

ECOLOGÍA Y RELIGIÓN EN INDIA: DESAFÍOS, OPORTUNIDADES, SIMETRÍAS Y CONCLUSIONES

JON ERIC VICARIO MARTINEZ-TABOADA

Independent Researcher

ericvicario@gmail.com

Recibido: 20-11-2014

Aceptado: 19-01-2015



RESUMEN

La ecología y las ciencias de la naturaleza están cambiando la conciencia de la humanidad a través de una “nueva cosmología” que, por primera vez, determina objetivamente el lugar, el tiempo, los sujetos, los procesos y las interrelaciones de la realidad. Muchas de las conclusiones de este nuevo imaginario científico presentan coincidencias con las tradiciones ancestrales de la humanidad, las cuales libres del antropocentrismo de las religiones abrahámicas consideran la naturaleza como sujeto de hecho y de derecho. En India, el individuo fue concebido como parte de un todo interdependiente milenios antes que el estudio de los ecosistemas certificara esta realidad. Consecuentemente, es en India donde muchos postulados de sus tradiciones religiosas y filosóficas muestran simetrías conceptuales con la “nueva cosmología”. Este trabajo expone los proyectos donde ecología y religión funcionan juntos en India, y las simetrías más importantes entre las visiones tradicionales indias y los argumentos de la ecología moderna, para sacar conclusiones sobre la relevancia de estas similitudes frente a los desafíos del problema ecológico y nuestra inoperancia fáctica frente a él.

PALABRAS CLAVE: Ecología, Religión, Simetrías, Movimientos, Proyectos, Agua.

ABSTRACT *Ecology and Religion in India: Challenges, Opportunities, Symmetries and Conclusions.*

Ecology and the discoveries of the sciences of the nature are changing human conscience through a “new cosmology”. Consequently we see for the first time a new and objective determination of reality including its place, time, subjects, processes and interrelationships. It is a fact that many of these conclusions are similar to the ones expressed by the ancestral traditions of humanity. For these traditions, free from the Abrahamic anthropocentrism, nature was always a subject of law with its own rights. In India, man was conceived as part of an interdependent whole, millennia before the study of ecosystems did certify this reality. That is why we find in India many symmetries in line with this “new cosmology”. This paper will expose the most important of these symmetries and the projects where ecology and religions do work together in India to draw conclusions on its relevance regarding the ecological problem and our failure in addressing it.

KEYWORDS: Ecology, Religion, Simetries, Movements, Projects, Water

Introducción

La ecología y las ciencias de la naturaleza y del cosmos están cambiando la conciencia de la humanidad a través de una “nueva cosmología” (Vigil, 2010) o “nueva concepción sistémica” (Capra, 1997: 50) que por primera vez determina objetivamente la realidad, esto es, el lugar, el tiempo, los sujetos, los procesos y las interrelaciones de todos ellos. Esta nueva cosmología se nutre de múltiples fuentes, entre las que podemos destacar el estudio de los ecosistemas y la toma de conciencia de la degradación del medio natural, que han dado lugar al desarrollo de la conciencia ecológica; y los descubrimientos de la física y las ciencias del cosmos, que han cambiado nuestra comprensión sobre el origen del universo, de la materia y del planeta, invalidando los fabulosos mitos de nuestros antepasados. La imagen de la naturaleza, de la vida, del hombre, del mundo y del cosmos ha cambiado y tenemos por tanto un nuevo imaginario igual para todas las tradiciones, “para toda la humanidad, para todos los pueblos del planeta (...) hemos cambiado de mundo, y con ello, de alguna manera, pasamos a ser otros, ciudadanos de otro mundo, partes de otra realidad. Esta situación desafía todos los componentes de nuestra visión.” (Vigil, 2010). Esto genera importantes resistencias desde los sectores conservadores y críticas por lo que éstos consideran extralimitaciones de ecologistas y científicos cuando sus descubrimientos y teorías afectan campos del saber tradicionalmente reservados a la religión y a la filosofía.

Ocurre que, mientras que en el mundo occidental son percibidas como nuevas, muchas de las conclusiones de este nuevo imaginario científico presentan similitudes, en sus conceptos y comportamientos, con las tradiciones ancestrales de la humanidad; éstas, libres del antropocentrismo de las religiones abrahámicas, consideran aún hoy en día la naturaleza como sujeto de hecho y de derecho. En India, el individuo fue concebido como parte de un todo interdependiente milenios antes de que el estudio de los ecosistemas certificara esta realidad. Consecuentemente, es en India donde muchos postulados de sus tradiciones religiosas y filosóficas muestran similitudes con los conceptos de esta “nueva cosmología” e incluso con los comportamientos que de estos se derivan.

Sin embargo, ni los saberes ancestrales ni los descubrimientos y postulados de la ciencia parecen capaces por sí solos de cambiar la actitud de la humanidad respecto a los desafíos del problema ecológico, e India dista mucho de ser el ejemplo de buenas

prácticas medioambientales que se podría suponer dada la riqueza de su cultura pro-ecológica. Este trabajo pretende exponer las simetrías conceptuales entre la tradición india y las conclusiones de la ecología moderna, así como exponer casos donde ecología y religión trabajan juntos en India, para sacar conclusiones a la luz de los desafíos actuales.

