somos dioses en esta tierra porque hemos sido hechos a imagen de Dios. Hasta cierto punto, debemos llegar a comprender que el pecado original es el antropocentrismo. Becker (1992) cree que esto es así por la manera en la que literalmente vestimos a los bebés recién nacidos con pañales desechables, fabricados con el petróleo que extraemos de las profundidades de la Tierra. No obstante, una de las principales diferencias entre el pecado original, que fue acuñado por san Agustín, y el antropocentrismo es que, en virtud del acto de la resurrección, sabemos que Dios vino a mostrarnos que siempre fuimos y siempre seremos perdonados. El antropocentrismo, en cambio, no es solo un pecado contra Dios, sino también un pecado contra la creación. Dios, “profundamente encarnado” con la creación, puede ser capaz de perdonarnos por nuestras acciones; pero la creación está gobernada por las leyes de la física y la biología y no será tan indulgente con ellas. Los desastres naturales predichos serán aún más intensos, los niveles del mar están creciendo, la temperatura de la Tierra aumenta y tan solo nosotros podemos impedir que eso vaya a más.

Únicamente podemos entender la inmensidad de esta falsa creencia del antropocentrismo descomponiéndola en los elementos que la constituyen.

Estos pecados y virtudes ecológicos pueden contribuir a configurar una ecoespiritualidad que supere el antropocentrismo y nos vuelve a vincular con la tierra. El mayor reto en el empleo de este método de construcción de una ecoespiritualidad es el reconocimiento del pecado. Reconocer el pecado y pedir perdón en un día cualquiera es un desafío que debemos acometer. Tenemos que aprender a evitar los pecados ecológicos para cultivar las virtudes ecológicas. ¿Cómo podemos afirmar que somos sobrios si seguimos explotando la Tierra? ¿Cómo podemos afirmar que luchamos por la justicia cuando aún existen desigualdades? ¿Cómo podemos afirmar que cuidamos la creación cuando en realidad continuamos infligiéndole daño? Superar los pecados nos ayuda a cultivar virtudes. Además, identificar nuestras acciones pecaminosas es la única forma de dar inicio a ese proceso. Con el tiempo podremos llegar a reparar la Tierra, reconciliar nuestras relaciones mutuas y entablar una relación más intensa con Dios.

Una vez identificadas nuestras acciones pecaminosas, debemos cambiar de conducta para comenzar el proceso de reparación. Este cambio de conducta suele exigir sacrificios. Nuestras disposiciones antropocéntricas son alimentadas en gran medida por expectativas sociales de tener más, querer más, disfrutar de mayor comodidad. Aquellos de nosotros que vivimos vidas privilegiadas y, como es sabido por diversas investigaciones, contribuimos en mayor proporción al daño y explotación del medio ambiente debemos renunciar al deseo de más bienes y de mayor comodidad. Esto requiere sacrificar nuestro tiempo, nuestro dinero o nuestra reputación y ego. Por ejemplo, si queremos ayudar a reducir la explotación de trabajadores que no reciben un salario suficiente para vivir, si queremos reducir la cantidad de residuos textiles que producimos y si queremos adoptar hábitos más sobrios, debemos plantearnos la necesidad de comprar menos ropa. Cada vez que compramos una prenda de vestir que no procede de una fuente de comercio justo, estamos enviando el mensaje de que valoramos el artículo que hemos adquirido y los métodos utilizados para fabricarlo. Estamos contribuyendo también a la contaminación causada por la producción de estos artículos y su posterior eliminación al ser desechados. Debemos sacrificarnos con la ropa reusándola, remendándola, reutilizándola con otro propósito, usándola hasta desgastarla, pasándola a otras personas y comprando-vendiendo de segunda mano. Estas acciones nos ayudan a evitar los pecados de la explotación, el daño y el derroche, así como a cultivar las virtudes de la sobriedad, la gratuidad y el cuidado.

Otro ejemplo es la opción por reducir el uso del coche, un devorador de combustibles fósiles. Cuando repostamos, estamos enviando el mensaje de que valoramos ese producto y de que volveremos a utilizarlo. Estamos contribuyendo a la explotación de la Tierra y al daño continuado a esta, debido tanto a la forma en que se extrae el petróleo como a las emisiones que produce. Cuando optamos por ir en bici, usar el transporte público, caminar o, al menos, compartir coche, estamos reduciendo el daño que se le hace al planeta. Estamos, por consiguiente, cuidando la creación.

Cuando pasamos demasiado tiempo delante de las pantallas de estos o aquellos dispositivos y encerrados en casa o en la oficina, seguimos desvinculándonos de la creación. Dejamos pasar

la oportunidad de contemplar con asombro y admiración la obra de Dios, alabando Su nombre. Cuando plantamos una superficie de monocultivo de césped en el jardín frontal de nuestra casa como símbolo de estatus, cuando arrancamos especies autóctonas de plantas para crear jardines perfectamente diseñados y arreglados, estamos privando al mundo natural de su capacidad para alabar a Dios mediante el solo hecho de existir y dañando la creación. ¿Quiénes somos nosotros para esa reprimir esa alabanza? Si optamos por pasar tiempo en asombro y admiración, regenerar la Tierra y permitir a las especies autóctonas que prosperen, permitimos a todos los organismos que adoren a Dios.

Estas acciones que aspiran a superar el pecado requieren una reflexión decidida sobre nuestra íntima vinculación con la creación. El acto de reflexionar sobre –y de discernir– nuestras conductas, nos ayuda a cultivar la ecoespiritualidad. Permítanme concluir con una interpelación: si en alguna época ha sido necesario hacer sacrificios desinteresados por la Tierra, es justo ahora, en plena crisis ecológica. El sacrificio nos lleva a ver el mundo de manera diferente, de una forma más íntimamente conectada con la Tierra.

Referencias:

Becker, W. H. (1992). Ecological sin. *Theology Today*, 49(2), 152.

Johnson, E. A. (2014). *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, (pp. 260-286). Bloomsbury Publishing Place, London. Trad. esp. (2015): “*Pregunta a las bestias*”. *Darwin y el Dios del amor*, (pp. 260-286). Sal Terrae. Santander.

Kureethadam, J. I. (2016). Ecological virtues in Laudato Si’. *Ethics in Progress*, 7(1). Pp. 44-66. Doi:10.14746/eip.2016.1.4

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Malditos por culpa de una creencia agarrotada: desentumecer una espiritualidad de la tierra

Greg Kennedy SJ

Director espiritual, Ignatius Jesuit Centre, Guelph, Ontario (Canada)

¿Es la Escritura un lubricante o un coagulante? La respuesta que demos a esta pregunta determinará nuestra relación con la verdad. Los lubricantes destraban los objetos fuertemente apretados. Aminoran la fricción, reducen la cantidad de energía necesaria para realizar trabajo. Los coagulantes, por el contrario, espesan los líquidos, disminuyen la fluidez y coagulan la sangre, algo que eventualmente evita que el cuerpo se desangre hasta la muerte, pero también puede someter el corazón a gran presión. La Sagrada Escritura puede leerse y usarse como un lubricante o como un coagulante. En lo que sigue, aplicaré la Escritura con el fin de propiciar el movimiento en las concepciones actuales de la intimidad humana y la alienación respecto de la tierra.

Desde el inicio mismo de la Biblia existe gran fricción. Nada más comenzar la revelación, esta se agarrota en un pasaje que ha constreñido toda página y toda generación posteriores. El libro del Génesis parece haber ido más allá de una descripción metafórica de los hechos (esto es, que la relación entre los seres humanos y la tierra ha devenido tensa e inarmónica) para prescribir un futuro desastroso. Una pernicioso ambigüedad se cuele en el texto cuando este narra cómo Dios maldice la tierra por culpa del consumo humano:

*Al hombre le dijo: "Porque le hiciste caso a tu mujer
y comiste del árbol prohibido,
maldito el suelo por tu culpa:
comerás de él con fatiga mientras vivas;
brotará para ti cardos y espinas,
y comerás hierba del campo.*

*Con sudor de tu frente
comerás el pan,
hasta que vuelvas a la tierra,
porque de ella te sacaron;
pues eres polvo
y al polvo volverás" (Gn 3,17-19).*

Se supone que tomar lo que no le está permitido a uno ha de terminar mal. Cuando los frutos del planeta se recolectan en contra del orden establecido de la creación, la tierra sin duda

sufrirá. La abundancia natural disminuye y la intervención humana se hace más agotadora, tanto para la tierra sobreexplotada como para las personas, obligadas a trabajar aún más. Esos son los tristes hechos. Pero durante siglos este pasaje ha ejercido una suerte de poder prescriptivo sobre la imaginación judío-cristiana. Ha sido leído como descripción no solo de lo que desgraciadamente sucede cuando los seres humanos toman lo que no les ha sido dado, sino de lo que debería suceder y no puede sino suceder. En otras palabras, una interpretación se coagula en una creencia fija que convierte a Dios en el agente que maldice; y presumiblemente, aquello que Dios maldice, sea lo que sea, tiene que permanecer así maldito hasta que la redención plena irrumpa al final de los tiempos. Pero si en realidad es el ilícito y nocivo consumo humano, no Dios, lo que profiere la maldición, entonces la destrucción tiene tan poco de necesaria como la voluntaria conducta destructiva. Así pues, cámbiese tal conducta y la maldición desaparecerá. No hay aquí nada divinamente ordenado ni predeterminado. De hecho, la mayor amenaza a la tierra y a nuestra relación con ella es desplazar de nosotros mismos a Dios la responsabilidad por nuestra desvinculación y antagonismo. Una vez que recordamos que solo nuestra terquedad maldice la tierra, podemos retornar a esta mediante la atención y la solicitud.

Por supuesto, el consumo ilícito (tomar más de lo que le es dado a uno) seguirá siendo siempre una enorme tentación para los hombres. Perfectamente podría ser este nuestro principal reto espiritual. El ego humano es avaricioso. No obstante, tenemos capacidades innatas para el cuidado, la reciprocidad y la relación. En general, las espiritualidades indígenas parten de nuestra primaria pertenencia a la tierra, no de nuestro secundario distanciamiento de ella. El Génesis se muestra tácitamente de acuerdo con este enfoque, pero necesitamos una lectura lubricante de la Escritura para aflojar las corroídas tuercas y tornillos de nuestras creencias. Antes que entender la mortalidad como consecuencia del pecado, podemos abrazarla justo como semilla y suelo de nuestra humanidad. El hecho de que terminemos retornando a la tierra de la que fuimos sacados realmente significa que nunca podemos apartarnos demasiado de ella. El descuido y el olvido pueden inducirnos a asumir oxidadas convicciones de no pertenencia y ocasionar además una inevitable enemistad entre el resto de la creación y nosotros. Pero la relación esencial que mantenemos con las demás criaturas siempre reemerge del suelo en deshielo en cuanto aminoramos la maldición del consumo pernicioso e ingrato. También aquí, como habitualmente ocurre, lo que creemos determina el rango de conductas posibles.

A san Pablo le encanta escribir un final feliz al Génesis presentando a Cristo como un segundo Adán que elimina los pecados que hacen que la creación gima esclavizada. Con demasiada frecuencia, sin embargo, este segundo Adán es visto como alguien por completo trascendente, absolutamente lejano del polvo y las cenizas (o, dicho de otra forma, la tierra) a los que pertenece la humanidad. El resultado es una teología más desarraigada y una espiritualidad distraída que se evade del mundo diario antes que habitarlo. Donde más obvia y mayúscula resulta esta desconexión práctica es quizá en nuestras teologías y prácticas eucarísticas. Paradójicamente, el mismo sacramento que debería conectarnos con la Tierra es el que con más frecuencia nos aleja de ella.

Un evangelio lubricante nos ayudará a avanzar en este punto. Harto de la cerrazón mental de quienes se oponen a él, Jesús intenta sacarlos de su estrechez. Con profundo disgusto y frustración, proclama:

“¡Ay de vosotros, guías ciegos, que decís: ‘Quien jura por el templo no se compromete, quien jura por el oro del templo queda comprometido!’ ¡Necios y ciegos!, ¿qué es más importante? ¿El oro o el templo que consagra el oro? Decís: ‘Quien jura por el altar no se compromete, quien jura por el don que hay sobre el altar queda comprometido’. ¡Ciegos! ¿Qué es más importante? ¿La ofrenda o el altar que consagra la ofrenda? Pues quien jura por el altar jura por él y por cuanto hay sobre él; y quien jura por el templo jura por él y por quien lo habita” (Mt 23, 16-21).

En nuestras iglesias tendemos, por supuesto, a creer –o al menos a actuar como si creyéramos– que la acción eucarística reverencia el altar. Y quizá sea así. Pero si Juan Pablo II está en lo cierto cuando afirma que, “también cuando se celebra sobre el pequeño altar de una iglesia en el campo, la eucaristía se celebra, en cierto sentido, sobre el altar del mundo” (*Ecclesia de Eucharistia*), entonces tenemos que pasar a una escala de operaciones distinta. En ese nivel, la pregunta de Jesús gana la mano a nuestras viejas y anquilosadas teologías: “¿Qué es mayor: el don o el altar?”. En otras palabras, la eucaristía viene a nosotros como la obra continuada y continua de la encarnación. El Creador amó tanto al mundo que quiso entrar en él plenamente. Sin la Tierra, la encarnación no habría tenido dónde ocurrir. La Tierra es, dicho en términos filosóficos, la condición de posibilidad de la encarnación. Si no hay Tierra, no hay Cristo. Así, en último término la Tierra como altar consagra la eucaristía. De forma más básica todavía que *in persona Christi*, el presbítero preside la misa *in persona terrae*.

La frustración de Jesús con los “guías ciegos” radica en que estos, al poner la carreta delante de los bueyes, terminan agotándose sin llegar a ninguna parte. El don solo puede existir como don si hay un lugar abierto para recibirlo. La recepción es tan esencial como la donación. En este contexto, los altares siempre han precedido al sacrificio. El mismo principio es aplicable al don y al sacrificio de la eucaristía: su santidad depende de la santidad e integridad de la Tierra que suscita su ser. Cualquier celebración de la eucaristía que no nos vincule a la tierra de la que tanto los elementos eucarísticos como nosotros mismos hemos sido tomados corre peligro de convertirse en una liturgia de campanas que resuenan o platillos estruendosos, para decirlo con palabras de 1 Corintios. En nuestra piedad eucarística, con demasiada frecuencia filtramos el mosquito y nos bebemos el camello. Custodiamos y conservamos con suma reverencia hasta la más diminuta partícula de la forma consagrada. Mientras tanto, una vez fuera del santuario, el canadiense medio tira a la basura anualmente 400 kg de alimentos. En todo el planeta, más del 30 % de los alimentos producidos son arrojados sin miramientos a la basura, ya sea en el propio campo de cultivo o durante el procesamiento y transporte, ya debido a la escrupulosidad del minorista o en el hogar a causa del descuido o la falta de creatividad. ¿Acaso no es hasta el más mínimo gramo de ese alimento un don sagrado en igual medida que cualquier pedazo de la sagrada comunión?

A un conocido mío le gusta citar a un conocido suyo que usaba esta frase ingeniosa: “Para mí no supone problema creer que Jesús está en la hostia consagrada. ¡Lo que me cuesta creer es que la hostia consagrada sea pan!”. Esta dificultad es emblemática de nuestra tan

desnaturalizada concepción y celebración de la eucaristía. Justo aquello que más debería vincularnos con la Tierra (digámoslo de nuevo: la condición de posibilidad de que todo crezca, sea cosechado, cocido y comido) nos remite con demasiada frecuencia a un ámbito etéreo de desarraigo. El alimento nos proporciona a diario prueba viva e innegable de nuestra mortalidad y nuestra pertenencia a la Tierra de la que fuimos sacados. El alimento es tierra encarnada y sacrificial. El alimento es nuestro medio primario de vinculación no solo con la tierra, sino también con todas las demás formas de dependencia respecto de la Tierra. Nuestras madres nos alimentan con sus cuerpos, estableciendo así el arquetipo de todo vínculo humano. Si el alimento es tierra y la eucaristía es alimento, toda auténtica recepción de la eucaristía afirma nuestra vinculación primordial con la Tierra.

Una espiritualidad de la tierra tiene que extender la reverencia con la que, como católicos, producimos y consumimos la eucaristía. Gracias a Dios, tenemos casi todo lo que necesitamos. Lo que generalmente nos falta es amplitud de miras e imaginación. “Gracias a Dios” es aquí, por supuesto, la clave. “Eucaristía” significa acción de gracias, y la gratitud consciente y disfrutada se convierte en la fuente de todas nuestras acciones reverenciales. Podemos levantar la maldición que nuestro irrespetuoso consumo proyecta sobre la tierra cosechando con gratitud y espíritu de admirada recepción. ¿Acaso no debemos maravillarnos, cada vez que comemos, de la generosidad de la Tierra, que nos une tanto por nuestra hambre como por su satisfacción? Sin hambre, se nos escaparía nuestra humanidad. Sin satisfacerla, sin saciarla, nuestra gratitud moriría de inanición. De este modo, la comida nos hace doblemente humanos. Si somos capaces de aprender a tomar lo que nos es dado de la tierra de la que nosotros mismos fuimos tomados, siempre comeremos eucarísticamente. La comunión deviene entonces concretamente católica, verdaderamente universal.

Al igual que ocurre con el consumo, también por lo que respecta a la producción nuestra espiritualidad tradicional nos equipa bien para regresar respetuosamente a la tierra. Si todo sacerdote se imaginara a sí mismo como un campesino diestro y sensible que cuidadosamente cultiva alimentos para sus amigos y familia, nuestras misas tendrían más consecuencias prácticas, ecológicas. Podríamos practicar más lo que predicamos y predicar más sobre nuestra pertenencia a la tierra. Análogamente, si todo campesino o campesina se imaginara a sí mismo como un sacerdote que consagra los frutos de su trabajo en el altar de la tierra, gran parte de la profanación de la tierra y de los animales perpetrada por la moderna agricultura industrial sería reemplazada naturalmente por modalidades de cultivo mucho menos violentas y dominadoras. La indecencia con la que arrojamos comida a la basura y la deliberada falta de compasión hacia el resto de la creación con las que arrancamos el alimento del cuerpo de la Tierra evidencian nuestra hipocresía como pueblo eucarístico. Posiblemente no podamos considerarnos guías, pero ciegos sí que somos: agricultores y consumidores ciegos. La tierra aguarda expectante que vivamos nuestra fe con autenticidad.

Como director espiritual, una buena parte de mi trabajo consiste en ayudar a las personas a deshacer los horribles nudos de falta de autoestima, vergüenza y escrupulosidad que les alienan del resto de las criaturas (humanas y no humanas) y del Creador. Los seres humanos tenemos una marcada inclinación a “vivir en pecado”, esto es, a exagerar nuestra culpa, vileza y maldad, nuestra capacidad de causar daño. Por qué nos cuesta tanto creer que somos dignos

de ser amados y que somos de hecho amados es algo que desconcierta a nuestro intelecto y a nuestros deseos más profundos. En el plano colectivo, el mismo relato lastimoso es contado *ad nauseam*: que el *Homo sapiens* es una plaga para el planeta y no pertenece a él; que a la naturaleza le irían mejor las cosas sin nosotros. Dicho coloquialmente, ¡la vida humana da asco! Pero esto no es sino pensamiento coagulante. Se trata de una gelatina estática e inservible, tan falsa como descorazonadora. Como especie somos amados en no menor medida que como individuos. Pertenece en nuestra totalidad, uno y múltiples. Mientras no nos creamos esto, nuestra fe será incapaz de sanarnos a nosotros y de sanar a la tierra de la que fuimos sacados. La fe en que hemos sido dados a la Tierra para la acción de gracias es lo que nos convierte en un pueblo eucarístico que ha nacido de la tierra y que agradecidamente retornará a ella.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Cuidar del territorio como nuestra hermana Madre Tierra: un sueño por realizar

Sue Martin

Responsable del Proyecto Reconciliación con la Creación, Compañía de Jesús en Australia

“Si no cuidáis del territorio, él no cuidará de vosotros” - April Bright, 1992

“Alabado seas, mi Señor, por nuestra hermana Madre Tierra” - San Francisco de Asís

April Bright, una aborígen nacida en 1953 en el Territorio Septentrional de Australia pertenece al pueblo MakMak. La sabiduría de April, que ella compartió por primera vez en 1992, me acompaña y se ha convertido en mi mantra para la transformación que sueño con ver para nuestra hermana Madre Tierra.

April y muchos otros líderes aborígenes dicen que cuidar del territorio incluye cuidar de las personas, los animales, las plantas, los muertos y los que todavía no han nacido. Hay territorio marino, territorio terrestre y territorio celeste también... Existen en el tiempo y a través del tiempo.

Esto es muy parecido a lo que Teilhard de Chardin, Hildegarda de Bingen y muchos otros místicos de nuestra Iglesia han compartido con nosotros.

“Teilhard nos pide que amemos a Dios, pero también que amemos a la Tierra, que busquemos la comunión con Dios y la comunión con la Tierra y la comunión con Dios a través de la Tierra”, escribe Eugene Stockton en *Wonder: A Way to God* [El asombro: un camino hacia Dios, 2019].

Descubrir a Dios en todas las cosas es la misión que está en el centro de lo que significa ser ignaciano. Nuestra espiritualidad ignaciana es también una llamada a cuidar del territorio. San Ignacio tuvo una experiencia de Dios en el “otro”. La suya era una fe encarnacional. Llegó a ver, oír y sentir a Dios a través de las personas y de la totalidad de la creación. Esto lo vemos con suma claridad en la descripción que él mismo nos ofrece de su experiencia de conversión a orillas del río Cardoner:

Y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas... Recibió una grande

claridad en el entendimiento, de manera que, en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años..., no le parece haber alcanzado como de aquella vez sola.

El profundo despertar espiritual de Ignacio a orillas del Cardoner se asemeja a lo que hoy llamamos una experiencia de conversión ecológica.

¿Podemos sentarnos hoy junto a un río o en nuestro lugar favorito para llevar a cabo la práctica contemplativa de cuidar del territorio, de escuchar la llamada de la hermana nuestra madre Tierra, de tener un corazón rebosante no solo de conciencia ecológica, sino de una conversión ecológica que nos conecta con lo Divino?

Peter Saunders, coordinador de la reciente Conferencia Internacional Ecoespiritual Ignacia¹, que fue parte de las celebraciones con motivo del quinto centenario de la conversión ecológica de Ignacio, nos explica esta experiencia:

“En los *Ejercicios Espirituales*, Ignacio te invita a una conversión mediante un encuentro íntimo con Jesús de Nazaret. Este encuentro afectuoso con Jesús te transforma el corazón, suscitando en ti grandes deseos de servir a Cristo en el mundo de una manera singularmente tuya. En la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco te invita a una conversión ecológica. Esta no consiste solo en preocuparse por el medio ambiente. Es una llamada a dejar que tu corazón sea transformado de nuevo, esta vez atraído a la relación más profunda con la Presencia que es Dios en toda la creación”.

Esta invitación a una experiencia de conversión ecológica puede parecer aún muy abstracta. El sintagma “conversión ecológica” se atribuye a san Juan Pablo II en su mensaje con ocasión de la Jornada Mundial de la Paz de 2001. San Juan Pablo II quería exhortar a los cristianos a cambiar no solo sus acciones, sino también el corazón y la mente con respecto a la manera en que se comprometen con el medio ambiente, es decir, a experimentar una conversión ecológica.

El Movimiento *Laudato si'*, del que Ecojesuit fue miembro fundador, ha creado un bello esquema que muestra el periplo en el que todos estamos embarcados.

¹ <https://iiec.org.au/>



La transformación interior, que tiene una dimensión espiritual, es una conversión ecológica. Contribuye a la transformación exterior, que es el nuevo estilo de vida en el que movilizamos a otros para construir comunidades en camino hacia la ecología integral.

Para que pueda haber transformación exterior en el mundo, antes hemos de experimentar una transformación interior en nuestros corazones. Esta transformación interior comienza por una experiencia de conversión ecológica.

La encíclica *Laudato si'* nos anima a asumir responsabilidad sobre la Tierra y a cuidar de ella como deseáramos cuidar de nuestra propia hermana carnal. Para muchos, es la llamada a pisar con suavidad sobre la Tierra, a reducir su huella ecológica. Tales esfuerzos personales son importantes, pero no van a llevar a la sociedad a la transformación que hoy se necesita.

Kevin McDonnell, un miembro de la Congregación de los Hermanos Cristianos que vive en el parque nacional Monte Archer, Brisbane (Australia), aclara en su ensayo "The Role of Place in Ecological Conversion" [El papel del lugar en la conversión ecológica] en qué consiste la conversión ecológica:

“El Monte Archer representa el lugar como una forma de experimentar la conversión ecológica. ¿Se trata de descubrir lo sagrado allí dónde estamos?”

Considero que la llamada a cuidar del territorio es el mantra que necesitamos en nuestras comunidades jesuitas. Pero ¿qué implica en la práctica?

El ministerio “Ser con Dios en la naturaleza”, parte de la Jesuit and Ignatian Spirituality Australia (JISA), proporciona una oportunidad para la conversión ecológica:

“Hay oportunidades de pasar tiempo contemplativo en la naturaleza. De entrar en ese lugar contemplativo que tienes en el corazón para encontrarte con la Presencia que es Dios en la naturaleza, algo que lleva a la conversión ecológica y a la reconciliación con la creación”.

La Ignatian Solidarity Network de Estados Unidos ha hecho una promesa de conversión ecológica.

¿Podemos, como comunidad ignaciana, incorporar a nuestro trabajo y a nuestra vida de oración personal y comunitaria experiencias de conversión ecológica? ¿Podría tener cada conferencia un programa de conversión ecológica?

Sueño con que lleguemos a ser comunidades regeneradoras; pero para que pueda producirse en nuestro mundo esta transformación exterior, primero es necesario que ocurra la transformación interior de la conversión ecológica y de que ocurra en todas las personas. ¡Es un GRAN sueño!

En Australia, las Becas para Nuevos Líderes en Ecología Integral, impulsadas por las Hermanas de la Misericordia, considera la conversión ecológica una experiencia capital. Este programa de becas de doce meses de duración (a tiempo parcial) y con todos los gastos cubiertos se dirige a personas que ya viven con pasión el cuidado de la casa común. La beca ofrece a los líderes en ciernes una serie de oportunidades de aprendizaje y experiencia que les capaciten –a ellos y sus comunidades– a responder a los retos ecológicos.

El programa tiene cinco componentes:

1. Experimenta

Tres compromisos y encuentros en lugares de regeneración, sanación y esperanza activa.

2. Aprende

Guiándonos por el marco de la Plataforma de Acción *Laudato Si'*, nos embarcaremos en un curso multidisciplinar de aprendizaje diseñado para afrontar los retos del presente. Ello incluirá *webinars* mensuales, módulos de lectura y experiencias para aprender sobre *Laudato si'*, sabiduría de los indígenas, ecología integral, la Historia del Universo, sistemas terrestres, ecoteología, diseño de culturas regeneradoras, liderazgo, incidencia, espiritualidad, facilitación, solicitud de subvenciones, etc. No solo aprenderemos sobre ecología, sino sobre nosotros mismos y nuestra comunidad.

3. Reflexiona

Durante el programa, cada becario contará con el apoyo de un mentor adecuado que le guiará en aspectos de su reflexión personal y de la profundización en el programa. Cada una de las tres experiencias residenciales se centrará en el desarrollo de una actitud contemplativa. El papel del mentor consistirá también en acompañar la elaboración del proyecto personal.

4. Actúa

Involúcrate en la comunidad biorregional, incorporándote a un grupo de la comunidad local que trabaje en pro de la regeneración –a través, por ejemplo, de la limpieza de las vías fluviales de la zona–, posibilite el acceso a alimentos orgánicos locales, luche localmente en contra del cambio climático o asegure la protección de los remanentes de bosque.

5. Crea

A cada becario se le pedirá que elija, en estrecha colaboración con su mentor, un tema pertinente de ecología integral relacionado con la degradación/regeneración de la Tierra o el desplazamiento de personas. El becario elaborará un proyecto personal que eduque, mueva, informe o promueva acciones específicas a favor de la justicia en relación con el tema elegido. Este proyecto se compartirá en un acto abierto al público hacia el final del programa.

Mi sueño es que el Programa de Becas en Ecología Integral de las Hermanas de la Misericordia que está llevándose a cabo en Australia en 2022, y en el cual tengo el privilegio de participar como mentora, crezca y que nuestra comunidad ignaciana encuentre una forma de participar en él. ¡Tenemos necesidad de tantos becarios en ecología integral!

Cuando emprendemos una experiencia de conversión ecológica, ¿cómo sabemos que ha tenido lugar una transformación interior?

Existe una cada vez más aquilatada propuesta para medir la conciencia ecológica que se conoce como “Escala Nuevo Paradigma Ecológico”. Necesitamos desarrollar, partiendo de ella, una forma de medir la conciencia de conversión ecológica. ¡Una escala para medir la percepción de cómo progresa nuestra transformación en ecología integral!

La Prof. L. Suganthi, investigadora de la Anna University (Chennai, India) ofrece una escala para medir y evaluar la actitud de una persona hacia la naturaleza. Para ello, enumera valores, actitudes y conductas personales en relación con la naturaleza que considera indicadores de la presencia de una ecoespiritualidad subyacente. He aquí una muestra:

- Formo parte de este universo
- Cuido del medio ambiente
- Me siento honrado de participar en cualquier acción proactiva a favor del medio ambiente
- Cuando veo la complejidad del universo, siento admiración
- Siento que este universo es valiosísimo
- Mantengo una relación orgánica con este universo
- Experimento una sensación de misterio por el hecho de ser parte de este universo

Al igual que el resto de lo que enumera, estos son valores, actitudes y conductas que uno esperaría encontrar en quien ha experimentado la conversión ecológica. Ofrecen una guía útil para diseñar procesos orientados a desenlaces específicos, incrementando sus probabilidades de fomentar la conversión en este nivel.

Otra fuente de ideas es la obra creativa de Christine Valters Paintner, *Earth Our Original Monastery* [La Tierra, nuestro monasterio originario]. En esta reflexión sobre cómo vivir contemplativamente en el mundo moderno, que se sirve a modo de lente de la tradición monástica occidental de cercanía a la naturaleza, la autora ha ideado siete conjuntos de prácticas transformadoras bajo acápites como: “La Tierra como la catedral originaria”, “La Tierra como la Escritura originaria”, etc. Bajo cada encabezamiento, las prácticas incluyen lectura, reflexión sobre la Sagrada Escritura, meditación, paseo contemplativo, rito con

hierbas, expresión artística, ejercicio de escritura y bendición. Son recursos valiosos para facilitar experiencias de conversión ecológica.

Diversas experiencias de conversión ecológicas fueron dadas a conocer recientemente en una serie de la televisión australiana en abierto llamada *Back to Nature* [Regreso a la naturaleza]. Cada episodio se centra en una relación con el lugar, prácticas contemplativas y espiritualidad de una comunidad aborigen y otras personas que desean vivir en comunión con la naturaleza. Para mí, cada episodio fue un retiro ecológico de treinta minutos.

Entre los objetivos del programa documental de televisión *Back to Nature* se cuentan:

- Crear una nación de protectores de la naturaleza, entendiendo que las personas protegemos aquello que amamos.
- Estimular a las personas a conservar, proteger y crear espacios naturales.
- Informar y educar a las personas sobre los demostrados beneficios que para la salud tanto corporal como mental tiene el estar en relación con la naturaleza.
- Conseguir que pasar tiempo en la naturaleza y relacionarse con ella sea parte integral y esencial de las vidas de las personas.
- Reemplazar la idea de que “los seres humanos somos algo distinto de la naturaleza” por la de que “los seres humanos somos parte de la naturaleza”.
- Crear conciencia de que la salud humana y la salud del paisaje son estrechamente interdependientes, lo que concuerda con el paradigma de las Naciones Originarias australianas.

Resulta muy alentador ver una exhortación a cuidar del territorio y a participar en la creación de comunidades regeneradoras que apuestan por la ecología integral proveniente del conjunto de la sociedad. La madre Tierra tiene muchos protectores.

La transformación exterior que es necesario que se produzca en nuestro mundo es un nuevo estilo de vida con la madre Tierra. ¿Qué aspecto podría tener este nuevo estilo de vida?

Daniel Christian Wahl habla del marco de referencia de los tres horizontes: el primero de ellos es el *business as usual*, “que nada cambie” (mantiene nuestro mundo en crisis); el segundo es el de las oportunidades de innovación disruptivas (favorece la transformación); y el tercer horizonte (hacia el que debemos avanzar si queremos conseguir un mundo viable) es el horizonte transformador, que tiene un marco de referencia de culturas regeneradoras.

¡Tenemos que superar el Antropoceno! El llamamiento a dejar atrás el Antropoceno puede escucharse en Glenn Albrecht, un filósofo ambientalista australiano, pionero del concepto de “solastalgia”, que se emplea en el contexto de la salud mental: la experiencia vivida de un cambio medioambiental negativo. Glenn subraya la necesidad de pasar a una nueva época: el Simbioceno. Este término está relacionado con simbiosis, que deriva del griego *symbiosis* (camaradería), *symbion* (convivir), *symbios* (convivencia) y *bios* (vida); a ello se añade al final “ceno” (periodo, época). Glenn explica: “En el Simbioceno, la acción, la cultura y la iniciativa humanas serán ejemplificadas por los tipos acumulativos de relaciones y atributos cultivados por los hombres que acrecientan la interdependencia y el beneficio mutuo para todos los seres vivos (deseable), todas las especies (esencial) y la salud de todos los ecosistemas (obligatorio)”.

