
“MADRE TIERRA”: DEL MITO A LA CIENCIA Y SU ENTRADA EN EL PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO

“Mother Earth:” From Myth to Science and its Entry into Catholic Social Thought

Eduardo Agosta Scarel, O. Carm

Departamento de Ecología Integral, Conferencia Episcopal Española

ecologiaintegral@conferenciaepiscopal.es; <https://orcid.org/0000-0003-1182-8877>

Recibido: 31 de diciembre de 2024

Aceptado: 26 de marzo de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1466.y2025.003>

RESUMEN: El concepto de “Madre Tierra” ha evolucionado desde sus raíces míticas y culturales hasta convertirse en un símbolo contemporáneo de la crisis ecológica y la interdependencia planetaria. A través del análisis de sus orígenes arqueológicos y religiosos, el artículo examina cómo la figura materna de la Tierra ha sido reinterpretada por diversas tradiciones, incluyendo el cristianismo. Se exploran sus fundamentos en la Biblia, donde la tierra que gime y llora en los profetas hebreos y en san Pablo revela una interconexión profunda entre la humanidad y la creación. Finalmente, el pensamiento social del Papa Francisco, especialmente en *Laudato si'*, resignifica esta metáfora en términos de responsabilidad ecológica y fraternidad creatural. Así, la noción de “Madre Tierra” no sólo refleja un llamado ético y profético al cuidado del planeta, sino que también se articula con la ciencia del sistema Tierra y los límites planetarios como marco de justicia ambiental.

PALABRAS CLAVE: ecología integral, madre tierra, creación, Gaia, *Laudato si'*, límites planetarios.

ABSTRACT: The concept of “Mother Earth” has evolved from its mythical and cultural roots to become a contemporary symbol of the ecological crisis and planetary interdependence. Through an analysis of its archaeological and religious origins, the article examines how various traditions, including Christianity, have reinterpreted the maternal figure of the Earth. Its foundations in the Bible are explored, where the land that groans and cries out in the Hebrew prophets and St. Paul reveals a deep interconnection between humanity and creation. Finally, Pope Francis’ social thought, especially in *Laudato si'*, re-signifies this ecological responsibility and creaturely fraternity metaphor. Thus, the notion of “Mother Earth” reflects an ethical and prophetic call to care for the planet and is articu-

lated with the science of the Earth system and planetary boundaries as a framework for environmental justice.

KEYWORDS: Integral ecology, Mother Earth, Creation, Gaia, *Laudato si'*, planetary boundaries.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas es frecuente escuchar tildar de ideología “verde” la preocupación ecológica y cualquier decisión determinada de incidir políticamente en la protección de la biodiversidad, la descarbonización por el clima, o en la promoción de otros estilos de vida menos consumistas. Estas acciones son acusadas de ser irrealistas, sin asidero en la realidad, a modo de pensamiento mágico, deseos infantiles insatisfechos, o añoranza de un pasado imaginario, prístino y armónico (Crist et al., 2021; Mercado et al., 2023; Ajl et al., 2023). Al mismo tiempo, contamos hoy por hoy, como nunca, con un conocimiento científico sólido, basado en el método experimental, la observación, la prueba, el ensayo y error, que nos revela un deterioro fundamental en las condiciones de sostenibilidad de la vida en la Tierra. Sólo es comparable a los períodos de las extinciones en masa. Se han contabilizado cinco de estas extinciones masivas de especies en escalas geológicas por causas naturales. Actualmente, estamos transitando la sexta extinción, esta vez causada por la actividad humana, por el ser humano en relación con su ambiente (Cowie et al., 2022). Un proceso a escala de las “grandes máquinas” y a la “velocidad” de la informática, liderada más recientemente por la inteligencia artificial, todo ello bajo la premisa de un crecimiento económico ilimitado en un planeta materialmente finito, como garantía de prosperidad y desarrollo (Washington, 2021). Ello ha legitimado de alguna manera la voracidad y la avaricia en la sociedad, pecados otrora capitales para la teología moral católica que arrastran consecuencias negativas socioambientales y cósmicas (cf. Hannis, 2015).

En este contexto, emerge el uso, no menos controvertido, del vocablo “Madre Tierra”, referido al planeta y toda su diversidad biológica, como estandarte de legitimidad para el activismo ambientalista, como reivindicación de las culturas indígenas y como reconocimiento de una cierta subjetividad terrestre no exenta de derechos, de respeto en base al conocimiento científico. Más aún, en las comunidades de fe católica, esta palabra ha ingresado en el acervo del pensamiento social católico con la llegada de la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco (2015), para expresar una filiación íntima e inédita de

la relación de la humanidad con las criaturas no humanas, y que algunos piensan incompatible con la tradición bíblica y la teología creacional.

Para algunos, el concepto de “Madre Tierra” entraría en conflicto con las enseñanzas cristianas, tradicionalmente antropocéntricas y centradas en la responsabilidad humana hacia la naturaleza (González Rivera, 2020; Hearn-Ayodele et al., 2025). Esta perspectiva privilegia la mayordomía, en lugar de una relación de interdependencia con la naturaleza, posicionando a la humanidad como guardiana de la creación de Dios (Sadowski, 2020). Además, surge la preocupación por el riesgo de caer en un panteísmo, donde Dios se equipara con el universo creado, o en un sincretismo, que mezcla las creencias cristianas con otras tradiciones espirituales (Lane, 1994; Deane-Drummond, 2012; Bevans, 2020).

Frente a la necesidad de asumir un pensamiento crítico ante un desafío no desdeñable de la crisis ecológica planetaria, el cristiano creyente del presente siglo puede legítimamente preguntarse cómo encaja o si hay lugar para la “Madre Tierra”, en referencia al planeta Tierra en el conjunto de creencias de la propia fe. Para responder a esto, este manuscrito tiene como objetivo explorar el origen del concepto “Madre Tierra”, su vinculación prehistórica con lo sagrado, su evolución a bandera ambientalista e indigenista de la mano de la ciencia, y cómo el profetismo bíblico, judeocristiano, echó mano del símbolo *mujer-madre sufriente*, para incorporar a la tierra creada en la angustia ecológica causado por el pecado humano. Todo ello, con el fin de iluminar la incorporación y el uso del concepto católico “hermana madre Tierra” en el pensamiento social de la cuestión ecológica.

Esto nos permitirá entender mejor cómo la noción de “Madre Tierra” puede coexistir con una visión cristiana del mundo, integrando las enseñanzas sobre la creación y la responsabilidad que los creyentes tienen hacia ella. A través de este análisis, se podrá apreciar cómo la imagen de la Tierra como madre puede ser vista no solo como una metáfora poética, sino también como un llamado a la acción y al cuidado del medio ambiente desde una perspectiva cristiana que valora la creación como un reflejo de la gloria divina.

2. DEL MITO DE LA DIOSA MADRE TIERRA AL NOMBRE PROPIO

Una perspectiva arqueológica contemporánea ha propuesto que las primeras comunidades humanas veneraban a la tierra como una entidad mítica, debido a su fertilidad y benevolencia. La idea de ver la conexión entre los seres

humanos y la tierra de manera similar al vínculo entre un niño y su madre resume la idea fundamental de que la humanidad depende totalmente de la tierra (Katsivelaki y Sekeris, 2007). La metáfora o la representación mítica de la tierra como figura materna se podrían remontar al Paleolítico Superior, como lo demuestran las antiguas obras de arte encontradas en las cuevas de Cromañón o las tallas en piedra europeas de “Venus”, que se cree que representaría a la *gran diosa madre tierra* que nutre toda la vida y que se remonta al menos a treinta mil años. Tan antigua como la propia expresión artística, la tierra ha sido venerada en varias culturas como una fuerza femenina sagrada, una deidad que encarna las cualidades nutritivas y sustentadoras de la naturaleza, al igual que una madre que cuida de su descendencia (Katsivelaki y Sekeris, 2007).