Ecología y religión en India

Hoy en día, la rápida penetración de tecnologías que permiten y alientan un consumo exponencial de recursos y una producción siempre mayor de residuos está creando preocupantes problemas ecológicos en India. La demanda de una población creciente, la cultura del consumismo y del dinero, se convierten, como en el resto del mundo, en los imperativos que dictan las normas de desarrollo del país. Las consecuencias son preocupantes, bien conocidas y manifiestas en todos los ecosistemas.

En el ámbito oficial, se prevé en los próximos años una marcada prioridad a la inversión y al desarrollo económico del país, que si bien es positivo desde un punto de vista de desarrollo social, conlleva un importante impacto sobre los intereses medioambientales que activistas y ecologistas por su parte pretenden suavizar. Ciertas iniciativas gubernamentales, como el proyecto de “rejuvenecimiento” del Ganges cuentan con un apoyo mayoritario aunque sus posibilidades de éxito pasen por una muy necesaria reorganización de prioridades. Otras, sin embargo, han levantado dudas entre los movimientos ecologistas. En 2014, el cargo de Ministro de Medioambiente ha sido amalgamado al de Ministro de Telecomunicaciones y al de Asuntos Parlamentarios, siguiendo la nueva directriz de “*Less Government, More Governance*”; se han reducido los controles de los *panchayats* (gobiernos locales) tribales sobre proyectos en sus tierras, así como el número de expertos independientes en el *National Board of Wildlife*, eliminado las “trabas” de audiencia pública para el desarrollo de proyectos de minas y de licencia para proyectos de irrigación, además de levantarse la moratoria para nuevos proyectos en zonas críticamente contaminadas.

Pero esta familiar relación de colaboración-enfrentamiento entre Gobierno y activistas tiene en India un tercer factor distintivo que resulta interesante. Las tradiciones y congregaciones de templos y *ashrams* son mucho más dinámicas en India que sus homólogos en el resto del mundo. Su rol como agentes transformadores, mediadores y

canalizadores de una popularísima y poderosa masa de fieles de distintas comunidades es crítico. Por esto, una colaboración eficiente entre religiones, ecologistas, científicos y ciudadanos puede tener efectos profundos en la sociedad, aunque esta sea una visión no exenta de dificultad. Las buenas noticias son que esta alianza se ha puesto en marcha, goza de buena salud y que aunque está todavía en sus primeros pasos, las más importantes tradiciones y templos indios están participando cada vez más y mejor en el cuidado del medioambiente.

La reforestación y la protección de los árboles es el movimiento proteccionista más antiguo y popular en India. Cuenta con el apoyo de numerosos templos y de movimientos específicos, como el histórico *Chipko Movement*, que inició sus actividades en los años setenta inspirándose en la resistencia no violenta de Gandhi. En el santuario de Tirumala–Tirupati se han hecho importantes esfuerzos de reforestación, rebasando en 2012 los diez millones de árboles plantados. También se ha empezado a ofrecer esquejes de árboles como *prasada*, los regalos bendecidos, habitualmente dulces, que los peregrinos tradicionalmente reciben del templo y que comparten con familiares y amigos. Esto es un magnífico ejemplo de cómo los intereses ecológicos pueden asimilarse a las más antiguas tradiciones religiosas de manera armoniosa y efectiva.

Los grupos de defensa de los derechos de los animales cuentan en India con un importante y lógico apoyo que refleja el gran número de ciudadanos vegetarianos. Esto ha llevado a que en 2014, India se convirtiese en uno de los primeros países del mundo en legislar siguiendo la Declaración de los Derechos de los Cetáceos producida en 2010 por el Grupo de Helsinki. Este panel de investigadores internacionales declaró científicamente probada una individualidad e inteligencia suficientes en los cetáceos como para justificar una revisión de su estatus legal. Siguiendo estas premisas en India se ha declarado que los delfines (incluyendo orcas y otras subespecies) son personas no-humanas, lo que les garantiza ciertos derechos, impidiendo su caza, venta o comercialización, así como su exhibición tanto pública como privada.

Otros de los grupos más populares es el movimiento “Stop Cow Slaughter” específicamente dedicado a la protección de las famosas vacas sagradas y que promueve prohibir su sacrificio y limitar o incluso acabar con su consumo. Este movimiento causa polémica pues si bien las vacas son consideradas sagradas por el hinduismo y son un

motivo central en su mitología e iconografía, a la vez son también un alimento común para otras confesiones. La legislación actual regula el sacrificio pero no su consumo y aunque sus textos legales fueron refrendados en 2005 por la Corte Suprema India su aplicación varía de estado a estado. La prohibición y limitación del consumo es práctica habitual en ciudades sagradas y en ciertos estados como el Gujarat y hay muchas voces que proponen que debería ser así en toda India. En 2015 el estado de Maharashtra ha adoptado esta política de prohibición lo cual ha suscitado reacciones, a favor y en contra, en todo el país e incluso enfrentamientos entre activistas y comerciantes. Este movimiento cuenta con un gran apoyo por motivos religiosos y culturales pero también desde los grupos de defensa de los derechos de los animales y de ecologistas, que advierten del impacto de las ganaderías y de los hábitos carnívoros en el entorno.