En el curso *Go Deep Green* [Hazte “verde oscuro”], desarrollado por la plataforma *Ecozoic Living* [Vivir ecozoicamente], que se inspira en el pensamiento de Thomas Berry, el objetivo último es el florecimiento conjunto de las personas, el lugar y el planeta.

Thomas Berry afirma que la Tierra es una comunión de sujetos, no una colección de objetos. La Tierra existe y puede sobrevivir solo en su funcionamiento integral. Vivir ecozoicamente es aprender a hacerse uno presente para el planeta de una manera beneficiosa para ambos. Vivir ecozoicamente es una invitación a abandonar el modo de arreglar – nuestras vidas, nuestras comunidades, del planeta– y entrar en el modo de participar, como parte de toda la comunidad de la vida sobre la Tierra en cuanto ecologistas integrales.

“En el curso *Go Deep Green* se te invitará a reflexionar sobre lo que la ciencia está hoy en condiciones de contarte acerca de los orígenes y procesos del universo... y a admirarte del lugar que los seres humanos ocupamos en la épica historia en curso de la evolución. Se te invitará a reflexionar sobre qué fue lo que inicialmente te llevo a enamorarte de la Tierra... porque esa es tu fuente de energía más fiable y más renovable para el trabajo de crear en común un futuro mejor para la Tierra y en la Tierra”.

Otro curso llamado *Awakening the Dreamer* [Despertar al soñador] utiliza el proceso del ver, juzgar y actuar para llevar a las personas a ser ellas mismas el cambio que quieren ver en el mundo. El cortometraje *Story of Stuff* [La historia de las cosas] de Annie Leonard contribuyó a mi periplo de transformación.

¿Pueden los Objetivos *Laudato Si'* ayudarnos a crear la comunidad regeneradora que necesitamos? Sí

En la Compañía de Jesús en Australia, a todo ministerio se le requiere que informe anualmente sobre su cuidado de la Casa Común. Nuestro primer informe sobre el Marco de Acción *Laudato Si'* ha sido compartido con el equipo de responsables de los jesuitas australianos. Este informe muestra que la mayoría de los ministerios van muy avanzados en este proceso. Cada ministerio tiene un punto de partida diferente y recursos diferentes, así que sus planes y desenlaces son únicos. El Comité de Cuidado de la Casa Común de los Jesuitas Australianos está apoyando esta transformación a largo plazo en nuestra provincia.

¿Podemos ser como comunidad ignaciana global el cambio que queremos ver realizado en el mundo? ¿Podemos dar un giro para ser comunidades regeneradoras, comunidades que regalan al futuro en vez de saquearlo?

Creo que debemos y podemos hacerlo y que lo haremos. Pero ensayar nuevas formas de crear en común comunidades ignacianas que en aras del futuro caminan hacia la ecología integral conllevará mucha disrupción y, a veces, incluso fracaso.

“Vivimos en una economía extractiva que hurta vida y concentra riqueza. Cada vez que hurtamos vida, ya sea la vida de una comunidad, de la tierra, de los océanos, las especies, los insectos, las culturas, los bosques o los derechos humanos, eso es degenerativo. La regeneración es un eje central. Describe y delinea cómo dar un giro de 180° y avanzar

hacia desenlaces regeneradores. El actual sistema socioeconómico está saqueando el futuro: climática, biológica, cultural, étnica y generacionalmente” (Paul Hawken).

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



La agenda del clima: un grito de la Tierra y de los pobres

Anjali Roberts

Servicio Jesuita a Refugiados (JRS-Australia), Territorio de los Darugs (Sidney)

Ayer discutí con un amigo sobre las decisiones que debemos tomar ante la crisis climática. Este amigo trabajó en su día como asesor financiero. En un momento dado, la conversación trató de los principios éticos a la hora de invertir. Sugerí una forma de evitar empresas en las que los beneficios fluyan a gobiernos que actúan de modo inhumano. Mi amigo me preguntó: “¿Estás de acuerdo con todo lo que hace el gobierno (australiano)?”. “Claro que no –respondí–, no son especialmente humanitarios”. Y él me dijo: “¿Lo ves?”, dando a entender que no tiene sentido tratar de invertir éticamente en la adaptación al cambio climático, puesto que salta a la vista que ni siquiera soy capaz de influir en mi propio gobierno basándome en ese enfoque.

La conversación se centró luego en las opciones personales en la vida cotidiana. Mi amigo me preguntó cómo podía contribuir él, y yo –basándome en la lista de principales emisores de CO₂– le sugerí que lo primero que podía hacer era informarse. Luego, podía (i) cambiar a una fuente de electricidad renovable; (ii) reducir el número de viajes en vehículos privados que utilicen combustibles fósiles; y (iii) disminuir el consumo de carne. Ya había instalado paneles solares, beneficiándose de un incentivo financiero, y estaba ahorrando dinero con ello, me dijo. No estaba dispuesto a –o según él, le era imposible– hacer (ii) y (iii), porque su prioridad es alimentar a su familia. Para obtener ingresos extra, todos los sábados se levanta a las tres de la mañana y va en coche a un mercado a vender bocadillos de panceta ahumada y huevo, que a las 11 de la mañana ya se le han acabado. Llegados a este punto, la conversación se había caldeado bastante más allá de un 1,5 °C y decidimos de mutuo acuerdo darla por concluida.

Más tarde reflexioné sobre el transcurso de la conversación y por qué se desarrolló de la manera en que lo hizo. Si uno cree que las elecciones que toma no tienen importancia ni influyen en los resultados, ni siquiera en los que puedan beneficiarle a él o beneficiar a sus hijos a largo plazo, entonces quizá lo único que cabe hacer es actuar de modo tal que, como mínimo, te beneficie ahora y no cree un déficit (sobre todo económico, obviamente). Pero la gran pregunta a la que estuve dándole vueltas es: *¿qué es lo que hace que elecciones que afectan perjudicialmente a la salud del planeta y a nuestro propio bienestar –por ejemplo, usar medios de transporte privado antes que públicos y consumir productos de origen animal– puedan tomarse en Australia con tal impunidad?*

Como mujer india no indígena que emigró de la India poscolonial a la sociedad de origen colonial que es Australia, los hilos de esta impunidad se entretrejen en mí como un *ikat*, cuyos colores se corren y mezclan, trama y urdimbre indistinguibles. Esta Australia –un

asentamiento colonial que todavía no reconoce constitucionalmente a sus Naciones Originarias y cuya riqueza se basa en el asesinato de miembros de dichas Naciones Originarias y en el desplazamiento de estas primero de sus tierras y luego de la extracción de minerales de esas mismas tierras, que históricamente ha contribuido de manera desproporcionada a las emisiones de CO₂- continúa actuando así en la actualidad y, al hacerlo, expone adicionalmente a las consecuencias del cambio climático a quienes son vulnerables en desproporcionada medida.

Mientras que los orígenes colonial-capitalista-extractivos de la actual crisis climática han sido analizados ampliamente en los medios de comunicación y en los movimientos contra el cambio climático, solo en un informe oficial –en el sexto informe de evaluación del Grupo de Trabajo II del IPCC (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático)– se reconoce al colonialismo como una de las causas de las desiguales consecuencias de la crisis climática. Según la Síntesis Técnica del informe:

Los complejos patrones de vulnerabilidad humana resultan de desarrollos pasados –tales como el colonialismo y su legado en curso–, se exacerban por riesgos combinados y en cascada y se hallan socialmente diferenciados.

El legado de colonialismo y vulnerabilidad combinada se puso de manifiesto en un brote de covid-19 en Wilcannia, en la parte occidental de Nueva Gales del Sur, en 2021. Con una elevada proporción de habitantes pertenecientes a las Naciones Originarias (más del 60%), cuya esperanza de vida es la mitad de la de otros australianos, la ciudad era ya vulnerable. Cuando la única tienda de la ciudad cerró debido a dicho brote, los habitantes se quedaron sin posibilidad de obtener alimentos frescos. Una mujer barkindji contó que las autoridades sanitarias le impidieron a su primo compartir con otras personas la carne del canguro que había cazado. Además, el confinamiento fue también todo un reto debido a los problemas habitacionales. El 20% de las personas sin techo en la ciudad, incluidos quienes viven hacinados, son aborígenes, a pesar de que estos constituyen solo el 3 % de la población total. La capacidad de responder al reto estaba seriamente restringida debido a las múltiples vulnerabilidades de salud, ingresos y geografía y, lo que es aún más importante, debido a la desaparición del vínculo con la tierra y la cultura.

El informe del IPCC señala que *se espera que el cambio climático repercuta adversamente en el bienestar y que continúe amenazando la salud mental; y que los niños y adolescentes, en especial las chicas, así como las personas que ya presentan problemas médicos, físicos y mentales, se hallan en situación de riesgo.*

Sabemos por informes anteriores que las mujeres tienen mayores probabilidades que los varones de verse afectadas por el cambio climático. Las cifras de la ONU indican que el 80% de las personas desplazadas a causa del cambio climático son mujeres. Ello se debe sobre todo a que las mujeres son desproporcionadamente pobres, lo que hace más difícil para ellas recuperarse de –y adaptarse a– los desastres naturales, que afectan a las infraestructuras, la forma de ganarse el sustento y la vivienda.

El papel de las mujeres como cuidadoras principales y encargadas del aprovisionamiento de agua, alimentos y recursos para calefacción y refrigeración les hace sumamente dependientes de los recursos naturales en las zonas rurales y les expone en mayor grado a los efectos del cambio climático, incluidas la sequía, las precipitaciones inciertas y la deforestación, que torna más difícil asegurar estos recursos. Por último, las desventajas históricas que afrontan las mujeres, incluido el limitado acceso a la toma de decisiones y a la propiedad de la tierra y de activos económicos, se magnifican con los retos del cambio climático y se traducen en un mayor riesgo de violencia en periodos de inestabilidad.

No es sorprendente que nuestra atención se dirija a abordar estos factores propulsores, enmarcados en los Objetivos de Desarrollo Sostenible. Sin una visión orientada a erradicar la pobreza (ODS 1) y el hambre (ODS 2), lograr la igualdad de género (ODS 5) y reducir la desigualdad (ODS 10), las consecuencias de la crisis climática seguirán aumentando, y además desproporcionadamente, a pesar de los esfuerzos para mitigar y adaptarse a las emisiones netas cero.

El informe señala que la acción climática y el desarrollo sostenible son interdependientes y que *“el desarrollo sostenible es fundamental en lo que atañe a la capacidad para la acción climática, incluidas la reducción de las emisiones de gas de efecto invernadero y la potenciación de la resiliencia social y ecológica frente al cambio climático”*. Esta reafirmación de que *“un enfoque verdaderamente ecológico **siempre** se convierte en un enfoque social; debe integrar cuestiones relativas a la justicia en los debates sobre el medio ambiente, con el fin de escuchar así **tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres**”* es instructiva cuando planificamos nuestras acciones.

Por el informe sabemos que hasta la fecha los esfuerzos no han conseguido cerrar *“la brecha de adaptación”* y que *“las disposiciones y prácticas de gobernanza son actualmente ineficaces para reducir los riesgos, revertir las dependencias de trayectoria y las malas adaptaciones y facilitar el desarrollo climáticamente resiliente”*.

Los católicos a lo largo y ancho del planeta tienen una significativa capacidad institucional y social en las escalas global, regional y local. Muchos participan activamente en los sistemas sociales en los que se hallan insertos, incluido el sistema social católico, para promover el bienestar humano y la salud planetaria. Inspirándome en el citado informe, a continuación, enumero tres llamamientos a la acción, dirigidos tanto a mí misma como a las comunidades de las que formo parte:

1. *Apoyar la autodeterminación indígena, reconocer los derechos de los pueblos indígenas y respaldar su adaptación al cambio climático basada en el conocimiento indígena*

En Australia, esto podría consistir, pongamos por caso, en visitar a los parlamentarios que te representan para instarles a apoyar la [Declaración Uluru desde el corazón](#) con la que se busca *“consagrar una voz de las Naciones Originarias en la Constitución y crear una Comisión Makarrata [N. del T.: término YoIngu de significado cercano a “reconciliación”] para supervisar un proceso de formación de consenso y búsqueda de la verdad sobre nuestra historia”* que favorezca el acceso de los indígenas a la tierra y el desarrollo e integración del conocimiento indígena con vistas a la adaptación al cambio climático. Se trataría al mismo tiempo de *“usar los principios de la justicia reparadora, procedimental y distributiva”*,

reconociendo y respetando a los pueblos de las Naciones Originarias en nuestros hogares y lugares de trabajo, en los lugares sagrados y en las paradas de autobús, en las fiestas de cumpleaños y en las ceremonias cívicas, a través de palabras, signos, símbolos y relaciones; y de apoyar iniciativas locales y comunitarias centradas en el acceso a la tierra y el desarrollo del conocimiento. Para mí, esto significa también secundar iniciativas análogas lideradas por los *adivasis* en Jharkhand y otros grupos indígenas en diferentes partes de la India.

2. *Llevar a cabo acciones climáticas basadas en la consideración de la intersección del género con la raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad, la identidad indígena, la edad, la discapacidad, los ingresos, el estatus de migrante y la localización geográfica.*

Esto se parece a la incorporación de voces de mujeres y de personas con vulnerabilidades entrecruzadas –tales como mujeres jóvenes de origen migrante– en la toma de decisiones relacionadas con las estrategias de adaptación climática. Para nosotras, en el Jesuit Refugee Service Australia, ello se traduce en trabajar con mujeres y niños demandantes de asilo para configurar programas que les garanticen la seguridad alimentaria y la protección de sus ingresos. Para mí, esto se parece a buscar voces de mujeres, en especial de mujeres de color, para dar forma a mi posición sobre la cuestión climática. Por ejemplo, *The Jacaranda Tales* organizados por la Bangalore Film Society presentaron recientemente veinticinco películas sobre el tema: “Mujeres y naturaleza”.

3. *Monitorización y evaluación de marcos que incorporen cuestiones relativas a la justicia*

Esto implica desenmarañar los hilos de impunidad para entender qué aspecto tiene la justicia y a quién sirve. Requiere asimismo invertir en desarrollar la capacidad de agentes de gobernanza no tradicionales, como puedan ser las comunidades parroquiales católicas, para diseñar una trayectoria o teoría de cambio, establecer marcos de referencia para realizar medidas, recopilar datos y asumir responsabilidades como parte de esa institución nacional, regional y mundial de mayor tamaño que es la Iglesia. Y por último, significa asimismo incorporar indicadores de igualdad de género y bienestar a los planes de acción climática.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Apoyar la lucha por la esperanza: La difícil situación de las comunidades indígenas Kuy en Camboya

Gabriel Lamug-Nañawa SJ

Coordinador de Reconciliación con la Creación, JCAP

Especialmente en los dos últimos años, los aldeanos –muchos de los cuales son indígenas Kuy que viven en los alrededores del bosque tropical Prey Lang y cuya cultura, espiritualidad y sustento dependen de estos terrenos forestales– han tropezado con notables adversidades y gran oposición, no solo por parte de los madereros ilegales, sino también de las autoridades locales y el propio gobierno estatal. Así, buena parte de la tierra de la que dependen está siendo degradada y destruida para beneficio a corto plazo de otras personas. Sin embargo, a despecho de tantos desafíos, su amor a la tierra les impulsa a resistir con la esperanza de que la situación eventualmente cambie a mejor. Nuestra misión sigue siendo apoyar sus voces, ayudarles a fortalecer sus comunidades locales y esperar juntos un futuro de cambio positivo.

El bosque tropical Prey Lang, tierra de bendición

Con una extensión de cerca de 700.000 hectáreas, el bosque tropical Prey Lang se encuentra justo en la intersección de cuatro provincias camboyanas situadas en el centro-norte del país, al oeste del río Mekong, que viene de Laos. El bosque tropical está enclavado dentro de tres cuencas fluviales, todas las cuales alimentan el sistema hidrológico del río Mekong y el lago Tonle Sap. Este sistema hidrológico está reconocido como la mayor y más productiva pesquería de agua dulce del mundo; de él han obtenido tradicionalmente los camboyanos, incluso los pobres, la mayor parte de su nutrición proteica. El bosque tropical Prey Lang se considera el mayor bosque perennifolio de tierras bajas no solo en Camboya, sino en toda la región indo-birmana

En un estudio sobre biodiversidad encargado por el gobierno de Camboya y hecho público en 2015 se descubrió que Prey Lang está formado en realidad por ocho tipos distintos de bosque, siendo mayoría los bosques perennifolios, semiperennifolios y caducifolios de dicterocarpáceas. Tal diversidad de hábitats se traduce en la presencia de un gran número de especies en estos ecosistemas: insectos, reptiles, murciélagos, mamíferos (incluidos tres de los animales de mayor tamaño en Camboya: el banteng, el gaur y el elefante asiático), aves (el número de especies aquí presentes constituye el 44 % de las conocidas en el país), etc. Así pues, con tan elevado valor de biodiversidad, el bosque tropical Prey Lang se convirtió en parte de un sistema que en 2015 fue incluido entre los 36 *hotspots* (puntos críticos) de

biodiversidad del mundo. Sin embargo, en mayo de 2016 el primer ministro Hun Sen declaró solo unas 360 000 hectáreas (el 51,4% del bosque) como Reserva Natural de Prey Lang.

Los protagonistas

Comunidad indígena Kuy: la etnia Kuy ha habitado tradicionalmente la región donde convergen Tailandia, Laos y Camboya: desde el sur de la Tailandia oriental hasta las riberas del río Mekong en el Laos meridional y hasta las tierras centrales del norte de Camboya. La lengua Kuy es hablada en grado variable por medio millón de personas en esta región. La mayoría de quienes se identifican como Kuys proceden de Tailandia (80 %), seguidos por los originarios de Camboya (12 %) y de Laos (8 %).

Según el censo camboyano de 2019, la etnia Kuy, con unos 70.000 miembros, es la mayor (25 %) de las 24 comunidades indígenas del país. Los Kuys están reconocidos como los habitantes aborígenes del país y se les denomina *khmer boran*, que significa “antiguos khmer”. En siglos pasados, los Kuys eran conocidos en Camboya por su producción de hierro y se cree que suministraron a las sedes de poder mineral de hierro procesado como tributo durante el Imperio angkoriano. En la actualidad, los Kuy siguen viviendo en Prey Lang, donde hallan su identidad cultural y espiritual. Sus lugares sagrados están ubicados en enclaves específicos dentro del bosque, al igual que las áreas para recolectar productos forestales no madereros, como, por ejemplo, oleorresina líquida de las dictiocarpáceas. De hecho, se dice que “Prey Lang” es un nombre de origen Kuy que significa: “el bosque que nos pertenece a todos”.

Concesiones de tierra para actividad económica y los oknhas: desde principios de la década de 1990, cuando la paz iba regresando poco a poco a Camboya, el gobierno otorgó concesiones de tierras a quienes trataban de crear empresas y dinamizar la actividad económica. Estas concesiones se formalizaron en la Ley del Suelo de 2001, en la que la “concesión de tierra para actividad económica” (en adelante CTAE) se define como un arrendamiento de tierra (10.000 hectáreas como máximo) a largo plazo (99 años como máximo) a una empresa privada que recibe los derechos para la deforestación con vistas al desarrollo de una producción agroindustrial a gran escala. Oficialmente, las razones que justifican este tipo de concesiones son la generación de empleo y oportunidades de sustento, el estímulo de inversiones y el incremento de los ingresos estatales.

Poco después de 2001, el número de CTAE aumentó rápidamente, al igual que las quejas y la denuncia de trasgresiones. Hacia 2008 empezaron a otorgarse CTAE en áreas protegidas, con licencias extendidas por el propio Ministerio de Medio Ambiente. Estas empresas estaban talando árboles dentro de áreas protegidas, algo claramente prohibido por la Ley de Áreas Protegidas de 2008. En el caso de la Reserva Natural de Prey Lang, aunque los mapas actuales no muestran dentro de sus límites propiedades asociadas con CTAE, ha habido multitud de casos registrados que documentan la relación existente entre la tala ilegal en áreas protegidas – incluso de árboles resineros de gran valor para los Kuys– y las CTAE cercanas. Es comúnmente sabido entre los aldeanos que la madera proveniente de Prey Lang sigue siendo “blanqueada” a través de las CTAE situadas justo fuera del bosque.

Al frente de muchas de estas CTAE hay poderosos empresarios conocidos como *oknhas*. El título *oknha* tiene varios siglos de antigüedad. En el siglo XVIII, el rey otorgaba la distinción de *oknha* (equivalente al *lord* inglés o “noble”) a enviados especiales y leales que servían fielmente a la monarquía. En la actualidad, *oknha* es el más elevado título honorífico que el rey puede otorgar a un civil. Generalmente, la persona debe haber donado al gobierno como mínimo US\$ 500 000 y continuar procurando beneficios a los ciudadanos de Camboya. Por su parte, el *oknha* recibe numerosos privilegios –por ejemplo, exenciones fiscales– y detenta una importante autoridad en la sociedad. No es en absoluto sorprendente que los *oknhas* pertenezcan a la elite y tengan estrechos lazos con los poderes económicos y políticos del país. En 2007, un informe elaborado por la organización no gubernamental Global Witness presentó pruebas que vinculaban delitos forestales a gran escala con una serie de CTAE, los *oknhas* beneficiarios de estas y algunas de las más elevadas instancias del gobierno camboyano.

Ministerio de Medio Ambiente: creado en 1996, este ministerio tiene amplias competencias, que incluyen –aunque no se limitan a– garantizar la calidad de las aguas en zonas públicas, salvaguardar los recursos naturales y gestionar los residuos sólidos. El Ministerio de Medio Ambiente era uno de los dos organismos gubernamentales autorizados para otorgar licencias de CTAE hasta 2012, cuando Hun Sen suspendió oficialmente la otorgación de nuevas concesiones. Un informe gubernamental de 2015 reveló que en el curso de los años se habían otorgado en forma de CTAE casi dos millones de hectáreas a 230 empresas; las licencias para alrededor de la mitad de esta superficie habían sido emitidas por el Ministerio de Medio Ambiente. Resulta bastante extraño que el organismo responsable de otorgar las CTAE sea también el encargado de velar por áreas protegidas como la Reserva Natural de Prey Lang.

De mal en peor: 21 de febrero de 2020

A primera hora de la mañana del viernes 21 de febrero de 2020, cientos de personas –varones, mujeres, niños y niñas, la mayoría de origen Kuy, incluidos ecologistas, defensores de los derechos humanos y hasta monjes budistas– se ponían en camino desde las distintas provincias circundantes a Prey Lang para encontrarse en el interior del bosque y celebrar su ceremonia anual de bendición de los árboles. Casi todos iban a pie, unos cuantos, en motocicleta, llevando arroz y algo de comida seca para el fin de semana, puesto que estaba previsto que la ceremonia se prolongase un par de días, como era lo habitual desde hacía muchos años. Sin embargo, cuando llegaron a los límites del área protegida, policías y miembros armados del Ministerio de Medio Ambiente les prohibieron entrar en el bosque. Siguió momentos de tensión; al final, las autoridades prevalecieron sobre los aldeanos, tras reiterarles la doble acusación de que su grupo no estaba registrado oficialmente y de que se disponían a entrar en la zona central de un área protegida, factores ambos que hacían ilegales sus acciones.

Desde entonces y hasta la fecha, el Ministerio de Medio Ambiente ha impedido a los habitantes de las provincias circundantes a Prey Lang entrar en el bosque, ya sea para visitar sus lugares sagrados o para recolectar productos forestales no madereros con los que ganarse la vida. Sin embargo, al mismo tiempo los madereros ilegales prosiguen con sus actividades, entrando y saliendo del bosque, talando árboles resineros que han brindado sustento a los

Kuys durante generaciones. Muchos de esos árboles son descargados luego en las CTAE cercanas, sin traba alguna por parte del Ministerio de Medio Ambiente. En una parodia de la justicia, los aldeanos que documentan las trasgresiones de los madereros son los acosados por el Ministerio de Medio Ambiente por actividades ilegales, algunos de ellos incluso encarcelados, acusados una y otra vez de no estar registrados y de entrar en la zona central del bosque. Esta sigue siendo la situación a día de hoy: tala ilegal por parte de las CTAE, facilitada por el Ministerio de Medio Ambiente y protegida por *oknhas* bien relacionados, a expensas de la tierra y de los pobres. Y, sin embargo, los aldeanos y las comunidades Kuy prosiguen su vigilancia y continúan alzando sus voces, con la esperanza de que la igualdad y la justicia lleguen algún día.

Algunas apreciaciones fundamentales

A lo largo de los años hemos sido testigos de cómo el escenario recién descrito se ha ido desplegando en la sociedad camboyana. Como jesuitas que compartimos una misión con nuestras comunidades, también nos debatimos sobre cómo entender la situación y sobre cuál sea la mejor manera de vivir los valores evangélicos de cuidado de los pobres y de la creación. A continuación, se enumeran algunas de las enseñanzas extraídas de nuestros éxitos y errores:

- La tierra y las comunidades indígenas o los aldeanos que tienen relación con la tierra son uno y lo mismo. El florecimiento de la tierra y la realización de estas personas son aspectos del mismo fenómeno. Por consiguiente, los enfoques o las intervenciones deberían considerar ambos aspectos simultáneamente. A esto es a lo que se refiere el papa Francisco cuando en *Laudato si'* afirma: "No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental" (LS §139). Si la relación permanece intacta, lo que beneficia a uno beneficiará también a otro. Ciertamente, la conservación del bosque es buena para los aldeanos; y empoderar a estos repercutirá positivamente en la preservación de la tierra. Así pues, quienes destruyen el bosque mediante la tala ilegal en realidad han perdido su relación con la tierra. Están alienados y desvinculados... de la tierra y unos de otros. Y la destrucción de la tierra que llevan a cabo tiene efectos devastadores tanto para las personas como para el medio ambiente.
- A mi juicio, nosotros, la Iglesia local en Camboya, estamos por regla general muy alejados de la situación mencionada en este artículo. Para empezar, formamos parte del mercado para maderas nobles que bien pueden haber sido taladas ilegalmente en áreas protegidas. Debido a su calidad, numerosos responsables eclesiales prefieren maderas nobles – muchas de las cuales son obtenidas de especies en peligro de extinción– para el altar, las puertas de la iglesia e incluso los bancos o asientos en los que se sientan los presbíteros. No parece que relacionemos la madera que preferimos usar en las celebraciones litúrgicas con la injusta situación que padecen las comunidades indígenas en la sociedad camboyana. En un plano más profundo, la Iglesia local es también demasiado cauta a la hora de hablar o de comprometerse en actividades que puedan disgustar al gobierno, incluso cuando se trata de cuestiones de justicia social y ecológica.
- Algunos de quienes formamos la Misión Jesuita en Camboya nos hemos asociado con una serie de comunidades locales para tratar de ayudarles en sus esfuerzos conservacionistas. Por ejemplo, los integrantes del Programa de Ecología colaboramos con miembros de la

Red Comunitaria de Prey Lang (la mayoría de ellos de origen Kuy) apoyándolos en sus patrullas forestales, sus esfuerzos de reforestación y en la “ordenación” de árboles (N. de T.: rito budista consistente en anudar una tela de color azafrán en los árboles, convirtiéndolos así en una suerte de “monjes”). Llevamos a cabo un estudio sobre la cubierta forestal de Prey Lang y documentamos el alcance de la deforestación desde 2000. Esto resultó ser útil para la monitorización global del bosque en Prey Lang. Los miembros de la red solicitaron también formación en reparación de motocicletas y horticultura, como habilidades adicionales para desarrollar la capacidad y resiliencia comunitaria. Sin embargo, uno de los principios más importantes antes de lanzarnos a poner en marcha un proyecto es escuchar primero a la comunidad local: quiénes son, de dónde proceden, qué quieren hacer. Con demasiada frecuencia, personas foráneas bienintencionadas creen que saben qué es lo mejor para los aldeanos antes de preguntarles y les ofrecen soluciones a los problemas que ellos ni siquiera han aludido. En mi opinión, el planteamiento más adecuado consiste en asumir un papel de apoyo a los aldeanos, ayudarles a clarificar y amplificar sus voces, auxiliarles en el desarrollo las capacidades que echan en falta, fortalecer sus relaciones mutuas. En una palabra, ayudarles a formar una comunidad local más vigorosa. A veces, nuestra continua y callada presencia basta para transmitirles el aliento que necesitan.

- Por último, nuestros apóstolados, siempre que sea posible, deberían hacer todo cuanto esté en su mano para dialogar con y apoyar a las comunidades indígenas, especialmente a la luz de las diferentes crisis sociales y ambientales a las que se enfrentan. Uno de los principales valores indígenas que resulta esencial para el resto de nosotros, si queremos sobrevivir y tener futuro, es la relación que mantienen con la tierra y la naturaleza, el cuidado y el amor que le muestran. Si la alienación es uno de los males que padecemos, el amor por la tierra es la cura. Las comunidades indígenas consideran el bosque no una mercancía que lleva puesta una etiqueta con su precio y que no hay más que recolectar y beneficiarse de ella, sino una entidad que forma parte de su comunidad. He oído a varios Kuys decir algo similar a esto: “Amamos al bosque como nos amamos a nosotros mismos, como parte de nuestra familia”. Y a quienes vivimos en ciudades “más desarrolladas”, nuestros viejos modos de pensar y actuar no nos permitirán superar las crisis que están empezado a desplegarse. Debemos conservar y hacer nuestros los valores de quienes viven en contacto con la naturaleza. Estas personas tienen, sin duda, algo valioso que aportarnos al resto en lo que respecta a afrontar colectivamente el futuro.

Las CTAE, los *oknhas* e incluso algunas instituciones gubernamentales se lo han puesto difícil a las comunidades indígenas y sus tierras ancestrales. Se trata, sin duda, de una ardua batalla. El cambio cultural requerirá tiempo, especialmente para un gobierno con una historia como la del camboyano. No obstante, continuamos haciendo lo que podemos, liderados por las comunidades que vivan más cerca de la tierra. Ojalá sepamos serles fieles en nuestro apoyo a su lucha por la esperanza.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



El Sentir-pensar de los pueblos originarios por un nuevo camino de armonía con la Tierra

Luiz Felipe Lacerda

Secretario Ejecutivo, Observatório Nacional de de Justiça Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA), Brasil

Introducción

El tecnicismo, entendido como uno de los pilares de la modernidad, se consolida como la base de una racionalidad que aboga por el empirismo y la lógica racional en detrimento de otras formas de aprehender el mundo. Este *modus operandi* encontró en el capitalismo un adjetivo de su perspectiva lógica, ahora correlacionada con la lógica de la competición y la maximización de la ganancia (Parpert, 2006).

En última instancia, este sistema antropocéntrico, tecnicista y mercantil ha demostrado ser un productor experto de desigualdades socioambientales que ponen en tela de juicio la propia existencia humana en la Tierra. La situación ha sido anunciada durante mucho tiempo por diferentes líderes indígenas y recientemente también consolidada por los indicadores del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Clima (IPCC) de las Naciones Unidas (Krenak, 2020; ONU, 2021).

Por lo tanto, la crisis actual es un llamado a una conversión profunda. El presente artículo busca presentar la Ecología Integral como un camino promisor de esta conversión, especialmente para que podamos escuchar las voces de los pueblos originarios de todo el mundo.

El conocimiento original para un nuevo pacto civilizatorio

Según la Organización de las Naciones, los pueblos indígenas son descritos como "*los guardianes de los preciosos recursos de nuestra tierra*". "*Los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales, y los bosques en sus territorios, desempeñan un papel vital en la acción climática global y regional y en la lucha contra la pobreza, el hambre y la malnutrición. Sus territorios contienen alrededor de un tercio de todo el carbono almacenado en los bosques de América Latina y el Caribe y el 14% del carbono almacenado en las selvas tropicales del mundo*" dice Julio Berdegue (2021).

Se estima que hay al menos 5.000 pueblos indígenas en el mundo hoy en día, totalizando más de 370 millones de personas. América Latina cuenta con cerca de 45 millones de indígenas en 826 comunidades que representan el 8,3% de la población (Iwgia, 2015; ONU, 2021).

Por supuesto, el universo de poblaciones originarias del mundo es de tal diversidad que restringe cualquier tipo de generalización, sin embargo, es posible identificar categorías comunes que apuntan a la percepción de un paradigma civilizatorio diferente.

Este paradigma de los pueblos originarios surge rompiendo la división entre sociedad y naturaleza, entre materia y espíritu, rompe con una perspectiva lineal del tiempo y desplaza al ser humano de la centralidad del sistema, evidenciando la complejidad y conciencia de vida de otros organismos no humanos que habitan con nosotros este planeta. Por supuesto, estos elementos, recientemente asumidos por la física cuántica (Capra, 1982; Souza, 2020), son emprendidos secularmente por los pueblos originarios en su forma de ser y vivir (Werá, 1998; Copenawa, 2015; Weir, 2020; Krenak, 2020).

Aquí el mensaje es urgente: hay muchas otras formas de vivir en este planeta, además de la racionalidad colonizadora, que han construido experiencias mucho más exitosas, armónicas, sanas y sostenibles con la Tierra y que deben ser escuchadas urgentemente ¡para la protección de la humanidad misma!

