



Universidad de San Buenaventura Cali

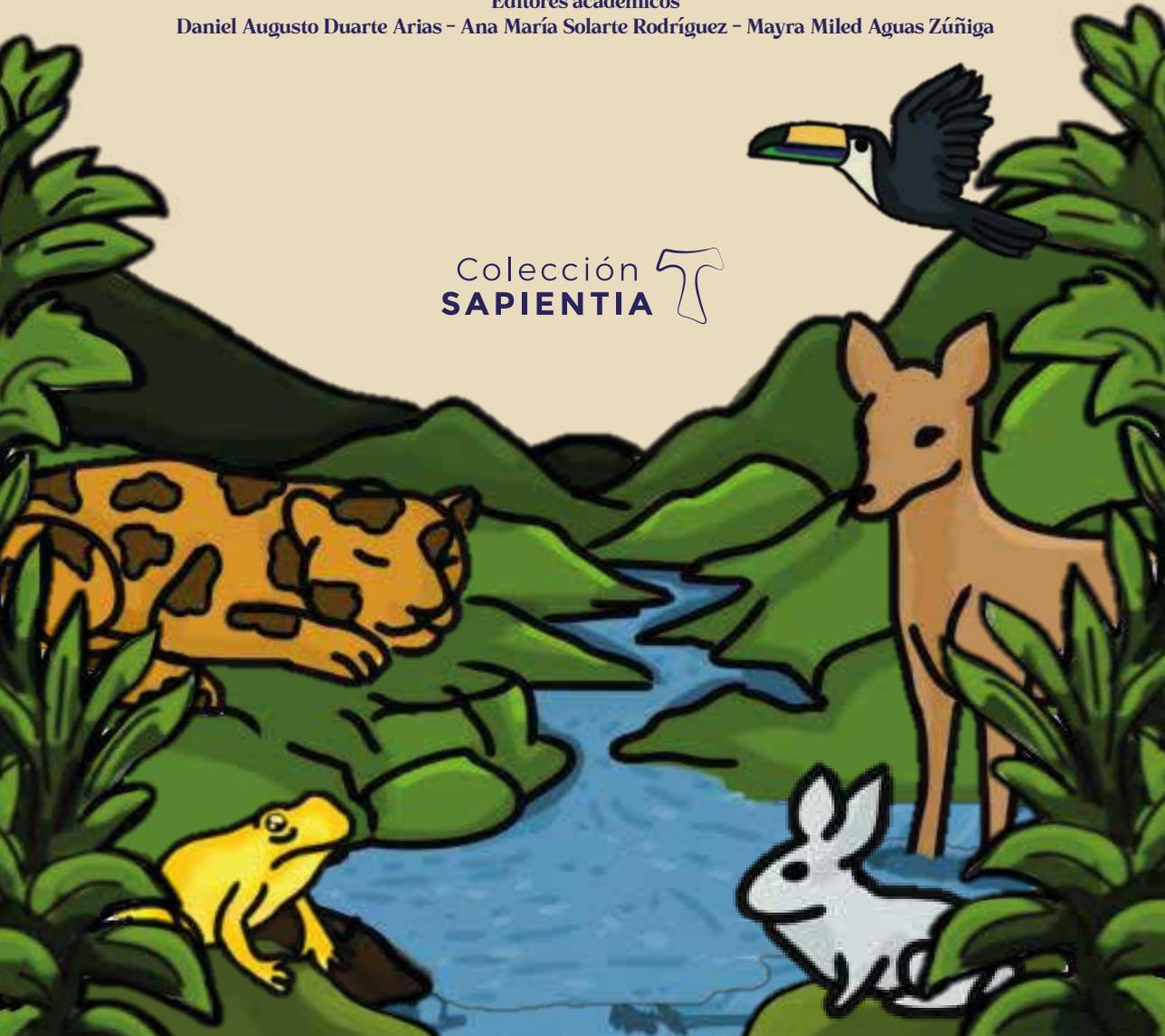
Voces de la creación

Fraternidad en la naturaleza

Editores académicos

Daniel Augusto Duarte Arias - Ana María Solarte Rodríguez - Mayra Miled Aguas Zúñiga