Respetuosa mención merecen los activistas que han llevado a cabo la más larga *satyagraha* (desobediencia civil pacífica) jamás realizada en India. Durante treinta y tres años un grupo de seguidores del Mahatma Gandhi se ha manifestado diariamente frente a la entrada del matadero de Deonar en Bombay intentando bloquear el acceso al recinto de los camiones que transportaban vacas y toros a su sacrificio. Los activistas eran detenidos a diario por este bloqueo pero en vista del carácter no violento del mismo las autoridades les dejaban retornar a su centro al rato. Esto les permitía retomar su protesta al día siguiente. El miércoles 4 de marzo de 2015, tras la aplicación de la prohibición de sacrificios bovinos en Maharashtra, esta *satyagraha* iniciada en 1982 se ha dado por concluida y su objetivo, si bien lamentablemente tarde según los *satyagrahis*, cumplido.

En términos generales, el “Bhumi Project” es probablemente la más ambiciosa de estas iniciativas. Concebido en 2010 y presentado ante Ban Ki Moon y el Príncipe Felipe de Inglaterra en 2012 con el apoyo de las Naciones Unidas, el proyecto presenta un plan de nueve años sobre tres interesantes ejes:

1. **El peregrinaje verde.** Esta iniciativa se desarrolla con la ARC (*Alliance of Religions and Conservation*). En India, el impacto ambiental de las *yatras* o peregrinajes a lugares santos es a menudo importante, especialmente en lugares naturales como la *yatra* de la cueva de Amanarth en Cachemira donde recibieron 630 000 *yatris* en 40 días en 2012.

2. **Los templos verdes.** Las ciudades como Varanasi, donde las yatras son picos en un constante flujo de peregrinos, son igualmente sensibles y se ven cíclica y ecológicamente desbordadas. Los templos y peregrinajes verdes incluyen varias medidas para los devotos como: la restricción del uso del agua en botella, la recogida de la basura propia y ajena, el fomento de agencias de viajes responsables, la provisión para los fieles de comida orgánica cultivada localmente y la concienciación y participación del peregrino en los esfuerzos y actividades de limpieza y mantenimiento del templo.

A día de hoy, los templos de Varanasi, Rishikesh, Vishakapatnam, Bridaban y Dwarka forman parte de esta iniciativa y se espera que en breve se les unan Bhubaneswar, Tirupati, Ujjain y Puri. De ser así, la lista incluirá buena parte de los templos más influyentes e importantes de toda la geografía India.

3. **La vida compasiva.** Este último punto aglutina una serie de actividades para el fomento del vegetarianismo, los productos libres de violencia, trucos y prácticas para celebrar los grandes festivales hindúes de manera “verde”, además de eventos y premios, como la “Semana Anual de la Ecología Hindú” para promocionar los comportamientos e iniciativas ecologistas.

El agua es un factor relevante en cualquier país, pero en India es crítico debido a su dependencia endémica de los monzones. Fueron éstos la principal causa de las hambrunas por las que India fue famosa hasta las reformas de principios del siglo XX y la posterior Revolución Verde. Más recientemente se ha calculado que durante el periodo 2008-09 los escasos monzones redujeron alrededor de tres puntos el crecimiento de la economía India, mientras que los efectos de la crisis global en el mismo período fueron mínimos.

Quizás consecuentemente, los ríos en India son vistos como madres protectoras, temperamentales y nutrientes que conviene aplacar y cuidar. En esta línea, existe en el sureño estado de Tamil Nadu un festival anual donde se ofrendan antojos a las madres-río. La figura central es la Madre Ganges o “Ganga Ma”, con la cual se identifican, en mayor o menor medida, los otros ríos sagrados. Los ríos juegan además un rol primordial como fuente de purificación a través del baño ritual, donde “la suciedad

moral es lavada por los ríos, que acuden luego a Ganga Ma, el gran purificador, para purificarse ellos mismos” (Narayan, 2001: 192).

Por todo esto, el lamentable estado de los ríos en India es quizás uno de los ejemplos más dolorosos de la disociación de principios y prácticas que viven las sociedades modernas. La brecha entre lo que sabemos y lo que hacemos hace que ni los estudios científicos, ni los mandatos directos del *dharma* puedan prevenir el abuso de los recursos hidrológicos o los comportamientos anti-ecológicos como la contaminación del agua de los ríos con vertidos de residuos industriales y su uso extensivo como letrinas.

Pero la contaminación no es siempre el mayor de los problemas. En el caso del sagrado río Yamuna, el 97% de sus aguas son desviadas para su uso agrícola y urbano poco después de salir de las montañas. El caudal, al llegar a Matura y a Agra, está compuesto en su mayoría por los deshechos y aguas residuales de las grandes ciudades, lo que ha llevado a declararlo como *río oficialmente muerto* desde un punto de vista ecológico. Para los devotos, el estado del sagrado “Yamuna Ji” es aún más doloroso, ya que sus contaminadas aguas son usadas por millones de peregrinos en sus abluciones y en el ungimiento de los ídolos. La falta de alternativas actuales al uso extensivo de sus aguas hace que todo proyecto de regeneración o limpieza sea insuficiente. Sin embargo, existen fuertes alianzas contra este estado de cosas, y varios ejemplos donde ecología y religión están trabajando juntos eficazmente, movilizando recursos e incluso cambiando la conciencia y la perspectiva de la sociedad.