Esta personificación femenina sería esencial para numerosas culturas y religiones, ya que actuaría como representación de la fertilidad, la protección y la renovación cósmica (Gimbutas, 1982, 1987; Andrews, 2020). Inspiraría sensaciones profundas y arquetípicas de amor incondicional, crianza, fertilidad y protección. Esencialmente, la experiencia inmediata que sustentaría estas imágenes es la de recordarnos que la tierra constituye la base de la vida humana, al igual que el útero que da a luz a la vida y la tumba que abraza al difunto.

Frente a esta perspectiva, otros estudios critican la tendencia a aplicar de manera universal el concepto de deificación femenina de la tierra en todas las culturas primitivas. En su obra *The Faces of Goddesses (Los rostros de las diosas)*, Lotte Motz (1997) exploró numerosas deidades femeninas de las sociedades humanas antiguas y no descubrió ninguna prueba de la existencia de una figura singular de la Gran Madre. Más bien, estas diosas probablemente surgieron de orígenes variados, incluidos espíritus ancestrales o guardianes de animales, en lugar de un arquetipo unificado. La investigación hace hincapié en casos particulares, como Sedna, de la mitología esquimal, que no tiene relación con la fertilidad humana, y en las diosas mexicanas que no representan la tierra ni promueven la fertilidad de los cultivos, funciones que normalmente se atribuían a las deidades masculinas. Además, examinó a la diosa Anatolia Cibeles, a la que se hace referencia con frecuencia como una diosa madre formidable, y determinó que esta deidad no da a luz ni ayuda en el parto, y su veneración implicaba prácticas que no se corresponden con el arquetipo de la madre que cría.

En la mitología griega Gaia, considerada una de las deidades más antiguas, emergió del caos y ocupó un lugar central en la visión griega del mundo y sus orígenes. Cual diosa primordial, personificaba la Tierra y representaba

el principio creativo de la vida (Andrews, 2000; Rodríguez, 2021). Gaia dio a luz a Urano (el sol), y de su unión nacieron los Titanes, consolidándola como una figura clave en la teogonía griega (Ghidini, 2015). Su relevancia no se limitaba a la mitología, sino que también formaba parte de la identidad cultural y cívica de la antigua Grecia, donde se la veía como la base de la vida humana y divina (Ghidini, 2015). Los griegos la veneraban como la encarnación de la Tierra, y su culto enfatizaba la fertilidad y el sustento que esta ofrecía (Norton, 2012; Andrews, 2020).

Las observaciones de Motz y de otros estudiosos indican que las representaciones de lo femenino en varias culturas podrían ser más intrincadas y diversas de lo que se ha creído convencionalmente. Esto cuestiona la idea demasiado simplificada de una figura materna universal. La variedad de estas representaciones exige una revaluación de cómo se percibe y representa a los personajes femeninos en las mitologías del mundo, descubriendo sutilezas que pueden representar funciones sociales, políticas y espirituales más amplias que las de un arquetipo singular.

La influencia académica más significativa que contribuyó a la reducción de la *diosa madre tierra* a un símbolo universal es la obra del filósofo alemán, estudioso de la historia de las religiones, Albrecht Dieterich (1905) *Mutter Erde (Madre Tierra)*, a pesar de no contar con suficiente evidencia etnoarqueológica (Pettersen, 1967; Gill, 1991; Swain, 1991; Gill, 2024). Además, a mediados del siglo XX, Mircea Eliade reforzó la importancia de la “madre tierra” como arquetipo que simboliza las cualidades nutritivas y sustentadoras de la vida en la Tierra, aunque sin añadir pruebas arqueológicas en los escritos *Patterns of Comparative Religion (Patrones de religión comparada; Eliade, 1958)* y *Myths, Dreams and Mysteries (Mitos, sueños y misterios; Eliade, 1957)*. Según el profesor Sam, “Eliade solo presentó como prueba la historia de Smohalla [líder espiritual de la tribu *wanapum* estadounidense del siglo XIX] y una referencia a los zuni [pueblo indígena estadounidense]” (Gill, 2024, p. 171).

Por tanto, la “madre tierra” como símbolo universal no se encontraría entre las más antiguas y primordiales concepciones religiosas humanas, sino que sería más bien una elaboración erudita de finales del siglo XIX y XX en la que convergen elementos sociopolíticos, ecológicos, teológicos e identitarios que lo configuraron más contemporáneamente (Millner, 2021; Gill, 2024). Lejos de ser una creencia antigua, se arguye que la “madre tierra” es un ser mítico o símbolo moderno surgido en el contexto colonial y cocreado por académicos ante el encuentro de la cultura occidental y las cosmovisiones indígenas (Swain, 1991; Gill, 2024).

En los Andes sudamericanos, una figura singular es Pachamama, perteneciente a la mitología inca, madre del Sol y la Luna, esposa de su propio hijo, Inti. Ella es la diosa de la fertilidad profundamente vinculada a la tierra. Se dice que, antes de la llegada de los españoles, pudo ser una deidad cruel que requería sacrificios (Gill, 2024). Su presencia en los rituales era amplia, con santuarios ubicados en rocas huecas y nichos en los árboles. Con la llegada del cristianismo, se la asoció sincréticamente con la Virgen María (Gisbert, 2010; Yetter, 2017; Paez et al., 2023) y en épocas más recientes comenzó a ser identificada con la Madre Naturaleza y, finalmente, con la “Madre Tierra” (Robalino, 2024).

En consecuencia, no sería sino hasta comienzos de la década de 1970 que el nombre propio “Madre Tierra” es asumido por los pueblos indígenas americanos y australianos como un símbolo de resistencia y reivindicación cultural, el cual busca recuperar su conexión ancestral con la naturaleza y promover una visión holística del mundo para contrarrestar las narrativas dominantes (Gill, 1987; Swain, 1991). En Latinoamérica, esta adopción ocurriría más tardíamente, cuando “Madre Tierra forma una especie de coherencia estética que permite la organización de movimientos agrarios transnacionales, como La Vía Campesina a mediados de los años 90, a partir de diversos constituyentes políticos, espirituales y étnicos” (Millner, 2021, p. 391).

En este sentido, también la Pachamama puede interpretarse como un compuesto regional de diversas figuras locales que ha sido asumida actualmente por las comunidades indígenas como representación de la “Madre Tierra” (Robalino, 2024).

Todo indica que comparar a la tierra con las madres que crían a sus hijos se incorporó gradualmente en la cosmovisión de los pueblos indígenas durante los primeros encuentros con los amenazantes colonizadores, en sus esfuerzos por defender la importancia de los territorios ancestrales (Swain, 1991; Gill, 2024). Este proceso de simbolización permitió a las comunidades indígenas revalorizar sus prácticas y creencias, fomentando un sentido de pertenencia e identidad fuertemente ligada a la defensa activa de sus territorios. Este sentido de pertenencia no solo fortalece la cohesión social dentro de las comunidades, sino que también les otorga un poder renovado para resistir las presiones externas y preservar su legado cultural frente a los desafíos contemporáneos.