Observando estas prácticas podemos destacar algunas perspectivas de este paradigma que surge de los pueblos originarios y su relación con la Tierra. Destacamos tres de ellas:

- 1) Interdependencia, reconexión y autonomía relativa (todos los seres están conectados entre sí en una relación de dependencia vital);
- 2) conciencia de lo orgánico (además de los animales, el mundo vegetal está dotado de su propia inteligencia);
- 3) circularidad del Tiempo (todo lo que existe, preexiste y convive en una cadena de fenómenos transgeneracionales que interconectan pasado, presente y futuro, en un territorio determinado. El tiempo no se percibe como una flecha, sino como una espiral) (Boff, 2015; Mancuso, 2019).

Es en esta perspectiva interrelacional, orgánica y circular que la mayoría de los pueblos originarios establecen sus flujos dialógicos. Es en la circularidad, observada en los ciclos y formas de la Naturaleza que los pueblos indígenas construyen sus modos de vivir.

Esto lo he podido experimentar varias veces con los pueblos Marubo, en el extremo oeste de la Amazonía brasileña, dentro de la Tierra Indígena Vale do Javari. El diálogo con objetivo a resolver un problema es siempre colectivo, parte de un punto cíclico antes de ahora (que no se puede nombrar en el pasado, porque lo que todavía opera en el presente no pasó), apoyado en la convocatoria de un conocimiento adquirido de forma original o ancestral. En las ruedas, todos hablan haciendo referencia a cómo los elementos de la Naturaleza muestran signos de satisfacción o insatisfacción sobre las actitudes humanas. No es raro que la respuesta a la pregunta se refleje en el comportamiento habitual de otros animales o incluso vegetales frente a ese desafío.

Una práctica similar se observa en diferentes pueblos nativos de América del Norte. Cuando se debe tomar una decisión colectiva se convoca la Hoguera del Consejo. Para tener el derecho de sentarse en este consejo y representar a un determinado pueblo o grupo, la persona debe haber demostrado ejemplos de una vida honesta. Por encima de esto, es necesario ser un buen

oyente de los seres humanos y otros seres vivos, ser un consejero discreto y un juez justo. De esta manera se puede crear la oportunidad de escuchar los puntos-de-vista-sagrados y examinar todas las nuevas posibilidades.

Cada Consejo convoca una hoguera central, simbolizando que su destino también está determinado por las acciones y ejemplos de aquellos que han caminado sobre esta Tierra antes que nosotros. Así los líderes espirituales convocan a los espíritus del Gran Misterio creador del Universo y la Madre Tierra, terminando con la solicitud de bendiciones al Abuelo Sol y a la Abuela Luna.

Entonces comienza la sucesión de los diálogos, dentro de esta perspectiva interrelacional, orgánica y circular. En la situación, cualquier problema personal se deja fuera del círculo, cualquier don o habilidad que pueda ayudar a resolver el problema se pone hacia adentro. Cuando todos y cada uno han expuesto sus ideas, se llega a una resolución común, a través del consenso o el voto.

Esta práctica se percibe a menudo en los momentos decisivos de los pueblos Séneca, Azteca, Dakota, Maya, Kiowa, Iroquesa y Apache (Sams, 1993). La palabra para las poblaciones indígenas está respaldada con espíritu. La palabra es una vida en una forma y por lo tanto sus consecuencias reverberan en el mundo material y no material.

"La vida es el espíritu en movimiento. El espíritu para los indígenas es silencio y sonido. Cuando el espíritu es entonado, gana un tono, un cuerpo. Vale la pena recordar que todo canta: piedra, planta, animal, personas, tierra, cielo." (Werá, 2020).

La circularidad temporal de los pueblos originarios es una llamada de atención para entender que todo está interconectado en esta Casa Común. Una vez un líder espiritual autodenominado de la etnia Charrúa, en el sur de Brasil, enseñó que para este pueblo el pasado no se queda atrás de nosotros, sino por delante, donde miran cuando quieren entender cómo actuar ante una determinada situación, sin cometer los errores anteriores. El tiempo es cíclico y no lineal.

Así es fácil entender que la acción humana sobre la Naturaleza reverbera de nuevo en nosotros mismos, produciendo escasez o abundancia, dependiendo de cómo actuemos.

Hemos aprendido mucho sobre nuevas ontologías y epistemologías con los pueblos originarios. José Quintero Weir de la nación Añuu, que vive en el norte de Colombia y parte de Venezuela, nos enseña que la ontología científica de los pueblos originarios, descritos en su lengua materna como *Eirare*, se refiere a cómo producimos nuestro conocimiento del Mundo-Entidad.

Esta ontología original, diferente a la práctica hegemónica que prioriza la visión, nos presenta otra forma de aprehender el mundo: *Ei-* representa la respiración, el Espíritu del cuerpo, ubicado en el corazón. Así tenemos: sentir el mundo con el Espíritu del Corazón. Luego tenemos el método de aprehensión del mundo nominado por *Corazonar*: "*la experiencia completa de Sentir-pensar con nuestro cuerpo el Sentir-pensar del cuerpo del otro*" (Quintero Weir, 2022).

El principio emergente de reciprocidad se realiza en esta perspectiva porque nada está exclusivamente afuera, todo está afuera y adentro al mismo tiempo, en constante correlación. *Corazonar* significa estar dentro del fenómeno, siempre sintiendo-pensando desde el otro o lo que el otro implica para mí. Y es a partir de esta percepción que tales pueblos originarios dialogan con la Tierra. Por lo tanto, no tratamos con una cosmovisión, sino con una *cosmoexperienciación*.

Finalmente, para los pueblos Añuu esta *cosmoexperiencia* está directamente ligada a nuestro hacer en el territorio, estableciendo así una experiencia territorial relacionada con sentir y actuar en el mundo. Implícitamente en esta perspectiva se encuentra la sabiduría de "*caminar en la misma dirección que camina el Sistema-mundo y nunca en contra de este flujo*". (Weir, 2020).

La lección final es que el proyecto de humanidad se desvinculó de la Tierra y en consecuencia nos llevó a la desintegración del sentido de comunidad, imbuido de un individualismo competitivo que bloquea nuestro verdadero sentimiento, llevándonos a pensar a través de una racionalidad utilitarista (Weir, 2020).

Así, a través de una hegemonía del sentimiento sobre el pensamiento, que los pueblos originarios nos enseñan otra relación con la Tierra y nos señalan signos vitales para la constitución de un diferente paradigma civilizatorio. Queda por saber: ¿estamos preparados para asumirlo?

La importancia de la ecología integral y justicia socioambiental para el nuevo pacto de armonía con la Tierra

La Ecología Integral anunciada por el Papa Francisco durante la Encíclica Apostólica *Laudato Si'* (2015) no se refiere específicamente a un concepto cerrado en sí mismo. Por el contrario, de manera precisamente abierta y dialógica, nos señala críticas y caminos prometedores para construir estrategias que puedan superar el escenario actual.

No limitándonos a una concepción fija es que pudimos esbozar a lo largo de diálogos y estudios producidos por el Grupo de Ecología Integral de la Red de Centros Sociales de la Conferencia de Provinciales para América Latina y el Caribe (CPAL) algunos principios que sustentan la Ecología Integral: la perspectiva sistémica, la perspectiva multidisciplinaria, la perspectiva trascendental y transgeneracional, la perspectiva ética y la perspectiva contextual-cultural (CPAL, 2021).

Estas perspectivas, detalladas en el documento Marco de Orientación para la Ecología Integral (2021) son precisamente el resultado de una escucha atenta de cómo estos pueblos se relacionan con la Tierra y buscan revertir los valores hegemónicos a favor del Cuidado de la Casa Común.

Dándonos cuenta de que para entender la Ecología Integral desde la realidad latinoamericana y caribeña necesitamos un operador, ahí sí, conceptual, para emplearla en la práctica y así, asumimos el concepto de Justicia Socioambiental.

Se entiende como la promoción de la justicia socioambiental "*todas aquellas acciones que tengan como objetivo colaborar para superar las injusticias presentes en nuestro patrimonio histórico y*

reproducidas por el actual modelo de desarrollo que genera desigualdades sociales y agresiones ambientales" (Jesuitas Brasil, 2022).

Esta justicia socioambiental, anclada en la posibilidad de establecer relaciones justas con los demás, con uno mismo y con la Naturaleza avanza a la reflexión de posibles espacios de incidencia a favor de esta Ecología Integral, son: los espacios íntimos relacionados con nuestra vida cotidiana; espacios democráticos, relacionados con el debate público; y espacios de producción de conocimiento (Jesuitas Brasil, 2022).

Evidentemente estos espacios nos guían para una relación más justa con la Tierra y con los pueblos originarios y de estas perspectivas de justicia, amparada en la Ecología Integral, tenemos desarrollado algunas iniciativas, como el caso de los Derechos de la Naturaleza.

Los Derechos de la Naturaleza se caracterizan por ser un movimiento integral entre las esferas académica, técnica y social que postula que la Naturaleza es sujeta de derechos, así como los seres humanos.

El surgimiento de este tema en América Latina se debe a la lucha secular de los pueblos originarios de los Andes y la Cuenca Amazónica que, como medida estratégica frente al modelo colonizador, acordaron promover la convergencia político-conceptual de una serie de prácticas y conocimientos ancestrales de su relación con la Tierra bajo la idea de *Buen Vivir* (Acosta, 2016; Lacerda, 2021; Guatarri, 1995; Leff, 2014).

Actualmente, en línea con el Programa Naturaleza y Armonía de las Naciones Unidas hemos unido esfuerzos interinstitucionales, con movimientos sociales y pueblos originarios, a través de la consolidación, en Brasil, de la Articulación Nacional por los Derechos de la Naturaleza-Madre Tierra.

Consideraciones finales

Estamos en marcha en una gran ruptura civilizatoria que indica un agotamiento de la capacidad de autorregulación de la Tierra causada por la acción humana.

Es imperativo que construyamos colectivamente otro pacto relacional con el entorno en el que vivimos y los otros seres que cohabitan con nosotros. Existen numerosas herramientas metodológicas y conceptuales que nos señalan caminos para esta nueva construcción, entre ellas la perspectiva paradigmática de la Ecología Integral, de la justicia socioambiental y sus convocatorias para una nueva alianza de aprendizaje de toda la humanidad con los pueblos originarios.

Para concretarla, necesitamos desencadenar un profundo proceso de reparación por las injusticias socioambientales que han estructurado nuestra sociedad durante al menos los últimos tres siglos. Esta justicia socioambiental se centra en asegurar espacios donde las voces invisibilizadas a lo largo de la historia puedan entonar sus gritos y enseñanzas. Así, los pueblos originarios y tradicionales, entre ellos los pueblos indígenas, pueden hacer eco del grito de la Tierra y enseñarnos otra forma de relacionarnos con ella, a través de un Sentir-pensar.

Referencias:

- Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade pra imaginar outros mundos*. Editora Elefante, São Paulo – SP.
- Berdégue, J. (2021). Novo relatório da ONU: povos indígenas e comunidades tradicionais são os melhores guardiões das florestas da América Latina e do Caribe. Disponível em: [Novo relatório da ONU: povos indígenas e comunidades tradicionais são os melhores guardiões das florestas da América Latina e do Caribe | As Nações Unidas no Brasil](#) acessado em 15/04/2022.
- Boff, L. (2015). *Ecologia: Grito da terra, grito dos pobres*. Editora Vozes, Petrópolis- RS.
- CPAL, GH Ecologia Integral, Conferência dos Provinciais para América Latina e Caribe. (2022). *Marco de Orientação para o Trabalho e o Estudo em Ecologia Integral*. Editora Leiria, São Leopoldo – RS,. Disponível em: <http://www.guaritadigital.com.br/casaleiria/olma/ecologiaintegral/marcodeorientacao/index.html> Acessado em 04/04/2022.
- Francisco, Papa. (2015). *Encíclica Laudato Sí'*. Vaticano.
- IWGIA. (2015). The Indigenous World. Disponível em: https://www.iwgia.org/images/publications/0716_THE_INDIGENOUS_ORLD_2015_eb.pdf . Acessado em: 10/04/2022.
- Jesuítas, Brasil. (2022). *Marco para Promoção da Justiça Socioambiental*. Editora Loyola.
- Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2020). *O amanhã não está à venda*. Companhia das Letras- SP.
- Lacerda, L.F. (org). (2021). *Direitos da Natureza: Marcos para a Construção de uma Teoria Geral*. Casas Leiria, São Leopoldo – RS.
- Leff, H. (2014). *Racionalidade Ambiental: a reapropriação social da natureza*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro – RJ.
- Mancuso, S. (2019). *A Revolução das Plantas*. Editora UBU, São Paulo.
- ONU – Organização das Nações Unidas. (2021). *World's Indigenous Peoples: Rights to Lands, Territories and Resources*. Disponível em: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2021/03/State-of-Worlds-Indigenous-Peoples-Vol-V-Final.pdf> Acessado em: 15/03/2022.
- ONU – Organização das Nações Unidas. Painel Intergovernamental pelo Clima. (2021). *6º Relatório de Avaliação do IPCC – Impactos, Adaptação e Vulnerabilidade*. Disponível em: [6º Relatório de Avaliação do IPCC - Impactos, Adaptação e Vulnerabilidade \(ecodebate.com.br\)](#). Acessado em 02 de fevereiro de 2022.
- Parpet, M. (2006). *A gênese social do homo-economicus: a Argélia e a sociologia da economia em Pierre Bourdieu*. Revista MANA 12(2).
- Sams, J. (1993). *As Cartas do Caminho Sagrado.: A descoberta do Ser através dos ensinamentos dos índios norte-americanos*. Editora Rocco, São Paulo.
- Weir, J.Q. (2020). *Semanario desde nos otros: Sentirpensar con la Tierra*. Disponível em: [Sentirpensar com a Terra: seminário com José Ángel Quintero Weir - Amazônia Latitude \(amazonialatitude.com\)](#).
- Werá, K. (1998). *A Terra Dos Mil Povos: História indígena brasileira contada por um índio*. 2. ed. São Paulo-SP: Fundação Petrópolis.

Original español



Emigrar en busca de sustento: Pérdida de la tierra y disminución del rendimiento agrícola

Prem Xalxo SJ

Profesor de Teología Moral, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

En una de las mesas redondas del Diploma Conjunto en Ecología Integral, un alumno procedente de la República Democrática del Congo (RDC) hizo una alentadora y sugerente observación sobre el llamamiento del papa Francisco a “escuchar tanto el grito de la Tierra como el grito de los pobres” (*Laudato si’* §49). Comentando estas palabras del papa, dijo: “Hablamos en voz alta del grito de la Tierra y el grito de los pobres, pero parece que nos ponemos tapones en los oídos para no escuchar el grito que brota de las tierras de África, que lleva ya tiempo gritando, y que ignoramos los ensordecidos gritos y lamentos de los africanos. Nuestra tierra está en venta en los mercados internacionales, nuestras riquezas son saqueadas y nuestra gente se ve obligada a trabajar para estos mercaderes y saqueadores. ¿Quién escuchará el grito de nuestro pueblo y de nuestra tierra?”. Sus observaciones son también un eco de la desesperación, agotamiento y desesperanza de los indígenas de la India y de quienes, tras haber perdido su tierra y su forma de ganarse la vida, se ven obligados a trabajar en la periferia de ciudades en rápido crecimiento. En el nombre del desarrollo y con camuflados eslóganes embaucadores como *Sabka sath, sabka vikas* (Esfuerzos colectivos, crecimiento inclusivo), son expulsados de sus tierras sin garantía de reasentamiento, ni una compensación mínima o inexistente, y obligados a emigrar a las ciudades en busca de sustento sin una seguridad socioeconómica adecuada.

Las observaciones del alumno congoleño del Diploma Conjunto en Ecología Integral resuenan con las experiencias vividas por un grupo de *adivasis* (indígenas) de una remota área de Jharkhand (India) en 1998, cuando fueron obligados a abandonar su hogar y a refugiarse en el bosque para evitar ser arrestados sin contemplaciones por la policía local. Dos varones de la pequeña ciudad cercana habían tratado de raptar a una niña indígena; fueron descubiertos *in fraganti* y duramente apalizados por los aldeanos. Como suele suceder, desconocedores de los procedimientos legales, no se quejaron del incidente a la policía local, la cual, a consecuencia de la denuncia presentada por los fallidos raptos, empezaron a rodear a los aldeanos. Estos, para evitar ser indebidamente arrestados, huyeron al bosque y permanecieron en él tres semanas, abandonando todo y dejándolo sin atender, lo que dio lugar a una desalentadora canción que brotó de sus corazones: “La tierra nos echa en falta y nos llama a gritos. Los cultivos están siendo destrozados; el ganado llora porque no podemos cuidarlo. Nuestra vida y nuestro sustento están en juego. ¿Cuánto tiempo gritaremos en el

exilio? ¿Quién escuchará nuestro grito de agonía y miseria?”. Su grito desesperado pone de manifiesto la capital importancia de cinco jotas, de cinco palabras que empiezan por “j”, en la vida de los *adivasis*: *jan*, *janwar*, *jameen*, *jal* y *jungle* (personas, ganado, tierra, agua y bosque).

Para las comunidades indígenas, las cinco jotas representan los fundamentos de su vida, sustento y existencia. Desempeñan un papel vital en la definición de su identidad, visión del mundo, estilo de vida, valores socioculturales, religiosos y éticos, prácticas, costumbres y tradiciones. Sin embargo, sin *jameen* (tierra), las otras jotas no tienen sentido existencial. *Jameen* sigue siendo perennemente su sangre vital, su fuente y forma de vida, su sustento. Desde la historia antigua de los indígenas, se ha observado que el asentamiento de un grupo de personas en una tierra concreta ha dado lugar a la formación de aldeas, clanes, familias y comunidades y al establecimiento de relaciones. El tipo de tierra y el ambiente circundante bien contribuyeron a que se asentara allí por un largo periodo de tiempo una comunidad concreta, bien la forzaron eventualmente a moverse en busca de tierras más propicias al florecimiento de la vida, lo que se echa de ver en la abundancia de ganado, cosechas y prole. Esta misma tendencia persiste hoy en día en niveles diferentes y en formas diversas. La pérdida de la tierra y la menor productividad de esta, o el disponer de menos tierra, obliga a los indígenas a emigrar a las ciudades en busca de una forma mejor de ganarse la vida.

Se plantea la pregunta: “¿Qué consecuencias tiene la pérdida de la tierra o el menor rendimiento de la tierra para la vida y el sustento de los *adivasi*?”. Incluso en la actualidad, más de la mitad de los *adivasis* dependen de la agricultura para su subsistencia, aparte de los frutos, flores y raíces comestibles de temporada que puedan recolectar en la jungla. Dada la carencia de instalaciones de riego adecuadas, sus actividades agrícolas dependen principalmente de los monzones. En estos últimos años, el comportamiento errático de los monzones, el progresivo deterioro y degradación de la tierra cultivable, los menguantes recursos hidrológicos y el insuficiente rendimiento agrícola han causado estragos en sus vidas. Además de eso, el uso inapropiado e insuficiente de tierra cultivable añade tribulaciones a su pobreza y su miseria. Repetir el mismo cultivo año tras año en el mismo campo destroza la productividad de la tierra. Otro factor que afecta a la productividad de la tierra cultivable es el uso continuo y excesivo de productos químicos, fertilizantes, insecticidas y herbicidas. Por supuesto, en algunas zonas los *adivasis* –además de cultivar las fuentes tradicionales de alimentación, tales como arroz, trigo, maíz, mijo perla, mijo común, sorgo, etc.– han aprendido progresivamente a sembrar una variedad de verduras y cultivos comerciales a lo largo de todo el año. Sin embargo, en zonas remotas no existe la cadena del sistema mercantil de oferta-demanda a la que vender los productos agrícolas; de ahí que los pequeños campesinos carezcan del incentivo para –o deseo de– optar por cultivos comerciales. Su tierra permanece sin uso salvo durante la temporada del arroz.

Junto con la producción de los campos, los *adivasis* dependen también de los bosques para ganarse la vida. Recolectan una gran variedad de flores, frutos, hojas, raíces y setas comestibles en casi todas las estaciones. Sin embargo, en los últimos años los agentes forestales –con el fin de salvar los bosques, según afirman– han impuesto restricciones diversas para impedirles aprovechar los productos alimenticios del bosque. En algunas zonas se han excavado zanjas o se han instalado vallas de alambre de espinos para imposibilitar que el

ganado entre en el bosque a pastar. Con estas sus dos fuentes principales de sustento –la tierra y el bosque– secándose gradualmente, los hombres y mujeres *adivasis* se ven obligados a emigrar a las ciudades a trabajar como empleadas domésticas u obreros no cualificados en fábricas textiles o de otro tipo o como albañiles en obras, o incluso como jornaleros en el campo en otros estados, por ejemplo, Punjab y Haryana. El medio rural ofrece posibilidades casi desdeñables de trabajos creativos para los muchachos y muchachas *adivasis*. Después de pasar toda la mañana trabajando en casa o en el campo, un número considerable de *adivasis* de ambos sexos acuden a las ciudades y esperan junto a las carreteras ser contratados para diversas tareas por un magro estipendio. Tales lamentables escenas representan la parábola contada por Jesús: “El reino de Dios se parece a un hacendado que salió de mañana a contratar braceros para su viña. Se apalabró con ellos en un denario al día y los envió a su viña” (Mt 20,1-2). Las empresas de construcción o algunas familias ricas se acercan a contratarlos para el día y les pagan lo que quieren, puesto que no existe un jornal mínimo decretado por el gobierno. No todos son contratados para trabajar; algunos permanecen hasta el final del día y vuelven a casa con las manos vacías. Puesto que la corrupción desenfundada y el nepotismo son los motivos principales para traer obreros no cualificados de fuera del estado de Jharkhand, obviando a los *adivasis* del estado, muchos de estos permanecen “excluidos y marginados: sin trabajo, sin horizontes, sin salida” (*Evangelii gaudium* §53) para valerse por sí mismos. Al vivir en una situación tan desesperada, si alguien les ofrece la posibilidad de “escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia” (*Populorum Progressio* §1), no dudan en saltar al abismo de las incertidumbres y los retos. La perspectiva de ganar dinero con su trabajo y poder ayudar a sus familias les atrae a las ciudades, mientras que la miseria, la pobreza y la desesperanza actúan como factores que les empujan a emigrar.

Tras emigrar a las ciudades con la esperanza de una vida mejor, los *adivasis* descubren a menudo que sus sueños han quedado hechos añicos. Normalmente, los varones son contratados para actividades intensivas en trabajo como limpieza, conducción o mantenimiento de edificios, o como obreros manuales en obras; a las mujeres, en cambio, se las contrata como empleadas de hogar para barrer, limpiar, quitar el polvo, lavar la ropa, lavar platos, cocinar o cuidar de los niños. A pesar de todo este trabajo, sus condiciones de vida y trabajo son lastimosas, sin límite de horas de trabajo, sin respeto por su trabajo, sin seguridad social ni protección frente a la explotación física, mental y sexual. Al carecer de contrato formal, viven con el temor constante a ser despedidos o despedidas en cualquier momento. Aunque consigan enviar algo de ayuda económica a sus familiares, el sentimiento de estar lejos de su tierra natal les tortura y traumatiza. En cualquier encuentro o interacción con ellos, su profundo sentimiento de tristeza, dolor, apatía y humillación estalla, principalmente por el hecho de no ser tratados por sus empleadores y los habitantes de la ciudad como seres humanos igual de dignos. La tortura es mayor viendo la lujosa vida de la que disfrutaban sus empleadores. Desgraciadamente para los recién llegados, los términos despectivos en que se dirigen a ellos –y las actitudes que hacia ellos adoptan– los propios miembros de la comunidad *adivasi* ya establecidos en las ciudades resultan aún más dolorosos y terribles. Sus experiencias plantean algunos serios interrogantes éticos y teológicos sobre el concepto de ser humano, la dignidad de este y el respeto que merece, así como sobre el papel de la fe en inculcar esos valores en su vida: ¿es la emigración la única respuesta a la difícil situación en

la que se encuentran debido a la pérdida de la tierra o a la menguada productividad de esta? ¿Está justificada en aras de la supervivencia y la subsistencia la difícil situación de los *adivasis* y la externalización de sus talentos, su creatividad y su enorme energía para vivir vidas de esclavos? ¿No podría usarse su fuerza de trabajo en vez de ello para transformar su propia tierra?

Las intrigantes preguntas que acabamos de formular llevan atormentando largo tiempo a las comunidades *adivasis*. Los esfuerzos para detener la emigración causada por la insensibilidad de los lugareños y los organismos civiles no han arrojado resultados satisfactorios. El mayor problema es la falta de incentivos o de oportunidades de trabajo en las zonas rurales. Es cierto que el gobierno de Jharkhand ha estado ofreciendo algunos incentivos, tales como proyectos de emprendimiento y programas de formación en agricultura y pesquerías, pero también ayuda económica para crear empresas pequeñas. Existen asimismo oportunidades de trabajo en zonas rurales merced a la construcción de carreteras, puentes, pozos y estanques. Pero la corrupción desenfrenada, la administración desleal y el nepotismo se comen más de la mitad de los recursos destinados a proyectos, perpetuando así la pobreza y miseria de la población local. A muchos, la emigración les parece la única respuesta de momento, porque la luz esperanzadora al final del oscuro túnel de desesperación y futuro incierto es todavía muy tenue. Sin duda, los habitantes de las ciudades no querrán renunciar al lujo de mano de obra barata que se ocupe de sus faenas domésticas cotidianas, como hacer las camas, cocinar, lavar los platos, lavar la ropa y atender a los niños durante la noche. Pero ¿a qué coste? ¿Al coste de pisotear la vida y los derechos humanos básicos y la dignidad de los *adivasis*, que se ven obligados a emigrar a las ciudades en busca de una vida y un futuro mejores? ¿O están dispuestos a escuchar *el grito de la Tierra y el grito de los pobres*?

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Mi resiliencia y mi lucha para salvar la tierra y la cultura Innus

Tshaukuesh Elizabeth Penashue

Sheshatshiu, Labrador, Canada

Procedo de una larga línea de resiliencia, lucha y fortaleza familiares. Nuestros antepasados eran personas muy trabajadoras y soportaron mucho. Probablemente pensaron que nuestra tierra permanecería siempre intacta, bellísima y colmada de vida. Querían que prosiguiéramos el periplo de proteger la tierra y vivir de ella. Nuestros antepasados nunca imaginaron que nuestra tierra sería destruida o contaminada por unos recién llegados. Querían que estuviera protegida porque es muy importante. Yo deseo continuar esa andadura. Es de ahí de donde proviene mi fortaleza: de **mi pueblo**. Las mujeres se alzaron para luchar por nuestra tierra. Nos juntamos y nos apoyamos mutuamente. Unas a otras nos hicimos más fuertes.

Nuestra tierra es muy importante. Nuestros ancestros eran fuertes y saludables. Sus hijos eran saludables. Eran cazadores y aprendieron a sobrevivir de la tierra. Respetábamos todo lo que procedía de la tierra y del agua.

La primera vez que oímos los gritos de la tierra fue cuando el gobierno siguió adelante y construyó la presa hidroeléctrica de las cataratas Churchill. Los nuestros se sintieron consternados e impotentes. El gobierno estaba destruyendo e inundando la tierra. El cementerio de nuestra familia quedó anegado. Nuestros territorios de caza fueron destruidos. Siempre hemos cazado; ese era nuestro estilo de vida. Pero cuanto mayor fue el daño, tanto más fuertes nos hicimos. Muchos Innus tienen lugares sagrados en nuestra tierra. Recuerdan los lugares que recorrían y en los que cazaban. Recuerdan dónde nacieron y fueron enterrados sus antepasados. Todo y todos estamos relacionados. Los lugares de acampada y las reuniones familiares eran muy importantes para nuestro pueblo. Después de que las tierras fueran anegadas por la presa, algunos Innus fueron enviados a recoger los huesos de nuestros ancestros. Encontraron algunos restos y los volvimos a enterrar en nuestra tierra natal. Muchos enterramientos nunca fueron hallados. Muchos Innus se sintieron dolidos y víctimas de una gran falta de respeto. Esto no debe volver a suceder.

Cuando empezaron a desarrollar la mina en la bahía de Voisey hace años, me embargó una gran preocupación. Invité a uno de los administradores a visitarme. Nos sentamos a conversar. Hablé despacio para asegurarme de que me entendía. Le dije: “Usted está aquí para dirigir esta empresa. Usted no es de Labrador. Es un forastero, pero está haciendo esto en

nuestra tierra, se lo está haciendo a nuestra tierra. Trabajaré aquí unos cuantos años y luego se jubilará y regresará al lugar de donde es originario. Pero ¿qué hay de lo que le va a hacer a nuestra tierra? Nosotros seguiremos aquí; nuestros hijos y las generaciones futuras seguirán aquí cazando". Le pregunté si había entendido lo que le había dicho. Me replicó: "Sí, lo he entendido, y no puedo replicarle. Tiene usted razón".

Pienso mucho sobre esto. Pienso sobre la bahía de Voisey, las cataratas Churchill, las cataratas Muskrat, la isla de Gull. Es siempre la misma historia. Construyen estos proyectos y luego se van a casa, y no tienen que pensar sobre lo que le han hecho a nuestra tierra. Esto me rompe el corazón.

Resulta muy hiriente la forma en la que los representantes del gobierno y los empresarios hablan al Consejo de la Nación Innu. Nos dicen que estos desarrollos serán beneficiosos para los Innus. Dicen que tendremos buenos trabajos y dinero para comprarnos cosas como motos de nieve, casas bonitas y lo que queramos para nuestros hijos. Dicen que nuestros hijos ganarán mucho dinero. Luego, destruyen la tierra para construir minas y presas. Los Innus consiguen trabajos, pero son trabajos sucios y de baja cualificación -pelar patatas, palear, fregar suelos, limpiar habitaciones-, mientras que los intrusos blancos se llevan los trabajos agradables y limpios en oficinas. Los gerentes dicen que es porque ellos han ido a la universidad y nuestra gente no.

A los Innus se les dice que no deben hablar con nadie de las abusivas condiciones de trabajo que padecen o perderán el trabajo. En la radio Innu he oído que a los nuestros no se les permite siquiera cazar ni pescar, como han hecho durante siglos. Así pues, no pueden enviar alimentos a casa, a sus familias, a sus abuelos. Forma parte de nuestra tradición cazar y pescar y compartir la comida. Esto es especialmente importante para nosotros. Quiero hacer muchas cosas y seguir enseñando a los jóvenes Innus nuestro estilo de vida. Sin embargo, siento que hay mucha interrupción y destrucción en nuestra tierra.

El gobierno ha destruido nuestro estilo de vida. Nuestros antepasados poseían una tierra saludable e incólume. Sus alimentos y sus herramientas de supervivencia estaban todas allí. Tenían los animales, la tierra y los ríos, así que podían seguir viviendo de la tierra. Nuestros antepasados eran capaces de alimentar a sus familias y proteger el medio ambiente cazando al tiempo que respetaban a los animales y la tierra. Pensar en nuestro pasado me da fortaleza y me inspira a continuar enseñando el estilo de vida Innu, las enseñanzas y las habilidades cazadoras de quienes nos han precedido. Pero el gobierno me ha privado de mis herramientas de enseñanza al esquilmar la tierra y acabar con todos los animales. Si no los tenemos a estos, no podremos prolongar nuestras tradiciones. Quiero usar mis habilidades de enseñanza para legar el estilo de vida Innu a mis nietos y bisnietos. Pero el río Churchill está siendo inundado otra vez con nuevas presas hidroeléctricas en las cataratas Muskrat y en la isla Gull. Me aflige no poder usarlo ya más para ir en canoa y enseñar a los niños.

No poder transmitir ya nuestro conocimiento equivale a perder la mejor parte de nosotros mismos. Me gustaría ver que nuestro estilo de vida pervive para todas las futuras generaciones de nuestro pueblo. En el pasado, los Innus pasaban mucho tiempo en la tierra y en la naturaleza salvaje. Los antiguos nos transmitieron muchos conocimientos sobre animales

y plantas; nunca olvidaron de dónde venían ni tampoco olvidaron nunca su estilo de vida. Solo iban al pueblo de vez en cuando para reponer provisiones. Las mujeres cuidaban de sus hijos y cazaban animales pequeños como perdices o conejos y pescaban peces. En aquel entonces, las mujeres eran muy buenas en aquel estilo de vida. Los niños ayudaban a sus padres. Los ancianos y los niños sentían un gran respeto por la tierra Innu. La gente no necesitaba mucho, y los ancianos guardaban en lugar seguro las escasas cosas que necesitaban para su estilo de vida.

Hoy en día nuestra tierra está siendo asesinada junto con nuestro río y con nuestras plantas, aves y animales. El gobierno, en aras de los beneficios industriales, continúa contaminando nuestras aguas y destruyendo el estilo de vida Innu. Es como si nosotros y nuestros hijos ni siquiera estuviéramos aquí. Pronto no habrá ninguna tribu en nuestra tierra, y nadie la cuidará de la forma en que nosotros solíamos cuidarla. Otros Innus y yo seguiremos luchando por nuestra tierra para que generaciones futuras puedan beneficiarse de ella. Es hora ya de que el gobierno deje en paz nuestra tierra y cese de hacer sufrir a los Innus en su propio país. Nuestra tierra ha padecido demasiada destrucción. Es hora ya de que el gobierno empiece a escuchar a los Innus. Hemos sufrido mucho. Estamos muy preocupados por nuestra tierra. Llevamos muchos siglos en ella.