En Uttar Pradesh, los seguidores de *Iskcon* han hecho propia la limpieza de Brindaban, el mítico hogar de Krishna donde este vivió sus amores con Radha en una juventud bucólica infinitamente referida por el arte indio. Ambiciosos y con medios, los devotos intentan restaurar el equilibrio del Yamuna en colaboración con sindicatos de granjeros, grupos de activistas y la ciudadanía en general. A día de hoy, se han conseguido ciertos avances en legislación para evitar vertidos contaminantes en sus aguas y se ha lanzado una campaña para regenerar los *Kunds* o lagos de Brindaban que, privados de acceso a los ríos, se habían convertido en marismas y vertederos. Pero sobre todo se ha llevado a cabo una movilización que en un gran clamor ha elevado la cuestión a problemática nacional, y se espera que el Yamuna entre oficialmente en el proyecto de rejuvenecimiento del Ganges al ser su principal afluente.

En el sur de India, el problema del acceso y calidad del agua es una realidad cada vez más apremiante que conlleva, desde hace años, cruentas revueltas y disturbios, especialmente en torno a la distribución de las aguas del río Kavery. Entre las iniciativas realizadas, destaca, en un ejemplo de los poderosos recursos financieros que los templos y *ashrams* pueden reunir, el proyecto que el popular gurú Sai Baba financió en solitario junto a sus seguidores y que aseguró el acceso a agua potable a 700 pueblos de Andhra Pradesh.

Mención aparte merece el proyecto de protección del tiburón ballena del Gujarat Forest Department y el WTI. Este proyecto necesitaba comunicar y cambiar la perspectiva y la actitud de varios grupos sociales, pescadores, empresarios, turistas y ciudadanos, algo que los grupos ecologistas no habían conseguido por sí solos. En 2004, el proyecto recibió un impulso definitivo cuando se nombró “embajador espiritual” del mismo a Morari Bapu, un reconocido líder espiritual gujarati. Este supo “conectar emocionalmente con las éticas tradicionales y culturales de los locales y de las comunidades de pescadores (...) la enorme respuesta de los jóvenes y escolares aseguró un éxito sin precedentes. Desde entonces, se han rescatado 412 tiburones ballena de las redes” (Menon, 2013). Queda patente, pues, que en India la conciencia religiosa es capaz de influir y concienciar a grandes tramos de la población, así como de reunir recursos humanos y financieros para realizar importantes proyectos transformadores.

El origen del campo de la ecología y religión

En 1967, Lynn White observó que la actitud del ser humano respecto a la ecología dependía de “la concepción que se tenía de uno mismo en relación al entorno (...) y de los profundos condicionamientos y creencias sobre nuestra propia naturaleza y destino último, esto es, de la religión” (White, 1967: 3). White criticó duramente los sistemas antropocéntricos de las religiones y culturas monoteístas, y sus consecuencias respecto a la relación de las personas con la naturaleza, haciendo especial hincapié en el cristianismo y su dogma de transcendencia y dominio sobre la naturaleza. El antropocentrismo de origen divino o revelado marcaría el desarrollo del mundo occidental y especialmente la revolución industrial. Estos principios, además, subsisten y se renuevan con los postulados de Descartes, Bacon y Marx cuando formulan la necesidad de dominar y conquistar la naturaleza. Esta visión utilitaria de la naturaleza,

marca todavía hoy en día los paradigmas de desarrollo industrial y económico a nivel global, y es especialmente evidente en los países en vías de desarrollo.

En contraposición al antropocentrismo, surgen en la década de los setenta nuevos conceptos teóricos, que podríamos considerar “de laboratorio”. Entre estos cabe destacar el biocentrismo, un sistema que propone el respeto a toda forma de vida y cuyo origen en occidente se remonta a la línea del pensamiento del premio Nobel de la Paz Albert Schweitzer; o el ecocentrismo cuya prioridad es la conservación de las especies por encima de los individuos, incluidos los humanos. “El único sistema de creencias prometedor es el ecocentrismo, definido como un cambio de enfoque y valores del *homo sapiens* al planeta tierra” (Rowe, 1994: 106-107).

Estas consideraciones llevaron a que entre 1996 y 1998 se organizaran en Harvard una serie de diez conferencias con el objetivo de crear un nuevo campo de estudio –sobre las religiones del mundo y la ecología– que asistiera en la tarea de crear nuevas políticas medioambientales. A raíz de estas conferencias se creó el Foro sobre Religión y Ecología de Yale (USA) que daría lugar a la publicación de una colección de ensayos en la revista *Daedalus* bajo el nombre “Religion and Ecology: Can the Climate Change?”, en lo que pasó a ser una de las primeras discusiones sobre las religiones del mundo y la ética del cambio climático global.

A partir del postulado de White, buena parte de la literatura sobre la ecología y la nueva cosmología ha versado sobre la superación de la concepción antropocéntrica del universo (Schweitzer, Rowe, Morín, Vigil, Capra). Sin embargo, para el pensamiento tradicional indio, no ha sido necesario realizar un giro copernicano para superar los conceptos antropocéntricos.