3. DE LA “MADRE TIERRA” Y LA PREOCUPACIÓN AMBIENTAL A LA CIENCIA DEL SISTEMA TIERRA

La década de 1970 es clave también para el florecimiento de los movimientos ambientalistas, conformado por personas de origen no indígena, que comenzaron a llamar al planeta “Madre Tierra”. Esto significa que quienes sentían pasión por proteger la Tierra y su entorno natural descubrieron en los nativos americanos y otras comunidades indígenas una inspiración ética y espiritual crucial para proteger el planeta (Gill, 2024).

En Occidente, la preocupación ambiental técnica había surgido en la década precedente en la que los científicos jugaron un rol clave para la concienciación del cuidado ambiental a escala planetaria. El libro *Silent Spring* (*Primavera silenciosa*), de la bióloga marina Rachel Carson (1961), elevó la conciencia del peligro sobre el uso generalizado de pesticidas contra la diversidad biológica en manantiales y cursos de agua y es para muchos el punto de partida de los movimientos ambientalistas (Erdos, 2019, pp. 155-156). Asimismo, el aporte científico puro y duro, en cierta manera, contribuyó a la consolidación del nombre Madre Tierra, referido al planeta como ser viviente sustentador de la vida, que exploraremos a continuación.

La década de 1960 nos mostró las primeras imágenes satelitales de la Tierra, y la humanidad tomó conciencia por primera vez de la singularidad de la vida en el espacio inerte del universo. En esta aventura, la NASA había pedido a James Lovelock, entonces conocido científico británico por haber inventado el detector de captura de electrones, que desarrollara instrumentos para encontrar vida en Marte. Mientras pensaba en el aspecto que podría tener la vida, Lovelock se dio cuenta de que la atmósfera de la Tierra estaba en desequilibrio químico en varios órdenes de magnitud, lo cual no podía deberse puramente a procesos no biológicos. Llegó a la conclusión de que la vida en su conjunto era responsable de la “homeóstasis” planetaria y propuso la *hipótesis Gaia*, en memoria de la Madre suprema en la mitología griega, figura ancestral de la que surge toda la vida.

Más tarde en *Gaia: A new Look at Life on Earth* (*Gaia: Una nueva mirada a la vida en la Tierra*, Lovelock, 1979) describió la hipótesis de Gaia en un lenguaje asequible: “La biósfera es una entidad autorreguladora con capacidad para mantener sano nuestro planeta” (p. xi); en otras palabras, se trata de “una biósfera autorreguladora que mantiene activamente la atmósfera gaseosa a nivel óptimo para la vida” (p. 72). Este concepto técnico de la hipótesis de Gaia sugeriría que los organismos vivos no solo se

adaptarían a su entorno, sino que lo modificarían también activamente para mantener condiciones favorables para la vida misma. Es más, Gaia es definida como

...una entidad compleja en la que intervienen la biósfera, la atmósfera, los océanos y el suelo de la Tierra; constituyendo en su totalidad un sistema de retroalimentación o cibernético con el que se busca un entorno físico y químico óptimo para la vida en este planeta (Lovelock, 1979, p. 11).

Lo anterior constituye la “homeóstasis” planetaria, que es el mantenimiento de unas condiciones terrestres relativamente constantes mediante un control activo por parte de toda la vida planetaria.

La mayor crítica de la comunidad científica a esta idea de Gaia es que ésta podría ser interpretada como una forma de determinismo biológico donde se asume que los organismos tienen un papel consciente en la regulación del entorno, por encima de los principios darwinianos de selección y adaptación, pilares de la evolución. Lovelock defendió su teoría argumentando que las interacciones complejas entre los seres vivos y sus hábitats son fundamentales para entender el equilibrio ecológico.

Por otra parte, Lovelock reconocía sin complejos que su hipótesis podía ser para muchos una metáfora inspiradora, pues

...la hipótesis de Gaia es para aquellos a los que les gusta caminar o simplemente pararse y mirar, preguntarse por la Tierra y la vida que alberga, y especular sobre las consecuencias de nuestra propia presencia aquí. Es una alternativa a esa visión pesimista que ve la naturaleza como una fuerza primitiva que hay que someter y conquistar. También es una alternativa a esa imagen igualmente deprimente de nuestro planeta como una nave espacial demente, en viaje eterno, sin conducción ni propósito, en torno a un círculo incierto del sol (Lovelock, 1979, p. 12).

Así, la visión de una Tierra que se autorregula cual superorganismo vivo fue asumido por las narrativas ambientalistas como una razón de peso científico, además del substrato religioso-mítico proveniente de las culturas indígenas, para abogar por la protección del planeta y la sostenibilidad de los recursos naturales, destacando la interconexión entre todos los seres vivos y su entorno.

Por su doble vertiente, científica y filosófica, la hipótesis Gaia generó desde el comienzo un debate significativo en la comunidad científica mundial. Evolucionó como teoría primero y como programas de investigación después, impulsando investigaciones sobre cómo los sistemas biológicos pueden influir en procesos geológicos y atmosféricos a lo largo del tiempo. Las amplias contribuciones críticas permitieron la creación de un campo específico del conocimiento, la Ciencia del Sistema Tierra, en el que se estudia las interrelaciones de todos sus componentes: aire, mares, lagos y ríos, hielos, suelos, la diversidad de la vida y, también, los seres humanos. Significó un profundo cambio en el enfoque metodológico para hacer ciencia de la Tierra (Bunyard, 2022). Por ejemplo, hoy por hoy, el sistema climático es entendido como una interrelación de cinco componentes: atmósfera, hidrósfera, litósfera, criósfera y la biósfera que incluye a los humanos; los cambios en uno pueden tener efectos en los demás, lo que hace que el sistema climático sea complejo y dinámico (Masson-Delmotte, 2021). Se puede encontrar un reconocimiento parcial de la teoría Gaia en la Declaración de Ámsterdam sobre la Ciencia del Sistema Tierra de 2001, una declaración de cuatro programas de investigación sobre el cambio global, en la que se afirma que el Sistema Tierra se comporta como un sistema único y autorregulado, formado por componentes físicos, químicos, biológicos y humanos (Pronk, 2002).

La teoría de la Gaia, aceptable o no en su totalidad, llamó la atención sobre la necesidad de preservar los ciclos biológicos planetarios y de incorporar la dimensión planetaria a la toma de decisiones éticas y, por tanto, a una ética planetaria. Al postular en sus albores una nueva entidad surgida de la interconexión de la vida y los procesos geológicos, la hipótesis Gaia no sólo tuvo una influencia revolucionaria en la constitución de una nueva disciplina científica, sino en la forma en que pensamos colectivamente sobre la naturaleza. En cierta medida, no importaría demasiado que la teoría de Gaia estuviera equivocada en algunos aspectos, como, por ejemplo, las afirmaciones de que Gaia tiene una intencionalidad. Lo importante es cómo ha transformado nuestro pensamiento, alejándolo de enfoques fragmentados y reduccionistas y acercándolo a enfoques más integrados a la escala del planeta (Attfeld y Attfeld, 2016).

Sin duda, la contribución más decisiva y revolucionaria de la hipótesis Gaia ocurre en el plano epistemológico. Gaia exigió el reconocimiento de una novedosa entidad, objeto de estudio: el sistema compuesto por toda la vida y el entorno geológico con el que interactúa (Dutreuil, 2018). El reconocimiento de esta nueva entidad sentó las bases epistemológicas para las ciencias de la Tierra y ofreció un nuevo marco para pensar la naturaleza. Gaia resulta fundamental para nuestra aceptada visión contemporánea de que la Tierra

es como un único sistema de entidades interrelacionadas a escala planetaria rebosante de vida y frágil al mismo tiempo. Sus estados de equilibrio pueden trastocarse poniendo en riesgo la propia sostenibilidad de la vida en la Tierra (Rockström y Steffen, 2009).