Los Innus hemos sido maltratados durante mucho tiempo: por ejemplo, los restos mortales de niños Innus que fueron encontrados enterrados en escuelas residenciales para indígenas del gobierno. La finalidad de estas escuelas era erradicar nuestra lengua y nuestra cultura. En la actualidad, muchos de los nuestros mueren en hospitales de diabetes, problemas de corazón y otras enfermedades que antes nunca padecíamos con nuestro antiguo estilo de vida. Muchos Innus están dolidos por esto. Es hora ya de dejar de maltratar a los Innus, los Inuits, las personas de color y los negros. Esto lleva sucediendo desde hace demasiado tiempo. Somos como árboles. Un árbol tiene muchas raíces. Un árbol puede vivir largo tiempo si es protegido y cuidado, al igual que nuestra gente. Habéis matado muchos árboles arrancando sus raíces. Habéis matado a muchos Innus destruyendo su tierra, su agua, su caza, su supervivencia. Todos queremos vivir vidas felices y sanas. Otro tanto vale para la tierra. También ella quiere estar sana. Y lo mismo ocurre con los animales. También ellos quieren vidas buenas y sanas. Cuando salgo a la tierra, siento que los animales me hablan. A veces me acerco a un árbol, lo abrazo y le pido que me dé fuerza. Les pido a los árboles ayuda para proseguir mi periplo de protección de la tierra. En ocasiones veo perdices y oigo que me dicen: “Aquí es donde estamos. Somos originarias de aquí. Así es como sobrevivimos. Bebemos y comemos aquí”.

Antes de marcharme, oigo su última declaración: “No te rindas, Elizabeth. Sigue protegiendo la tierra”. Hago un gesto de despedida y les digo a los animales que regresaré. Me transmiten mucha fuerza y mucho poder espiritual. Sé que los animales no hablan verbalmente, pero puedo entenderlos y relacionarme con ellos. Nosotros respetamos a los animales y la tierra.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Alianzas rotas: ¿pueden los indígenas confiar en las empresas mineras, la judicatura y el gobierno?

Xavier Jeyaraj SJ

Secretario, Secretariado para la Justicia Social y la Ecología, Roma

2 de marzo de 2015: eran las dos y media de la tarde. Llegué como investigador social a una remota aldea indígena llamada Singdhari –en el distrito de Pakur, estado de Jharkhand, en la India central– y habitada por unas 75 familias de la etnia santhal. Fui allí con cinco estudiantes universitarios de la ciudad de Dumka, pertenecientes a la misma comunidad indígena *Santhal*, y otros cinco líderes locales de poblados de la zona para iniciar un estudio sobre el impacto de la minería de carbón en nueve localidades indígenas afectadas por esta actividad, entre ellas Singdhari.

Todos los habitantes de Singdhari estaban esperándonos bajo una gran higuera de Bengala, puesto que el señor Manjhi Tudu, el jefe de la aldea (*manjhigadam*), les había informado de mi visita y del estudio que quería realizar. El señor Tudu nos presentó y nos dio la bienvenida de un modo típicamente indígena; a continuación, me invitó a explicar el estudio a los aldeanos. Por regla general, los indígenas no toman las decisiones por mayoría simple. Sus decisiones las toman conjuntamente, con la aprobación de todos y cada uno de los habitantes del poblado. Si alguna persona tiene dificultades, los demás escuchan su opinión y le explican lo que haga falta. El tiempo es secundario respecto de la libre opinión y asentimiento de cada individuo. Lo que es importante para los indígenas es que todo el mundo esté de acuerdo y se sienta cómodo con la decisión. Por consiguiente, hube de explicar en detalle a todo el poblado la finalidad, el proceso y el resultado del estudio, contestar a todas sus preguntas y dudas y recibir su aprobación. Con la ayuda de mis acompañantes, comencé la explicación. Todos los aldeanos escuchaban atentamente y con gran avidez. Mientras llevaba a cabo mi explicación, me percaté de la llegada de diez jóvenes en motocicletas. Con el sonido de estas, noté alguna clase de inquietantes movimientos y murmullos entre los aldeanos reunidos bajo el gran árbol.

Los jóvenes procedían de otra aldea afectada por la minería: Alubera. Permanecieron allí de pie escuchándome menos de cinco minutos y entonces empezaron a alzar la voz, insultándome y acusándome de ser un agente de la compañía minera. Aun sin saber quiénes eran, traté de explicarles que era un investigador social, puesto que no tenía nada que ocultar. Sin embargo, dado que iban borrachos y estaban decididos a no permitir que la reunión prosiguiera, mi razonamiento fue desdeñado. Me amenazaron con graves consecuencias si no abandonaba el poblado inmediatamente. Aunque los líderes locales trataron de hacer entrar

en razón a los muchachos, estos se negaron a escuchar. Los líderes locales que me habían invitado a realizar este estudio me informaron más tarde de que los jóvenes, aunque pretendían estar en contra de la compañía minera, en realidad eran agentes de ella. Unos cuantos *Santhales* de Alubera, beneficiarios y partidarios de la empresa minera, presuntamente implicados en numerosas actividades corruptas y criminales, incluido el asesinato, con ayuda de la compañía, de algunos líderes opositores a esta, habían enviado a aquellos jóvenes con la intención de impedir cualquier estudio que pudiera desvelar la verdad.

Tras mi primer fallido intento, regresé a Dumka, pero estaba plenamente convencido de la necesidad de mi trabajo y decidido a encontrar el momento oportuno y la forma para entrar en contacto de nuevo con los aldeanos. Me inquietó encontrar una profunda división entre los indígenas que tiempo atrás habían ofrecido una resistencia fuertemente trabada. En esta volátil situación, tuve que buscar otras vías para iniciar mi estudio. Tras varias sesiones de sosegadas conversaciones con los líderes de otra de las aldeas, Kathaldih, y tres reuniones con todos sus habitantes para explicar el estudio, hecho todo ello con suma discreción, por fin llegué discretamente a la New Kathaldih Colony el 12 de julio de 2015. Kathaldih, con 71 familias, fue el primer poblado en perder sus 160,53 hectáreas de tierras de labranza en aras de la minería. Sus habitantes vivían ahora en una colonia de reasentamiento. Pasé con ellos unos cuantos días y realicé la encuesta con la ayuda de los estudiantes *Santhales*.

Tras completar el primer nivel de recopilación de datos, me despedí temporalmente y dejé la colonia para regresar a Dumka. De repente, cuando el vehículo en el que viajaba junto con mis ayudantes se incorporó a la carretera principal, entre 25 y 30 hombres armados nos obligaron a detenernos. Vi al menos a seis de los muchachos que me habían amenazado en mi primera visita a Singdhari en marzo de 2015. Estaban enfadados y molestos, trataron de sacarme a la fuerza del vehículo y amenazaron con matarme. Actuaron con violencia porque les preocupaba que pudiera salir a la luz la verdad sobre su presunta implicación en el asesinato de la líder del movimiento antiminerero –la religiosa Valsa John– el 15 de noviembre de 2011 y en muchas otras actividades delictivas de la compañía y que algunos de ellos fueran condenados por ello por los tribunales indios. De ahí que su miedo fuera comprensible. Estaban decididos a llevarse las encuestas cumplimentadas y destruirlas para ocultar la verdad. Pese a ello, me mantuve tranquilo y sereno, pero firme en mi propósito de no entregarles las encuestas, lo que habría supuesto quebrantar la confidencialidad y confianza de los indígenas encuestados y poner en peligro sus vidas. Por fortuna, gracias a los buenos contactos que había establecido con la administración local y estatal antes de entrar en el poblado y a la rápida comunicación con ellos desde el lugar del incidente, conseguí escapar de él intacto y sin entregar ninguna de las encuestas cumplimentadas.

Una historia trágica tras la desunión y división de los indígenas debido a la minería del carbón

Kathaldih es un poblado *adivasi* (indígena) *Santhal* en el bloque de Amrapara, distrito de Pakur, en el estado indio de Jharkhand. Durante siglos, los *adivasis* han vivido en armonía con sus *jal*, *jangal*, *jamin* (agua, bosque y tierra). Cuidaban de la madre Tierra, y ella cuidaba de ellos. La suya era una economía agraria de autosubsistencia que disfrutaba de los frutos de la

agricultura y los bosques. Su tierra les confería identidad. Sus valores socioculturales reflejaban una comunidad igualitaria basada en la igualdad, la cooperación y la toma consensuada de decisiones. Pero esta vida armoniosa se vio abruptamente trastocada por la decisión del estado de otorgar sus tierras a una empresa minera sin su consentimiento libre, previo e informado.

El Proyecto Minero de Carbón de Pachwara: un estudio de caso

En 2001, el Ministerio del Carbón adjudicó unos 13 km² de terreno en el Bloque Central de Pachwara para minería cautiva al Punjab State Electricity Board (PSEB), que se alió en una asociación estratégica temporal (*joint venture*) con la Eastern Minerals Trading Agency (EMTA) –empresa con sede en Calcuta– para formar PANEM Coal Mines Limited (PCML) con objeto de extraer carbón en el Bloque Central de Pachwara.

Los *Santhales*, *Paharias*, *Dalits* y otros indígenas de las nueve localidades afectadas en el Bloque Central de Pachwara se reunieron y decidieron resistirse a la expropiación forzosa de sus tierras. Se movilizaron organizándose en un movimiento popular llamado *Rajmahal Pahad Bachao Andolan* (RPBA), que significa: “Movimiento Salvemos las Colinas de Rajmahal”. Los aldeanos opusieron una dura resistencia, levantaron barricadas e impidieron a las personas ajenas, incluidos los representantes de la administración local, entrar en las aldeas. Mantuvieron reuniones periódicas, organizaron bloqueos, marchas y protestas y manifestaron colectivamente su determinación de no ceder sus tierras a una empresa minera privada. Tuvieron que hacer frente a violencia, intrusión, acusaciones e innumerables demandas policíacas y jurídicas contra sus líderes. Durante seis años fue, de hecho, un exitoso movimiento popular.

Razones de la división entre los indígenas

Sin embargo, en colusión con la administración, la compañía minera adoptó el clásico método de **divide y vencerás**. Usó diversos procedimientos: a) pago de incentivos; b) cooptación; y c) represión. Se ganó a unos cuantos aldeanos crédulos y codiciosos cautivándolos con favores materiales como motocicletas, contratos menores, licores y remuneraciones. “Compró” a líderes de partidos políticos y a los medios de comunicación. La compañía, en colusión con la administración local, empezó a usar también medidas represivas: amenazas, violencia, denuncias falsas contra líderes indígenas, detenciones ilegales, arrestos, encarcelamientos, acoso a personas en lugares públicos e incluso unos cuantos asesinatos, si bien encubiertos como accidentes.

Al constatar la división entre la gente, los líderes del movimiento apelaron al Alto Tribunal de Jharkhand basando su argumentación principalmente en el *Santhal Pargana Tenancy Act* (1949), una ley que prohíbe la transferencia de tierra ancestral de los *Santhales* a cualquier empresa no *Santhal* y, con mayor razón aún, a cualquier empresa privada. Pero ni el gobierno del estado escuchó sus demandas ni el Alto Tribunal admitió a trámite su apelación. Cuando recurrieron al Tribunal Supremo, este declinó considerar el caso y ordenó a PANEM Co. que se reuniera con el movimiento popular y juntamente elaboraran un “memorándum de entendimiento” aceptable para ambas partes. El movimiento popular fue obligado a llegar a

un acuerdo con la compañía, cuya firma tuvo lugar el 30 de noviembre de 2006. El acuerdo alcanzado por la compañía minera y el movimiento popular es singular, el primero de su clase, con algunos aspectos excelentes que mostraban signos de una forma positiva de minería sin negar los derechos y la dignidad de los indígenas como propietarios de la tierra. Algunas cláusulas sobresalientes del memorándum de entendimiento firmado por los líderes del movimiento popular y el director de la compañía minera, con conocimiento del Tribunal Supremo, son:

- La adquisición de la tierra es para el limitado propósito de extraer carbón y los indígenas permanecen como los únicos propietarios de la tierra;
- El 50% de la tierra debe ser devuelta a sus propietarios originarios en condiciones de ser cultivada después de rellenar las minas con tierra de buena calidad;
- Compensación por la tierra y los cultivos;
- Facilitar a cada familia 210 m² de tierra de labranza y construirle una casa con una disposición similar a las casas tradicionales, con agua potable, electricidad (durante las 24 horas) e inodoro;
- Construcción de un *manjhisthan* (lugar tradicional de reunión de los aldeanos), una zona de juegos infantil, un estanque, un lugar de culto religioso, pasturas, un área de cremación y un mercado para la aldea;
- Facilitar empleo a una persona por familia;
- Construcción de escuelas, hospitales, infraestructura en el poblado, etc.

Los indígenas, crédulos como eran, confiaron y creyeron en el acuerdo. Fueron demasiado ingenuos para percatarse de la trampa almibarada que les tendió la compañía con el apoyo de la administración. Pensaban que su miseria iba a terminar, que la vida de sus hijos iba a ser mejor que la suya y que terminarían regresando a su tierra. Sin embargo, este no era el plan de la compañía minera. El único interés de esta era comenzar con la minería por cualquier medio.

El difunto P. Stan Swamy, a quien entrevisté como parte de mi investigación, me dijo el 9 de diciembre de 2015:

“El examen del memorándum de entendimiento es el cumplimiento de las promesas realizadas. Las empresas están allí para obtener beneficios. Esa es su prioridad. Si hacen algo por las personas cuya tierra están utilizando, es más por coacción que por auténtica preocupación por el bienestar de la gente. Siempre encontrarán fisuras para eludir los compromisos adquiridos y obtener mayores beneficios. Si en el futuro otro movimiento popular se inclina por firmar un memorándum de entendimiento, ello irá en detrimento suyo, a no ser que se dispongan de salvaguardas adecuadas”.

Casi haciendo realidad estas proféticas palabras del P. Stan Swamy, la PANEM Co. cumplió parcialmente solo seis de las 41 promesas realizadas en el memorándum de entendimiento. El poblado de Kathaldih tenía 86 familias, todas las cuales fueron desplazadas en 2007 y de las cuales 71 fueron reasentadas en la New Kathaldih Colony. A cada una se le facilitó una casa en la colonia, pero no con las condiciones prometidas a los *adivasis*. Unas treinta casas permanecen sumergidas en agua cinco meses al año a causa de la anegación de la zona donde

se encuentran, ya que fueron construidas en tierra de labranza próxima al río Basloi. Hasta julio de 2015 solo hubo electricidad disponible durante doce horas... por la noche. En ese mes, la PANEM Co. cesó las extracciones mineras, pues fue una de las compañías mineras que el Tribunal Supremo declaró ilegales en 2015. Se construyó un depósito de agua elevado, pero desde él jamás se suministró agua potable a ningún punto del poblado. Se construyeron instalaciones comunes para la higiene personal, pero también estas dejaron de funcionar en 2015. Nunca se construyó inodoro alguno. Ninguna de las familias estaba cultivando nada, ya que toda su tierra les fue quitada y la compañía minera no se la ha devuelto una vez que concluyó la actividad minera.

Por lo que respecta al empleo y los ingresos, ocho de las 71 familias entrevistadas no obtuvieron trabajo alguno en la compañía. Cincuenta y tres familias (esto es, el 74,7 %) recibían un salario de entre 6000 y 6900 rupias (entre 79-92 dólares estadounidenses) al mes. Por desgracia, desde marzo de 2015, cuando se detuvo la actividad minera debido a la orden del Tribunal Supremo, ni siquiera esas familias han recibido ya más dinero. Los habitantes de Kathaldih no disponen de su tierra de labranza ni reciben salario alguno de la compañía de la que depende por entero su subsistencia. Esto ha causado mucha ansiedad y pobreza a estas personas. Otros poblados conservan al menos tierras de labranza, pero la gente de aquí no tiene tierra ni ingreso alguno para sobrevivir.

El impacto de la minería y del memorándum de entendimiento sobre la tierra, la vida y la cultura de los indígenas

Todas las 71 familias que actualmente viven en la New Kathaldih Colony perdieron sus casas originarias y sus tierras de labranza en 2006. Un año después fueron reasentados en la colonia y desde entonces han vivido a merced de la compañía minera. Además de la tierra, perdieron todo su estilo de vida, su sustento, su dignidad humana y, con todo ello, su simbiótica relación con la naturaleza y con otros indígenas.

En el curso de mi investigación, examiné el estatus socioeconómico de estas familias: por ejemplo, su educación, salud, empleo, tierra y agricultura, antes y después del comienzo de la actividad minera. Los estándares de salud y empleo mejoraron inicialmente en cierta medida, pero empeoraron con el incremento de la contaminación. Los indígenas perdieron sus puestos de trabajo en 2015 cuando cesaron las extracciones. Asuntos relacionados con la educación, la tierra y la agricultura se deterioraron mucho más allá de lo imaginable. El cultivo de la tierra devino imposible a causa del polvo de carbón que la cubría en su totalidad.

Para cualquier indígena, la cultura tribal es la fuente de la identidad y dignidad fundamental que recibe de su comunidad. A la pregunta por el impacto de la minería y del memorándum de entendimiento, todo el mundo en la colonia respondió que el estilo de vida y la cultura tradicionales de los indígenas se habían visto afectados en gran medida. Como afirma Padel (2009, p. 331), "el acto mismo de excavar una montaña en busca de minerales viola el orden de la vida que la cultura indígena ha conservado y con el que ha vivido armoniosamente desde que empezó la historia. Aquí se produce un choque de sistemas de creencias más radical que el conflicto entre religiones".

Dicen que sus actividades culturales han disminuido, así como el respeto por los ancianos; en cambio, la competitividad y el egocentrismo han aumentado. Algunos ancianos manifestaron la opinión de que la juventud actual está más interesada en la música y los bailes de las películas que en las canciones y danzas culturales de los *Santhales*. Vinay Kumar, uno de los activistas del movimiento (entrevistado el 22 de septiembre de 2015), narró unos cuantos incidentes de abusos sexuales a muchachas *Santhales* en los poblados debidos a la presencia de numerosos varones no indígenas en la zona. Atribuyó esta circunstancia a la llegada de la minería y del memorándum de entendimiento. Dijo: “Naturalmente, un flujo repentino de dinero fácil tienta a los jóvenes a ceder a la extravagancia. Quieren pavonearse delante de otros y sienten que ello les confiere una identidad moderna y, como resultado, nuestra cultura y nuestro estilo de vida se están deteriorando a pasos agigantados”.

Cernea (2000, p. 3666), hablando sobre lo que le sucede a una comunidad cuando es desplazada o reasentada, dice:

El desplazamiento forzoso desgarrar el tejido social existente. Dispersa y fragmenta comunidades, desmantela patrones de organización social y lazos interpersonales; los grupos de parentesco también se desperdigán. Las redes informales de ayuda recíproca sustentadoras de la vida, las asociaciones locales de voluntarios y los servicios mutuos autoorganizados se trastocan. Esto es una pérdida neta de “capital social” que agrava la pérdida de capital natural, físico y humano. El capital social que se pierde a través de la desarticulación social no suele ser detectado ni compensado por los programas que causan tal pérdida, y esta tiene consecuencias a largo plazo.

Los habitantes del poblado Kathaldih, reasentados en la colonia en 2007, han estado viviendo como refugiados allí durante los últimos quince años. Todavía esperan regresar a su “tierra natal” y reconstruir allí su vida, su forma de ganarse el sustento y su cultura.

¡Este es el resultado de la confianza depositada por los indígenas en las empresas mineras, la judicatura y el gobierno!

Referencias:

- Cernea, M. (2000). Risks, Safeguards and Reconstruction: A Model for Population Displacement and Resettlement. *Economic and Political Weekly*, 35 (41), 3659-3678.
- Padel, F. (2009). *Sacrificing People: Invasions of a Tribal Landscape*. New Delhi, India: Orient Blackswan.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Redescubrir espiritualmente la tierra: Un periplo personal

Peter Bisson SJ

Asistente del Provincial canadiense de Justicia, Ecología y Relaciones Indígenas, Canadá

Las relaciones espirituales de los pueblos indígenas con la tierra ayudaron a convertir nuestro comité en un círculo sagrado...

No comprendo enteramente lo que acabo de escribir. Pero creo que es cierto. También creo que forma parte de lo que estoy aprendiendo de los pueblos indígenas sobre el lugar de la tierra, de la creación en mi relación con Jesucristo.

Desde 2020 a 2021, un pequeño grupo de católicos indígenas y no indígenas en el Canadá examinó las relaciones espirituales de los indígenas con la tierra y cómo la tierra es parte fundamental de sus relaciones con el Creador. Tuve el honor de formar parte de ese grupo junto con otras seis personas. Estábamos trabajando para la *Comisión Episcopal para la Unidad de los Cristianos, las Relaciones Religiosas con los Judíos y el Diálogo Interreligioso* de la Conferencia de Obispos Católicos del Canadá. Nuestra tarea consistía en colaborar con otros subcomités de dicha comisión en la preparación de un documento u otras herramientas pedagógicas que pudieran ayudar a los católicos de a pie en el Canadá a apreciar las espiritualidades indígenas, tanto las propiamente cristianas como las tradicionales de estos pueblos.

De las siete personas que integrábamos el grupo, tres eran indígenas y cuatro no indígenas o, como ahora decimos en el Canadá, cuatro éramos colonos o de origen colonial. En este contexto, "colono" significa colonizador o descendiente de colonizadores o beneficiario de la colonización. Los miembros indígenas del comité eran todos anishinabe; así que nuestra experiencia vivida colectiva incluía solo las espiritualidades de las naciones anishinabe. Todos éramos católicos con una sólida formación espiritual, intelectual y pastoral. Muchos de los miembros del grupo habíamos trabajado juntos antes. Aun así, tropezamos con problemas de confianza y entendimiento.

El grupo comenzó su vida como un subcomité de la comisión episcopal que he mencionado anteriormente y terminó siendo un círculo sagrado. Esta no fue la única transformación que experimentamos, pero estuvo vinculada con las relaciones de los indígenas con la tierra. Me gustaría compartir con los lectores de *Promotio Iustitiae* algo de lo que aprendí trabajando en este grupo y cómo ello ha influido en mí.

Permítaseme comenzar por una de las lecciones aprendidas. Fue el fruto de compartir en el grupo mi relación con la tierra y de escuchar atentamente lo que otros decían sobre sus propias

relaciones con la tierra. Yo crecí en una ciudad muy pequeña en el este del Canadá, cerca de un bosque. Aunque mi padre necesitaba a veces ayudarse de un bastón para caminar con seguridad, con frecuencia me llevaba a pasear por el bosque los fines de semana. Mi madre había crecido en una granja cercana y me contaba muchas historias de su vida allí. Amo el bosque y la naturaleza salvaje; me siento en casa en ellos y los echo en falta cuando no estoy cerca. Descubro a Dios en la naturaleza y en ella he experimentado la humanidad resucitada y transformada de Jesús. Cuando estoy muy cansado, suelo tener un sueño recurrente en el que me cuidan en el bosque los animales salvajes, y al despertarme, me siento como nuevo.

A pesar de tales experiencias, mi participación en el grupo me mostró que las relaciones espirituales que de la tierra tenían mis compañeros indígenas no solo eran diferentes de las mías, sino también que eran más diferentes de lo que había sospechado. Ni siquiera las entendía. Por ejemplo, en un momento dado uno de los indígenas contó una historia sobre otro indígena que señalaba a una parte del bosque y decía más o menos: “Todos los árboles de ahí me conocen personalmente”. Entiendo todas y cada una de las palabras que forman esta frase, pero no comprendo realmente su mensaje. No obstante, respeto lo que estoy oyendo y lo considero verdadero y legítimo, aun cuando no lo comprendo del todo.

Estas y otras diferencias en la comprensión de la tierra y en la relación con ella no surgieron al principio del proceso de nuestro grupo. Antes de alcanzar ese nivel de intimidad, tuvimos que pasar por otras transformaciones que ahondaron la confianza mutua y la relación de unos con otros.

Una de tales transformaciones afectó a nuestro modo de proceder. El grupo empezó trabajando en un estilo organizativo típicamente occidental. El arzobispo era el presidente; teníamos orden del día, actas, calendario y la propuesta de fijar un plazo máximo para la obtención de “resultados”. Un empleado de la Conferencia Episcopal se encargó de dinamizar el trabajo. Al cabo de un tiempo, parecíamos atascados. No voy a entrar en los detalles de cómo y por qué nos atascamos, pero conseguimos desatascarnos afrontado los miedos e incomodidades de cada uno de nosotros, tomándonos nuestro tiempo y olvidándonos de fechas límites, “deponiendo” al arzobispo como presidente (a él no le importó) y reemplazándolo por dos copresidentes, que fueron él mismo y uno de los miembros indígenas del grupo, y asegurándonos de que solo los indígenas presidían ceremonias indígenas. El empleado de la Conferencia Episcopal fue tratado como un miembro más del grupo. Formalmente seguíamos siendo un subcomité. En la práctica, sin embargo, ahora nos habíamos convertido en un círculo sagrado y una comunidad de fe. Fue solamente a partir de este momento cuando fuimos capaces de empezar a compartir cómo nos relacionábamos cada uno con la tierra, lo que incluía la relación con nuestros cuerpos. El círculo sagrado era el espacio seguro en el que podíamos compartir la intimidad de nuestras relaciones con la tierra, con la realidad física, con Dios.

Lo que hacía seguro ese espacio era, en parte, que se trataba asimismo de algo espiritual. Comenzábamos cada reunión con una oración que incluía una ceremonia indígena llamada en inglés *smudge*, una suerte de fuego protector. Quemábamos plantas terapéuticas sagradas –con frecuencia, una mezcla de tabaco, salvia, hierba dulce y hojas de cedro–, y el humo aromático era aventado hacia cada uno de los participantes para que le ayudara a reemplazar

los sentimientos negativos por otros positivos y recibir así con generosidad y libertad lo que le fuera ofrecido por Dios y por los demás durante la reunión. El fuego protector nos ayudaba a pasar del tiempo y el espacio ordinarios a un tiempo y un espacio sagrados. Este tiempo y este espacio sagrados nos facilitaban la construcción de confianza y transparencia entre nosotros; y ello, a su vez, nos capacitaba para alcanzar las profundidades físicas, emocionales y espirituales de nuestras relaciones con la tierra y de nuestra propia creaturidad.

Nos habría gustado reunirnos en la tierra. La comunión de unos con otros en la tierra y la comunión con esta habrían enriquecido nuestro proceso al construir una relación compartida del grupo con la tierra. También nos habría ayudado contar con la guía de ancianos indígenas. Por desgracia, las precauciones que tuvimos que tomar por culpa de la covid-19 nos impidieron ambos tipos de contacto. Compensamos parcialmente estas carencias mediante la ceremonia indígena. Uno de los miembros indígenas del grupo observó que los sencillos ingredientes materiales y gestos de las ceremonias indígenas las hacen muy humanas y fáciles de entender con independencia de la tradición religiosa a la que uno pertenezca. Así, la relación compartida de nuestro círculo sagrado con la tierra la construimos a través de ceremonias. Esto fue una forma de reverenciar la tierra, de reverenciarnos unos a otros, de reverenciar al Creador.

No fue fácil acceder a un espacio interior compartido y seguro en el que nos sintiéramos libres para compartir nuestras relaciones con la tierra. No era un ejercicio académico o erudito. Nuestro tema era la tierra en las espiritualidades indígenas; y para llegar a él, no salimos en busca de información o de trabajos doctos. En lugar de ello, entramos en nosotros. Nuestra propia experiencia nos proporcionó los datos. Nosotros mismos, nuestras experiencias, nuestras relaciones fueron el objeto de las investigaciones. Nuestro proceso, aunque no fue académico, representó un riguroso ejercicio afectivo, intelectual y espiritual. Sin procesos de reconciliación entre nosotros, que incluyeron reconciliación entre indígenas y colonos, entre modos de conocer propios de unos y otros, no habríamos podido acceder a los lugares de nuestras relaciones con la tierra.

Que alcanzar un lugar común donde poder compartir nuestras diversas relaciones con la tierra requiriera tanto trabajo y que ese trabajo involucrara reconciliación fue una enorme sorpresa para mí. Sentí la sorpresa antes de entenderla. ¡De hecho, solo estoy empezando a entenderla ahora que me he puesto a escribir sobre ella! El inesperado esfuerzo y el hecho de que tuviéramos que plantearnos conscientemente cómo emplear nuestras subjetividades en el proceso me hicieron ver que la relación con la tierra era algo mucho más importante de lo que pensaba. Comencé a sospechar que la tierra, que la creación misma es más que un contexto para la actividad humana o incluso para la salvación, que es más que una cifra que señala hacia lo divino. Los animales, las plantas, las piedras, las estrellas: todo tiene valor en sí mismo.

Durante años he sido capaz de afirmar lo anterior –que las cosas tienen valor en sí mismas– como una idea filosófica y teológica. Pero solo ahora, merced a mis relaciones con indígenas y a cómo esas relaciones están sacudiéndome, comienzo a entender lo que esto podría significar. Solo ahora está empezando a tener significado espiritual para mí.

Siempre les hablo a los gatos y los perros, en ocasiones también a las plantas, pero no espero que ellos me respondan. Cuento con aprender algo de ellos, pero no pienso que tengan algo que de algún modo estén deseando enseñarme. Así que, en realidad, no los escucho. Lo que estoy empezando a aprender es que la tierra, la creación, no está “ahí fuera”. No se trata de un “ellos”. Es un “nosotros”. Cuando “miro a” la tierra, no estoy mirando ya fuera de mí o hacia abajo, a algo inferior a mí. Estoy mirando desde dentro y horizontalmente. Cuando alguno de mis amigos indígenas dice algo así como: “Yo soy la tierra”, o “esta tierra y yo somos uno”, o “nuestra identidad está ligada a la tierra”, o “los animales son mis hermanos y hermanas”, estoy empezando a comprender lo que dicen, aunque no lo comprendo aun plenamente. Pero sé que me siento mejor cuando pienso estos nuevos pensamientos. No me siento ya tanto el centro del universo. Me siento más atento, más agradecido, más generoso. Me siento consolado.

Tras muchos meses trabajando y creciendo juntos, nuestro grupo ha experimentado el poder transformador de las relaciones indígenas con la tierra y de las relaciones con Dios basadas en la tierra. Trabajar en este círculo ha estimulado una gran dosis de reflexión teológica en mí y me ha remitido con mayor profundidad hacia mis raíces cristianas. Tengo una percepción más nítida del carácter sagrado de todos los seres vivos y de la Tierra y de que poseen valor en sí mismos. Tengo una sensibilidad más aguda para el misterio de unidad que subyace a toda la creación, interconectándola, y me siento más intensamente parte de esa unidad, sostenido dentro de ella. Pienso en Dios como Creador con mayor frecuencia de lo que lo hacía antes, porque estaba acostumbrado a pensar en Dios como Salvador. Pensar en Dios como Salvador pone un cierto énfasis en mí mismo como alguien que necesita salvación. Si bien esto sigue siendo importante para mí, me siento menos centrado en mí mismo gracias a una apreciación más intensa de Dios como Creador, pero también de la creación como realidad que tiene valor en sí. Por último, cuanto más examinábamos la espiritualidad indígena y sus ceremonias, tanto más sagrada devenía para mí la Tierra y tanto más terreno lo Divino. Esto me confirió una sensibilidad agudizada para la encarnación, la resurrección y la ascensión de Jesús. Él se fue al Padre con su humanidad y su cuerpo transformados, que empiezan a exaltar a la creación entera a la vez que a él.

Me parece que las transformaciones como estas que he experimentado pueden ayudarnos a vivir mejor el lugar constitutivo que la Congregación General 35 nos llamó a conceder a la creación en nuestras relaciones con Dios y en nuestras relaciones mutuas, así como la clase de conversión ecológica a la que el papa Francisco nos ha exhortado en la encíclica *Laudato si'*. Si ello es cierto, entonces creo que necesitamos la ayuda de las espiritualidades indígenas para poder hacer todo eso realidad. Quizá las espiritualidades indígenas puedan ayudar a la Iglesia del mismo modo en que me han ayudado a mí.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Reflexiones sobre los últimos granjeros en los pólderes¹ neerlandeses

Michael Kuhn

Teólogo, diácono permanente y experto en ciencias de la comunicación, COMECE, Bruselas

“El grito de la Tierra y el grito de los pobres”. Esta expresión fue acuñada por el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'* (LS §49 y §246). Esta metáfora –la Tierra gritando de dolor por culpa de los abusos a los que ha sido y es sometida– resulta al principio insólita, inquietante y, a la vez, perturbadora. Está asociada a una forma de pensar común todavía a mucha gente, sobre todo en el Sur Global: la Tierra como un organismo complejo que incluye todo lo que vive en ella y de ella, desde las plantas a los seres humanos, pasando por los animales. Esta forma de pensar no solo es mágica, sino que refleja una realidad que tiene asimismo base científica: la tierra, lejos de ser una sustancia muerta, está animada por multitud de organismos. La conducta de quienes piensan así respecto a la Tierra es simbiótica. Estas personas pueden, por supuesto, intervenir e influir en la naturaleza, pero lo hacen de manera respetuosa y moderada. Ello tiene lugar desde la conciencia de que, para sobrevivir ellas, otra vida tiene que ser sesgada: un animal que es sacrificado y comido, un árbol que es talado y su madera luego tallada. Sus vidas están determinadas por una espiritualidad que sigue teniendo presente la creación, el carácter de don inherente a todo cuanto es y el origen de lo que ha sido creado, una espiritualidad que sabe que “todo está relacionado con todo y es interdependiente”.