La ecología y la concepción india del cosmos

El origen de la historia en India se remonta a la Civilización del Indo. Aunque algunos de los rasgos característicos de esta civilización se transmitieron tras su desaparición, no fue así con su carácter marcadamente urbano. Por el contrario, la siguiente etapa de la historia india, la Civilización Védica, a la cual se remontan los axiomas del pensamiento indio, se desarrolló ligada a los bosques que poblaban el Punjab y las orillas del Ganges y del Yamuna en el noroeste del subcontinente. “Rodeada por la vasta vida de la

naturaleza, alimentada por ella, vestida por ella, (...) la mente humana comprendió que no existía la soledad absoluta (...) Constatar esta gran armonía entre el espíritu humano y el espíritu del mundo fue el empeño de los sabios de los bosques de la antigua India” (Tagore, 1915:6).

Tras la Revolución Cultural que acaeció en China, solo en India se mantiene una continuidad histórica y cultural que ha permitido la transmisión, desde la noche de los tiempos hasta la actualidad, de tradiciones, filosofías e ideales nacidos de una relación más íntima con la naturaleza. A pesar de que estos postulados y sus evoluciones no han sido suficiente garantía de comportamientos ecológicos hoy en día, “una vez limpiado el polvo de los siglos” (Nehru, 1931:15) la tradición india encierra en la actualidad una de las más interesantes, longevas y profundas reflexiones alternativas al antropocentrismo, además de constituir una oportunidad para lograr cambios transformadores en el propio país.

De los bosques que arroparon la Cultura Védica surge la simetría actual más importante y aparente entre ecología y la mayoría de las tradiciones ancestrales indias; la concepción del ser humano como parte integrante de un sistema complejo, al cual está íntimamente ligado, ya sea a través de los ciclos de las reencarnaciones, la universalidad del sufrimiento o el reconocimiento de la consanguineidad de la vida en la Madre Tierra.

Jainismo: el cosmos viviente

El jainismo expone una cosmología con un complejo sistema de estratos y un punto en común a todos ellos: la capacidad de experimentar táctilmente el mundo. Desde la perspectiva jainista del *karma*, “toda experiencia vital humana incluye otras formas de vida anteriores, bajo la forma de microorganismos, animales, elementales e incluso dioses, resultado del proceso del *samsara*” (Key Chaple, 2001: 215). Este ciclo, que solo puede detenerse a través de la liberación espiritual —el objetivo de las prácticas jainistas— genera además una visión empática e interconectada de la realidad, con similitudes con la Identidad Planetaria, un concepto moderno que propone una nueva dimensión humana que incluya la visión de que “todas las partes del mundo necesitan ser solidarias dado que enfrentan los mismos problemas de vida y muerte” (Morín, 2005).

Esta visión de un “cosmos viviente” jain que anima el universo, concuerda con la visión del eco-teólogo cristiano Thomas Berry que propone un universo como “una comunión de sujetos más que una colección de objetos” (Berry, 1993: 82).

En el contexto del jainismo, esta concepción llevó a la formulación y práctica de la *ahimsa*, la “no violencia“, y en consecuencia, a un estrictísimo sistema donde el ideal es poder llevar a cabo una vida que no cause daño o violencia ni por acción ni por omisión. Tal y como fue formulado hace más de dos milenios, incluso lanzar una piedra al agua puede ser contrario a la *ahimsa* y solo debe hacerse si hay buenas razones que justifiquen el someter a la piedra y al agua –con la vida que contienen– a la violencia que infligimos.

El jainismo es, quizás por estas razones, la tradición religiosa más simétrica con los modernos preceptos científicos y ecológicos de la “nueva cosmología”. Su filosofía ha sido por esto citada abundantemente, y, sobre todo, sus conclusiones que refieren un respeto total a toda forma de vida, son compartidas por muchos movimientos y filosofías ecológicas. Entre estos están los longevos movimientos a favor de los derechos de los animales, la ética ambiental, la ecología profunda o las citadas visiones ecocéntricas y biocéntricas.

El premio nobel Albert Schweitzer consideró sobre la *ahimsa* que “el establecimiento del mandamiento de no matar y no dañar es uno de los grandes eventos espirituales de la historia de la humanidad”. En su obra “Civilización y Ética” escribió que en su opinión “La ética no es otra cosa que la Reverencia por la Vida (...) el principio fundamental de la moralidad, esto es, que el bien consiste en mantener, asistir y promocionar la vida y que destruir, dañar o dificultar la vida es el mal” (Schweitzer, 1946: xviii).

Budismo: la red de Indra y la compasión

El budismo llega a la conclusión de la interdependencia de la naturaleza a partir de razonamientos causales. Todas las criaturas sensibles comparten las condiciones de nacimiento, sufrimiento, decadencia y muerte. La realización de esta condición existencial lleva a la conciencia despierta a la compasión por todas las criaturas.

La mayoría de los expertos están de acuerdo en que fue el budismo el principal motor para que el vegetarianismo se hiciera popular en India “por puro respeto a las otras formas de vida”, algo único en la historia de la humanidad. Jayadeva Gosvami, poeta devocional del siglo trece, hace referencia a esta influencia en un verso del Sri Dasavatara Stotra, “el Canto de las Diez Encarnaciones”, donde el noveno avatar de Visnú, Buda, es descrito como “...Oh Buda del corazón compasionado, tu que denuncias el asesinato de inocentes animales según las reglas y rituales del sacrificio védico”.