4. LOS LÍMITES DEL PLANETA

En las dos últimas décadas, en el marco epistemológico de Gaia, se ha desarrollado el modelo conceptual que identifica los procesos claves que regulan la estabilidad y la resiliencia del Sistema Tierra, conocido como los nueve límites planetarios (Rockström y Steffen, 2009). Son “límites” dentro de los cuales la humanidad puede operar de manera segura sin poner en riesgo la sostenibilidad de la vida en el planeta. Cruzar estos límites aumenta significativamente el riesgo de alterar los sistemas fundamentales que mantienen la vida en la Tierra. Hoy en día, de los nueve límites, seis han sido cruzados, a saber, en el clima, la biodiversidad, los ciclos de nitrógeno y fósforo, el uso del suelo, la contaminación química y en la integridad de la biósfera. Esto indica que la humanidad está operando fuera de los márgenes seguros para la vida en la Tierra. Estos límites están interconectados. Por ejemplo, el cambio climático afecta la pérdida de biodiversidad, la acidificación de los océanos y el uso del suelo. El marco conceptual de los límites planetarios es un claro ejemplo de la colaboración interdisciplinaria entre varias ramas de las ciencias naturales y sociales con el objetivo de proporcionar un marco para entender y gestionar la sostenibilidad a escala planetaria (Steffen et al., 2015; Persson et al., 2022).

Respetar estos límites no solo es crucial para la sostenibilidad ambiental, sino también para garantizar el bienestar humano y de todo lo viviente. La humanidad para sobrevivir depende esencialmente de los sistemas naturales para la alimentación, el acceso al agua, y el aire limpio, y de la estabilidad climática en todo lo anterior. Se requieren acciones coordinadas a nivel planetario, por todas las naciones que habitan la Tierra, con vistas a reducir las emisiones de gases de efecto invernadero, transitar hacia una economía circular que minimice la contaminación, conservar la biodiversidad y restaurar los ecosistemas dañados, gestionar en forma sostenible el uso del agua y los suelos, y fomentar la colaboración global para enfrentar los desafíos interconectados. El reto es mayúsculo.

5. LA TIERRA ES CRIATURA, DIOS EL CREADOR

Un elemento clave y distintivo de la fe judeocristiana, recogida por los relatos de la creación en la Biblia, en particular en Génesis 1-11, es que los textos sagrados dan cuenta de la trascendencia absoluta de Dios Creador con respecto a la creación. El cosmos ordenado es obra del libre albedrío de Dios y de su amor. Solamente Dios es ser divino y todo lo demás, el mundo, es "criatura", es decir, ha sido creado de la nada por Dios con su sola Palabra poderosa. Asimismo, los textos apuntan a una desmitificación de la naturaleza, que no es sede de espíritus y dioses, sino obra creada y sostenida por el poder de Dios trascendente. Más aún, todo lo creado es bueno, pues Dios no es el origen del mal, sino que éste está de alguna manera relacionado con el ejercicio de la libertad y un conocimiento impropio por parte de la humanidad (Loza, 2005; Horrell, 2010, pp. 23-49).

Además, la humanidad tiene un encargo especial, una responsabilidad particular con respecto al lugar de la creación, el cosmos, en el que ha sido puesta: "cultivarlo y cuidarlo" (Gn 2,15), al modo de ser de Dios, siendo colaboradores con Dios creador, de quien recibe especial dignidad por ser su imagen y semejanza. Por tanto, el comportamiento del ser humano y sus decisiones tienen consecuencias que impactan el orden cósmico creado. La enseñanza bíblica señala la interconexión entre la humanidad y el cosmos y resalta la importancia de actuar con responsabilidad y respeto hacia todo lo no humano, reconociendo que cada acción puede contribuir al bienestar o al deterioro del entorno (Agosta Scarel y Florio, 2014, pp. 18-21). Una de las mayores consecuencias teológicas del pecado humano será justamente su repercusión en el equilibrio ecológico del lugar que el pueblo habita, tema desarrollado por la literatura profética.

6. LA TIERRA MUJER-MADRE QUE LLORA Y GIME EN LOS PROFETAS HEBREOS

Aunque la imagen mítica de la tierra como *mujer-madre* parecería ser contraria a esta enseñanza bíblica fundamental —la trascendencia del Creador, un solo ser divino—, la imagen de la *mujer-madre* afligida asociada a la tierra es bastante frecuente en la literatura profética, lo cual presenta ricas

implicancias para una ecología integral, del ser humano, su relación con el ambiente natural y con Dios.

A diferencia de su entorno cultural, el punto de partida bíblico de la metáfora de la feminidad de la tierra no es el poder divino, sino el dolor. No se trata del misterio esotérico del origen de la vida, sino del abrazo maternal frente a la angustia y el dolor. La tierra, al compartir ella misma la experiencia de los *anawim* —los pobres y oprimidos de este mundo—, está íntimamente relacionada, cual madre afligida, con el proceso de redención en el cual toda la creación está involucrada (Lane, 1994, p. 8).

Hay acuerdo entre los expertos de que los profetas del Antiguo Testamento suelen utilizar la metáfora de *una tierra de luto o gimiendo* para transmitir temas de desolación, juicio divino y las consecuencias de las acciones humanas. Es una metáfora de poderoso símbolo que ilustra el profundo impacto de las acciones humanas en el mundo natural. La imagen prevalece en los escritos atribuidos a los profetas Amós 1-2, Oseas 4,1-3, Jeremías 4,23-28, 12,1-4, 7-13 y 23,9-12, Isaías 24,1-20, 33,7-9, y Joel 1,5-20 (Hayes, 2002, p. 2). Los textos proféticos utilizan la metáfora para resaltar la interconexión entre el pecado humano, la injusticia social por el incumplimiento de la Alianza y la angustia ecológica. Describen a la tierra como un personaje viviente que llora y gime bajo el peso de la carga que produce la relación rota entre Dios y su pueblo.

Así, por ejemplo, en Jeremías 4,23-28, la tierra llora como resultado de la acción divina y no del comportamiento humano. El pasaje describe una visión de desolación cósmica, en la que la tierra se convierte en un páramo desolado debido a las acciones de Dios, enfatizando la severidad del juicio divino (Hayes, 2002, pp. 72-87). Por el contrario, Jeremías 12,1-4 relaciona el luto de la tierra con la maldad de sus habitantes. En este caso, la destrucción de la vida silvestre y la desolación de la tierra son consecuencias directas del pecado humano, y sirven tanto de realidad presente como de advertencia para el futuro (Hayes, 2002, pp. 42-60). La tierra llora y los cielos se ennegrecen, cual llanto de una mujer parturienta que grita por la angustia de quien trae a su hijo recién nacido a un mundo sin esperanza (cf. Jr 4,23-28), al modo en que Raquel llora por sus hijos (Jr 31,15. Lane, 1994, p. 9). En la misma línea, Oseas 4,1-3 describe el luto de la tierra como resultado directo del comportamiento humano, y relaciona la degradación ambiental con las faltas morales y espirituales. La crisis ecológica es la respuesta de la tierra al pecado humano (Marlow, 2009; Hayes, 2002, pp. 42-61).