Nos reímos burlescamente como “abrazadores de árboles” (*treehugger*) de aquellas personas que piden disculpas a un árbol antes de talarlo, parecen no tener más luces y creer aún en espíritus. Sin embargo, lo que esto muestra no es sino nuestra falta de comprensión de la diversidad de la naturaleza. Desde el comienzo de la llamada Modernidad, los humanos del Norte Global o, quizá mejor, del mundo occidental nos hemos excluido a nosotros mismos de la naturaleza y pensamos que la hemos “subyugado o subordinado a nosotros” y la hemos convertido en un objeto de nuestras acciones. Al complejo ser vivo “Tierra” lo consideramos una materia muerta que los hombres utilizamos en nuestro trabajo, manipulamos a nuestro antojo y explotamos despiadadamente. Al mismo tiempo, hemos perdido la capacidad de vivir en armonía con la naturaleza. Nos hemos olvidado de escuchar su voz, sentir su ritmo y vivir en consonancia con ella. Hemos ensordecido a los lamentos de la Tierra y a la reclamación de justicia para quienes sufren a causa de nuestra conducta.

¹ Superficie terrestre ganada al mar. N. del T.

Simultáneamente me pregunto: esta división entre el “Sur bueno” y el “Norte malo” a la que acabamos de aludir, ¿no es demasiado simplista y rígida? ¿No es la realidad de las diferencias más compleja de lo que da a entender este esquema “Norte-Sur”? El estilo de vida descrito anteriormente, el conocimiento de la creaturidad de la Tierra y las acciones que derivan de él solemos atribuirselos a los “pueblos indígenas”. Con frecuencia tenemos al menos una idea aproximada de “pueblos indígenas” y casi automáticamente los situamos fuera de Europa (y luego pensamos en la Amazonía, en los “pueblos nativos” de los Estados Unidos o el Canadá, los aborígenes de Australia o los pueblos de Papúa-Nueva Guinea). Pero ¿quiénes serían los pueblos indígenas en Europa? ¿Solo pueblos como los sámis en el norte de Escandinavia? ¿O deberíamos incluir también a las poblaciones campesinas originarias de muchas partes de nuestro continente? Ellas forman la “columna vertebral” de nuestra cadena alimentaria, pueblos que llevan trabajando la misma tierra desde hace generaciones (a menudo desde hace siglos) y viven en ella, con ella y de ella.

Esta pregunta me la planteo porque pienso que al menos en los países industrializados de Europa Occidental –Dinamarca, los Países Bajos, Bélgica, Alemania y Francia– tales poblaciones constituyen grupos amenazados y socialmente marginados, ya que son vistos como personas rústicas, económicamente insignificantes, carentes de identidad como agricultores, campesinos o habitantes del campo.

Esta idea me la sugirió la lectura del libro *Dit is mijn hof* [Esta es mi granja], del escritor y periodista flamenco Chris De Stoop. El autor narra en detalle la vida y la lucha de los granjeros que viven en el secular paisaje cultivado al noroeste de Amberes, en los pólderes a lo largo de la orilla derecha del río Scheldt con nombre tan pintorescos como “Prosperpolder”, “Zaligem”, “Arenberg” y “Hedwige”. De Stoop cuenta simultáneamente lo que ha sido hasta el momento su vida, la vida de un hijo de granjero que abandonó la granja en el polder a la muerte de su padre para regresar a ella tan solo tras el suicidio de su hermano –quien se había hecho cargo de la granja paterna–, para cuidar de su madre y vivir en el campo. Los animales han sido vendidos; la tierra de labranza y los pastos, arrendados; y sobre el autor se cierne la amenaza de ser desposeído y expulsado de su propiedad. Trata de mantener la casa y la tierra lo mejor que puede. A un tiempo, observa y describe minuciosamente los cambios en el paisaje, las personas y su estilo de vida.

Para ampliar el puerto de Amberes y ganar terrenos para la industria química asociada a él, los granjeros fueron expulsados de sus tierras. Esta tierra no era solo tierra de labranza y pastos para el ganado, sino también el hábitat de aves de pastoreo y otros animales salvajes, para peces y para diferentes especies de plantas, árboles y hierbas. Era un paisaje mixto de brazos de río con aguas salobres, carrizales, franjas ribereñas, setos, pueblos y pequeños poblados conectados por carreteras con paseos arbolados en el que las personas se habían insertado y trabajaban la muy fértil tierra traída por el río a lo largo de miles de años y finalmente fijada con diques. Estas personas y su vida rural fueron obligadas a ceder paso a la industrialización. Lo cual implicó la desaparición no solo de los granjeros, sino también de los animales salvajes que previamente habían compartido este hábitat con ellos. Se decidió que había que crear para ellos un nuevo espacio vital, una “nueva naturaleza”: no una naturaleza como la de antes, en la que hombres y animales convivían, sino una “naturaleza

real" sin presencia humana. Una vez más, los granjeros fueron desplazados; sus granjas, demolidas; pueblos como Doel, destruidos; los árboles que flanqueaban los paseos, talados; y los diques que hasta entonces habían protegido la tierra de inundaciones, seccionados para hacer "sitio a la naturaleza". En las zonas que podían vallarse se excavó el suelo hasta la capa de arcilla y lúgamo, y la tierra cultivada se convirtió en una húmeda marisma. La zona se valló; estaba prohibido entrar en ella: para ofrecer un hábitat protegido a una "naturaleza" intacta. De Stoop describe casi sarcásticamente cómo los gansos grises, ahora dueños del paisaje, lo están transformando: las someras aguas claras, en cuyos carrizales anidaban incontables especies de aves y en las que el autor había nadado y pescado de niño, se han convertido ahora en una ciénaga verdosa a causa de los excrementos de los gansos y están completamente llenas de maleza debido a los sobreabundantes fertilizantes. Para impedir que los gansos sean presa de los zorros, se colocaron vallas electrificadas en diversas partes de este nuevo paisaje natural.

Los paseos arbolados han dejado su sitio a arenosas sendas por las cuales "ahora habitantes de las ciudades se desplazan de un punto de observación a otro en sus SUV leyendo en los carteles explicativos qué puede admirarse allí de la naturaleza (sin que, no obstante, se les permita entrar a esta, toda vez que el paso está prohibido). Luego, intentan observar aves a través de sus binoculares y lanzan gritos de entusiasmo, solo para regresar al coche y dirigirse al siguiente punto de observación". Las últimas personas que todavía viven en los bordes de estas "áreas naturales" son como "habitantes de una reserva", un grupo étnico en extinción: los granjeros de los pólderes, quienes, antes de que se marchen de allí para bien, todavía pueden ser "visitados". En contraste con ello, De Stoop afirma desafiante: "Ser granjero no es una profesión cualquiera; es una forma de ser, un destino, el cumplimiento de una vida; se lleva en la sangre".

Me resulta difícil leer el libro rápidamente. Tengo que detenerme repetidas veces y dejarlo a un lado. Siento la tristeza de De Stoop por lo que se está perdiendo irreversiblemente, la lástima que siente por las personas que van a ser expulsadas de sus tierras, por los edificios antiguos, por el paisaje con el que tan familiarizado está. Empiezo a entender el sarcasmo al que recurre cuando recuerda las promesas de los políticos y el celo y la intransigencia de la administración. Pero lo que más me duele es que también empiezo a compartir su enfado con las asociaciones de protección de la naturaleza y los conservacionistas, a los que desdeñosamente llama "los verdes". Y me duele porque comparto en lo fundamental los objetivos de "los verdes": la conservación artificial de la biodiversidad, de los biotopos naturales, de lo que generalmente llamamos «naturaleza». Con su relato, Chris De Stoop me abre los ojos y hace que me pregunte: ¿sigue siendo naturaleza lo que creamos aquí? ¿No se trata de un producto artificial, "hecho", pero no "crecido", creado en las tablas de dibujo de los paisajistas que diseñan e intentan llevar a la práctica en estos lugares su idea de "naturaleza"? ¿Está siendo conservada realmente la naturaleza? ¿No es una compensación por la intervención humana (irresponsable, excesiva) al servicio de la avaricia y la codicia mediante ampliaciones portuarias y plantas industriales? ¿Y a costa de quién se efectúa esta compensación, quién paga en último término la factura con su tierra, con su propiedad?

Me doy cuenta de que este libro me es tan cercano porque cuestiona la autocomprensión que he tenido hasta ahora. Vivir de forma ecológicamente responsable, proteger la naturaleza y adaptar mi conducta en la vida diaria, los viajes y el consumo a estos principios me parecía obvio hasta ahora. Organizaciones de conservación de la naturaleza, como Greenpeace y otras, podían contar con mis donativos. Ahora tengo que preguntarme: con mi donativo, con mi apoyo, ¿no estoy contribuyendo a la destrucción de espacios de vida, a la injusticia social? Centrándome en la ecología, ¿no he perdido de vista a las personas y su entorno vivo? Una vez más me percató de cuán preciso y actual es el llamamiento del papa Francisco a una “ecología integral”, que no contraponga lo ecológico y lo social, sino que los vea como dos caras de la misma moneda. Me percató de cuán indispensable resulta mirar detenidamente para entender “el asunto” antes de formarme una opinión. De cuán fácil es apoyar a personas desfavorecidas y oprimidas en un país distante y luchar por la conservación de su hábitat: por ejemplo, en la Amazonía (y esto es y seguirá siendo necesario en el futuro). Pero también de cuán fácil es pasar por alto la opresión, las desventajas y la destrucción de hábitats y realidades de las personas que están, por decirlo así, “en la puerta de nuestra casa” (en este caso, en los pólderes) ... porque uno piensa que ello sirve a ideas y fines nobles y buenos.

Contemplativamente medito la frase: “La realidad es superior a la idea” (*Laudato si'* §110). Y empiezo a comprender...

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



El contacto con la naturaleza: Un camino para mejorar la salud humana y ambiental

Victoria Reynal

Asesora de sostenibilidad, JESC, Bruselas

Mientras reflexiono y escribo estas líneas, miro a los árboles que me rodean. Sé que mi vida depende de ellos y del oxígeno que liberan mediante la fotosíntesis. La tierra y todas las criaturas que viven en ella son necesarias para mi supervivencia. Como también lo son los insectos polinizadores de las plantas que me alimentan a mí y alimentan a otros animales, etc. Mi salud y la de otros seres humanos dependen por completo de la naturaleza. A su vez, mis acciones y las acciones de la humanidad como un todo repercuten en esta. Somos parte de la naturaleza y en los últimos siglos la hemos destruido sin piedad.

La salud humana y la salud ambiental están indiscutiblemente entrelazadas. Como humanos, necesitamos a la naturaleza para sobrevivir, estar sanos y tener bienestar. En la actualidad estamos siendo testigos de una degradación medioambiental antropogénica sin precedentes, peligrosa y potencialmente letal que repercute sobre nosotras en varias dimensiones. Con estas dinámicas como telón de fondo, me gustaría fijarme en una perspectiva positiva para la salud humana y ambiental.

La mayoría de nosotras sabemos intuitivamente que pasar tiempo en entornos naturales es beneficioso para nuestra salud, y la pandemia de covid-19 nos ha ayudado a algunas a cobrar mayor conciencia de ello. Pasar tiempo con la naturaleza puede también estimular actitudes y conductas de cuidado de la naturaleza; y si cuidamos de ella, la naturaleza estará ciertamente en mejores condiciones. La presencia física al aire libre propicia la mejora de la salud humana y ambiental. En los últimos años se ha intensificado la investigación científica al respecto. Los médicos están empezando a prescribir el contacto con la naturaleza como tratamiento sanitario y como medicina preventiva (por ejemplo, en Japón, Corea del Sur y Escocia), y el contacto con la naturaleza se reconoce como una estrategia potencial para ayudar a cambiar la relación humana con el medio ambiente.

Mi experiencia personal con la naturaleza

Yo misma he experimentado que el contacto con la naturaleza puede ser beneficioso para la salud y puede transformarnos. Crecí en el campo argentino. Mi padre padecía una enfermedad neurológica, y mi madre pensó que sería bueno para él vivir en una zona rural. Así, mi infancia y mi juventud las pasé en estrecho contacto con la naturaleza. Durante muchos años no me percaté de cuán afortunados éramos ni de cuán importante era la

naturaleza para toda la familia y para mí misma. Fue ya de joven adulta cuando empecé a darme cuenta y a cobrar conciencia del profundo amor que sentía por la naturaleza y de que esta me había proporcionado en los altibajos de la vida un espacio seguro. Esto supuso para mí una lección de humildad y me colmó de gratitud. Este amor alimentó en mí un intenso deseo de cuidar de la naturaleza. Los árboles que veo mientras escribo estas palabras, los pájaros que cantan alrededor de mí, la tierra sobre la que me tumbo: tal abundancia, belleza y generosidad me sosiegan y me estimulan a actuar con cuidado y compasión. Me siento compelida a hacerlo así, a tratar de corresponder a los dones que la naturaleza me ofrece con tan generosidad. En virtud de esta experiencia personal y de las investigaciones que posteriormente he realizado, he llegado a la convicción de que, si los seres humanos nos acercamos más a la naturaleza, en nosotros puede nacer un deseo de cuidar (más) de ella y, como consecuencia, la salud tanto humana como ambiental puede mejorar.

¿Qué tiene la ciencia que decir al respecto?

Los científicos están estudiando y demostrando lo que muchas de nosotras sabemos ya intuitivamente: la naturaleza nos hace bien. La presencia física en la naturaleza puede fortalecer nuestro sistema inmunitario, haciéndonos más resistentes a las enfermedades y ayudándonos a recuperarnos de ellas; puede mejorar nuestra salud cardiovascular disminuyendo la tensión arterial y optimizando la variabilidad del ritmo cardíaco; puede incrementar la esperanza de vida, prevenir y combatir la obesidad, ayudarnos a dormir mejor, entre otros beneficios para la salud. Además, los estudios han demostrado que el simple hecho de mirar a la naturaleza desde una habitación de hospital es capaz de acelerar la recuperación tras una cirugía o intervención médica. El contacto con la naturaleza puede mejorar asimismo nuestra salud mental reduciendo los síntomas de ansiedad, estrés y depresión, haciendo que nos sintamos más felices y más satisfechos con la vida que llevamos, restaurando nuestra atención tras periodos de prolongada concentración y revigorizando nuestra creatividad (todo lo cual ha sido medido a través de los niveles de cortisol, resonancias magnéticas, entrevistas, etc.).

Además de todos sus potenciales beneficios para la salud, el contacto con la naturaleza puede influir también en nuestras visiones, actitudes y conductas en relación con el medio ambiente. Pasar tiempo en la naturaleza alimenta sentimientos positivos hacia ella, lo cual, a su vez, puede favorecer actitudes y conductas ecológicamente sostenibles. Jacques-Yves Cousteau expresó esta idea con sencillez y claridad: “Las personas protegemos lo que amamos”. Algunos autores se han referido al contacto con la naturaleza como un *punto de apoyo para la transformación hacia la sostenibilidad*: en la teoría de sistemas, los puntos de apoyo (o de palanca) son pequeñas acciones dentro de un sistema complejo que pueden tener una gran influencia en el sistema como un todo. El acto aparentemente simple de acercarse (más) a la naturaleza puede tener una influencia sistémica, estructural en la sociedad como un todo, ayudándola a avanzar hacia la tan necesaria transformación hacia la sostenibilidad.

¿Cómo aprovechar el potencial de la naturaleza?

Existen diferentes variables que determinan cómo el contacto con la naturaleza afecta a la salud humana y a las actitudes y conductas de los hombres en relación con la naturaleza. Los

estudios indican que ciertas condiciones propician la mejora de la salud y las conductas proambientales. Por ejemplo, usar los sentidos para percibir la naturaleza nos ayuda a sintonizar con ella: oír, oler, tocar, mirar e incluso gustar. Cuanto más contacto demos a los sentidos, tanto mejor. Y cuanto más nos desprendamos de nuestra mente racional, de nuestros juicios y preconcepciones, para dejar sitio a las experiencias sensoriales, tanto mejor. Igualmente, el tiempo que pasamos en entornos naturales y la frecuencia con que lo hacemos desempeñan asimismo un papel. Hablando en términos generales, pasar más tiempo al aire libre tendrá mayor impacto en nuestra salud que un periodo más breve; y lo mismo puede decirse de estar en la naturaleza más a menudo.

Cuando me mudé de Argentina a Bruselas en septiembre de 2019, estaba fascinada por la novedad, por el descubrimiento de nuevas culturas, nuevos paisajes, nuevas visiones del mundo. Y estaba también desarraigada de casi todo lo que me era familiar, pero la naturaleza me ayudó a sentirme en casa lejos de casa (y todavía lo hace). Cuando llegó la pandemia, la vida tal como la conocíamos sufrió una sacudida, pero una vez más la naturaleza me ofreció un sentimiento seguro, restaurador, familiar. En este contexto, llevé a cabo una investigación científica sobre el potencial del contacto para orientar las relaciones humanas con la naturaleza. Entrevisté a practicantes y monitores de la práctica japonesa de *shinrin yoku* o “baño de bosque”. Abrí el corazón y la mente para recibir relatos únicos y especiales de transformación personal ocasionada por la sintonía con la naturaleza. Pude reconocer en otros justo aquello que yo misma había estado experimentando y de lo que había sido testigo en mi familia: la naturaleza cura. Nos cura a nosotros y cura nuestra relación con otros y con la naturaleza misma. Lo que aprendí a través de mi investigación fue y sigue siendo revelador y ha reforzado mi firme creencia de que una de las estrategias decisivas a las que podemos recurrir en esta época de amenazadora crisis ecológica es acercar a las personas (más) a la naturaleza. Si queremos curarnos a nosotros mismos y curar a la naturaleza, pasemos más tiempo con ella, abrámonos a todo lo que tiene que ofrecernos. Ella puede ayudarnos a recuperar el equilibrio perdido.

Recordar y reconocer la interconexión de la salud humana y la ambiental

La salud humana depende de la naturaleza y del bienestar de esta. Si la naturaleza sufre, también lo hace la humanidad. Si la naturaleza prospera, también lo hacen los seres humanos. En el contexto actual de grave destrucción ambiental antropogénica, el “simple” acto de pasar más tiempo en la naturaleza es muy potente. Puede ayudar a mejorar la salud humana; puede recordarnos la interconexión entre nosotros los humanos, otras especies y el mundo en que vivimos; y puede estimular un cambio en nuestra relación con la naturaleza.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



El grito de la tierra y el grito de los pobres: El caso del Grand Nord-Kivu en la R.D.C.

Joseph Emmanuel Kakule Vyakuno

Dicasterio para el Servicio de Desarrollo Humano Integral, La Santa Sede, Roma

Ante la actual crisis medioambiental, se está tomando conciencia de la importancia de los elementos de la naturaleza para la vida e incluso también para la sobrevivencia del ser humano sobre la tierra. Esta crisis se ha visto agravada por la crisis de Covid-19, que ha puesto de manifiesto aún más la fragilidad del hombre sobre la tierra. El Covid-19 va demostrando que todo está relacionado y que la salud del hombre depende de la salud de la naturaleza. En esta crisis multisectorial, es el tema del calentamiento global el que atrae más atención, mientras que otros aspectos igualmente importantes del medio ambiente, como la salvaguarda de la biodiversidad, el desarrollo sostenible y la protección del suelo, quedan relegados a un segundo plano. Este artículo nos recuerda la importancia del suelo para la vida de la población de las altas tierras del Grand Nord-Kivu en la República Democrática del Congo. En esa región, el suelo se está degradando bajo el efecto combinado de factores naturales y de una explotación abusiva por parte de la población local. Los factores de la degradación del suelo se describen en la primera sección del artículo. La segunda sección describe la degradación del suelo y sus consecuencias socioeconómicas. Finalmente, en la última sección se proponen soluciones para reparar el suelo y restaurar la vida humana en armonía con la naturaleza.

Los factores de la degradación del suelo

El suelo, a pesar de su papel indispensable para la vida de la humanidad, está sufriendo degradaciones múltiples, cuyos factores físicos y antrópicos deben ser denunciados en las tierras altas del Grand Nord-Kivu. Desde el punto de vista físico, los factores que se han tenido en cuenta son la inclinación de las laderas, la fuerte alteración de las rocas, la granulometría de los suelos, la escasa cobertura vegetal y el poder erosivo del clima. Efectivamente, en las altas tierras del Grand Nord-Kivu, las pendientes de las colinas son muy inclinadas y ello agrava la erosión. Las rocas madres de la superficie muestran un alto grado de alteración y generan suelos arcillosos y resistentes a la erosión (Salomon, M. 2001; Kakule, V. 2020a). Sin embargo, estos suelos están debilitados por la escasa cobertura vegetal. A ello se añade la deforestación casi completa del entorno con una tasa anual de 2,2% (Kambale et al., 2021). Y, finalmente, las abundantes precipitaciones en la zona, que oscilan entre 1655,2 y 1114 mm, acompañadas por la severa agresividad del agua en precipitación, provocan una erosión generalizada en la región (Kakule, V. 2020a).

En cuanto al punto de vista antrópico, los factores de dicha erosión son la ocupación histórica del espacio, la densidad demográfica, el régimen de propiedad de la tierra, el tipo de uso del entorno y los métodos de revalorización de las tierras. La región ha sido ocupada y cultivada por el hombre desde hace tres siglos (Kasay, K. 1988). La erosión, por lo tanto, es más pronunciada que en tierras de ocupación más reciente. La alta densidad de población contribuye a la erosión, ya que aumentan la demanda de tierra cultivable y aumentan la presión sobre el entorno físico (Kakule, V. 2008). Sometida a una agricultura intensiva, la capacidad de carga demográfica está evaluada a 167,8 hab/ km² para las tierras frías, situadas entre 2000 y 3000 m de altura, y a 166,7 hab/ km² para las altas tierras templadas, situadas entre 1400 y 2000 m de altura (Sys et Ranst, 1996). Una vez superadas estas cifras, se produce la erosión del suelo en estas zonas superpobladas. La tenencia de la tierra afecta a la erosión en la medida en que define el uso de la tierra y las medidas de control de la erosión que deben aplicarse.

En el Grand Nord-Kivu, la concesión de tierras para la agricultura es únicamente temporal y ello es un freno para la ejecución de medidas anti erosivas duraderas en los campos. Esto expone el suelo a la erosión. Al contrario, una concesión a largo plazo sería un incentivo para la implementación de tales arreglos. El uso del entorno por parte del hombre, que se identifica con las prácticas agrícolas y la extracción de recursos naturales posee un efecto directo sobre la degradación de las tierras porque tanto el suelo como su vegetación son víctimas de la acción humana. Los agricultores aran en la dirección de la pendiente, lo que acelera la erosión. Provocan incendios forestales y recurren a quemas de campos, lo que provoca la destrucción de una materia orgánica que se conservaría mejor si se enterrara los detritus vegetales durante el arado. Algo parecido ocurre con la tala de árboles. Todo ello degrada la cubierta vegetal y expone el suelo desnudo a la erosión. Finalmente, el tipo de uso del entorno y los métodos de revalorización de las tierras, que corresponden a los cultivos practicados y a las estructuras agrarias inciden sobre el proceso erosivo según el grado de protección que las plantas ofrecen al suelo y según la organización del paisaje agrario (Kakule, V. 2020 a).

En este sentido, el cultivo de tubérculos como patatas y mandioca (yuca), una producción generalizada en el Grand Nord-Kivu, agota la fertilidad del suelo. Los cereales como el trigo, también cultivados generalmente en dicha región, poseen un débil recubrimiento del suelo y, por lo tanto, provocan, una vez más, erosión. La estructura agraria de las tierras altas, con pocas zonas arboladas que frenen la erosión, está más degradada que un agrosistema con reforestación.

Combinadas, todas estas variables provocan diversas consecuencias en el entorno físico y en la sociedad.

Las degradaciones del suelo y sus consecuencias socioeconómicas

Los efectos negativos de las acciones de los habitantes del Grand Nord-Kivu sobre la naturaleza aparecen en la degradación de la vegetación, la disminución de la fertilidad de la tierra, la erosión del suelo, la escasez de tierras, los conflictos por la tierra y la violación de las áreas protegidas.

La degradación de la vegetación es el resultado de la deforestación por parte de los agricultores para desarrollar sus campos y pasturas, si bien también puede ser la consecuencia del calentamiento global y de la infertilidad del suelo. Esta degradación se manifiesta por el retroceso de los bosques espontáneos y la dificultad de ciertos ambientes para evolucionar hacia el clímax forestal (Minani, 2021).

La segunda consecuencia de las actividades humanas es la degradación de la cubierta del suelo de las altas tierras del Grand Nord-Kivu. Esta degradación se manifiesta primero en un cambio de las propiedades físicas y químicas del suelo, la baja en la fertilidad de las tierras y, por consiguiente, en el rendimiento agrícola. Luego se manifiesta a través de la erosión del suelo. Esa erosión se refleja en ciertas formas apreciables en el paisaje. Las diferentes huellas de erosión en las altas tierras son: los recortes areolares y las zonas niveladas, las depresiones alargadas y profundas, las formas lineares de incisión, los movimientos del terreno y sus formas correspondientes, la profundidad de los valles y la modificación de la morfología fluvial resultante. Los recortes areolares son insidiosos e imperceptibles en los campos de cultivo, pero dejan a la vista los cimientos de las casas en los poblados. Las depresiones profundas provocan formas lineares de incisión que son, siguiendo el orden de su tamaño, "canales", "depresiones" y "barrancos". Los movimientos telúricos son de tres categorías: las caídas de materia, desprendimientos y deslizamientos de tierra. Dejan en el paisaje huellas de accidentes de terreno y de amontonamiento de los materiales que han sido desplazados. Finalmente, el hundimiento de los valles y la erosión de las orillas de los cursos de agua se notan tanto en el campo como en las ciudades. Son fenómenos que van acompañados de enormes pérdidas de terreno y que pueden comprometer el porvenir de la agricultura en la zona. (Salomon, M. 2001; Kakule, V. 2016 et 2020a). Todas estas degradaciones del suelo en el Grand Nord-Kivu constituyen un auténtico grito de la tierra.

A estas degradaciones se añaden otros efectos negativos: la escasez de tierras, los conflictos por la tierra y la violación de áreas protegidas.

La explosión demográfica en las montañas del Grand Nord-Kivu provocan un descenso de la ratio tierra/hombre en zonas donde la densidad humana ha superado ya la capacidad de carga demográfica. Esta situación provoca una escasez de tierras. Las disponibles para agricultura ya no son suficientes ante la fuerte demanda de numerosas familias en búsqueda de tierras cultivables. Así, el excesivo incremento de población trae como consecuencia la excesiva explotación de tierras arables con el fin de alimentar a una población en continuo crecimiento. El reposo necesario de los campos queda recortado y a veces suprimido. En consecuencia, la fertilidad de los suelos disminuye y con ello la productividad por unidad de superficie. Como la agricultura de subsistencia es la norma en el Grand Nord-Kivu, la malnutrición se instala y la población se empobrece, ya que viven de su cosecha, de la venta local de productos agrícolas y de ciertos, muy pocos, cultivos de exportación (CO.TE.DE.R, 2002; Kakule M. et Hangi. 2002; et Kakule, V. 2020b). Para intentar resolver este problema económico, la población invade selvas y hasta intenta convertir en terrenos de cultivo laderas empinadas y tierras bajas.

Dicha escasez de tierras se ve acentuada por la falta de claridad jurídica entre el derecho tradicional de las poblaciones autóctonas del Grand Nord-Kivu y el derecho de propiedad

moderno elaborado por el Estado congoleño. El tradicional concede la utilización de las tierras por períodos muy cortos mientras que el moderno es más generoso en cuanto a la duración de los permisos de explotación. Los intentos de armonización de los dos derechos conducen a conflictos jurídicos. Los agricultores se disputan el control de pequeñas parcelas de tierra mientras que los ricos manipulan ambos derechos para acaparar vastas extensiones que ellos aprovechan para convertirlas en granjas ganaderas (Mafikiri, A. 1994 et 1996). A ello se añade en estos tiempos, en las llanuras selváticas del Grand Nord-Kivu y de Ituri, las matanzas de las poblaciones con el consiguiente pillaje de sus bienes y tierras.

La escasez de tierras lleva a la población del Grand Nord-Kivu a violar las áreas protegidas, como, por ejemplo, los Parques Nacionales y las reservas forestales para allí labrar campos, hacer praderas de pasto, cazar y cortar madera. Estas violaciones son cometidas también por burgueses que se apoderan de algunas tierras reservadas manipulando el derecho de la tierra moderno y tradicional y sirviéndose de grupos armados. Se trata - una vez más - de problemas socioeconómicos que son la consecuencia de la degradación del suelo y que constituyen un verdadero grito del pobre en las montañas del Grand Nord-Kivu.

Respecto a todos estos problemas, he aquí soluciones que, como los factores de la erosión, conllevan una dimensión física y otra antrópica.

Las reparaciones del suelo y el restablecimiento de la armonía en la vida social

A los problemas ligados a la erosión del suelo en las tierras altas del Grand Nord-Kivu, se proponen soluciones que forman parte de un plan de desarrollo racional que integra una intervención sobre el entorno físico y ciertas medidas sociales y económicas. Lo que está en juego es la lucha contra la degradación de las tierras para perpetuar la agricultura en las montañas y salvaguardar así los recursos naturales para el desarrollo de las generaciones futuras. El suelo es un recurso no renovable a la escala de la vida humana. En consecuencia, conviene protegerlo urgentemente.

El freno a la erosión de los suelos necesita el establecimiento de terrazas y setos anti erosión, la práctica de la agrosilvicultura, la aplicación de los métodos de conservación del suelo, la reforestación y un cierto grado de mecanización de la agricultura. La ejecución de esos trabajos exige previamente la sensibilización de los actores y la reforma de las tierras. Ella se acompaña de la emigración de la población, de una planificación familiar y de la diversificación de actividades distintas de la agricultura.

Antes de proponer iniciativas anti erosivas, es necesario sensibilizar a los actores implicados en la operación. Los métodos elegidos deben ser aceptados libremente por parte de los campesinos, accesibles a su poder adquisitivo y adaptados a las condiciones físicas de las montañas del Grand-Nord Kivu (Kakule, M. et Hangi, N., 2002). Después, dado que las iniciativas antierosivas suponen una señalización del terreno, es necesario asegurar la propiedad de la tierra asignarlas racionalmente a los usos adecuados. Estos prerrequisitos requieren el acuerdo de los líderes tradicionales locales y también la implicación del Estado (Kalambay, L. 1989 et Mafikiri, A. 1996).

Una vez que la protección de los suelos está admitida por todos como una necesidad, les toca a los campesinos de las tierras altas, guiados por los técnicos de la operación, restaurar las terrazas y la plantación de los setos antierosión que han sufrido negligencia durante décadas. Además de este método, existen otras técnicas antierosión: la conservación de la fertilidad de la tierra por medios orgánicos o químicos, la agrosilvicultura y la reforestación. Como epílogo, se puede proponer una prudente mecanización de la agricultura, con tal de que haya respeto del entorno más con el fin de ahorrar tiempo y esfuerzos físicos a los protagonistas de los arreglos antierosivos (Sys, 1992; PNUD *et al.*, 1998 et Kakule, V. 2020a).

Finalmente, para apoyar estos métodos de mejora física del territorio, es necesario añadir soluciones demográficas y económicas. Dado que, en el Grand Nord-Kivu, la sobrepoblación es una causa importante de la degradación de la tierra, la lucha contra la erosión tiene que ir acompañada de una planificación familiar y de una descongestión de los lugares sobrepoblados por medio de la migración hacia nuevos focos de población, generalmente situados en las tierras de menor altitud al norte y al oeste (Jones et Egli, 1984; Wils, Caraël et Tondeur, 1986). Este proceso que fue iniciado e interrumpido en el pasado ha de ser reactivado. A dichas migraciones, aconsejadas, hay que asegurar condiciones de éxito, pacificando la región y dotando a los nuevos poblados de diversas facilidades. Por último, a fin de evitar la sobreexplotación de los suelos, es necesario diversificar las actividades económicas en las tierras altas desarrollando los cultivos comerciales, la artesanía, la industria y el turismo. Ello permitiría a los agricultores un alza en sus ingresos y vivir de otros recursos que no sean la tierra sobreexplotada, reduciendo la degradación del suelo. (C.A.P.S.A., 1994 et Kakule, V. 2020a). Todas esas soluciones constituyen la respuesta al grito de la tierra y al grito de los pobres.

En conclusión, en el Grand Nord-Kivu, en la República Democrática del Congo, ante la degradación y el consiguiente descenso de la producción de alimentos, la sociedad se está empobreciendo y perdiendo su cohesión. Al grito del suelo se corresponde con el grito de la sociedad. Para responder a dichos clamores, se han propuesto medidas sociales y técnicas para frenar erosión del suelo y controlar la ocupación humana del espacio. Dichas medidas aspiran no solamente a una vida social en armonía con la madre Tierra nutridora, sino también a un desarrollo duradero de toda la región.