Entre los conceptos usados por el budismo ecologista destaca la “Red de Indra”. La red se extiende infinitamente y en cada “ojo” de la red encontramos engarzada una sola piedra preciosa de varias facetas. La imagen en cada piedra refleja todas las otras, que a su vez contienen los reflejos de todas las demás. Esta metáfora de la red de Indra ofrece una representación visual de una unidad en la multiplicidad en la cual las partes forman y a la vez contienen el todo, muy en la línea de la concepción compleja de la realidad de Edgar Morin y de las visiones de la Teoría General de Sistemas y de la Física moderna donde “El universo ya no es visto como una maquina y sus partes, sino como un todo indivisible y dinámico cuyas partes están esencialmente conectadas” (Capra, 1982, 35). La red de Indra también ha sido usada “como evocación de un mundo de comunidades ecológicas interconectadas” (Swearer, 1998: 19-22).

Los razonamientos jainistas y budistas, en su forma más temprana, llevaron al ministro Kautyla y más tarde al emperador Ashoka Maurya a decretar las primeras legislaciones proteccionistas de las que se tiene noticia. En estas leyes, unos tres siglos antes de la era cristiana, se penaba la violencia ejercida de manera injustificada sobre los animales, se protegían arboles y bosques de su uso indiscriminado e incluso se establecían centros de atención para animales.

Hinduismo y conceptos pro-ecológicos

El hinduismo en sentido amplio hace suyas las visiones *nastikas* (heterodoxas) de jaines y budistas pero además cuenta con otras ingentes fuentes de inspiración pro-ecológica en los antiguos *Upanishads*, las grandes Épicas, los *Puranas* y las tradiciones *Bhakti*.

Respecto a la interdependencia con la naturaleza, podemos destacar la concepción de Brahman como la realidad suprema subyacente de la cual emanan todas las manifestaciones de la vida como “de un fuego resplandeciente surgen chispas a millares” (Mundaka Upanishad, 2nd Mundaka 1:1). La Madre Tierra es concebida como una manifestación de la Diosa, conocida como Bhumi, Prithvi o Vasudha y es una deidad por derecho propio, en ocasiones presentada como consorte de Visnú “el preservador”. El propio Visnú se concibe como ubicuo a la realidad y es por tanto fuente de respeto por la creación. La creencia en la reencarnación y en los ciclos de renacimiento es también fuente de un sentido de interconexión de la realidad, donde además las acciones respecto a la naturaleza afectan directamente al karma personal, esto es, el cumulo de acciones buenas y malas que determinan nuestro destino en reencarnaciones futuras.

En varias comunidades rurales como los Bishnois, Bhils y Swadhyaya se incluye en el concepto del dharma –el deber o conducta adecuada— la protección del medio ambiente como una importante práctica comunal. En estos grupos tradicionales, el término dharma es visto como una relación indisoluble o “una combinación de ética (en el mundo humano), ecología (en el mundo natural) y teología (en el mundo espiritual)” (Jain, 2011: 120).

La concepción de un dharma holístico es muy cercana a la “ecología profunda” (Naess, 1973) que se ha convertido en una nueva e interesante rama de la filosofía ecológica. Esta tiene como puntos centrales el hecho de que el hombre ha de estar en armonía con el medio, manteniendo la igualdad biocéntrica, esto es, el derecho a existir de todas las formas de vida, y una ética ecocéntrica donde estos derechos del resto de formas de vida están a la altura de los derechos de los seres humanos. Queda patente, pues, que ninguno de estos postulados puede ser considerado como novedoso en India.

Sin embargo, tanto los conceptos pro-ecológicos indios como su impacto real en la sociedad del subcontinente deben comprenderse desde la realidad sociopolítica de un país joven, con un pasado de dominación colonial y la consecuente presencia de sistemas y modelos de desarrollo occidentales. Sin olvidar que hablamos de un país en vías de desarrollo, con unos imperativos económicos y sociales que pueden ser vistos tan urgentes o más que el problema ecológico. A esto debemos añadir la famosa heterogeneidad de la mentalidad india, tanto estructural como conceptual, y su

característica capacidad de aceptación de la contradicción. Por ejemplo, aunque Bhumi sea una “diosa pro-ecológica”, coexiste con Lakshmi, diosa de la riqueza, quién de hecho goza de mayor jerarquía. También existe la clásica disyuntiva entre dharma “que trata de los comportamientos correctos en la tierra” y *moksha* “que alienta el desapego de los problemas terrenales” (Narayan, 2001: 200-203). Disyuntiva que aunque aparece zanjada en una fuente tan importante como el sagrado Bhagavad Gita, puede considerarse todavía abierta si “el inequívoco mensaje del Gita se contempla en el contexto más amplio del Mahabharatha, del cual es tan solo una pequeña parte” (Sen, 2005: 4-6).