En Isaías 24,1-7 vemos que la tierra en luto amustia y marchita sus frutos (Is 33,9; cf. Os 4,3; Am 1,2) debido a la ruptura de la alianza con Dios por la opresión del hermano y la injusticia social, que produce un retorno al caos informe de los orígenes (Hayes, 2002, pp. 141-157). Con adjetivos de vacía, desierta, abandonada, desolada, y profanada, el profeta describe “el luto de la tierra”, su estado de postración. Creada por Dios como una madre fértil, la tierra está ahora reducida a un desierto por la injusticia desenfrenada (Gatti, 2022). En el libro de Amós, *la tierra en luto* y marchita describe el destino de los pobres. Son los más vulnerables los que sufren y lamentan la sequía o la guerra que afectan la tierra. Las actividades humanas están detrás del desastre ambiental y también afectan a las comunidades humanas. Quienes pisotean a los pobres hasta hacerlos polvo son los responsables del desastre y quienes reciben la condena más dura (Marlow, 2024).

Vemos, por tanto, que los profetas utilizan la metáfora de una *tierra de luto* para transmitir temas relacionados con el juicio divino, el pecado y sus consecuencias ecológicas. También sirve como recordatorio del potencial de renovación y restauración. La literatura profética con frecuencia equilibra los mensajes de destrucción con los de esperanza, sugiriendo que, mediante el arrepentimiento y la misericordia de Dios, la tierra y sus habitantes pueden restaurarse (Wessels, 2021).

Ahora bien, ¿por qué los profetas conectan el luto y el sufrimiento de la tierra con la esperanza? ¿Cuál es el valor teológico entre el dolor y la esperanza? Un intento de respuesta podemos encontrarlo en la dinámica establecida entre el dolor y la esperanza que desarrolla Walter Brueggemann, biblista protestante y, quizás uno de los mayores exponentes del profetismo hebreo que supo acercarse al corazón de la teología del Antiguo Testamento.

7. LA IMAGINACIÓN PROFÉTICA, DINÁMICA DEL DOLOR Y LA ESPERANZA

Brueggemann observó que la expresión pública del luto, el llanto y el dolor es generadora de novedad. En su obra, *Prophetic Imagination (La imaginación profética)*; Brueggemann, 2002 [1978]), demostró que algunas personas como Jeremías, o incluso el mismo Jesús, fueron capaces de concebir el futuro con esperanza cuando se atrevieron a abrazar el dolor. Define a la imagi-

nación profética la audacia de imaginar un futuro esperanzador mientras se enfrenta valientemente al sufrimiento.

Más aún, para el autor, “la tarea del ministerio profético es nutrir, alimentar y evocar una conciencia y una percepción alternativas a la conciencia y la precipitación de la cultura dominante que nos rodea” (Brueggemann, 2002, p. 3). Esto se logra a través de la imaginación profética. La tarea implica imaginar una realidad que desafíe el *status quo*, en particular los sistemas opresivos (el imperio), e inspire la esperanza de un futuro diferente. A través de la imaginación profética, las personas y las comunidades pueden imaginar un futuro que trascienda las limitaciones impuestas por la cultura dominante y fomente la esperanza y la renovación.

Esta interacción dinámica entre el dolor y la esperanza es crucial para articular una visión de Dios en la que Él también sufre solidariamente con el pueblo, y sale en su ayuda. Así, pues, tenemos que Dios dijo a Jeremías: “Mi dolor no tiene cura, mi corazón está enfermo dentro de mí... Lloro día y noche por los muertos de la hija de mi pueblo” (Jer 8,18; 9,1). Cuando la humanidad creyente percibe que las injusticias provocadas por el sistema opresor conmocionan la misma divinidad, se dispara un dinamismo más creativo y generador de nuevas cosas. De la interioridad del profundo dolor de Dios surge la esperanza, la imaginación de nuevas alternativas, el cuestionamiento de viejas estructuras, la llamada al pueblo a danzar en una nueva realidad que nace en medio de Él (Lane, 1994, p. 10). En palabras de Brueggemann, el profeta “mantiene la esperanza de que el dolor de Dios pueda penetrar el embotamiento de la historia” provocado por el sistema imperante (Brueggemann, 2002, p. 55).

Al releer a Jesús con las lentes de Jeremías, Brueggemann afirmó que “sólo aquellos que abrazan el dolor de la muerte recibirán la nueva vida”, pues sólo los que lloran serán consolados (Mt 5,4; Brueggemann, 2002, p. 55). En las bienaventuranzas de Jesús está implícito que los que no lloran no serán consolados y los que no luchan hasta el final no alcanzarán un nuevo comienzo. La comunidad alternativa fiel a Jesús y los profetas sabe que no necesita recurrir al engaño, como lo hace el sistema imperante. Por el contrario, ella sabe solidarizarse con las víctimas, pues es ella la que tiene esperanza. Comprende aquello que los de corazón embotado, los entumecidos, nunca sabrán: que sólo los que sufren pueden ser conscientes de su propio dolor, abrazarlo y seguir avanzando hacia la sanación y la renovación de lo social.

Este proceso de transformación requiere valentía, ya que implica enfrentar las realidades dolorosas de la vida y reconocer que a través del sufrimiento puede surgir una profunda conexión con los demás y un sentido renovado de propósito. Por esta razón, la metáfora bíblica de la tierra en luto, que gime y llora por los pecados de los seres humanos, contribuye a generar esta conciencia, a modo de conmoción, grito, demanda y queja contra y en la cultura dominante para irrumpir el embotamiento de la norma social a la que le conviene que todo siga siempre igual.

La verdadera transformación del deterioro del tejido social surge de la toma de conciencia de las dimensiones cósmicas del dolor y la lucha. Esto permite que los que enfrentan el sufrimiento encuentren un sentido renovado en sus vidas y se conviertan en portadores de esperanza para los demás. No es difícil, haciendo los cambios necesarios, identificar cuáles son hoy en día los nuevos imperios, el *status quo*, la cultura dominante, que oprime y genera sufrimiento y dolor en tantos pueblos y en la Tierra misma, haciéndola llorar y gemir, para caer en la cuenta del daño causado.

El ministerio profético nos invita a atrevernos a reconocer y oír “el grito de los pobres y el grito de la tierra” (Francisco, 2015, 49). Es evidente que las injusticias cometidas contra los más desfavorecidos no solo agravan su sufrimiento, sino que también perpetúan un ciclo de destrucción ecológica que afecta a todos. Pues se trata de un modelo de desarrollo no centrado en la persona humana que busca *per se* el crecimiento económico infinito a expensas del bienestar social y ambiental, ignorando los límites planetarios y las necesidades fundamentales de quienes habitan en los márgenes de la sociedad. El *status quo* impone una hegemonía normativa impersonal (cf. Francisco, 2015, 106).

Una capacidad inmediata de la imaginación profética es hacer propios los sufrimientos de los otros. La empatía del profeta es puente hacia la transformación personal y colectiva, permitiendo que surjan nuevas posibilidades a partir del dolor compartido solidariamente. A medida que se exploran estas dimensiones, es fundamental reconocer cómo la empatía y la solidaridad pueden servir como catalizadores para el cambio social, inspirando a las comunidades a unirse en la búsqueda de la justicia integral, la sanación y la renovación de lo socioambiental. No es ajeno a esta capacidad profética que *Laudato si'* apele a la empatía, como primera herramienta social para la conversión: “El objetivo no es recoger información o saciar nuestra curiosidad, sino tomar dolorosa conciencia, atrevernos a convertir en sufrimiento personal lo que le pasa al mundo, y así reconocer cuál es la contribución que cada uno puede aportar” (Francisco, 2015, 19).