Colección
SAPIENTIA 



Colección
SAPIENTIA 

Voces de la creación
Fraternidad en la naturaleza
800 años del *Cántico de las criaturas*



Universidad de San Buenaventura Cali

Voces de la creación

Fraternidad en la naturaleza

Editores académicos

Daniel Augusto Duarte Arias - Ana María Solarte Rodríguez - Mayra Miled Aguas Zúñiga

Colección
SAPIENTIA 

Voces de la creación. Fraternidad en la naturaleza. 800 años del Cántico de las criaturas

Voces de la creación. Fraternidad en la naturaleza. 800 años del Cántico de las criaturas. María Camila Molina Valencia, Mónica Carabali Riascos, María Paula Calderón [y otros seis]. Editores académicos: Daniel Augusto Duarte Arias, Ana María Solarte Rodríguez, Mayra Miled, Aguas Zúñiga.- Cali: Editorial Bonaventuriana, 2025.

184 páginas.

Incluye ilustraciones y referencias bibliográficas

ISBN: En trámite

Colección: Sapientia

1. Francisco, de Asís, Santo, 1182-1226 2. Espiritualidad franciscana 3. Teología de la creación 4. Historia del cristianismo medieval 5. Literatura religiosa 6. Teología medieval 7. Franciscanismo -- Colombia 8. Universidad de San Buenaventura- Cali -- Estudiantes de Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana y de Licenciatura en Ciencias Sociales I. Molina Valencia María Camila II. Carabali Riascos, Mónica III. Calderón, María Paula IV. Rodríguez García, Viviana Andrea V. Duarte Arias, Daniel Augusto VI. Arciniegas Matasea, Camilo Andrés VII. Pabón Vergara, Gabriela VIII. Olano Guevara, Sara María IX. Bacca Patiño, Juan David X. Duarte Arias, Daniel Augusto XI. Solarte Rodríguez, Ana María XII. Aguas Zúñiga, Mayra Miled XII. Tit.

230 (DDC 23)

V872

CEP- Biblioteca USB Cali.

© Universidad de San Buenaventura



Editorial Bonaventuriana

Voces de la creación: fraternidad en la naturaleza

© Editores académicos: Daniel Augusto Duarte Arias
Ana María Solarte Rodríguez
Mayra Miled Aguas Zúñiga

© Universidad de San Buenaventura
© Editorial Bonaventuriana, 2025

Dirección Editorial Cali
Carrera 122 # 6-65
PBX: 57 (2) 318 22 00 - 488 22 22
e-mail: editorial.bonaventuriana@usb.edu.co
www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co
Colombia, Suramérica

Dirección editorial: Ricardo Flórez Puentes
Corrección de estilo: María Alejandra Garzón
Diseño y diagramación: Manuel Reyes
Ilustraciones: María Camila Molina Valencia

El autor es responsable del contenido de la presente obra. Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin permiso escrito de los editores.

© Derechos reservados de la Universidad de San Buenaventura.

ISBN: En trámite

Cumplido el depósito legal (Ley 44 de 1993, Decreto 460 de 1995 y Decreto 358 de 2000).
Impreso en Colombia - Printed in Colombia