La brecha entre conocimiento y acción

Existe una brecha tan importante entre nuestro conocimiento y nuestras acciones, que la sociedad moderna es incapaz de salvarla, al menos con las herramientas y planteamientos actuales. En el caso que nos ocupa, el desafío ecológico, esta brecha se origina ideológicamente en las concepciones antropocéntricas, cartesianas y utilitaristas del mundo; las cuales han impuesto políticamente los paradigmas del desarrollo económico y tecnológico, continuo y sin límites. Frente a esto ninguno de los dos campos, ni la ecología y ni la religión, se bastan solos para poder abarcar la dimensión compleja del problema en sus vertientes planetarias, sociales y personales, y son, por tanto, incapaces individualmente de ser garantes de comportamientos pro-ecológicos. Esto es así porque “Aunque el problema ecológico nos impulsa a cambiar nuestros pensamientos, necesitamos asimismo un impulso interior dirigido a modificar los principios mismos de nuestro pensamiento” (Morin, 2011: 272). Para salvar esta brecha necesitamos un cambio de perspectiva donde el ser humano se reconozca como observador objetivo, esto es, científico en el sentido clásico, y a la vez como parte subjetiva, esto es, interdependiente y compasivo, de una observación que es además dinámica e interconectada.

El problema del cambio climático a nivel global y los casos locales como el del río Yamuna guardan una estrecha relación. En ambos se constata un problema de consecuencias críticas, urgentes y ampliamente reconocidas que lleva a realizar un diagnóstico de las causas y soluciones posibles. Sin embargo, en ambos casos se dan elementos económicos, sociales o políticos que imposibilitan no ya la solución del problema, sino incluso el propio reconocimiento de la amenaza.

El establecimiento y desarrollo de un campo de estudios sobre ecología y religión —este último término siempre entendido en su sentido más amplio en India— es especialmente relevante para lograr este cambio de perspectiva, así como para superar un contexto donde los escépticos del cambio climático y los sectores más conservadores de la sociedad están acusando a los científicos y a ecologistas de querer crear una “nueva religión y teología” en un intento “de secularizar, y mermar la influencia de la ciencia, (...) como si se pudiera elegir tu creencia científica” (Kearns, 2007: 111).

Pero, como hemos visto, no estamos ante un caso de querer crear una nueva religión, sino ante un claro ejemplo donde las disciplinas originales, la ecología y la religión, se han quedado pequeñas para enfrentar una cuestión que desborda sus campos y dimensiones tradicionales. Pese a las reticencias conservadoras, es alentador comprobar que, para quienes están inmersos en las problemáticas ecológicas y religiosas, las fronteras trans-disciplinarias han empezado a desdibujarse. Así, por un lado, estamos viendo cómo las conclusiones sobre el cambio climático están llevando a la ciencia al campo de la ética y de la moral, a través de las cuales se están generando impacto y cambios individuales y sociales, mientras que a la par numerosas congregaciones religiosas reconocen que “la ciencia que más está cambiando la conciencia de la humanidad en la actualidad es la *nueva cosmología*, las ciencias del cosmos y de la naturaleza, todas ellas” (Vigil, 2010), así como que “La explosión científica de los últimos tiempos es, sin duda, una nueva experiencia de revelación” (Berry, 1993).

Hoy en día somos testigos de como los actores religiosos indios están así tomando parte de manera decisiva en la lucha contra el desafío ecológico haciéndolo suyo, a la vez que los actores ecológicos a nivel mundial están coincidiendo cada vez más con los conceptos de estas tradiciones no antropocéntricas, incluso adoptando normas de comportamiento similares, como el vegetarianismo y el respeto a la naturaleza y a la vida, frente a una visión puramente utilitaria de la realidad.

Conclusiones

Las simetrías entre la ecología moderna y los saberes ancestrales indios se originan en el hecho de que comparten objeto de estudio desde un axioma no antropocéntrico. Este objeto de estudio es, por un lado, la naturaleza del ser humano y del cosmos en el que

vive, y por otro, la relación entre ambos, para sacar conclusiones sobre los comportamientos deseables y aquellos que hay que evitar. No es, por tanto, extraño y sí muy significativo, que los postulados del biocentrismo y el ecocentrismo abunden o coincidan con la compasión budista y el cosmos viviente jaín respectivamente, o que la concepción dhármica de las antiguas comunidades rurales de Bishnois, Bhils y Swadhyaya sea comparable a la visión holística de la moderna “ecología profunda”.

El objeto de estudio común explica, de este modo, las concordancias entre ambos campos y, a la vez, apunta a la necesidad de una visión conjunta y meta-disciplinaria para la comprensión y la acción eficiente *con* el actual desafío ecológico. Esto es, que para relacionarnos de manera ecológica con nuestro medio ambiente, se deben superar las viejas fronteras cognitivas, donde los campos del saber no comunicaban entre sí, a través de una perspectiva integradora y una educación inter-disciplina y multi-disciplina sobre el ser humano y su entorno. Según Capra “la conciencia ecológica surgirá solo cuando combinemos nuestro conocimiento racional con la intuición por la naturaleza no lineal de nuestro entorno” (Capra, 1983, 17).

Para lograr esto, la ecología cuenta con dos argumentos que muchas religiones han pretendido históricamente como propios; a saber, la universalidad de su mensaje, que afecta irremediable y materialmente a todos los seres humanos y a la vida misma, y por otro lado la necesaria atención y divulgación que demanda este mensaje. Las tradiciones religiosas y filosóficas por su parte, y especialmente en India, son capaces aún hoy en día de movilizar recursos, personas e incluso ir más allá, cambiando la conciencia individual y la perspectiva social de la propia realidad, a través del crédito y experiencia que acumulan tradicionalmente en materia ética y moral.