8. LA CREACIÓN QUE GIME Y SUFRE DOLORES DE PARTO EN EL APÓSTOL PABLO

Bajo el dinamismo dolor-esperanza del profetismo hebreo como trasfondo, en el Nuevo Testamento, el apóstol Pablo expresa en Rom 8,19-23 una metáfora en la que no sólo la tierra, sino toda la creación es como una *mujer madre*, que se retuerce en dolores de parto, “gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto” mientras aguarda la esperanza de una redención futura, la posibilidad de una vida renovada. La creación, agitándose en su seno materno, participa simbólicamente en la agonía y crucifixión del Hijo, en su dolor redentor, y comparte el profundo anhelo de resurrección como una esperanza que pertenece a todas las criaturas (Lane, 1994, p. 10). La novedad cristiana dentro de la dinámica dolor-esperanza de la imaginación profética de Brueggemann es la resurrección de Jesucristo, primicia que inaugura las nuevas realidades recreadas por la fuerza de Dios.

Según David Horrell (2010), y en línea con la interpretación profética, “la idea principal del texto es animar a un grupo minoritario que sufre y es vulnerable a soportar su sufrimiento, con la esperanza segura de que Dios traerá la liberación final” (p. 79). Por otra parte, en Col 1,15-20, la redención de Cristo abarca “todas las cosas”. Es decir, la teología del apóstol Pablo, releída en clave ecológica, puede pensarse en escala cósmica: abarca la liberación de la creación entera (Horrell, 2024, pp. 42-43). Así, tanto Rom 8 como Col 1 articulan la idea de que la totalidad de la creación está interconectada con la obra redentora que Dios está efectuando a través de Jesucristo resucitado. En Rom 8, este fenómeno se caracteriza por la liberación de la creación de su esclavitud a la decadencia, una liberación que depende de la redención de los hijos humanos de Dios y está intrínsecamente vinculada a ella, cuyas aflicciones y gemidos actuales resuenan y reflejan en toda la creación, así como en el Espíritu Santo. En Col 1, el concepto de redención universal se describe como un acto de reconciliación, llevado a cabo por Dios en Cristo, a través de quien y junto a quien todas las cosas han sido reconciliadas. Estas afirmaciones, si bien son distintas, muestran una amplia coherencia y representan una contribución significativa a una eco-teología que afirma que el alcance de la obra creadora, sustentadora y redentora de Dios no es otra cosa que el de todas las cosas creadas (Horrell 2010, p. 136).

En consecuencia, si bien en el tiempo presente hay un sufrimiento por el pecado humano y un anhelo de liberación, éste no sólo es humano, sino de toda la creación, cual mujer-madre en trabajos de parto. Todas las cosas participan de la esperanza escatológica de la nueva creación, el reino de Dios,

que ya ha comenzado a realizarse y ya es visible en el aquí y ahora, aunque todavía no es definitivo.

Esta interpretación permite reconocer una vez más la interconexión entre los seres humanos y el mundo natural y promover una ética cristiana que involucre también nuestra responsabilidad hacia el medio natural y todas las criaturas que comparten nuestro planeta. Es una “visión de la transformación inclusiva de Dios de toda la creación en Cristo y el imperativo asociado a ella de encarnar esa transformación en la acción humana modelada por el paradigma de la entrega de Cristo por los demás” (Horrell, 2010, p. 25). El enfoque nos desafía a adoptar, por tanto, un modo de vivir semejante al de Jesucristo, que se anonadó asimismo y entregó por todos, lo cual puede fomentar una mayor armonía entre la humanidad y las demás criaturas no humanas y a asumir que no podemos desentendernos de ellos como tampoco lo hace Dios.

9. LA NOVEDAD: LA HERMANA NUESTRA MADRE TIERRA

Hemos visto cómo la teología paulina permite interpretar la redención de Cristo y sus efectos de esperanza escatológica en la línea de los profetas, en la que la creación, cual *mujer madre que gime y sufre dolores de parto*, aguarda junto con la humanidad la transformación definitiva. Si hay una novedad ecológica en el pensamiento social católico del Papa Francisco es justamente recuperar esta interpretación profética de la *tierra mujer madre sufriente*, en su condición de criatura, por el daño causado por sus hijos, los seres humanos. Para lograrlo, el Papa Francisco se inspiró en el “Cántico de las criaturas”, de San Francisco de Asís, y en la propia Biblia.

Las imágenes del poema creacional del *pobrecillo* de Asís perfilan el inicio de *Laudato si'* con una metáfora que resignifica la relación entre la humanidad y el planeta. La intención de Francisco es dejar en claro que la Tierra es más que una casa común, un ente pasivo. La Tierra es como una “hermana” y como una “madre”; en palabras del poema, “la hermana nuestra madre Tierra” (Francisco, 2015, 1). Con ello, desde el comienzo de la carta, se deja entender que la relación de la humanidad con la Tierra ha de ser con un sentido entrañable de cercanía y parentesco, algo sin precedentes en la enseñanza social de la Iglesia. La sororidad se fundamenta en la dependencia creatural de la Tierra como obra del amor del Creador y, en ese sentido, es solidaria a la realidad creatural de la humanidad en pie de igualdad. Al

mismo tiempo, la Tierra es madre en cuanto que biológicamente hay una dependencia nutricional de los bienes que ella ofrece cotidianamente a sus hijos, desde el aire que respiramos hasta el apoyo gravitacional de nuestros pies (cf. Francisco, 2015, 2).

Este sentido de conexión filial con la Tierra se fundamenta también en el dato bíblico pues “nosotros también somos tierra” (Francisco, 2015, 2; cf. Gn 2,7). Además, siguiendo la metáfora poética, el Papa enfatiza que nuestra hermana y madre Tierra es un ser sintiente, confiriéndole cierta subjetividad metafórica al punto que en su grito (voz), ella “clama por el daño” infligido por la humanidad herida en su corazón por el pecado (Francisco, 2015, 2). Francisco recoge la enseñanza de Rom 8 en la que la Tierra, agobiada por la humanidad, “gime y sufre dolores de parto”.

De este modo sintético, el profetismo hebreo releído por san Pablo y el poema creacional del místico de Asís le permiten a Francisco situar el pensamiento católico en línea con las ciencias de la Tierra y la sensibilidad ecológica fundamentada en la evidencia: el ser humano es fruto de la Tierra, la Tierra está muy deteriorada por causas humanas y el destino de los otros seres no humanos está en nuestras manos. A diferencia de sus predecesores, quienes todavía discurrían que el ser humano puede hacer “uso inteligente, no instrumental y arbitrario” de la naturaleza (Benedicto XVI, 2009, 48), Francisco colocó por vez primera dentro del pensamiento social católico el dato del maltrato de la Tierra, del deterioro ambiental de origen humano como punto de partida. Una situación que aleja la creación del destino armónico pensado por Dios en Génesis, en donde “Dios vio que era bueno” (Gn 1,25).

El pensamiento social de Francisco, más allá de *Laudato si'*, asume ciertamente el vocablo “Madre Tierra” en ocasiones con matices. Un primer matiz es de tipo empírico, experiencial, para hacer referencia a nuestra natural dependencia vital de los bienes que la Tierra ofrece para nuestro propio sustento, sin la intervención del trabajo humano, como es el aire, el agua, o los elementos que componen nuestra materialidad. Así, un ejemplo de este matiz se encuentra en el mensaje dirigido a los representantes de la Expo de las Ideas 2015:

La Tierra nos fue confiada para que sea madre para nosotros, capaz de dar a cada uno lo necesario para vivir... La Tierra, que es madre de todos, pide respeto, no violencia ni, lo que es peor, arrogancia por parte de los amos (Francisco y Bartolomé, 2019, p. 18).