2025

Contenido

Presentación.....	11
Prólogo.....	13
Introducción.....	19
Sección I	
Loado seas, mi Señor, por el bien primero de la vida y la luz que anuncia tu gloria	
<i>Capítulo I</i>	
<i>El sol: entre la espiritualidad medieval y la cosmovisión del Pacífico</i>	
<i>María Camila Molina Valencia.....</i>	<i>25</i>
... Introducción.....	27
... El sol en la Edad Media: ... evolución conceptual y transformaciones.....	29
... El sol en la cosmovisión del Pacífico.....	33
... Transformaciones y continuidades del sol.....	36
... Conclusiones.....	39
<i>Capítulo II</i>	
<i>Entre la luna y las estrellas se esconde el Pacífico Colombiano: visión de la época medieval en el texto de san Francisco de Asís</i>	
<i>Mónica Carabalí Riascos.....</i>	<i>43</i>
... Introducción.....	45
... Bajo la época medieval, una historia que contar.....	46
... Entre la luna y las estrellas se esconde el Pacífico Colombiano.....	49
... Una vida pobre y evangélica: huellas espirituales ... para alcanzar la hermandad en el Pacífico Colombiano.....	52

... Conclusiones.....	54
Capítulo III	
<i>El viento como revelación espiritual</i>	
<i>María Paula Calderón.....</i>	57
... Introducción.....	59
... El viento en el contexto medieval europeo.....	60
... El viento en el Pacífico Colombiano.....	62
... Una lectura contemporánea del viento como puente espiritual.....	64
... Conclusiones.....	65
Sección II	
Loado seas, mi Señor, por los bienes terrenales que sustentan nuestra vida en fraternidad	
Capítulo IV	
<i>El agua como símbolo: un análisis hermenéutico al Cántico de las criaturas</i>	
<i>Viviana Andrea Rodríguez García.....</i>	71
... Introducción.....	73
... El agua como símbolo en la tradición franciscana medieval.....	74
Contexto del Pacífico Colombiano: geografía, cultura y significación del agua.....	76
... El agua como símbolo de encuentro y resiliencia.....	78
... Conclusiones.....	79
Capítulo V	
<i>Entre dogmas y herejías: tensiones alrededor del fuego y la verdad encarnada</i>	
<i>Daniel Augusto Duarte Arias.....</i>	81
... Introducción.....	83
El fuego como símbolo religioso y cultural en la época medieval.....	84
El Pacífico Colombiano y el hecho cultural alrededor del fuego.....	88
... La verdad como hermenéutica encarnada.....	91
... Conclusiones.....	93

Capítulo VI

La tierra: conexión entre san Francisco y el Pacífico Colombiano

<i>Camilo Andrés Arciniegas Matasea</i>	95
... Introducción	97
... La tierra en el contexto medieval: tres perspectivas.....	98
San Francisco y la tierra	98
El feudalismo y la tierra.....	101
Las cruzadas y la tierra	102
La tierra en el contexto del Pacífico Colombiano contemporáneo	103
La tierra como territorio ancestral y sagrado	103
La tierra, la explotación y los grupos armados ilegales	105
La tierra como resistencia y lucha ambiental.....	108
Reflexión hermenéutica sobre las concepciones de la tierra en la época medieval y contemporánea.....	109
... Conclusiones.....	110

Sección III

Loado seas, mi Señor, por los bienes eternos que florecen con la muerte corporal

Capítulo VII

Un análisis intercultural de la enfermedad entre la Europa medieval y el Pacífico Colombiano

<i>Gabriela Pabón Vergara</i>	115
... Introducción	117
... Simbolismo y trascendencia de la enfermedad medieval.....	118
... La enfermedad como desarmonía en el Pacífico Colombiano.....	122
... La enfermedad como campo abierto de significaciones	124
... Conclusiones.....	126

Capítulo VIII

La hermana muerte: perspectivas hermenéuticas del fenómeno del final de la vida

<i>Sara María Olano Guevara</i>	129
---------------------------------------	-----

... Introducción.....	131
La muerte en la época medieval desde la cosmovisión cristiana y franciscana.....	132
... La muerte en el Pacífico Colombiano.....	135
La muerte desde la hermenéutica existencial atravesada por la visión personal.....	139
... Conclusiones.....	142
<i>Epílogo</i>	
<i>Afro-Pacífico: hermanos de la creación</i>	
<i>Juan David Bacca Patiño</i>	143
... Introducción.....	145
La ecología medieval y el <i>Cántico de las criaturas</i>	146
... Cosmovisiones ecológicas del Pacífico.....	149
Entre la ecología medieval del <i>Cántico de las criaturas</i> y las cosmovisiones de los territorios afro-pacíficos.....	151
... Conclusiones.....	155
Referencias.....	157
Sobre los editores.....	173
Sobre los escritores.....	175
Notas del lector.....	177