Referencias:

- C.A.P.S.A. (1994). *Prolongement (1992-1994). Projet semencier C.A.P.S.A. II Luotu. (295/ 11199). Luotu: C.A.P.S.A., 15 p.*
- CO.TE.DE.R. (2002). *Programme intégré de restauration-protection-conservation des sols en région sinistrée de haute altitude. Territoire de Beni et Lubero/ N-Kivu. Butembo: CO.TE.DE.R, 19 p.*
- Jones, W.I. et Egli, R. (1984). *Systèmes de culture en Afrique. Les hautes terres du Zaïre, Rwanda et Burundi. Washington: Banque mondiale. 117 p. Document technique de la Banque mondiale n° 27F.*
- Kakule Mboko et Hangi Ndemere. (2002). *Plan d'aménagement des collines Kahuha et Lusi. Butembo: CO.TE.DE.R., 7 p.*
- Kakule Vyakuno, J. E. (2008). *Le surpeuplement des hautes terres du Bunande, une bombe à retardement. Parcours et Initiatives. Revue interdisciplinaire du Graben. n° 7, p. 90-122.*

- Kakule Vyakuno, J. E. (2016). Risques et catastrophes naturels sur le mont Mughulungu au Nord-Kivu en République Démocratique du Congo: Diagnostic et thérapie d'une crise. *Parcours et Initiatives. Revue interdisciplinaire du Graben*. n° 16, p. 1-32.
- Kakule Vyakuno, J. E. (2020a). *Pression anthropique et aménagement des hautes terres de Lubero. Rapports entre société et milieu physique dans une montagne équatoriale*. Beau Bassin : Editions Universitaires Européennes, 635 p.
- Kakule Vyakuno, J. E. (Coord.). (2020b). *Profil de la pauvreté dans les Territoires de Beni et de Lubero en République Démocratique du Congo et dynamiques locales de développement pour sa réduction*. Butembo: Presses Universitaires du Graben et Fédération Internationale des Universités Catholiques, 333 p.
- Kalambay Lumpungu, (1989). *Droit civil, régime foncier et immobilier. Vol. II*, PUZ, Kinshasa.
- Kambale Ndavaro, N. et al. (2021). Dynamique spatio-temporelle de l'occupation du sol et du couvert forestier dans les Hautes Terres Fraîches de Lubero (R.D. Congo). *Geo-Eco-Trop*. Volume 45, n° 4, p. 641-658.
- Kasay, K. (1988). *Dynamisme Démo-Géographique et mise en valeur de l'Espace en milieu équatorial d'altitude : Cas du Pays Nande au Kivu Septentrional, Zaïre*. Thèse Doctorat : Géographie : Université de Lubumbashi. 404 p.
- Mafikiri, A. (1994). La problématique foncière au Kivu montagneux (Zaïre). *Cahiers du CIDEP*. n° 21, 184 p.
- Mafikiri, A. et al. (1996). Mouvements de population, accès à la terre et question de nationalité au Kivu. *Cahiers africains*. n° 23-24, p. 180-201.
- Minani Bihuzo, Rigobert. (2021). Pastoral and Socio-Environmental Priorities in the light of Laudato si'. *Laudato si' Reader. An Alliance of Care for Our Common Home*. Rome: Libreria Editrice Vaticana, p. 147 - 151.
- PNUD et al. (1998). *Monographie de la province du Nord-Kivu*. Kinshasa: Ministère de l'Agriculture et de l'Elevage, du Plan, de l'Education nationale, de l'Environnement, Conservation de la nature, Forêts et Pêche. 306 p.
- Salomon, J.-N. (2001). Les pertes en sols dans les montagnes tropicales. In BART, F., MORIN, S. et SALOMON, J.-N. (dir.). *Les montagnes tropicales. Identités, mutations, développement. Table-ronde, Bordeaux-Pessac, 27 et 28 novembre 1998*. Pessac : Dynamiques des Milieux et des Sociétés dans les Espaces Tropicaux, p. 15-26. *Espaces Tropicaux* n° 16.
- SYS, C. (1992). Les zones agro-écologiques comme base d'un aménagement rationnel des sols du Nord-Kivu (Zaïre). *Bulletin des Séances. Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*. tome 38, n° 2, p. 225-243.
- SYS, C. et Ranst, E. van. (1996). Population Supporting Capacity of the Kivu Landscape (Zaïre) under Traditional and Intensive Farming. *Bulletin des Séances de l'Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer*. tome 42, n° 2, p. 247-272.
- Wills, W., Caraël, M. et Tondeur, G. (1986). *Le Kivu montagneux. Surpopulation - Sous-nutrition - Erosion du sol (Etude prospective par simulations mathématiques)*. Bruxelles: ARSOM, 201 p. Classe des Sciences naturelles et médicales. Mémoires in-8°, Nouvelle Série, Tome 21, fasc. 3.

Original francés
Traducción Padre Ciervide



El grito de la tierra, el quejido de los pobres

Jim Strzok SJ

Ex misionero en África Oriental

El grito de la Tierra y el grito de los pobres son cada vez más serios y alarmantes.

- Papa Francisco

Febrero de 2006. La prehistórica *pick-up* Toyota Land Cruiser del P. Joseph Ekalimon avanzaba lentamente por la autopista Kitale-Lodwar en Kenia tan cargada de comida y agua que los amortiguadores traseros iban aplastados casi hasta casi romperlos. La autovía A1 conecta el centro de Kenia con el mayor y más remoto condado del país: Turkana. La autovía tiene buen mantenimiento, pero ahora estábamos salvando pronunciados cañones y vados de agua, con ocasionales tramos de carretera en mal estado, por las Colinas de Cherangany en Pokot Occidental, conduciendo la camioneta a través de arroyos y pavimento resquebrajado con suma cautela para no romper la suspensión. Habíamos parado a pasar la noche en la última localidad con comercios, Kitale, donde cargamos la camioneta con alimentos y agua en el mercado local. Los alimentos eran un donativo de varias organizaciones basadas en la fe. Casi todo el mundo en Kenia estaba al tanto de la sequía y la hambruna en Turkana; así que el propietario del puesto donde hicimos la compra añadió su propio donativo de botellas de agua y alimentos aumentando con ello la sobrecarga de la camioneta.

En cuanto dejamos atrás los bosques latifoliados de Pokot Occidental, la carretera descendió rápidamente hacia el Gran Valle del Rift africano y hacia una llanura de lava muy grande y ancha conocida como el desierto de Loturerei. El cambio de paisaje es espectacular: la arenosa llanura aluvial del río Turkwel se extiende hasta el horizonte, serpenteando hacia el norte desde estas montañas a través de la llanura desértica hasta Lodwar, la capital del condado de Turkana, y continuando luego desde allí hasta el mayor lago desértico del mundo: el lago Turkana. El cambio de paisaje era tan solo el comienzo de las numerosas y grandes sorpresas que aguardaban a este recién llegado.

A medida que continuamos conduciendo hacia el norte, arbustos enanos, alguna que otra acacia y nidos de termitas altos y delgados se cocían bajo un cielo límpido. A mediodía, vientos cálidos se levantaron desde el suelo yermo, sin una sola hierba, causándonos la impresión de que nos internábamos con el coche en un horno abierto. Durante la larga estación seca de Turkana y, en especial, en los periodos de sequía, estos vientos cálidos secan la delgada capa superior del suelo y agostan cualquier hierba, dejando escaso alimento para el ganado en pastoreo. Las cabras y las ovejas deben alimentarse de las cortezas y hojas de plantas

leñosas para sobrevivir. Jirafas y camellos, más altos, ramonean las hojas de las acacias que flanquean las riberas del río. En épocas de sequía, los pastores que viven lejos del río han de recorrer grandes distancias para encontrar forraje para sus animales. Casi inevitablemente, esto ocasiona conflictos por los escasos pastos disponibles para los animales. Antes de que empezara el siglo XXI, había un ciclo de sequía cada quince años, aproximadamente. En lo que va de centuria, ha habido sequías cada cinco años. Pero desde 2020, a causa de los extremos cambios de clima, se ha instalado una sequía permanente en la región. Sus efectos son alarmantes.

La región de Turkana recibe solo 50,4 mm de precipitaciones al año. Las temperaturas oscilan entre 25 °C y 60 °C. El clima es muy riguroso (suelos de tipo árido y semiárido). En pocas palabras, Turkana es cálida y muy seca. La mayor parte de la región está cubierta por flujos de lava procedentes del valle del Rift. La capa superior del suelo es delgada y apenas contiene materia orgánica a causa de las elevadas temperaturas y la escasez de precipitaciones. Desde cielos casi siempre sin una sola nube, el sol cae a plomo inclemente desde media mañana hasta media tarde. En época de sequía hay hambre, considerables pérdidas de cabezas de ganado, conflictos por los pastos e inanición.

A unos 65 kilómetros de Lodwar, un joven pastor de unos doce años corre por el paisaje seco y sin árboles hacia nosotros agitando su botella de plástico vacía. El padre Joseph aminora la marcha y detiene el vehículo. Tras darle de beber y rellenar su botella de agua, proseguimos viaje hacia la capital. El padre Joseph me explica el apuro en que se encontraba el chico: “Está pastoreando el ganado de su padre a unos quince kilómetros de casa. He parado porque quizá sea esta toda el agua que tenga hasta la puesta de sol. Yo solía apacentar el rebaño de mi padre durante la sequía. Sé lo que es la sed acuciante. Me ocasionaba graves conflictos con los vecinos”.

Antes de llegar a nuestro destino, Lodwar, el padre Joseph se desvía de la carretera hacia una arboleda a orillas del río Turkwel, para visitar una de las filiales de su parroquia. Si el cambio de paisaje al dejar atrás las montañas había sido espectacular, este encuentro resulta asombroso. Casi de inmediato somos recibidos por mujeres altas, oscuras de piel y adornadas con brillantes cuentas, varones y mujeres con un *masai shuka* atado al hombro, algunos niños con el *shuka* o colorida ropa de segunda mano. Algunas mujeres sostienen en brazos a sus bebés desnudos. Han acudido nada más reconocer la camioneta del padre Joseph. Tras los saludos y presentaciones, nos hablan de la escasez de agua y alimentos debida a la actual hambruna y compartimos con ellos algunas de las preciadas botellas de agua, así como parte de la sémola de maíz, harina, sal, té y azúcar, que cabalmente por esta razón hemos traído con nosotros desde Kitale. Cuando nos marchamos, el padre Joseph promete regresar al día siguiente para celebrar misa. Volvemos a detenernos, con bienvenidas análogas, en otras dos filiales de la parroquia, en cada una de las cuales dejamos agua y alimentos preciosísimos.

Hay pocos lugares en el planeta donde las consecuencias del cambio climático se manifiesten de forma tan dramática. Este fue mi primer viaje a la región. En los siguientes trece años regresé en diferentes ocasiones a Turkana y a varios de los países del Cuerno de África, percibiendo en cada viaje la repercusión creciente del cambio climático en los pastores,

personas que tienen poco que ver con las causas del cambio climático, pero que padecen algunos de sus efectos más brutales.

Alrededor de un millón de Turkanas viven en este territorio cálido y desolado, compitiendo por los escasos pastos con otros pastores de Uganda, Sudán del Sur y Etiopía. El nombre *turkana* es probablemente una corrupción de *turkwen*, que significa “gentes de la cueva”. Es posible que se originaran en las cuevas de montaña de Uganda, al oeste de su actual hogar en Kenia. Primero vivieron más al norte; pero, presionados por la expansión etíope, se vieron obligados a emigrar hacia el sur y competir con otros pastores, de la propia etnia y de otras vecinas. La competencia continúa y se ha intensificado a medida que el clima cambia y las tierras de pasto disminuyen. La resolución de conflictos y la consolidación de la paz son esenciales.

Llegamos a Lodwar justo antes de la puesta de sol. Tras descargar el resto de nuestra carga en la procura de la catedral de San Agustín, nos retiramos a descansar. No estoy habituado al calor de 30 °C, así que me quedo sentado al aire libre durante largo rato, reflexionando sobre lo vivido durante el día, contemplando el cielo oscuro con sus estrellas brillantes, esperando a que el aire de la noche se enfríe para poder dormir por fin. Antes de salir el sol, rezamos, desayunamos y nos dirigimos a la primera de las filiales de las parroquias del padre Joseph.

Aprendo que, mientras muchos de nosotros en el mundo nos estamos duchando y preparando el desayuno, una mujer turkana se reúne con sus vecinas y va andando con ellas hasta el pozo más cercano para sacar agua para todo el día. Cuenta y escucha noticias e historias del día anterior y luego regresa a su choza de paja con la preciada agua. Si vive cerca del río, extraerá de esta agua superficial o, en época de sequía, cavará en el arenoso lecho fluvial para encontrar el flujo subsuperficial entre la grava. En caso de sequía extrema, incluso estas fuentes de agua se secan, y entonces esta mujer turkana tendrá que encontrar otros medios de conseguir agua o ella y su familia morirán. De camino con el coche de una aldea a otra una semana más tarde, el padre Joseph y yo aminoramos la marcha a causa de una manada de camellos que estaba atravesando la carretera. Los seguían a toda prisa una mujer y su hija, arrastrando un burro con bidones atados a las alforjas.

Estábamos siendo testigos de otro método de encontrar agua en plena sequía. Una mujer mantiene atados a sus camellos durante semanas hasta que están muy sedientos y luego los deja en libertad. Si hay agua en algún sitio, los camellos, con su aguda sensibilidad para ella, la encontrarán y destaparán con sus puntiagudas pezuñas. La mujer dejará que los camellos beban y luego llenará los bidones antes de regresar a casa. Cuando la sequía es extrema, ni siquiera estos métodos funcionan. Los camellos no pueden encontrar agua, y el ganado e incluso las personas mueren.

Los ancianos son los primeros a los que se deja morir de hambre y sed, luego a los niños y, por último, a los adultos fuertes, ya que se espera que estos sean capaces de sobrevivir y renovar la familia. En posteriores viajes a esta región con el propósito de contribuir a aliviar la hambruna, vi a familias que se desplazaban a pie llevando a sus ancianos o enfermos en carros mientras un niño o un anciano exhalaba el último aliento. Después de enterrar al fallecido, esta triste tropa proseguía su marcha. Nosotros asistíamos de pie y con callada

reverencia a esta crucifixión que acontecía ante nosotros. Como dice el papa Francisco, “Cristo es crucificado en muchas colinas recónditas”. Vivir al límite de la supervivencia, como muchas de estas personas hacen a causa del cambio climático, se ha convertido en una áspera realidad. Para los habitantes de un país occidental rico, como es mi caso, resulta difícil entender la hambruna hasta que uno la ve de cerca. Para mí fue un momento de conversión ecológica. “Vive sencillamente para que otros sencillamente puedan vivir” se convirtió en mi mantra y en un estilo de vida. Porque tenemos demasiado, y nuestro consumismo desenfrenado afecta a personas desconocidas que viven en el otro extremo del mundo.

Poco después de salir de Lodwar, el padre Joseph y yo llegamos a la primera filial parroquial que habíamos visitado en el camino de ida y donde habíamos compartido parte de la preciada agua y comida traída desde Kitale. Esta mañana nos encontramos con mujeres ululantes, más aldeanos y los siempre presentes chiquillos. Acompañan a nuestra camioneta hasta la sombra de un bosquecillo de acacias a orillas del Turkwel. Allí celebramos misa bajo el techo de nuestra iglesia: las copas de las acacias. El altar del padre Joseph es una sencilla mesa de madera toscamente tallada en ramas de acacia; detrás de ella, dos ramas más pequeñas atadas una a otra forman una cruz.

El padre Joseph comienza la misa en turkana, su lengua nativa, santiguándose. Siguen cantos tradicionales, un catequista anciano lee las lecturas del día y tanto él como el padre Joseph comentan la palabra de Dios. Me impresiona la silente reverencia ante la palabra de Dios y luego ante la celebración de la eucaristía. Tras la comunión, recibida solo por unos cuantos fieles, termina la misa. Concluida esta, las mujeres me dan la bienvenida delante del altar con una suerte de danza circular; me dan la bienvenida y me honran como huésped llegado a su aldea y a sus vidas. Me siento humilde, bendecido y agradecido. Luego, en la cercana escuela primaria, compartimos unas gachas de harina de maíz y té azucarado. Visitamos un aula, con su suelo de tierra, tejado de hojas de palma y ventanas abiertas: los alumnos se hallan sentados en el suelo, a veces alguno de ellos se levanta y orgullosamente señalan a –y enuncia– el alfabeto inglés escrito con tiza en una blanda pared de estuco mientras los demás niños repiten cada letra; están aprendiendo inglés.

Ese mismo día por la tarde, visitamos uno de los mayores campos de refugiados en toda África. En 1990, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) creó el campo de refugiados de Kakuma, a unos 150 kilómetros al noroeste de Lodwar, para menores no acompañados que huían de los conflictos en Sudán y Etiopía. De los 8.000 refugiados iniciales, el campo se amplió para acoger a más de 180.000 durante nuevos conflictos que fueron estallando en África Oriental. Ya en 1982 la diócesis de Lodwar y el gobierno keniano –apoyados por la organización benéfica alemana Misereor y otras organizaciones basadas en la fe– perforó y equipó cientos de pozos en esta árida región, proporcionando así agua a las aldeas y a los campos de refugiados, cada vez mayores. En época de sequía resulta fundamental el mantenimiento de los pozos; de ahí que la diócesis formara unidades de mantenimiento de bombas.

Los pozos de agua plantean dos problemas. El primero es mecánico. Se desgastan. El segundo es más grave: las bombas de agua pueden ser “desactivadas”. Las bombas ubicadas fuera de los pueblos son susceptibles de ser dañadas por pastores rivales. Cumplir el deseo egoísta de

eliminar a una tribu rival no requiere más que abrir el brocal de un pozo en los alrededores de donde vive tu competidor y arrojar unos cuantos puñados de piedras por el túnel vertical. Esto impide que los brazos elevadores muevan el pistón y hagan que el agua ascienda, destruyendo así eficazmente la bomba y la fuente de agua para los animales y personas que dependen de ella. En la actualidad, la Unión Europea y muchos otros organismos están instalando paneles solares y bombas que posibilitan el riego de los cultivos y permiten a los pastores convertirse en agricultores. La diócesis, a través de Cáritas y de numerosas organizaciones basadas en la fe y asociaciones civiles, también ofrece mantenimiento, seguridad, paz y reconciliación entre tribus enemistadas.

A raíz de las guerras civiles somalíes en 1990, ACNUR estableció otro campo de refugiados aún más grande, el de Dadaab, en Kenia, cerca de la frontera somalí. En pocos años se convirtió en el mayor campo de refugiados del mundo, con más de 200.000 habitantes. Estos campos tan grandes tienen un enorme impacto medioambiental. Los campos requieren combustible: para que sus habitantes cocinen y se alumbren. Ya he descrito los matorrales y las escasas acacias que cubren en torno al 8 % de esta árida región. A causa de la necesidad de combustible, se talan los árboles e incluso los matorrales de mayor tamaño. Los aldeanos del entorno talan y a veces queman –para convertir la madera en carbón, facilitando así el transporte– un círculo de destrucción cada vez más amplio alrededor de los campos.

Los árboles no solamente proveen sombra y combustible. Sus copas atenúan el poder erosivo de las gotas de lluvia. Sus raíces abren también conductos para que las escasas precipitaciones que caen lleguen hasta los acuíferos subterráneos. Cuando se talan árboles, las gotas de lluvia caen como pequeñas bombas sobre la tierra ahora desnuda, erosionando la delgada capa superior del suelo y arrastrándola al correr el agua. Cuando desaparece esa delgada capa superior del suelo, la tierra queda estéril. Este proceso se conoce como “desertificación”. Ocurre alrededor de los campos de refugiados.

El Movimiento Cinturón Verde de Wangari Maathai, ecologista keniana y primera mujer africana laureada con el Premio Nobel de la Paz, trabaja para frenar la desertificación. Existe un resistente y famoso árbol medicinal que crece bien en regiones áridas: el *neem*. En suajili se conoce como *muarubaini*, palabra que significa “el árbol de las cuarenta curas”. Se trata de un árbol de madera noble que prospera en climas áridos y que puede alcanzar hasta treinta metros de altura en su vida centenaria proporcionando principios activos naturales, sombra e incluso madera. A través de una organización basada en la fe de nombre Zonata International, hemos concedido pequeños estipendios a mujeres de las parroquias locales para plantar y cuidar árboles *neem* hasta que estos alcancen la altura de un camello.

Conclusiones:

El clima extremo en África Oriental está empujando a las personas al borde del abismo. El gobierno keniano y varias ONG y organizaciones basadas en la fe están llevando a cabo programas de riego por energía solar para capacitar a los aldeanos a cultivar verduras y plantar árboles. Esto es admirable. Existen también esfuerzos para reasentar a refugiados de los campos de Kakuma y Dadaab en pueblos y aldeas cercanos en los que puedan cultivar verduras y grano con propósitos comerciales.

La vecina Uganda posee mucha más tierra cultivable. Tiene también un programa de reasentamiento más generoso que anima a los refugiados a solicitar tierras y asentarse en ellas. Quizá sea ya hora de ACNUR modifique sus políticas de reasentamiento, especialmente a la vista de los recientes cambios del clima.

Un amigo del Servicio Jesuita a Refugiados que acaba de regresar del campo de refugiados de Kakuma me ha contado que el Programa Mundial de Alimentos recortará el año que viene en casi un tercio el suplemento mensual de alimentos en dicho campo. La razón es el número creciente de refugiados, incluidos los que ahora hay en Europa a consecuencia de la invasión de Ucrania. Mientras tanto, el 25 de marzo de 2022 las Naciones Unidas suplicaron que se preste ayuda humanitaria a 6,9 millones de somalíes que están muriendo por falta de alimentos y de agua.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



La vigencia del derecho colectivo a la tierra de los grupos étnicos en Colombia

Johana Herrera Arango y Pablo Andrés Ramos

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Para los indígenas y los afrodescendientes, así como para otras comunidades locales y campesinas, la tierra no es solo el sustrato material que moran, ni un lugar que pueda ser separado de su forma de vida. La tierra, y sus medios de vida son el resultado pues de una relación estrecha y constitutiva a la que se le ha dado forma a lo largo del tiempo, de su historia como colectivo. Por ello, cuando los movimientos indígenas y afrocolombianos reivindican el derecho a la tierra, por lo general prima el carácter colectivo de esa relación y el carácter histórico de sus ocupaciones. La tierra, el territorio y los espacios acuáticos apropiados por los grupos étnicos están pues inexorablemente ligados a su forma de existencia, a sus prácticas identitarias, al sentido de hábitat y son garantía esencial de pervivencia (Márquez, 2019). Desde un enfoque socioecológico, tal derecho a la tierra, no se puede comprender únicamente desde la formalidad de la tenencia o la propiedad, sino que se requiere reconocer el ensamblaje de los sistemas naturales y sociales que interactúan y configuran múltiples bio-dependencias que definen tanto el ser colectivo como el individual (Partelow, 2018).

Los movimientos sociales indígenas y afrocolombianos enfrentan desafíos socioambientales que para Senent-De Frutos (2020) amenazan, dificultan o impiden reproducir modos de vida y de realización humana y social con calidad para ellos mismos. Esto significa que el derecho a la tierra, así como las discusiones más contemporáneas por el derecho al agua o a la biodiversidad deben ser tematizadas desde un horizonte ético que promueva la dignidad y la justicia ambiental intercultural a largo plazo.

A continuación, situados en Colombia, un país emblemático por la confluencia de los movimientos sociales de comunidades indígenas y afrodescendientes en escenarios de riqueza biológica y cultural -que han logrado posicionar un campo de reconocimiento constitucional del derecho colectivo a la tierra- se discutirán las principales características de la relación comunidades - territorio, y cómo sus formas de vida son modelos de ordenamiento ambiental.

El espíritu y la materialización de los derechos territoriales

Colombia es un país de regiones contrastantes entre sí en términos poblacionales, históricos, políticos y ecológicos¹. La presencia de grupos étnicos es nacional, con lugares de mayor concentración demográfica y otros con mayor desarrollo de los derechos territoriales. Según el censo oficial de 2018, en Colombia sobreviven 115 pueblos indígenas con 1.905.617 habitantes y los afrodescendientes son 4.671.160, (el 4,4% y el 9,34% de la población nacional). Si bien estas cifras sobre la representatividad estadística de los grupos étnicos en el país son debatidas, su presencia en regiones de gran importancia ecológica es innegable.

En cuanto a los derechos colectivos a la tierra y el manejo de ecosistemas de especial protección, luego de la expedición de la Constitución de 1991 el país cuenta con un amplio desarrollo jurídico y normativo para garantizar a los grupos étnicos el acceso a la tierra, la tenencia colectiva, los mecanismos de participación y de ordenamiento propio del territorio. Las salvaguardas que la Constitución contempla para las comunidades étnicas parten de la consagración de formas de autonomía y de gobierno y de la inclusión de figuras de titularidad colectiva sobre la tierra y los territorios (Velásquez, 2016). La Ley 160 de 1994 y la Ley 70 de 1993 para comunidades indígenas y para comunidades negras, respectivamente, han logrado establecer a través de decretos reglamentarios, mecanismo de obligatoriedad para el Estado en la garantía de la tenencia y gobernanza del territorio que posibilite la reproducción cultural e identitaria.

Es paradójico la existencia de un amplio marco de garantías para los grupos étnicos en un país con graves violaciones a los derechos humanos e infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH). Esto se explica porque en Colombia tanto el movimiento social indígena como el movimiento social afrodescendientes tienen altos niveles de organización, incidencia y redes nacionales e internacionales que han apoyado la inclusión de enfoques garantistas en materia de derechos civiles, políticos y ambientales (Garavito & Lam 2011). Es también un factor explicativo, tanto en el ámbito constitucional como en el de justicia transicional, el papel de las estrategias judiciales en la definición del contenido y el alcance del derecho al territorio. Las cifras del reconocimiento del derecho territorial son contundentes; 28,9 millones de hectáreas han sido reconocidas como resguardos indígenas, una cuarta parte del territorio nacional, y en el caso de los territorios de propiedad colectiva de los afrodescendientes se estiman en 5.715.184,7 hectáreas.

En ambos casos se trata de sistemas de tenencia colectivos en áreas de interés para la conservación como el Chocó biogeográfico, la Amazonia, los valles interandinos, los bosques secos tropicales y las regiones costeras del Pacífico y del Caribe. Son cada vez más las

¹ A grandes rasgos y por criterios geográficos el país está sectorizado en 5 regiones: Pacífico, Amazonia, Caribe, Orinoquía y Andes. Además, existe una división político-administrativa de 32 departamentos y 1122 municipios. Ahora bien, estas delimitaciones estatales no corresponden necesariamente a los derechos territoriales, puesto que una comunidad indígena puede tener un resguardo o título colectivo que sea interdepartamental o incluir más de un municipio. Similar es el caso de las comunidades afrodescendientes principalmente en el Pacífico donde los títulos colectivos son supra departamentales y pueden englobar hasta 15 municipios.

evidencias que constatan el aporte de los sistemas de vida de los pueblos indígenas y afrodescendientes a la conservación de la biodiversidad (Caballero, 2016; Martin et al. 2018; RRI, 2021). Sin embargo, debido a que con frecuencia se superponen las áreas de conservación de la biodiversidad con territorios que habitan y reclaman los pueblos indígenas, pueblos afrodescendientes y comunidades locales, la ampliación o expansión de la conservación de la diversidad biológica puede repercutir considerablemente en esas comunidades (RRI, 2021), promoviendo así situaciones conflictivas entre las comunidades locales (sus expectativas y necesidades asociadas a sus medios de vida) y las expectativas y necesidades de la institucionalidad ambiental enfocada en la protección de la diversidad biológica local.

Otros aspectos que interfieren en los derechos colectivos a la tierra y la participación de los grupos étnicos en la gobernanza de los bienes comunes es el contexto de conflictividad que caracteriza al país por el acceso, el uso y distribución de la tierra. Mies y Shiva (1997, 23) relacionan esta condición con el modelo económico neoliberal, basado la acumulación del capital a través de la extracción de recursos naturales, afectando desigualmente el bienestar de las poblaciones humanas que dependen de estos recursos para sobrevivir.

Tanto en las áreas costeras como en el centro de los bosques húmedos los grupos étnicos enfrentan el rigor de la variabilidad climática y los efectos de los cambios ecológicos, dado que sus medios de vida dependen en gran medida de la oferta ambiental y del estado de los ecosistemas. En materia de deforestación, por ejemplo, en los primeros tres meses del 2022 ya se superan los 2000 incendios forestales y quemas prohibidas, según datos del Ministerio del Interior de Colombia. Estas tendencias de deforestación son impulsadas principalmente por actividades económicas extractivas ilegales como la minería ilegal, el aumento de los cultivos de uso ilícito, particularmente hoja de coca y la ampliación de la frontera agrícola, especialmente en la ganadería extensiva que, durante los últimos años han vulnerado los esquemas sociales de relacionamiento y las dinámicas biofísicas de los ecosistemas.

Los desafíos y oportunidades

En Colombia, como en pocos países de la región, existen importantes derechos a la tierra que involucran el acceso, exclusión, administración, manejo, alienación y explotación que difícilmente podrían ser derogados por nuevas regulaciones de corte extractivista o contrarias a la autonomía de los grupos étnicos. Sin embargo, aún faltan extensas áreas del territorio nacional por reconocerle a los grupos étnicos bajo sistemas de tenencia colectiva.

Un factor de oportunidad aún vigente es la política pública en torno a los instrumentos de justicia transicional que crea el Acuerdo de Paz firmado en Colombia en el año 2016. En la implementación se pasa de la etapa de negociación de la paz (*peace making*), al de construcción de la paz (*peace building*). En este escenario indígenas y afrodescendientes parten como víctimas desproporcionadas del conflicto armado, como sujetos colectivos de especial protección así reconocidos años atrás por la Corte Constitucional en los Autos 004 y 005 de 2009.

Así, el Acuerdo, ha posibilitado la apertura de espacios de diálogo con las autoridades de los grupos étnicos víctimas de la violencia y sus factores conexos, y la Jurisdicción Especial para

la Paz (JEP) ha establecido que el territorio también es víctima del conflicto y sujeto legal que sufre daños y necesita ser reparado. El Acuerdo de Paz alcanzado significa entonces un campo de oportunidad para continuar en la reivindicación de los movimientos sociales y autoridades de grupos étnicos para avanzar en la protección de los derechos territoriales de los grupos étnicos, sobre todo aquellos que aun habitan en tierras sin reconocimiento formal del Estado, o en aquellas zonas como el Pacífico y la Amazonía donde a pesar el reconocimiento legal, no ha sido posible una efectiva gobernanza de la tenencia colectiva en medio de proyectos de desarrollo contrario a los intereses de los grupos étnicos.

Otra oportunidad es la renovada discusión sobre la conservación de la biodiversidad basada en derechos, la cual, desde 2016 ha tenido un impacto más claro en la política global por la presentación ante el Consejo de Derechos Humanos de la ONU del Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas. En ese informe, uno de los temas centrales es la brecha para garantizar los derechos de los pueblos indígenas, incluidos aquellos que habitan en áreas protegidas o de importancia para la biodiversidad. Las tierras ancestrales de los pueblos indígenas contienen los ecosistemas menos transformados y proporcionan la forma de conservación más eficaz y sostenible. El informe presentado reconoce que los pueblos indígenas mantienen fuertes vínculos espirituales con las plantas, los árboles y los animales que viven en sus tierras, y para ellos, proteger sus territorios es un deber sagrado. Sin embargo, los Estados con frecuencia desconocen los aportes de los pueblos a la conservación. Por lo que la agenda de titulación, que suele verse con un enfoque agrario, no puede ser implementada aislada de la política de conservación con un enfoque de justicia y de derechos.

En la misma vía, la Coalición por los Derechos y los Recursos (RRI) ha establecido que los indígenas, afrodescendientes y comunidades locales tienen reclamos muy bien fundamentados respecto de más de la mitad de la superficie terrestre del planeta. Sin embargo, sus derechos de propiedad sólo se reconocen en 10% de la misma. Atender ese déficit y garantizar los derechos consuetudinarios a tierras y territorios debería constituir un componente central de cualquier estrategia mundial dirigida a proteger o a conservar el planeta (RRI, 2021). El paradigma de la conservación y sobre todo de las áreas naturales protegidas (ANP) como espacios vacíos ha quedado desactualizado. La Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) afirma que en Suramérica cerca de un 27 % de las ANP presentan algún tipo de traslape con territorios indígenas.

Por lo que no es de extrañar que en el Congreso Mundial de la UICN de 2021 se aprobara la moción 129, también denominada como 80x25, presentada por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) que busca impedir el punto de no retorno en la Amazonia, sobre el que alertan los científicos Lovejoy y Nobre desde el año 2018, fruto de la intensificación de la deforestación, fragmentación de los bosques e incendios, que han afectado la humedad y los ciclos hidrológicos esenciales de la región. Dicha moción apunta a proteger el 80% de la cuenca para el año 2025 y que se articule simultáneamente con la prevención del exterminio de los pueblos y culturas ancestrales amazónicas que se desarrollan en la región y que dependen, para su supervivencia física y cultural, de una adecuada conservación de estos territorios.

Queda mucho camino por recorrer para salvaguardar los derechos territoriales de los pueblos étnicos en Colombia y en el mundo, pero hay que insistir en su vigencia y oportunidad como un modelo de justicia que ponga de relieve la sostenibilidad ecológica y cultural y se enmarque en un contexto de justicia ambiental y respeto por la naturaleza. Anima que existen cada vez más puentes entre los modos de hacer ciencia alrededor del derecho al territorio, sus significados múltiples y los horizontes ético-políticos del conocimiento ecológico local. Por esa vía se van forjando experiencias de articulación y otros marcos de comprensión que podrán conducir las agendas del derecho a la tierra y de la conservación de la biodiversidad en políticas de transformación de las desigualdades.