Un segundo matiz es de carácter profético-bíblico, más frecuente y usado para denotar el daño que los seres humanos le hemos causado, e informado según el conocimiento propio de las ciencias de la Tierra. Así, por ejemplo, en el mensaje a los jóvenes de la Economía de Francisco advirtió: “Hoy nuestra Madre Tierra gime y nos advierte que nos acercamos a umbrales peligrosos” (Francisco, 2021), en clara referencia a los límites planetarios de sostenibilidad (Rockström y Steffen, 2009).

Un tercer matiz es de solidaridad y diálogo con los pueblos indígenas, en reconocimiento del rol que estos desempeñan como custodios de una relación natural y armónica con la Madre Tierra y del atropello a la dignidad humana que a menudo sufren. Así, por ejemplo, en Querida Amazonía, se lee:

La sabiduría de los pueblos originarios de la Amazonia “inspira el cuidado y el respeto por la creación, con conciencia clara de sus límites, prohibiendo su abuso. [...] Los daños a la naturaleza los afectan de un modo muy directo y constatable, porque —dicen—: “Somos agua, aire, tierra y vida del medio ambiente creado por Dios. Por lo tanto, pedimos que cesen los maltratos y el exterminio de la Madre tierra. La tierra tiene sangre y se está desangrando, las multinacionales le han cortado las venas a nuestra Madre tierra” (Francisco, 2020, 42).

En todos los casos es evidente que no se trata de evocar a la “Madre Tierra” cual deidad misteriosa de la antigüedad, sino cual hermana “con la cual compartimos la existencia” recibida de Dios en una interdependencia creatural necesaria (Francisco, 2015, 2).

10. CONCLUSIÓN

El conocimiento científico provisto por las disciplinas del sistema Tierra nos ha llevado a una mayor conciencia sobre la interconexión de los sistemas ecológicos y la necesidad urgente de adoptar enfoques sostenibles en su conservación. No hay lugar a dudas de que la metáfora de la “Madre Tierra”, la *Gaia*, ha evolucionado para convertirse en un poderoso símbolo que da sentido y cohesión para integrar la sabiduría ancestral de los pueblos, la preocupación ambiental y la ciencia contemporánea y para fomentar la sostenibilidad de la vida en la Tierra, mediante la búsqueda del equilibrio socioambiental y la conservación ambiental. Ello se refleja en la creciente necesidad de reconciliar la relación de la humanidad con su entorno natu-

ral. Esta integración no solo desafía las narrativas hegemónicas, como es la maximización de ganancia, más producción y más consumo, para un crecimiento económico infinito, sino que también promueve un enfoque holístico que reconoce la interdependencia de todos los seres vivos y su conexión con un ambiente sano, y la importancia de preservar la biodiversidad para el bienestar futuro de todo el planeta.

La evolución del concepto de “Madre Tierra” revela su compleja trayectoria desde la mitología primitiva hasta su apropiación por movimientos ambientalistas y el pensamiento social católico. Si bien su uso ha sido objeto de debate, especialmente en el ámbito católico, su adopción en *Laudato si'* y otras enseñanzas del Papa Francisco demuestra su potencial para comunicar la interdependencia entre los seres humanos y la creación. La metáfora adquiere un nuevo significado al situarse en la tradición bíblica, en la que la Tierra es presentada como una mujer y madre sufriente que clama por la justicia. Esta visión se alinea con la ciencia del sistema Tierra y los límites planetarios, reforzando la urgencia de un cambio de paradigma en la relación de la humanidad con su entorno. En definitiva, el término “Madre Tierra” sirve como puente entre fe, ética y ciencia, ofreciendo una base para un compromiso renovado con la justicia ecológica y el cuidado de la casa común.

Agradecimiento: El autor agradece a la Conferencia Episcopal Española y a la “Carmelite NGO” por todo el apoyo en todo sentido.

Referencias

- Agosta Scarel, E. y Florio, L. (2014). La tierra creada. En J. Lugones (recopilador), *Una Tierra habitable para todos*, pp. 13-36. Editorial Claretiana.
- Ajl, M. (2023). Theories of Political Ecology: Monopoly Capital Against People and the Planet. *Agrarian South*, 12(1), 12-50. <https://doi.org/10.1177/22779760221145232>
- Andrews, T. (2000). 'E', *Dictionary of Nature Myths: Legends Of The Earth, Sea, And Sky* (New York, NY, 2000; online edn, Oxford Academic, 31 Oct. 2023), <https://doi.org/10.1093/oso/9780195136777.003.0005>
- Attfield, R., y Attfield, K. (2016). The Concept of 'Gaia.' *eLS*, 1-5. <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0026698>
- Belden, C., Lane. (1994). Mother Earth as Metaphor: A Healing Pattern of Grieving and Giving Birth. *Horizons*, 21(01), 7-21. <https://doi.org/10.1017/S0360966900027900>

- Benedicto XVI (2009). *Caritas in Veritate, carta encíclica*. Librería Editrice Vaticana.
- Bevans, S. (2024). Pachamama Christianity: The Pan-Amazonian Synod and Indigenous Religious Identity. *International Bulletin of Mission Research*. <https://doi.org/10.1177/23969393231214480>
- Brueggemann, W. (2002). *The Prophetic Imagination* (2nd ed.). Fortress Press.
- Bunyard, P. P. (2022). James Lovelock: an appreciation. *Symbiosis*, 87(2), 181-187.
- Crist, E., Kopnina, H., Kopnina, H., Cafaro, P., Gray, J., Ripple, W. J., Safina, C., Davis, J., DellaSala, D. A., Noss, R. F., Washington, H., Rolston, H., Taylor, B., Orlikowska, E. H., Heister, A., Lynn, W. S., y Piccolo, J. (2021). Protecting Half the Planet and Transforming Human Systems Are Complementary Goals. 2. <https://doi.org/10.3389/FCOSC.2021.761292>
- Deane-Drummond, C. (2012). Joining in the Dance: Catholic Social Teaching and Ecology. *New Blackfriars*, 93(1044), 193-212. <https://doi.org/10.1111/J.1741-2005.2011.01476.X>
- Dieterich, A. (1905). *Mutter erde: ein versuch über volksreligion*. Teubner.
- Dutreuil, S. (2018). La hipótesis Gaia de James Lovelock: “Una nueva mirada sobre la vida en la Tierra” ... para las ciencias de la Vida y de la Tierra. *Dreamers, Visionaries, and Revolutionaries in the Life Sciences*, 272-287. <https://hal.science/hal-01863320v1>
- Erdős, L. (2019). The Environmental Movement Is Born – Rachel Carson and Silent Spring. En *Green Heroes, from Buddha to Leonardo DiCaprio*, 151-154. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-31806-2_30
- Erdős, L. (2020). *Green Heroes: From Buddha to Leonardo DiCaprio*. Springer Nature.
- Francisco (2015). *Laudato Si’, carta encíclica*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco y Bartolomé (2019). *Our Mother Earth: A Christian Reading of the Challenge of the Environment*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco (2020). *Querida Amazonía, exhortación apostólica*. Librería Editrice Vaticana.
- Francisco (2021). Videomensaje del Santo Padre en ocasión del evento, “Economía de Francisco”. Asís, 2 de octubre.
- Gatti, N. (2022). Social Injustice and the Mourning of the Earth: Ecological Reading of Prophetic Texts. *Ghana Journal of Religion and Theology* 12, 27-38.
- Ghidini, M. T. (2015). Identità e miti dell’autoctonia nella Grecia antica. La terra, i figli della terra. *Reti Medievali Rivista*, 16(1), 47-57. <https://doi.org/10.6092/1593-2214/453>
- Gill, S. (2024). What is Mother Earth? A Name, A Meme, A Conspiracy. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 18(2). <http://dx.doi.org/10.1558/jsrnc.19924>