Presentación

*Todas las criaturas son signo de Dios,
llevan significación de Él, nos hablan de Él,
si sabemos mirarlas con los ojos justos, iluminados
por la fe y fijos en Jesucristo.*

Fray Máximo Fusarelli, OFM,
Apertura del centenario del Cántico de las Criaturas.

La Universidad de San Buenaventura (USB), presente en Colombia desde 1708, en su acontecer ha propondido profundizar el pensamiento de san Buenaventura de Bagnoregio, quien en su obra culmen *Itinerarium mentis in Deum* –inspirada en la experiencia de Francisco en el Alvernia– afirmó que “el *vestigio*, siendo corporal, temporal y exterior, con cierta lejanía representa a Dios como causa” (1259). Precisamente, así sucede con nuestra contemplación y relación con la creación, cercana manifestación de la presencia del Creador, muy al pesar de las conductas o acciones de algunas de sus criaturas.

En esta ocasión, dicha certeza se ve explícita en la composición de nuestras(os) estudiantes de los programas de Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana y de Licenciatura en Ciencias Sociales, quienes, orientados por el profesor Daniel Duarte, en un contexto aparentemente diluido en los avances de la tecnología, del apoyo de la inteligencia artificial (IA) y de la distancia entre humanos por causa de las guerras, las ideologías y la propugna de las propias libertades, se han dejado permear por la sensibilidad que implica sentirse parte de la creación.

Voces de la creación: fraternidad en la naturaleza es una oportunidad excepcional para acercarnos a la visión franciscana de la creación, bajo el lente de la interpretación juvenil, en el contexto del Pacífico Colombiano. Una región biodiversa en la que el sol representa la oportunidad de un nuevo amanecer en la región más vibrante y resiliente de Colombia; la luna, que domina el vaivén de las mareas del Océano Pacífico, también orienta a tantos ciudadanos que, durante la noche, trabajan en el campo y las ciudades; las estrellas, que engalanan la sucursal del cielo,

en la que tantos bailarines siguen enarbolando nuevos cielos para esta región que sueña con seguir irradiando con su brillo y potencial artístico y cultural; el agua, hermana pura y casta que nutre y habita todo rincón del Pacífico, en los ríos, mar, y lluvias que calman la sed de justicia y verdad; el viento, que trae nuevas inspiraciones y que se lleva los gritos y dolores de quienes padecen la guerra; la hermana muerte, que nos lleva a Dios, impulsando una nueva visión de esperanza que nos obliga a ser resilientes y a divisar nuevos cielos en los que ella sea redimida y la luz de nuevos amaneceres siga iluminando los corazones para convertirlos de malos en buenos; la tierra, esa hermana que nos sigue nutriendo, recibiendo y dejando transformarla, que se comporta como aquella madre que siempre da, sostiene, tolera y que sabe esperar a que el hijo decida reorientar al camino, para permitirle arar surcos para nuevos frutos; y el fuego, ese que tantas veces nos ha atemorizado, pero que sigue mostrándonos que somos capaces de vivir en el calor del hogar y en la transformación industrial.

Hace 800 años, en medio de la ceguera física, Francisco pudo experimentar la mayor lucidez espiritual para comprender a Dios hermanándonos en la creación. Hoy, nosotros, en épocas de cegueras, estamos abiertos a seguir encontrando motivos y certezas para hacernos hermanos con las demás criaturas.