Referencias:

- Caballero Cruz, P., Herrera Muñoz, G., Barriozabal Islas, C., & Pulido, M. T. (2016). Conservación basada en comunidad: importancia y perspectivas para Latinoamérica. *Estudios sociales (Hermosillo, Son.)*, 26(48), 335-352.
- Garavito, C. & Lam, Y. (2011). *Etnorreparaciones: la justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes en Colombia*. Dejusticia.
- Lovejoy, T. E., & Nobre, C. (2019). Amazon tipping point: Last chance for action. *Science Advances*, 5(12), eaba2949.
- Márquez, A. (2019). Acaparamiento de territorios marinos y costeros: dos casos de estudio en el Caribe colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 55(1), 119-152.
- Martin, A., McGuire, S., & Sullivan, S. (2013). Global environmental justice and biodiversity conservation. *The Geographical Journal*, 179(2), 122-131.
- Partelow, S. (2018). A review of the social-ecological systems framework. *Ecology and Society*, 23(4).
- Rights and Resources Initiative [RRI] 2021. ¿Es la conservación basada en derechos una vía adecuada para preservar la diversidad biológica y cultural del planeta? Washington, D.C.: Iniciativa para los Derechos y Recursos.
- Senent de Frutos, J. A. (2020). Justicia cosmopolita y criterios de justicia en la sociedad global, 51-67.
- Shiva, V., & Mies, M. (1997). *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria e Antrazyt, 239.
- Velázquez, M. (2016). Antecedentes y situación actual de la protección legal a la Tenencia Colectiva de la Tierra en Colombia. Proyecto Comparative Study of Design and Implementation of Tenure Reform. Center for International Forestry Research – CIFOR y Pontificia Universidad Javeriana - Facultad de Estudios Ambientales y Rurales. Bogotá.

Original español



Tierras agrícolas fértiles y la paradoja de la escasez de alimentos: El vínculo entre tierra, pobreza y seguridad alimentaria

Kevin Okoth Ouko

Investigador y analista de políticas para repensar el desarrollo africano, JENA, Nairobi (Kenia)

"El profundo respeto que sentimos por la tierra es el legado de generaciones de agricultores que han puesto alimentos en nuestra mesa y conservado nuestro paisaje y nos han inspirado con su vigorosa ética del trabajo" (James H. Douglas)

Introducción

De todos los recursos otorgados a la humanidad, la tierra tiene una importancia capital en el sostenimiento de los modos de ganarse la vida. En concreto, la semana de la creación no sería mejor si se hubiera renunciado a crear la tierra como hábitat terrestre y como recurso del que brotan el pasto, las verduras, las semillas que producen hierbas y los árboles frutales como alimento para seres humanos y animales. La tierra le es dada a la humanidad como don divino, si bien a los ojos de Dios el ser humano no es más que un cuidador de la tierra, no su propietario último. Esto se ve en el Salmo 24,1: "Del Señor es la tierra y cuanto la llena". Sin embargo, la utilización adecuada de la tierra para producir alimentos se estanca a causa del dilema de la propiedad. Con el tiempo, la tierra gana valor en virtud de la propiedad y de las inversiones que pueden desalojar de su tierra a quienes carecen de voz en la sociedad. Para afrontar esta circunstancia, a los judíos se les obligaba a devolver la tierra a sus propietarios originarios cada año jubilar. La capacidad de la tierra para sustentar sistemas agroecológicos productivos y sostenibles depende en elevado grado de las interacciones entre los componentes de la tierra y su capacidad para resistir –o adaptarse a– las perturbaciones naturales y humanas. Algunas perturbaciones comunes que tienen un impacto directo en los sistemas de producción alimentaria son: pastoreo extensivo, incendios, tala rasa de zonas forestales, cambios en el uso de la tierra, anegación, movimientos de tierra debidos a la minería y el cambio climático, e influyen en gran medida en la seguridad alimentaria.

La tierra agrícola bajo la lente de los derechos de propiedad

La propiedad de la tierra desempeña un papel esencial en las inversiones que se realizan en esta. La distribución desigual de la tierra priva a miembros vulnerables de la sociedad de la oportunidad de beneficiarse de los frutos de la tierra. En el África subsahariana, las tierras de

labranza fértiles que deberían aliviar el hambre mediante un mayor rendimiento se han convertido, en vez de ello, en zonas de disputas causadas por la ausencia de derechos de propiedad. Los beneficios que deberían reportar las tierras no pueden materializarse cuando en la distribución de la tierra prevalecen injusticias sistémicas. Mundialmente, el feudalismo y el latifundismo han negado de manera persistente a los pobres el acceso a la tierra para su supervivencia. Al estar la tierra ligada a la vida cultural, económica y política de la mayoría de las personas, cualquier actividad económica que tenga lugar en la tierra debe adherirse siempre a estos sistemas socioculturales de las personas. La creciente población en África y en el planeta entero influye en el uso de la tierra; en regiones en las que agricultores migrantes compraron tierras, los lugareños están recuperando la propiedad de esas tierras por la fuerza; la creación de zonas empresariales por los gobiernos está privando de tierras a los pequeños propietarios, facilitando a los ricos el acceso preferencial a la tierra e incrementando la pobreza. Con el tiempo, la utilidad y el valor de la tierra cambian tanto en un sentido legal como social. Así, la tierra sigue siendo vista desde perspectivas diferentes: la tierra como un bien comercializable en el mercado; la tierra como propiedad comunitaria; vinculación personal a la tierra a través de la historia, la cultura y el significado simbólico; y la tierra ligada a prácticas étnicas y de cuidado. Estas diversas perspectivas influyen en el uso de la tierra, así como en la capacidad de los individuos de cultivar tales o cuales plantas en su tierra.

La tierra y la agricultura son un asunto clave para la prosperidad de regiones en las que la mayoría de la población carece de tierras. El asunto de la tierra y la agricultura está asociado estrechamente con la política de la tierra. Desde una perspectiva histórica, el final del dominio colonial en los países en vías de desarrollo allanó el camino para que los gobiernos locales tomaran el control sobre los recursos. Martin et al. (2019) opinan que las reformas agrarias en el periodo poscolonial fueron modeladas por el trasfondo social, económico y político de los respectivos países. Por ejemplo, Sudáfrica aprobó en 2020 una reforma agraria que tenía como objetivo devolver tierras a sus propietarios previos, a quienes les fueron expropiadas a la fuerza. Esta reforma propició un sistema híbrido que incluía reformas tanto redistributivas como orientadas al mercado, lo que se tradujo en resultados desiguales en lo relativo a la creación de igualdad social. De acuerdo con Clark (2019), una auditoría de la tierra realizada en 2017 reveló que el 72 % de la tierra arable del país es propiedad de blancos, que no representan más que el 10 % de la población nacional. La desigualdad en la distribución de la tierra en Sudáfrica explica algunos de los reveses experimentados a la hora de alimentar a una gran población compuesta por consumidores sin capacidad para producir alimentos.

No cabe duda de que la tierra es importante para los gobiernos; así, cualquier idea de anexión de tierras aboca a la guerra. De la prevalencia de la guerra en África y de los conflictos por la tierra hemos sido testigos en Kenia, la República Democrática del Congo y la República del Congo, entre otros países africanos. Recientemente, Kenia ha padecido una ola de violencia poselectoral asociada a la propiedad de la tierra; algunas comunidades consideran que sus tierras agrícolas fértiles han sido otorgadas injustamente a otras comunidades (dominantes). En campaña electoral es probable que tierras agrícolas ricas permanezcan sin ser trabajadas por miedo a ataques de unas comunidades contra otras. Aunque se trata de un recurso dado por Dios a los seres humanos, la tierra se ha convertido en fuente de conflictos, ya que el sistema de tenencia de la tierra favorece a los ricos. Dado que la agricultura está

inextricablemente asociada a la tierra, los retos subyacentes que plantea la tierra dependen de los recursos de esta. Cuando el sistema de tenencia de la tierra es débil, los inversores se retraen de invertir en la tierra para evitar conflictos y otros efectos de los cambios de régimen político. Para que una nación sea alimentariamente segura, es preciso que las inversiones en la tierra estén sujetas a regímenes regulatorios fuertes que respeten la tierra comunitaria y los derechos individuales de propiedad de la tierra y en los que la tierra sea vendida o arrendada con el consentimiento previo, informado y libre de comunidades locales y propietarios individuales. Las guerras y conflictos en torno a la tierra comunitaria son elocuentes recordatorios de que el acceso a la tierra para el cultivo de alimentos ha cedido paso a la práctica capitalista de acumulación de capital en virtud de inversiones financieras en tierras arables a expensas de la utilización de estas para cultivar alimentos destinados a quienes carecen de tierra.

Que el uso de la tierra agrícola sea en minifundio o latifundio conlleva consecuencias distintas, así para las personas afectadas como para la ecología de la tierra. Las inversiones a gran escala en la agricultura a fin de mejorar los medios de subsistencia mediante la creación de empleo y el suministro de alimentos suficientes se han convertido en un lugar común en los países en vías de desarrollo como una secuela de la demanda mundial de alimentos y las crisis nacionales de escasez de alimentos. Los estudios empíricos invitan a ser cautos a la hora de acoger inversiones a gran escala por intereses creados debido a la posibilidad de obtener resultados marcadamente diferentes, siendo el peor de ellos el desplazamiento de quienes cultivan la tierra, el trastorno de las instituciones tradicionales de tenencia de la tierra y la degradación medioambiental. La gobernanza de la tierra como recurso natural con dimensiones sociales, culturales y espirituales tendría que ser evaluada cuidadosamente en lo relativo a su sostenibilidad social y ecológica. Los esfuerzos por afrontar la escasez de alimentos en un país no deberían ensombrecer la soberanía alimentaria ni causar un mayor empobrecimiento de los pobres y vulnerables en la sociedad, puesto que los datos disponibles indican que las inversiones a gran escala en tierra agrícola afectan a los pequeños propietarios, los pastores y otros usuarios de la tierra incapaces de defender sus propios derechos de propiedad sobre la tierra cuando son violados. Además, las grandes inversiones en la agricultura exacerban la marginación de grupos vulnerables según edad, género, incidencia previa de pobreza y etnicidad. Asimismo, estas inversiones destruyen la resiliencia de las comunidades denegando el acceso a recursos alimentarios y no alimentarios. Este es un tema controvertido que involucra la necesidad de desarrollo nacional y de equilibrar los impactos sociales ocasionados por tales acciones. Por consiguiente, lo que cabe extraer de lo anterior es que gobiernos y socios inversores deben respetar los principios de las inversiones agrícolas responsables tratando de fomentar inversiones en agricultura a la vez que minimizan las consecuencias sociales y ecológicas asociadas.

En los esfuerzos mundiales para combatir la inseguridad alimentaria, abordar los problemas relativos a la tierra es un nexo para promover la productividad y la justicia social. Con el reconocimiento y conservación de las tierras comunitarias por parte del gobierno, la resolución de las injusticias agrarias, la emisión de escrituras de propiedad y la promoción de la igualdad social en la propiedad de la tierra mediante reformas legislativas, se confía en que disminuyan las disputas y conflictos relacionados con la tierra. Tales esfuerzos conceden

además a las mujeres la oportunidad de poseer tierras en pie de igualdad con los hombres incluso en un sistema patrilineal que favorece a estos. Habida cuenta de que el sistema de propiedad de la tierra es importante para fomentar la agricultura, la política actual tiene que ver con la armonización de los derechos de propiedad y la promoción de la agricultura sin excluir a los pobres. Idealmente, capacitar a los pobres para detentar derechos de propiedad sobre la tierra reduce la dependencia excesiva del sistema comercializado de suministro de alimentos, dado que es posible que los individuos participen en la agricultura de subsistencia y más allá. Da que pensar el hecho de que la mayoría de los pobres del mundo se encuentren en el África subsahariana, donde, a pesar de existir fértiles tierras cultivables, la malnutrición, la pobreza y el hambre siguen estando a la orden del día.

La propiedad favorece la creatividad e incentiva a buscar formas innovadoras de adaptarse a los cambios. En la actualidad, el crecimiento exponencial de la población mundial está transformando las prácticas de uso de la tierra. La tierra disponible para la agricultura está siendo ocupada lentamente por la construcción de infraestructuras; y es que las inversiones intensivas en capital que tienen por objeto la tierra, como, por ejemplo, la construcción, son mucho más rentables para los propietarios que si reservan esas tierras para la producción de alimentos. Esta transformación está poniendo en peligro también los hábitats naturales de los animales terrestres; así, alimentar al mundo conlleva contrapartidas que deben ser planificadas con cuidado para mantener el equilibrio en el sistema que sustenta las formas de subsistencia. Si observamos críticamente la situación pasada y presente, la tierra como recurso para producir alimentos domina todos los usos de la tierra. Es la presión sobre este hecho lo que puede influir de manera adversa en hasta qué punto se dedica la tierra principalmente a la producción alimentaria. Werkele y Classens (2015) señalan que la agricultura urbana está prosperando gracias a la idea –que se denomina sin mucho rigor *urban foodscape*, “paisaje alimentario urbano” – de utilizar la tierra, ya de propiedad pública o privada, para promover la producción alimentaria. Esta tendencia nos invita a examinar detalladamente los esfuerzos individuales por mejorar la productividad de la tierra y la suficiencia alimentaria para la población urbana.

Conclusión

La importancia de la tierra como sostén de la agricultura es inmensa. Reformas agrarias orientadas a promover la utilidad y el valor de la tierra han suscitado reacciones desiguales dependiendo de qué tipo de gobiernos posteriores a la independencia las hayan diseñado e implementado. Los miembros vulnerables de la sociedad siguen viviendo vidas deplorables caracterizadas por la falta de formas de ganarse el sustento y de recursos para sobrevivir. Los entornos biofísicos, sociales y económicos predominantes deberían capacitar a los pequeños agricultores, que son mayoritariamente quienes padecen inseguridad alimentaria, para tener acceso a tierra suficiente y derechos sobre la tierra suficientes. Se ha mostrado que la carencia de tierra guarda una estrecha correlación con la pobreza rural. A ello hay que añadir que promover una distribución igualitaria de la tierra en el seno de una población es una herramienta para el crecimiento social, porque las desigualdades en los derechos sobre la tierra se perciben a menudo como una injusticia que conduce a frecuentes estallidos de choques violentos que perturban la paz, la cohesión y el desarrollo social.

Referencias:

- Clark, C. (2019). South Africa Confronts a Legacy of Apartheid. *The Atlantic*, p. 1.
Recuperado el 3 de mayo de 2022, de
<https://www.theatlantic.com/international/archive/2019/05/land-reform-south-africa-election/586900/>.
- Martín, V., Darias, L., & Fernández, C. (2019). Agrarian reforms in Africa 1980–2016: solution or evolution of the agrarian question? *Africa*, 89(03), 586-607.
<https://doi.org/10.1017/s0001972019000536>
- Wekerle, G., & Classens, M. (2015). Food production in the city: (re)negotiating land, food and property. *Local Environment*, 20(10), 1175-1193.
<https://doi.org/10.1080/13549839.2015.1007121>

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



La tierra y la agricultura

Siju Varghese SJ

Director del Centro Social de Ahmednagar, Maharashtra, India

Introducción

Los seres humanos dependemos de la naturaleza para sobrevivir. El planeta lleva miles de años cubriendo requisitos básicos como el aire, el agua, el alimento, la luz, hábitats, vestimentas y plantas medicinales. Sin embargo, la explotación excesiva de estos recursos se ha convertido en una amenaza para nuestra supervivencia misma, porque estos recursos son limitados. El futuro de la humanidad depende enteramente del uso sensato y sostenible de todos los recursos naturales. Nuestra respuesta a la pregunta: “¿Acaso soy el guardián de mi hermano?”, debería ser: “¡Sí, los somos!”. La irresponsable explotación de la naturaleza tiene muchos impactos negativos en las vidas tanto de las generaciones presentes como de las futuras. Las mujeres y los niños son los más afectados por la sequía, las inundaciones, la inseguridad alimentaria, el desplazamiento forzoso y otras calamidades. Así pues, existe una gran necesidad de que todos practiquemos la administración responsable del medio ambiente.

Un entorno con suelo fértil, agua potable, aire limpio y biodiversidad sostenible resulta indispensable para la existencia y desarrollo de la vida humana y animal en la Tierra. Aunque somos un producto de ella, los seres humanos podemos transformar la naturaleza e influir en el medio ambiente negativa o positivamente. El uso indiscriminado de la tierra por el ser humano y la deforestación han causado ya la extinción de un millón de especies. Esta pérdida de biodiversidad pone en peligro los ecosistemas interconectados de la Tierra, amenazando la vida y los asentamientos humanos debido a la escasez de alimentos, agua potable y aire limpio y, sobre todo, debilitando la protección natural frente a los fenómenos climáticos extremos y los desastres naturales.

La coexistencia pacífica con la naturaleza ha sido parte integral de la cultura de la India, de sus inveteradas tradiciones, prácticas, costumbres, artes, artesanías, fiestas, comidas, creencias, ritos y folclore. En nosotros tiene gran arraigo la filosofía de que “todo el mundo natural existe en armonía”, reflejada en la famosa expresión sánscrita *vasudhaivkutumbakam*, que significa: “La Tierra entera es una familia”. Esta frase aparece en el *Mahaupanishad*, que probablemente es parte del antiguo texto indio *Atharva Veda*. Antaño, los seres humanos coexistían en paz con la naturaleza. Pero en la actualidad ese equilibrio se ha visto trastocado debido a la irresponsable administración que hacemos de los recursos naturales. Como resultado, el equilibrio en la naturaleza se ha visto perturbado por amenazas constantes de inundación, sequía, huracanes, cambio climático, etc. El uso sensato de los recursos naturales

es vital para la coexistencia pacífica. Nuestro consumo irracional y sobreutilización de recursos ha ocasionado ya desastres naturales y desigualdades socioeconómicas. Las medidas de conservación de recursos en diferentes niveles son muy importantes para mitigar estos problemas; de ahí que fueran la preocupación central de los participantes en la recién celebrada COP 26 sobre cambio climático.

Las medidas de conservación de suelo y agua como una de las formas importantes de afrontar este desequilibrio

La agricultura, que depende de los recursos de suelo y agua, es la columna vertebral de la economía india. Se estima que alrededor de un tercio de las tierras agrícolas en la India se han visto afectadas por la erosión del suelo. La pérdida de millones de toneladas de suelo superficial en la India año tras año tiene un severo impacto en el sustento de los pobres y los campesinos marginados propietarios de minifundios (TERI, 1998). La conservación y la gestión sensata de los recursos naturales son de capital importancia. De ahí que ahora se acepte ampliamente la gestión comunitaria de los recursos naturales como una estrategia clave para analizar, planificar y gestionar los recursos naturales de un modo equitativo y sostenible, porque la conservación de los recursos de suelo y agua es crítica.

Conservación y regeneración de los recursos naturales

Las medidas de conservación de suelo y agua son indispensables para el crecimiento de la productividad agrícola. En la India se pusieron en marcha a principios de la década de 1970 programas de gestión de cuencas hidrológicas con el fin de aumentar la productividad agrícola, reducir la pobreza y garantizar la seguridad alimentaria. Estas medidas implementadas a través de programas de gestión comunitaria de cuencas hidrológicas frenan la erosión del suelo, recuperan tierras agrícolas deterioradas, aumentan la disponibilidad de agua para los cultivos, elevan el nivel freático, mejoran el uso de la tierra y fortalecen las instituciones comunitarias. De ahí que exista una estrecha relación entre la gestión de los recursos naturales y la paliación de la pobreza.

Tierra y agricultura

El crecimiento en agricultura suele generar para los grupos vulnerables mejores oportunidades de ganarse la vida. La agricultura es una actividad humana vital que tiene también un profundo impacto en el medio ambiente. La adopción de sistemas de producción de alimentos y prácticas agrícolas más sostenibles es un paso hacia sociedades más resilientes. La agricultura es el principal propulsor del cambio en el uso de la tierra y de la pérdida de biodiversidad. Los sistemas agrícolas son –en esencia– sistemas ecológicos modificados que continúan teniendo una fuerte dependencia de la naturaleza. Su relativa estabilidad y los beneficios que, directa o indirectamente, reportan a miles de millones de personas dependen de la biodiversidad.

Aunque la conservación de suelo y agua ha incrementado la productividad agrícola y ha permitido la introducción de nuevos cultivos, su impacto no ha sido igual para todo el mundo. El aumento de trabajo sobre la tierra ha generado más oportunidades de empleo para los pobres. Así y todo, el acceso desigual a la tierra y otros recursos naturales –y su desigual

distribución- representan un importante obstáculo para la consecución de la seguridad alimentaria y la reducción de la pobreza. Los pequeños campesinos pobres y carentes de tierra en propiedad se hallan con frecuencia a merced de los terratenientes o los grandes campesinos. Se ven forzados a trabajar en los campos de los terratenientes para sobrevivir día a día, lo que los empuja a emigrar de las áreas agrícolas rurales a las áreas urbanas no agrícolas.

Diversos estudios han mostrado que la implementación de medidas de conservación de suelo y agua en muchas partes del estado indio de Maharashtra ha conllevado una transformación positiva en las áreas rurales. Se ha producido un incremento en la extensión cultivada total, en la intensidad de los cultivos, en los patrones de cultivo y en los rendimientos. Asimismo, ha aumentado la superficie irrigada, como también las zonas de pastoreo comunitarias y los eriales. El incremento en la disponibilidad tanto de pastos verdes como de forraje ha mejorado las condiciones de la cría de animales y la disponibilidad de estiércol como combustible. En los sectores agrícolas rurales se han producido otros cambios positivos, tales como el incremento tanto cuantitativo como cualitativo en el consumo de forraje y combustible, debido sobre todo a las modificaciones en los patrones de uso de la tierra y los sistemas de cultivo, a la mejor composición del ganado, al aumento del número de pozos y de la calidad del agua asociado a la elevación de los niveles freáticos, a la menor erosión del suelo y la acrecentada calidad de este, a la mejora de las condiciones medioambientales, y a los cambios positivos en los requisitos laborales y oportunidades de empleo, así como en los niveles de ingresos y en las formas de subsistencia: todo ello ha contribuido a una serie de transformaciones positivas en la estructura socioeconómica de la comunidad.

Uno de los inconvenientes del tratamiento de conservación de suelo y agua es que acentúa la desigualdad, favoreciendo a los propietarios de tierras, así como a quienes pueden permitirse invertir en pozos y bombas de agua. En algunos casos, medidas impuestas desde arriba - como, por ejemplo, las prohibiciones del pastoreo y de la tala de árboles, el cierre de áreas de pastoreo comunitarias o la prohibición de tener cabras- han afectado de forma muy dura a los pobres rurales, en especial a los *dalits* y a quienes carecen de tierras. Sin embargo, existe una mayor conciencia de asuntos de igualdad relacionados con quienes no poseen tierras, las mujeres, los *dalits* y los minifundistas. Tener otro empleo durante el periodo del proyecto sigue siendo un importante beneficio para quienes carecen de tierras. A medida que se desarrolla la agricultura, se percibe que el trabajo manual cede paso a la mecanización. Mientras que las condiciones de los pequeños propietarios de tierras han mejorado al devenir sus tierras más productivas y ser cultivadas a lo largo del año, la situación de quienes carecen de tierras solamente puede mejorar con intervenciones adicionales. La creciente conciencia de los asuntos de género ha propiciado el establecimiento de grupos de autoayuda que han ayudado a las mujeres a ahorrar, obtener créditos y tornarse más activas y visibles. Además de esto, las mujeres en muchas comunidades rurales poseen sólidos conocimientos sobre ecosistemas y sobre prácticas de gestión sostenible de la tierra. Las mujeres indígenas desempeñan a menudo un papel esencial en la protección de la biodiversidad y en la conservación del conocimiento sobre sus tierras y territorios.

Tierra y migraciones

La degradación de la tierra y las migraciones están estrechamente interconectadas a través de otros procesos sociales, económicos, políticos, demográficos y medioambientales intervinientes que operan a escalas que van de lo local a lo global. Los hogares que dependen fuertemente de bienes y servicios básicos recurren con frecuencia a la migración como un medio de diversificar sus estrategias de subsistencia y sus fuentes de ingresos, pero también como una respuesta a la exigencia de adaptarse tanto a condiciones ambientales cambiantes como a la incertidumbre socioeconómica. Las prácticas tradicionales de subsistencia –como, por ejemplo, el pastoreo, la agricultura itinerante y la labranza a pequeña escala– son inherentemente móviles y se adaptan bien a entornos difíciles, pero están siendo arrinconadas por prácticas más intensivas de uso de la tierra.

La cuarta parte de la superficie del planeta es tierra. Los restantes tres cuartos son agua. Los bosques, praderas, desiertos, pastos, tierras de labranza, industrias y alojamientos humanos se encuentran en la parte de tierra. En la India, el 45 % de la tierra se usa para propósitos agrícolas. El 23 % de la tierra tiene cubierta forestal. Cerca del 14 % es tierra yerma. Y el 8 % está ocupado para fines habitacionales. El resto es para el pastoreo. El incremento de población y el creciente número de industrias generan presión sobre la tierra. Tristemente, en muchos lugares la tierra de labranza se emplea para usos industriales.

Los bosques desempeñan un papel muy importante en la conservación del medio ambiente y, sin embargo, están siendo talados en nombre del desarrollo. Los bosques cubren un tercio de la superficie de la Tierra. La constante tala de árboles perturba el equilibrio natural, con graves consecuencias. Afecta al equilibrio de los ecosistemas, induciendo cambios en el clima regional y global. Debido a la destrucción de bosques, las precipitaciones han disminuido drásticamente, y ello se ha traducido en el aumento de la erosión del suelo y en el descenso de la fertilidad de la tierra. Muchos organismos han perdido sus hábitats naturales y están ahora en peligro de extinción o ya extintos.

La degradación de la tierra en el distrito de Ahmednagar

La economía del estado indio de Maharashtra es predominantemente agraria. Se plantan tanto cultivos alimentarios como cultivos comerciales. Entre los principales cultivos se cuentan el arroz, el *jowar*, la *bajra*, el trigo, las legumbres, la cúrcuma, las cebollas, el algodón, la caña de azúcar y diversas semillas oleaginosas, incluidos el maní (o cacahuete), el girasol y la soja. En este estado hay inmensas extensiones de frutales, principalmente mangos, bananas, uvas y naranjas. Pero en él está también el 24 % del área proclive a la sequía en todo el país. La agricultura es predominantemente de secano, siendo las precipitaciones ocasionales en todas las regiones y escasas en un tercio de la superficie. La erosión del suelo es mayor en las regiones en las que hay breves periodos de fuertes precipitaciones y se acelera por la ausencia de vegetación y la ondulada topografía. Las medidas de conservación de suelo y agua tienen el potencial de convertir lo yermo en fértil.

El distrito de Ahmednagar es una región semiárida y de “sombra pluviométrica”. La cubierta verde es muy escasa en comparación con otras partes de Maharashtra. Hay erosión del suelo,

sequía recurrente, inundaciones y desprendimientos de tierra que afectan a la biodiversidad. Los habitantes de las zonas rurales emigran a zonas urbanas en busca de formas mejores de ganarse la vida.

Lo que está cobrando fuerza son ciertas iniciativas innovadoras emprendidas en las últimas décadas por campesinos, varias ONG y científicos y que han tendido la base para un nuevo paradigma agrícola. El concepto central de este paradigma es la resiliencia, que tiene dos aspectos:

- 1) Ecológico: hacer frente a la sequía y al cambio climático; y
- 2) Sociopolítico: la capacidad de los campesinos para desarrollar sus habilidades y voces con vistas a elegir su propia senda de desarrollo.

Por desgracia, vivimos una época de desigualdad en riqueza, agua y políticas determinadas por los ingresos. Esto es visible en todos los sectores, en especial en el uso del agua, ya sea para riego o para consumo doméstico. Estamos asistiendo a una inaudita transferencia de agua desde los pobres hacia los ricos, desde la agricultura a la industria, desde los pueblos a las ciudades. Un análisis de la distribución del agua muestra que el Maharashtra urbano recibe un 400 % más de agua que el Maharashtra rural. Alrededor del 53 % del agua de Maharashtra se consume en tres de 36 distritos: Bombay, Nashik y Pune. Toda esta agua se conduce desde los pueblos y aldeas que se hallan cerca de los lagos. ¡Setenta y cinco años después de la independencia, en el distrito de Ahmednagar la mayoría de las familias indígenas todavía no tienen agua corriente!

Maharashtra es uno de los estados indios perennemente golpeados por la sequía. Sin embargo, ese mismo Maharashtra es escenario de la génesis de movimientos cooperativistas. Tiene una extensa área dedicada al cultivo de caña de azúcar, que necesita mucha agua. Los terratenientes y los políticos poseen la mayor parte de las tierras. La marcada línea divisoria entre castas y entre clases agudiza la desigualdad en el control del agua en Maharashtra. Un 2 % de agricultores, que se dedican a la caña de azúcar y cultivan solo un 6 % de la tierra, utilizan el 68 % del agua de riego, lo que pone de relieve cómo la desigualdad de riqueza condiciona el acceso al agua.

La agricultura es el mayor sector con crecientes desigualdades entre ricos y pobres. Los sucesivos gobiernos han hecho gala de haber duplicado el crédito otorgado para fines agrícolas. No obstante, la mayoría de ese crédito se concede a agronegocios corporativos y muy poco llega a los pequeños campesinos. Las comunidades marginadas no pueden cultivar sus campos, puesto que carecen de recursos económicos para excavar un pozo o tender una tubería desde un canal cercano a sus tierras. Los bancos locales no consideran a estos campesinos suficientemente solventes para concederles un crédito, y la única salida que les queda para sobrevivir es emigrar. En este escenario, el P. Hermann Bacher SJ -pionero del movimiento de desarrollo comunitario de la cuenca hidrológica en Maharashtra- y su equipo del Centro Social de Ahmednagar prestaron una ayuda crucial a minifundistas avalándolos para que los bancos les dieran préstamos sin intereses. Ello propició un cambio inmenso en Ahmednagar y los distritos adyacentes. Así, tierras que antaño eran consideradas estériles se convirtieron en fértiles. Esta fue la idea innovadora que desencadenó una transformación

positiva en las vidas de muchos campesinos pobres y minifundistas y permitió que miles de hectáreas de tierra baldía fueran cultivadas.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Desposesión, destrucción y liberación

Louie Bacomo

Director de JRS, Asia Pacífico

“Llevo mi hogar en una pequeña mochila. Esta es mi almohada... una manta en esta fría y húmeda acera... En ella congelé fragmentos de recuerdos infantiles, recuerdos alegres... quemé páginas de mis libros de texto escolares... En ella llevo la tierra bombardeada de mi localidad natal... Con ella corrí a través de la jungla, escalé la punzante valla de alambre de las fronteras... navegué en el lomo de aguas oscuras en mares procelosos. Sus fuertes cuerdas tienden un puente entre mi pueblo y yo...”

-Extracto de “Home Rides in Backpack”, poema compuesto y leído por Abdul Samad Haidari, un hazara varado en Indonesia durante casi una década, en la celebración del 40° aniversario del JRS en Asia Pacífico.

Abdul es uno de los 84 millones de refugiados que hay en el mundo. A los ocho años huyó de Afganistán, que, tras Siria y Venezuela, ocupa el tercer lugar en la lista de países con el mayor número de personas forzosamente desplazadas. Su posesión más preciada en esta saga de asilo es la mochila en la que porta consigo “la tierra bombardeada de mi localidad natal”. Los conflictos armados son hoy en día la principal causa de desplazamiento forzoso en el mundo, habiendo obligado a 26,6 millones de personas a abandonar su tierra natal. Cuando consideramos nuestra mentalidad de superioridad sobre todos los demás seres vivos, la historia de colonización, las guerras mundiales y la actual violencia globalizada, nos damos cuenta de por qué la población de refugiados sigue aumentando en nuestra época, a la que no dudamos en calificar de moderna y civilizada. De hecho, la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados, de 1951, se forjó en la estela de un conflicto global y una fracasada anexión de tierras. Estamos convencidos de que somos superiores a la tierra y a todo lo que hay en ella.

Es importante reflexionar sobre esta convicción de que la tierra está ahí para ser poseída, porque en toda posesión existe una desposesión concomitante: la de la tierra que se les quita a otros. Además, las tierras que pueden poseerse no son solo las actualmente habitadas, sino también las inexploradas. Vemos ahora que esto sucede en tierras y espacios más allá de nuestro planeta. Hasta tal punto llega nuestra conducta posesiva y adquisitiva.

Desposesión

Los refugiados son esencialmente personas desposeídas: de su tierra, su libertad, su dignidad. Atraviesan países distintos de los suyos sin protección y a merced de contrabandistas y traficantes de personas. En la región de Asia Pacífico hay 2,3 millones de personas apátridas, lo que representa el 40 % del total mundial. Entre ellos, los Rohinyás de Birmania son considerados el grupo humano más perseguido actualmente en el mundo entero, lo que ha inducido al papa Francisco a declarar que el rostro de Dios es hoy Rohinyá.