- Gill, S. D. (1991). *Mother earth: an American story*. University of Chicago Press.
- Eliade, M. (1958). *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward.
- Gimbutas, M. (1982). *The goddesses and gods of Old Europe, 6500-3500 BC, myths and cult images*. University of California Press.
- Gimbutas, M. (1987). The Earth Fertility Goddess of Old Europe. *Dialogues D'histoire Ancienne*, 78(13), 11-69.
- González Rivera, E. J. (2020). Sínodo Panamazónico y diálogo: una lectura sincrónica del concepto "Madre Tierra." *Caminhos De Diálogo*, 8(12), 91-104. <https://doi.org/10.7213/CD.A8.N12.P91-104>
- Hayes, K. M. (2002). *The Earth Mourns: Prophetic Metaphor and Oral Aesthetic*. Society of Biblical Literature.
- Hannis, M. (2015). The Virtues of Acknowledged Ecological Dependence: Sustainability, Autonomy and Human Flourishing. *Environmental Values*, 24(2), 145-164.
- Hearn-Ayodele, M., Rhedrick, G., & Lowe, B. D. (2025). The Domination of Mother Earth, Gender-Based Violence, and the (Dis)Ease of Eve. *African Journal of Gender and Religion*, 30(2). <https://doi.org/10.36615/jx7eke02>
- Hilary, M. (2010). *Biblical Prophets and Contemporary Environmental Ethics*. Oxford Academic, 1 enero 2010, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199569052.001.0001>.
- Horrell, D. G. (2010). *The Bible and the Environment*. Routledge.
- Horrell, D. G. (2024). C. Yebra-Rovira y E. Aldave-Medrano (Eds.), *Biblia y Ecología* (pp. 27-52). Asociación Bíblica Española.
- Katsivelaki, A., Sekeris, C.E., (2007). Environmental Ethics and Fertility in Early Cultures and the Industrial Age. En P. Nicolopoulou-Stamati, L. Hens, C. Howard (Eds.), *Reproductive Health and the Environment. Environmental Science and Technology Library*, vol 22. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/1-4020-4829-7_15 311-334. https://doi.org/10.1007/1-4020-4829-7_15
- Kristensen, W.B. (1960). The Worship of Earth Gods. En *The Meaning of Religion*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-6580-0_4
- Lane, B. C. (1994). Mother Earth as metaphor: A healing pattern of grieving and giving birth. *Horizons*, 21(1), 7-21.
- Laurie, J., Braaten. (2005). The groaning creation: The biblical background for Romans 8:22. *Chicago Society of Biblical Research*, 50, 19-39.
- Lovelock, J. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.
- Loza, J. (2005). Génesis 1-11. *Comentario a la Nueva Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.
- Masson-Delmotte, V., Zhai, P., Pirani, A., Connors, S. L., Péan, C., Berger, S., ... & Zhou, B. (2021). Climate change 2021: the physical science basis. *Con-*

- tribution of working group I to the sixth assessment report of the intergovernmental panel on climate change, 2(1), 2.
- Marlow, H. (2024). Escuchando la voz de los profetas y los sabios. C. Yebra-Rovira y E. Aldave-Medrano (Eds.), *Biblia y Ecología* (pp. 133-147). Asociación Bíblica Española.
 - Mercado, G., Wild, T., Hernández-García, J., Dias Baptista, M., van Lierop, M., Bina, O., Inch, A., Ode Sang, Å., Buijs, A., Dobbs, C., Vásquez, A., van der Jagt, A. P. N., Salbitano, F., Falanga, R., Amaya-Espinel, J. D., de Matos Pereira, M., & Randrup, T. B. (2023). Supporting Nature-Based Solutions via Nature-Based Thinking across European and Latin American cities. *AMBIO: A Journal of the Human Environment*. <https://doi.org/10.1007/s13280-023-01920-6>
 - Millner, N. (2021). More-than-Human Witnessing? The Politics and Aesthetics of Madre Tierra (Mother Earth) in Transnational Agrarian Movements. 1-24. <https://doi.org/10.1080/2373566X.2021.1973906>
 - Motz, L. (1997). *The faces of the goddess*. Oxford University Press.
 - Norton, E. A. (2012). Earth deities, Greece, and Rome. <https://doi.org/10.1002/9781444338386.WBEAH17132>
 - Páez, M. C., Alé Marinangeli, G., Maidana, C. A., & Platiné Pujadas, I. G. (2023). La Pachamama, memorias de un tiempo pasado y rituales vigentes en el Valle Calchaquí Norte (Salta, Argentina). *Runa*, 44(1), 91-107. <https://doi.org/10.34096/runa.v44i1.11324>
 - Persson, L., Carney Almroth, B. M., Collins, C.D., Cornell, A., de Wit, C.D. Miriam L. Diamond, P. F., Hassellöv, M.; Matthew MacLeod, Morten W. Ryberg, Peter Søgaard Jørgensen, Patricia Villarrubia-Gómez, Zhanyun Wang, and Michael Zwicky Hauschild (2022). Outside the Safe Operating Space of the Planetary Boundary for Novel Entities. *Environmental Science & Technology*, 56(3), 1510-1521. <https://doi.org/10.1021/acs.est.1c04158>
 - Pettersson, O. (1967). *Mother earth: an analysis of the mother earth concepts according to Albrecht Dietrich*. Scripta minora/Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund.
 - Pronk, J. (2002). The Amsterdam declaration on global change. En *Challenges of a Changing Earth: Proceedings of the Global Change Open Science Conference*, Amsterdam, The Netherlands, 10-13 July 2001 (pp. 207-208). Springer Berlin Heidelberg.
 - Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E., ... & Foley, J. (2009). Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity. *Nature* 461, 472-475. <https://doi.org/10.1038/461472a>.
 - Rodríguez López, M. I. (2021). La Tierra personificada: evolución iconográfica y dimensión simbólica. *Anales de la Historia del Arte*, 31(31), 239-262. <https://doi.org/10.5209/ANHA.78058>

- Robalino, M. G. (2024). The Lives and Afterlives of Pachamama. *Hispanic Review*, 92(4), 731-754. <https://doi.org/10.1353/hir.2024.a947988>
- Sadowski, R. F. (2020). Resources within Spiritual and Mystical Christian Traditions for the Care of Earth—our Common Home. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 18(1), 43-53. <https://doi.org/10.21697/SEB.2020.1.05>
- Scott, W., y Vare, P. (2020). Mother Earth - Earth Mother. Chapter 3. En: *Learning, Environment and Sustainable Development*, 13-15. <https://doi.org/10.4324/9780429273704>
- Soffer, O., Adovasio, J. M., & Hyland, D. C. (2000). The “Venus” Figurines. *Current Anthropology*, 41(4), 511-537. <https://doi.org/doi:10.1086/317381>
- Steffen W. et al. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223). <https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855>.
- Swain, T. (1991). The Mother Earth Conspiracy: an Australian Episode1. *Nu-men*, 38(1), 3-26.
- Wessels, W. J. (2021). Engaging Old Testament prophetic literature in traumatic times of loss and grief. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 77(4). <https://doi.org/10.4102/HTS.V77I4.6441>
- Yetter, L. (2017). Virgin Mary/Pachamama Syncretism: Exploring filial ayni relationship with the Divine Feminine in early-colonial Copacabana, Bolivia. *Western Tributaries*, 4, 1-14 <https://journals.sfu.ca/wt/index.php/westerntributaries/article/download/41/30>