Fray Sergio Iván Rojas Díaz, OFM
Rector general
Universidad de San Buenaventura



Prólogo

Este libro recoge la experiencia del curso de Hermenéutica, buscando la relación entre el *Cántico de las criaturas*, en sus ochocientos años de composición por san Francisco de Asís, y la cultura afrodescendiente del Pacífico Colombiano. Así, estamos ante un ejercicio dialógico entre la cosmovisión de Europa occidental y la del Pacífico que, de las criaturas mencionadas en el *Cántico*, se destaca la percepción presentada de estos elementos en la actualidad, considerando su influencia en el pensamiento religioso, la vida cotidiana y el desarrollo de las culturas, la del Pacífico y la de Europa.

Comenzando por el hermano sol y prosiguiendo con los demás elementos de la creación, se analiza en todo este trabajo, que da lugar a este libro, la concepción de estos en su evolución histórica, desde la representación en el *Cántico de las criaturas* hasta su interpretación contemporánea en ambas cosmovisiones. El argumento inicial es que los elementos naturales se presentan como una manifestación de lo divino, parten de un sistema armónico de la creación y con un rol esencial en la vida humana y la percepción de la belleza y utilidad del universo.

San Francisco no separaba la naturaleza de Dios; al contrario, la consideraba una extensión de su voluntad y motivo de alabanza, lo cual suponía cierto respeto a los elementos. Por esto, en el *Cántico* existe una idea de interdependencia entre el resto del mundo natural y los humanos. Visto así, es un tema recurrente en diversas tradiciones, dentro de ellas, la cosmovisión del Pacífico Colombiano; los pueblos indígenas y afrodescendientes ven el sol como vitalidad, forma y estilo de vida, donde la vida misma es entendida como una interpretación espiritual. De este modo, adquieren una connotación y trascendencia de lo puramente simbólico hasta extenderse a la racionalidad.

Toda criatura es para el santo de Asís una entidad fraterna dentro de la creación. En todo lo creado, él ve cómo trasciende lo físico para expresar lo espiritual, lo ancestral o lo divino; de ahí que el *Cántico de las criaturas* se manifieste como un puente entre lo visible y lo invisible, mostrándonos así la interconexión entre

la naturaleza y la espiritualidad, estando profundamente conectadas más allá de culturas y épocas específicas.

La creación con su variopinto de colores y seres se convierte en un signo privilegiado para expresar lo espiritual. San Francisco no veía el mundo como algo corrompido, sino como una comunidad viva que alababa junto al ser humano. Los seres creados representan aquello conectado entre lo que se ve y lo que no se ve. Esta es la razón por la que se convierten en signos privilegiados para expresar lo espiritual. Por esto, en el *Cántico de las criaturas*, san Francisco reconoce la dignidad de ser hermano o hermana y, con ello, saca del mundo de lo funcional la creación para incluirla en lo sagrado.

Explorar el significado de estos seres de la creación en el contexto del Pacífico Colombiano es adentrarse a un universo simbólico donde naturaleza, historia y espiritualidad se entrelazan de forma profunda, adquiriendo así el carácter político y de resistencia, representando también la libertad, el movimiento y la lucha contra el olvido. Así, la espiritualidad es fuerza no controlada, renovando desde adentro. Todo está entrelazado con todo lo que existe. Con este trabajo de curso, llevado a una investigación profunda, tenemos la certeza de la necesidad de recuperar una visión simbólica del mundo donde la naturaleza, además de ser un recurso, sea al mismo tiempo maestra y aliada.

Vale la pena destacar cómo los elementos de la creación presentes en el *Cántico* reflejan los valores de la espiritualidad franciscana, como el agua, la cual es humilde, preciosa y casta, cuyos valores fundamentales de la espiritualidad franciscana se ven reflejados, como purificación, simplicidad y universalidad. Así, el hermano de Asís propende por una teología cósmica, donde cada ser de la creación es portador de la bondad, la belleza y el amor, en la cual todo fue creado, incluyendo al ser humano. Se torna este mensaje del *Cántico* en un grito de petición de mejores condiciones de vida para los seres humanos y, particularmente, para los habitantes del Pacífico Colombiano, reclamando siempre equidad como un derecho fundamental. Esta cosmovisión representa, entonces, un lugar sagrado que resguarda su identidad cultural y la memoria colectiva de su territorio desde tiempos ancestrales. La comunidad mutua entre los habitantes y los seres de la creación es para resaltar.