Las violentas luchas de poder, los paradigmas de desarrollo agresivos, la falta de respeto por las culturas indígenas y la negación de que los cada vez más terribles desastres naturales están vinculados con la crisis climática han hecho que un gran número de personas pierda la posesión de sus tierras. En zonas de crisis, como, por ejemplo, Afganistán y Birmania, civiles desarmados son estrujados en espacios que no ofrecen estabilidad, libertad ni protección, porque ningún grupo armado respeta su derecho a vivir sin violencia, existir en paz y ejercer su libertad. Las personas desarmadas son impotentes incluso mientras continúan optando por la paz y la solidaridad.

Esta desposesión se hace patente en la forma en que sociedades y fronteras no acogedoras obligan a los refugiados a retroceder. Miles de refugiados son rechazados o devueltos al lugar de donde proceden en la frontera de países que podrían ofrecerles seguridad y protección. En solo unos días entre Navidad y Año Nuevo, Tailandia se las arregló para cerrar el paso a 10.000 refugiados de Birmania que huían de la violenta toma del poder por la junta militar en febrero de 2021.

Las personas desplazadas internas, aunque permanecen en su país, son marginadas por su propio gobierno. En la ciudad musulmana de Marawi, en el sur de las Filipinas, unas 360.000 personas (el 98 % de la población) fueron desplazadas durante un destructivo asedio de la ciudad ocupada por milicias pro-Estado Islámico que se prolongó cinco meses. Una vez concluido el asedio, los esfuerzos de reconstrucción, que se encuentran ahora en su quinto año, han excluido eficazmente el retorno de los residentes de la Zona Cero y han demorado las compensaciones por la destrucción de propiedades. Reivindicaciones solapadas y contrarias sobre tierras y recursos y la falta de una participación con sentido de la población desplazada son algunas de las serias cuestiones que obstaculizan la realización de los planes del gobierno.

La desposesión no es solo física, sino también intelectual y tecnológica. Ideologías dominantes y con frecuencia violentas han controlado sociedades basándose en su pensamiento político, principios religiosos e incluso creencias económicas y culturales. Quienes quedan fuera de esas líneas ideológicas son excluidos y obligados a buscar seguridad lejos de sus países. Apenas hay un espacio en el Foro Social Global para reconocer, escuchar y valorar las culturas indígenas. La industria minera dispone de tecnología de satélite y radar –desarrollada solo para unos pocos y accesible únicamente para ellos– capaz de identificar minerales y elementos bajo tierra desde máquinas flotantes en el espacio. En estos mapas de minerales, lo que se ve en pantalla son los relucientes estaño, tantalio, tungsteno y oro (conocidos como 3TG por sus siglas en inglés) y otros metales valiosos. Pero no hay ni rastro de las personas vivas y

comunidades prósperas que habitan estas tierras objeto de especulación. Mientras las comunidades indígenas luchan y buscan formas de mejorar sus recursos naturales, las empresas mineras –a menudo en connivencia con grupos armados– ya se han adueñado de estas tierras con sus licencias y su tecnología, privando a las comunidades marginadas de la oportunidad de mejorar sus vidas, vivir su cultura y determinar su futuro.

Destrucción

Hace más de una década, el JRS ayudó a habitantes del atolón de Carteret a mudarse a Bougainville, la principal de las islas Salomón, cuando sus tierras quedaron inundadas a causa del creciente nivel del mar y sus fuentes de alimento y de sustento destruidas. El JRS ayudó también a isleños de Tuvalu y Kiribati a afrontar el reto de gestionar los impactos del clima. Estas personas no encajan en la definición tradicional de “refugiado” de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados, ya que su desplazamiento no obedece al temor a ser discriminados por razón de raza, religión, nacionalidad, ideología política o afiliación social. La Doctrina Social de la Iglesia católica ofrece una comprensión más amplia que engloba como refugiados *de facto* a todas las personas que se ven forzadas a emigrar al entender que su desplazamiento no ha sido elegido por ellas mismas.

El dominante modelo económico de crecimiento y capital que alimenta todas las industrias extractivas ha afectado considerablemente a la capacidad de carga del planeta. Como señala el periodista especializado en cuestiones medioambientales Fred Pearce, “lo que está causando el cambio climático no es la sobrepoblación, sino el consumismo”. El grito de la tierra, el grito de los pobres y el grito de todos nosotros deberían frenar el cambio climático. Sin embargo, la anémica respuesta colectiva de las partes responsables implica que, si bien reconocen que la casa está ardiendo, el incendio no ha llegado aún a la zona de la casa que ellos cómodamente ocupan.

Defender la tierra ha llevado a la destrucción de comunidades y a la muerte de activistas. Alrededor del 59 % de los 358 activistas pro derechos humanos asesinados en 2021 trabajaban en temas relacionados con los derechos de la tierra, del medio ambiente o de los indígenas y se habían enfrentado a los intereses económicos de individuos y empresas poderosos involucrados en la tala, la minería y otros negocios extractivos. El año 2020 fue el peor desde que se guardan registros: 227 activistas ambientales murieron asesinados. Colombia, México y las Filipinas fueron los tres países con el mayor número documentado de activistas asesinados, según la organización no gubernamental Global Witness. Hay otras formas sutiles de causar destrucción gradual, como, por ejemplo, las acciones de países poderosos en el río Mekong, donde el flujo y reflujo de este río influyen en las vidas de millones de comunidades situadas aguas abajo, agravando sus vulnerabilidades climáticas ya existentes y los desplazamientos forzados.

Liberación

Existe una promesa de liberación. La fidelidad de Dios al pueblo en el exilio dura por siempre. Estos son, para mí, algunos de los signos de la promesa divina:

1. **El papa Francisco** como principal responsable de la Iglesia católica universal y como inspiración a la hora de responder al grito de la Tierra y al grito de los pobres: los refugiados *de facto*.

En 2015, el papa Francisco promulgó su encíclica *Laudato si'* sobre el cuidado de la casa común. La encíclica brindó un marco sistemático para entender la crisis ecológica y discernir cómo podemos responder todos nosotros desde la ciencia y la espiritualidad, tanto en el plano de la sociedad como en el plano del yo individual. *Laudato si'* reforzó a los movimientos ecologistas inspirando y armonizando a muchos grupos, especialmente grupos creyentes, que desarrollan su acción desde el nivel local hasta el mundial. No hay en la actualidad prácticamente ninguna área de debate en la que no se tome en consideración el mensaje de *Laudato si'*. El Sínodo de la Amazonía ha planteado y abordado cuestiones ecológicas.

La Sección Migrantes y Refugiados creada en 2016 bajo la guía y discreción directas del papa en el entonces recién instituido Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, en el que se fusionaron varios consejos pontificios, es un signo claro del decidido compromiso del papa con la difícil situación de los refugiados. Los refugiados en Lampedusa apreciarán para siempre el hecho de que el papa decidiera visitarlos en la isla como primer viaje pastoral suyo fuera de Roma.

El papel profético del papa Francisco perdurará en la inspiración de la comunidad creyente en la generación actual y en la siguiente, impulsando a la solidaridad y al diálogo aun cuando, al igual que Jesús, separe limpiamente cual espada la verdad de la falsedad

2. **Pactos Mundiales que fomentan la protección de migrantes y refugiados**

Se reconoce ampliamente que el alcance y los criterios de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados son restrictivos y estrechos; por ejemplo, una persona debe cruzar fronteras internacionales para ser considerado refugiado, y la concesión individual del estatus de refugiado ocasiona la separación de familias. Sin embargo, el proceso y el consenso necesarios para ampliar dicha convención y hacerla prosperar como en 1951 no cuentan hoy con buenas perspectivas.

El Pacto Mundial sobre Refugiados y el Pacto Mundial sobre Migración son los primeros acuerdos intergubernamentales auspiciados por las Naciones Unidas y pueden considerarse la mejor alternativa de consenso mundial. El Estado del Vaticano ha participado como interlocutor activo en ambos procesos mundiales y ha elaborado un documento guía para el compromiso eclesial llamado "Veinte puntos de acción para los pactos mundiales".

Ambos pactos mundiales ofrecen protección internacional para migrantes y refugiados con independencia de su estatus, han ampliado las sendas hacia soluciones en terceros países y acentúan la importancia de la cooperación internacional a la hora de abordar los movimientos de personas. Estos son avances importantes en una situación en la que el reasentamiento de los refugiados en terceros países en 2020 fue solamente del 2 %. Sin embargo, los intermediarios con ánimo de lucro y la falta de políticas de apoyo exponen a los migrantes a serios peligros y vulnerabilidades.

Durante mucho tiempo, la migración se ha considerado una estrategia de adaptación. Sin embargo, únicamente puede ser una estrategia exitosa si es habilitada por robustas políticas de protección por parte de los países que cooperan. El Pacto Mundial sobre Migración fue pionero al tratarse del primer acuerdo intergubernamental que reconoció los desastres ecológicos como propulsores de la emigración forzada y pidió la urgente protección de las víctimas.

Las políticas de protección deben configurarse contando con una significativa participación de los propios refugiados. Estos han de estar representados en todas las plataformas en las que se oigan sus voces. El Foro Mundial sobre los Refugiados es un mecanismo de las Naciones Unidas en el que los Estados miembros y otros actores evalúan los progresos realizados, abordan retos e introducen cambios para alcanzar los objetivos del Pacto Mundial sobre Refugiados.

No existe todavía ningún acuerdo vinculante que reconozca el desplazamiento forzoso a causa del cambio climático. Sin embargo, una resolución histórica del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas reconoce a quienes se han visto obligados a abandonar su país en busca de seguridad frente a los peligros del cambio climático el derecho a no ser devueltos al lugar de procedencia.

La educación de los refugiados es un área emergente en la búsqueda de sendas complementarias. Aunque siguen existiendo retos relacionados con la competencia lingüística, los gastos asociados y los requisitos documentales, la política de “Educación para Todos” brinda una senda viable para los refugiados. En 2020, la Universidad Sogang, en colaboración con ACNUR, ofreció a refugiados becas para cursar estudios de grado con todos los gastos pagados y con la opción de permanecer en Corea del Sur. La beca incluía un año de estudio de la lengua coreana.

3. Los jóvenes encabezan el futuro

Hay tres historias que sobresalen para mí.

La primera historia la protagoniza Van (que no es su nombre real), un joven montagnard (o degar) oriundo de Vietnam que asiste al programa urbano educativo del JRS en Bangkok. Cuando tenía ocho años, sus padres les dijeron a él y a su hermana, menor que él, que ese día iban a visitar a su abuela. Terminó en Bangkok dos semanas más tarde tras haber atravesado a pie la selva y sin ver, por supuesto, a su abuela. El padre de Van es un pastor cristiano que ya había sido arrestado por la policía junto con su hermano, el tío de Van. Escapó de Vietnam a Tailandia con su familia después de que su hermano muriera mientras estaba bajo custodia policial. La segunda historia versa sobre un padre. El señor Nyi representaba a su distrito de Yangon (Birmania) como parlamentario de la Liga Nacional por la Democracia. Escapó poco después de que la junta militar tomara el poder en Birmania y fue reasentado a un tercer país siete meses después del golpe. En un mensaje de texto se lamenta de su situación: limpiar suelos de cocina a última hora de la noche por menos de 10 dólares priva de todo su valor a los dos títulos de grado que obtuvo en el Reino Unido. Dice también que hace esto por sus dos jóvenes hijos.

Estos jóvenes refugiados no eligieron ser refugiados; no tuvieron elección. Su futuro como refugiados fue resultado de las decisiones de otras personas. Uno se pregunta de dónde sacan estos jóvenes el valor para cambiar y afrontar el futuro. La increíble resiliencia y creatividad de la juventud puede verse por doquier. Van concluyó la formación básica tanto en tailandés como en competencias digitales y ahora está adquiriendo habilidades más avanzadas. Los hijos del señor Nyi habían asistido a colegios internacionales en Birmania y su adaptación a un país de lengua inglesa marcha bien. Quizá el amor de su padre por la patria que tuvo que abandonar les inspire a devolver en forma de servicio lo recibido.

La tercera historia que quiero compartir es la de Jason, el hijo de un cacique de Bukidnon (Mindanao del Norte, Filipinas). Conocí a Jason cuando, gracias a la ayuda de Pedro Walpole, era un alumno de primer curso en un centro de educación basada en la cultura establecido en una remota comunidad indígena en las tierras altas. Casi dos décadas después, volví a visitar Bendum y encontré a Jason liderando a los jóvenes en la gestión del bosque y del territorio ancestral. Jason habló durante la 20ª sesión del Foro Permanente de Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas y también se reunió con el papa Francisco en Roma. Este muchacho ha echado sobre sus espaldas la inmensa responsabilidad de cuidar de la tierra y de la comunidad. ¡Qué crecimiento tan espectacular! Una asombrosa gracia ha moldeado el liderazgo de Jason en el curso de los años de tranquilidad. De hecho, el futuro está colmado de esperanza; los jóvenes están guiando el futuro.

Terminaré esta reflexión con un apunte personal. Hace dos años heredé una parcela de tierra y ahora está a mi nombre. Poseo esa tierra. Sin embargo, la situación es temporal. Sé que, cuando Dios así lo disponga, regresaré a la tierra y ella me poseerá a mí.

Original inglés
Traducción José Lozano Gotor



Caminantes: Un clamor de los pobres de la tierra

Natalia Salazar y Luis Fernando Gómez

Dimensión Hospitalidad, RJM-LAC

Comenzando el mes de abril del 2022 y en el marco de la Semana Santa, como equipo animador de la dimensión hospitalidad de la Red Jesuita con Migrantes Latinoamérica y el Caribe, contamos con el privilegio de acompañar un tiempo de misión con jóvenes en la región fronteriza entre Venezuela y Colombia. Se trata de una experiencia de encuentro entre personas de Venezuela, Colombia, Ecuador y Brasil que, desde la vivencia de la espiritualidad Ignaciana en el servicio y la fraternidad, están en la búsqueda de caminos para transformar la realidad de exclusión, discriminación e indiferencia en los territorios por donde se ven obligadas a caminar las personas migrantes forzadas.

Han sido 17 días para escuchar el clamor de personas provenientes de Venezuela, que en su huida recorren a pie las carreteras de varios países, iniciando su camino en Colombia. También para aprender sobre la respuesta de las personas jóvenes voluntarias que salen a su encuentro como opción de servicio y transformación de la sociedad.

El clamor de la migración forzada está siendo escuchado por jóvenes que, desde la cultura de la hospitalidad, eligen acompañar el camino de quienes sufren las injusticias. A continuación, presentamos nuestro testimonio de esperanza.

1. Caminantes sin tierra en la Casa Común

Cuando las personas caminantes cruzan la imaginaria línea fronteriza entre Venezuela y Colombia, ya han dado muchos pasos entre ciudades y pueblos de su propia nación, en un éxodo constante y numeroso de hombres y mujeres, jóvenes, niñas y niños, familias enteras, pueblos indígenas. Un “flujo” de personas sin tierra que avanzan por distintos países de América Latina huyendo de las violencias y del empobrecimiento generalizado, que representan el grito de quienes, al perderlo todo, solamente cuentan con sus propios pasos sobre la tierra para buscar la vida.

Tal vez, la palabra que mejor describe la condición de las personas caminantes sea el “desarraigo” puesto que su relación con los territorios, propios y ajenos, es de huida y tránsito permanente hacia otro lugar. Comparten las causas profundas de la migración forzada con tantas otras personas que buscan protección internacional, se enfrentan a los mismos vacíos de protección en el camino y transitan “auténticas fronteras de muerte”.

En “Laudato Si” el Papa Francisco señala con claridad la contradicción profunda que enfrentan las personas forzadas a migrar en Latinoamérica y el Caribe, y ayuda a comprender las razones por las cuales muchas de ellas se ven empujadas literalmente a “caminar”. Dice: *“La tierra de los pobres del Sur es rica y poco contaminada, pero el acceso a la propiedad de los bienes y recursos para satisfacer sus necesidades les está vedado por un sistema de relaciones comerciales y de propiedad estructuralmente perverso”* (LS §52).

El camino que hoy emprenden millones de personas en toda Latinoamérica y el Caribe para rescatar la vida, representa una dolorosa experiencia existencial, implica la desprotección de sus derechos fundamentales y nos plantea como humanidad un interrogante sobre el futuro de todas y todos en esta Casa Común.

2. Acompañando sus pasos

Las personas migrantes forzadas y en particular aquellas caminantes, viven día a día lo que significa la incertidumbre, saben muy bien cómo se puede encontrar la esperanza a partir de las tragedias humanas. Las personas obligadas a huir pueden ser las maestras que nuestra humanidad necesita, junto con ellas podemos lograr algo extraordinario: ser más humanidad y seguir avanzando *hacia un nosotros cada vez más grande. Caminando junto a los pobres, los descartados del mundo, los vulnerados en su dignidad en una misión de reconciliación y justicia* (PAU 2) podremos *construir el futuro* de esperanza que necesitamos.

Bajo esta mirada común, la Red de Juventud y Vocaciones y la Red Jesuita con Migrantes de la CPAL, logramos favorecer entre el 1 y el 17 de abril del 2022, este encuentro de jóvenes voluntarios del Proyecto Javier de Venezuela y jóvenes de procesos comunitarios acompañados por el JRS Colombia, con la participación de jesuitas en formación de Brasil, Ecuador y Venezuela, y colaboradores del JRS Venezuela, Colombia, JRS LAC y del SJMR Brasil.

Como parte de la experiencia para sentir, pensar y actuar, hemos salido a caminar unos kilómetros de la ruta migratoria, acompañando los pasos de las personas caminantes que se desplazan por una autopista que no fue diseñada para el tránsito de personas, bajo el sol implacable y el ensordecedor ruido de los automóviles que avanzan a gran velocidad. Al contemplar la realidad en la acción del caminar, vamos al encuentro con Dios en el interior del corazón de cada una y cada uno de quienes ahora somos peregrinos, sentimos la creación exuberante a nuestro alrededor en montañas que se extienden desde aquí hasta el sur del continente.

Por un momento Dios está caminando a nuestro lado: se llama Cleiver, va con sandalias y una mochila improvisada, este es su segundo viaje y ahora su meta es llegar a Perú. Con una gran sonrisa comparte la experiencia de su primer viaje y nos dice con alegría *“que, aunque el camino es duro, la meta se puede cumplir”*. Con amor nos despedimos y guardamos esa hermandad que nos hace humanos al permitirnos el encuentro real y sincero. Dios habla en las personas migrantes y con amor nos dice: *“yo no le deseo esto a nadie”*. Con el mismo amor Dios afirma a través de las palabras de quienes van a su encuentro: *“es una persona humana que debemos abrazar con el corazón”*.

Entonces emerge la pregunta por el sentido, por la teología y también por la dimensión social de nuestro actuar, por la liberación del ser humano y de los pueblos. Sabemos que no se van, sino que huyen, que caminan como una última opción personal y familiar, pero también reconocemos que se trata de un llamado de atención, de un acto de resistencia, de un peregrinaje, incluso de una apuesta estética para decir que ellas y ellos son la sangre que corre por *“las venas abiertas de América Latina”* (Galeano) y que somos *“un pueblo sin piernas pero que camina”* (Calle 13).

Este encuentro de jóvenes ha implicado momentos para el conocimiento de la realidad de las comunidades locales en la región fronteriza tanto en Venezuela como en Colombia, para la reflexión sobre las posibilidades de acción desde el voluntariado y para el diseño de acciones de comunicación e incidencia pública. En general, ha significado un tiempo de camino compartido entre personas migrantes forzadas que buscan recuperar la vida, personas jóvenes que eligen darle sentido profundo a su existencia, profesionales que deciden acompañar el camino de víctimas del destierro, jesuitas que se encuentran en salida para irradiar su espiritualidad, personas de las comunidades locales que trabajan para transformar la realidad desde la solidaridad y el compromiso con lo común.

Todas y todos caminantes de esta casa común encontrándonos en la “frontera” para reconocernos humanidad y actuar en consecuencia. A partir de lo vivido y sentido, seguimos afirmando, como desde hace varias décadas lo hacen distintos movimientos y procesos sociales, que *“nuestro planeta se encuentra amenazado”* y que los modelos económicos que tenemos no son sostenibles, dando como resultado que millones de seres humanos empobrecidos, sin acceso a la tierra ni a los medios de vida para sí mismos y sus familias, sigan siendo empujados a caminar para mantenerse con vida. La tierra grita de dolor, las personas caminantes gritan de sed, de hambre y de cansancio, y su grito es un llamado, es una invitación para un cambio radical en nuestras vidas.

3. Es necesario dar otro paso más

La vida de estos jóvenes es una fuente de esperanza. El grito de las personas caminantes es escuchado por jóvenes de todos los países que se movilizan para ser más en el servicio, para donar la vida en el encuentro humano a través del voluntariado. Jóvenes que también están en movimiento, emprendiendo un viaje, *“migrando”* en sentido literal y en un sentido metafórico; jóvenes que comparten el camino, el miedo a la incertidumbre y la esperanza del porvenir. *Ellas y ellos están buscando la esperanza, imaginando lo extraordinario, poniéndose en marcha y apostando por la vida: desde la solidaridad, la creatividad, la pasión, desde su visión del mundo y su ilusión por el futuro* (Texto inspirador para un Voluntariado CPAL).

“Un amor humilde y servicial que no repara en la propia dignidad, sino que sabe ponerse a los pies del otro para aliviar su cansancio, limpiar su suciedad y acogerlo en su propia mesa”. Esta frase de J.A Pagola, compartida por Solmary una de las participantes de esta experiencia como saludo de Pascuas de Resurrección, describe perfectamente el sentido de estos días de encuentro, misión, formación, reflexión y acción. La Semana Santa ha sido el marco ideal para esta experiencia de servicio y peregrinaje, de contemplación en la acción, de encuentro con la vida a partir de

la tragedia y el dolor de la humanidad: una verdadera experiencia de “*lavarnos los pies*” cansados por el camino.

Ese amor humilde, que se expresa en la sencillez como único camino real para cuidar de la Casa Común, es también testimonio actual de la invitación del P. Pedro Arrupe, S.J. para vivir una “*revolución del amor*” que, desde su mirada del mundo e inspiración del JRS, pasa por acoger y cuidar a las personas que son forzadas a dejarlo todo para buscar refugio. Acompañar el camino de personas migrantes, refugiadas y desplazadas es el elemento central de esta experiencia de voluntariado; por esto ha sido tan significativo salir a caminar la ruta migratoria para ver, sentir y acompañar los pasos de millones de personas que en el mundo son *obligadas a huir para comenzar de nuevo*.

En medio de la cultura del descarte, la fraternidad y la amistad social son los caminos para la construcción de un mundo mejor, nos dice el Papa Francisco en *Fratelli Tutti*, y nos recuerda como “un extraño en el camino” puede ser la clave para aprender a ser más y mejor humanidad. Durante estos días de encuentro hemos sido caminantes, hemos elegido dar *otro paso más* para mirarnos a los ojos y cambiar el mundo desde el servicio y el amor generoso, que confía y que cuida de todas y todos, de todo.

Así, seguiremos afirmando junto a la juventud que solamente podremos *construir el futuro de esperanza* con las personas “descartadas del mundo”, con las personas caminantes y que, a través de sus vidas, Dios nos permite recorrer el camino de la paz en la cultura del cuidado de todas, de todos y de todo.

Han sido días para conectar con la decisión de vivir para servir, servir desde el encuentro y el cuidado mutuo (“que es también civil y político” LS §231), promoviendo una mayor cultura de la hospitalidad con el horizonte de la reconciliación y la justicia en nuestras sociedades.

Al disponernos para el encuentro con las personas caminantes, aprendemos que la fraternidad es una vía de esperanza para la humanidad. Desde esta parte de América Latina y el Caribe, elegimos dar otro paso más para que tanto dolor y sufrimiento tenga algún sentido. Junto con las personas caminantes y con las personas jóvenes, reconocemos que la misión compartida en esta *revolución del amor* consiste en caminar juntas y juntos persiguiendo la utopía, pues, aunque inalcanzable, es gracias a ella que seguiremos avanzando. Dios está en cada paso que damos.

Algunos frutos de esta experiencia comenzaron a ser aprovechados en las comunidades locales donde las y los jóvenes voluntarios compartieron su vida en misión, otros frutos se van encontrando a través de piezas audiovisuales con testimonios y propuestas de acción creadas desde ellas y ellos, la mayor parte de los frutos de este encuentro serán cosechados en el futuro de servicio de estos hombres y mujeres que han elegido ser para los demás y con los demás. Gracias a Dios por sus vidas.

Original español

Sobre los autores

Alice Carwardine ha concluido recientemente un máster en Teología. Compagina la docencia a tiempo parcial en el estado australiano de Queensland con el trabajo para Catholic Earthcare Australia en apoyo del programa con familias, escuelas y parroquias. Alice es también miembro de un grupo de trabajo para familias en el seno de la Laudato Si' Action Platform (LSAP). Contacto: alice.carwardine@gmail.com

Anjali Roberts se interesa desde hace tiempo por el hogar, desde el planetario hasta la escala de una vivienda. Es ingeniera de formación y trabajadora de desarrollo comunitario. Recientemente ha sido coautora de 'A Place to Call Home: A Report on the Experiences of Homelessness and Housing Exclusion among People Seeking Asylum in Greater Sydney' para el Servicio Jesuita a Refugiados (JRS-Australia), donde trabaja actualmente. Contacto: anjali.roberts@jrs.org.au

Anthony D'Souza SJ es un jesuita de la provincia de Karnataka (India). Licenciado en Teología Moral por la Katholieke Universiteit Leuven de Bélgica, en la actualidad enseña esta misma materia en el Institute of Vidyaajyoti College of Theology en Nueva Delhi. Contacto: anthonydsj@gmail.com

Gabriel Lamug-Nañawa SJ misionero jesuita en Camboya, es el coordinador del Proyecto Reconciliación con la Creación en la Conferencia Jesuita de Asia Pacífico (JCAP). Contacto: rwc.coordinator@jcapsj.org

Greg Kennedy SJ es director espiritual especializado en conversión ecológica en el Ignatius Jesuit Centre de Guelph, Ontario (Canadá). Ha publicado *Reupholstered Psalms*, vols. I, II y III. Contacto: gkennedy@ignatiusguelph.ca

James Strzok SJ es un sacerdote jesuita de 82 años que creció en las fértiles tierras de labranza del norte de Wisconsin (Estados Unidos). Está graduado en Química y en Física y tiene másteres en Ciencias de la Tierra y en Teología Ascética. Ha trabajado en misiones la mayor parte de su vida sacerdotal: primero, durante diecisiete años, entre los indios sioux en Dakota del Sur (Estados Unidos); y a continuación, durante casi treinta años, en África Oriental. Cuando estuvo destinado en esa parte de África, ayudó a convertir lo que los jesuitas llaman una "región" en "provincia" jesuita, creando la infraestructura necesaria para ello. Es lo que hoy se llama la *provincia de África Oriental*. Atribuye su conversión ecológica a haber caminado con guardianes de la Tierra con frecuencia olvidados o carentes de reconocimiento y cuyas tradiciones sagradas deberíamos escuchar y apoyar. Pues son parte del grito de la Tierra. Contacto: strzokj@gmail.com

Johana Herrera Arango es Ecóloga, Magister en Estudios Culturales y candidata a doctora en Desarrollo Sostenible de la Universidad Loyola. Profesora de la Pontificia Universidad Javeriana. Investigadora del Observatorio de Territorios Étnicos. Experiencia en sistemas colectivos de tenencia, bienes comunes, pesca artesanal, sostenibilidad. Contacto: jherreraarango@al.uoyola.es

Joseph Emmanuel Kakule Vyakuno es un sacerdote de la República Democrática del Congo (RDC) y es doctor en Teología y Geografía. En la actualidad es parte del Sector de Ecología y Creación del Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral, en el Vaticano, Roma. Contacto: e.vyakuno@humandevlopment.va

Kevin Okoth Ouko es investigador y analista de políticas para repensar el desarrollo africano en la Red Jesuita Africana de Justicia y Ecología (JENA por sus siglas en inglés), con sede en Nairobi (Kenya). Formado como economista agrario, Kevin está haciendo el doctorado en Seguridad Alimentaria y Agricultura Sostenible. Contacto: jeopolicyanalyst@jesuits.africa

Louie M. Bacomo lleva dos décadas trabajando con los jesuitas y es el actual director del JRS (Servicio Jesuita a Refugiados por sus siglas en inglés) de Asia Pacífico. En 2006 fue Feldman Fellow de la Heller School for Social Policy and Management (Universidad Brandeis, Boston). Contacto: louie.bacomo@jrs.net

Luis Felipe Lacerda es Psicólogo, Doctor en Ciencias Sociales, coordinador de la Cátedra Laudato Si' de la Universidad Católica de Pernambuco, secretario ejecutivo del Observatorio Nacional de Justicia Socioambiental Luciano Mendes de Almeida (OLMA). Contacto: olma@jesuitasbrasil.org.br, www.olma.org.br

Michael Kuhn es un teólogo austriaco, experto en ciencias de la comunicación y diácono permanente, que lleva viviendo en Bruselas casi treinta años. Trabaja con la COMECE (Comisión de las Conferencias Episcopales de la Unión Europea) y la Alianza Europea *Laudato Si'* en los campos de la sostenibilidad y la ecología integral. Contacto: michael.kuhn@skynet.be

Natalia Salazar y **Luis Fernando Gómez**, pareja colombiana que acompaña a la Red Jesuita con Migrantes para Latinoamérica y el Caribe en la promoción de la dimensión de la Cultura de la Hospitalidad. Natalia (comunicacion@redjesuitaconmigranteslac.org) es comunicadora social y periodista, Luis Fernando (hospitalidad@redjesuitaconmigranteslac.org) es sociólogo y especialista en Derechos Humanos y Cultura de Paz.

Pablo Andrés Ramos es Ecólogo, Magister en Desarrollo Rural y Doctor en Estudios del Conflicto. Profesor Asociado de la Facultad de Estudios Ambientales y Rurales de la Pontificia Universidad Javeriana con interés y experiencia en el análisis de sistemas socioecológicos y el conflicto socioambiental desde una perspectiva étnica y de género. Contacto: p.ramos@javeriana.edu.co

Peter Bisson SJ es el Asistente Provincial de Justicia, Ecología y Relaciones Indígenas de la Provincia Jesuita de Canadá. Contacto: pbisson@jesuits.org

Prem Xalxo SJ, jesuita indio, es profesor de Teología Moral en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Sus áreas de estudio e investigación son la ecología, la ética de la comunicación y la ética evangélica. Es el coordinador del Diploma Conjunto en Ecología Integral, un proyecto interuniversitario para promover y propagar las enseñanzas de *Laudato si'*. Contacto: xalxo@unigre.it

Siju Varghese SJ es director del Centro Social de Ahmednagar, Maharashtra, India, y coordinador provincial del SJES. Siju está cursando un doctorado en el Instituto Tata de Ciencias Sociales de Mumbai. Contacto: sjuvarghesesj@gmail.com

Sue Martin es Oficial del Proyecto Reconciliación con la Creación (RwC) para la Provincia Jesuita de Australia y también la Coordinadora Asistente de RwC para la Conferencia Jesuita de Asia Pacífico. Sue es también miembro del Comité Asesor de SJES. Contacto: sue.martin@sjasl.org.au

Tshaukuesh Elizabeth Penashue, nacida en una familia nómada en los bosques boreales de Labrador (Canadá) en 1944, fue una de los líderes de la campaña Innu contra los vuelos bajos

y las pruebas de armamento de la OTAN en tierras Innu en las décadas de 1980 y 1990. Sus diarios desde aquellos años hasta 2016 fueron traducido al inglés y publicados en 2019 en forma de libro: *Nitinikiau Innusi: I Keep the Land Alive* (University of Manitoba Press), obra por la que fue finalista de varios premios: NL Reads, Winterset Award y Manitoba Book Award. Durante muchos años dirigió una marcha primaveral de una semana en nutshimit (el campo, la tierra) y una travesía veraniega en canoa por el Mista-shipu para enseñar a la gente la cultura Innu y el respeto Innu por la tierra. La obra de Tshaukuesh ha sido reconocida con un galardón National Aboriginal Achievement (Indspire), doctorados *honoris causa* por la Memorial University y la Queen's University, un premio YWCA Woman of Distinction y numerosas entrevistas y perfiles en los medios de comunicación, artículos y consultas. Le gusta sentir el musgo y el suelo del bosque bajo sus pies. Cuando camina sola por el bosque, siente el espíritu de sus antepasados y sabe que tiene una responsabilidad con ellos, así como con las generaciones futuras. Nunca dejará de proteger la tierra, el agua, los animales, las aves, los árboles, los niños y todo lo que forma parte del círculo de la vida.

Victoria Reynal es asesora de sostenibilidad en el Jesuit European Social Centre (JESC), Bruselas. Ha trabajado con agencias gubernamentales, ONG y empresas privadas, pero también como periodista, fomentando la transición ecológica desde diversos ángulos. Contacto: victoria.reynal@jesc.eu

Xavier Jeyaraj SJ es el Secretario del Secretariado para la Justicia Social y la Ecología (SJES) desde 2017. Es editor y redactor de *Promotio Iustitiae*. Contacto: sjesdir@sjcuria.org



Secretariado para la Justicia Social y la Ecología

Borgo Santo Spirito, 4

00193 Roma

Tel: +39-06698681

www.sjesjesuits.global

sjes@sjcuria.org