Casi todas las fuentes disponibles sobre Ecología y Religión advierten que existen límites a este campo y que no es aconsejable sacar de un contexto religioso concreto ideas o principios morales que sostengan las teorías y modelos ecológicos generales. Aunque es evidente que “las contribuciones de cada religión en términos de ética medioambiental tendrán un efecto mayor en su propio contexto y entre sus adherentes”, no es menos cierto que ciertas tradiciones puedan “encarnar principios y prácticas de aplicación más general” (Swearer, 2001: 225). Es en este contexto donde el estudio de las simetrías entre la ecología y los saberes ancestrales puede ser especialmente relevante como medio para identificar candidatos a esta “aplicación más general”.

Asistimos hoy a un proceso “eco-logizador” y trans-disciplinar que, acelerado por la globalización cultural y de la información, no debe ser percibido como una amenaza al derecho a la diversidad cultural -el cual es una de las bases de la “ecología profunda”- sino como una metamorfosis de los paradigmas cognitivos. Esto es, una nueva perspectiva que supera, y a la vez conserva, lo creado por las múltiples disciplinas, para comprender mejor la complejidad de la naturaleza humana y actuar eficazmente con nuestro entorno. “Debemos ‘eco-logizar’ las disciplinas, es decir, tener en cuenta todo lo que forma sus contextos, incluidas las condiciones culturales y sociales” (Morin, 1999: 127). Estamos en proceso de descubrir las implicaciones que este nuevo mundo dibujado por nuestra historia antigua y nuestra ciencia reciente tiene sobre nosotros a nivel individual y social. En palabras del ya citado Edgar Morin:

Nuestra autonomía material y espiritual de seres humanos depende de alimentos culturales, de un lenguaje, de un saber, de mil elementos técnicos y sociales. Cuanto más nos permita nuestra cultura conocer culturas ajenas y culturas pasadas más posibilidades tendrá nuestro espíritu de desarrollar su autonomía. (...) En estas condiciones, puede producirse en nosotros la convergencia de verdades procedentes de los más diversos horizontes: las ciencias, las humanidades, la fe, la ética o nuestra conciencia de vivir en la edad de hierro planetaria (Morin, 2011: 270-272).

OBRAS CITADAS

- BERRY, THOMAS (1993). *The Great Work*, New York: Bell Tower, 1999.
- CAPRA, FRITJOF (1996). *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*, New York: Anchor Books.
- (1983) *The Turning Point; Science, Society and Rising Culture*, New York: Bantam Books.
- JAIN, PANKAJ (2011). *Dharma and Ecology of Hindu Communities: Sustenance and Sustainability*, Surrey: Ashgate Publishing Ltd.
- SWEARER, DONALD K (1998). *Buddhism and Ecology: Challenge and Promise. Earth Ethics 10* © by the Center for respect of Life and Environment. Adapted for “The resources of Buddhist Ecology” *Daedalus Magazine*, American Academy of Arts and Sciences. Cambridge, MA: MIT Press 2001.
- KEARNS, LAURA (2007). *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, New York: Fordham University Press.
- KEY CHAPPLE, CHRISTOPHER (2001). “The Living Cosmos of Jainism: A Traditional Science Grounded in Environmental Ethics” *Daedalus Magazine*, American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, MA: MIT Press.
- MENON, VIVEK (2013). “Whale Shark Campaign”, *Wildlife Trust of India* <<http://www.wti.org.in/ProjectsDetails.aspx?ProjId=57>> accessed 20 November 2014.
- MORIN, EDGAR (1999). *La tête bien faite. Repenser la Réforme. Réformer la pensée*, Paris, Éditions du Seuil.

- NAES, ARNE (1973). *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*, London, Routledge.
- NARAYAN, ASUDHA (2001). "Water, Wood and Wisdom: Ecological Perspectives from the Hindu Tradition", *Daedalus Magazine*, Cambridge, MA: MIT Press.
- NEHRU, JAWARHALAL (1934), "*Glimpses of World History*", New Delhi: Penguin, 2004.
- ROQUE ALONSE, MARIA ANGELS (2011). "Hacia el pensamiento ecologizado: entrevista a Edgar Morin", Barcelona: Instituto Europeo del Mediterráneo, IEMed.
- ROWE, STAN J (1994). "Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth", *The Trumpeter*, <http://www.ecospherics.net/pages/RoweEcocentrism.html> accessed 6 January 2015.
- SÁTIRO, ANGELA (2005). "Pensamiento Complejo y Ecología en acción" Madrid: *Revista Iniciativa Socialista*, número 75, primavera.
- SEN, AMARTYA (2005). *The Argumentative Indian*, Noida: Penguin Books.
- SCHWEITZER, ALBERT (1946), *Civilization and Ethics*, London: Adam and Charles Black.
- TAGORE, RABINDRANATH (1915). *Sadhana the Realization of Life*", New York: The Macmillian Company.
- VIGIL, JOSÉ MARÍA (2010). "Desafío de la Ecología de las Religiones", artículo parte del número colectivo de revistas latinoamericanas de teología de 2010, animado por la Comisión Teológica Latinoamericana de la ASETT/EATWOT.
- WHITE, LYNN (1967). "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Ecology and Religion in History*, New York: Harper and Row, 1974.