La concepción franciscana de la fraternidad con los seres creados, considerados como hermanos y hermanas dotados de dignidad propia y como manifestación tangible de la bondad divina, constituiría un legado duradero de los misioneros

franciscanos, llevándolo consigo a los nuevos territorios americanos, incluido el Pacífico Colombiano. Estos hermanos se encuentran con una cultura que hace de la creación un hogar, camino, alimento, espíritu y ancestro. En el Pacífico Colombiano, no puede ser entendida exclusivamente la creación como recurso natural; pues es, ante todo, un espacio sagrado, un puente entre mundos y memorias.

Por tanto, se espera evidenciar que, a pesar de las diferencias en cuestión de tiempo, espacio, entre otras, prevalece una relación entre ambas perspectivas: la del litoral Pacífico y la europea, compartiendo todo el territorio con sus componentes naturales como parte de su identidad, la cual debe ser tratada con cuidado, respeto y empatía. Es en relación con la cultura del Pacífico Colombiano que podemos afirmar que el *Cántico de las criaturas* nace a partir de unas necesidades sociales y políticas, particularmente el problema de tierras detrás de las intenciones de las cruzadas –propósitos de los papas y emperadores, en busca del ensanchamiento de sus reinados– y detrás del problema del campesinado; de este modo, el deseo y la avaricia en la tierra es una forma de control social. En el caso de nuestro país, la violencia por las tierras es una reproducción de las guerras de las cruzadas.

En este orden de ideas, vale la pena destacar que san Francisco de Asís planteó una crítica social desde su visión revolucionaria, donde propone la tierra como creación de Dios y, a su vez, la convierte en madre y hermana. Francisco desafía así las estructuras de su época y da lugar a un enfoque ecológico que en su momento no tenía relevancia en la sociedad.

Para todo este esfuerzo, es necesario recurrir a disciplinas coadyuvantes como la hermenéutica para poder poner en relación el pasado y el presente, de la exégesis de los textos a la vivencia o aplicación de estos al tiempo de hoy. Este es el trabajo de los estudiantes que, bajo la guía de su profesor, han puesto en escena esta vinculación de tiempos, personajes, cosmovisiones y culturas. Con la ayuda de esta disciplina y método y el trabajo de clase, se trata de resignificar los seres y momentos en el *Cántico*, como es el caso de la muerte alineada en las diversas concepciones vistas a lo largo de los trabajos presentes en esta publicación. La naturaleza con sus ritos se refleja en las diversas perspectivas a través de las cuales se asume esta investigación.

Finalmente, desde la concepción hermenéutica existencialista atravesada por la experiencia personal, es posible concluir que el fenómeno de la muerte resulta complejo de comprender para el ser humano. Esto debido a que influyen factores como la incertidumbre, las ideas configuradas desde el discurso y la subjetividad

que radica en ella. No obstante, se resalta la importancia de vivir en armonía con la idea de la muerte, pues es ella la que le da sentido a la vida, siendo esta la clave de lectura de todo lo aquí expuesto. Con ello estamos ya abriendo el camino para celebrar en 2026 los ochocientos años de la muerte de san Francisco de Asís.

La radical aceptación franciscana de la enfermedad, el sufrimiento y la muerte como partes integradas de una creación digna de alabanza representa una perspectiva existencial que merece ser explorada en diálogo con otras tradiciones culturales. La presentación del *Cántico* en su relación con la vida y cultura del Pacífico Colombiano manifiesta las armonías y desarmonías espirituales, comunitarias y morales; escenarios para generar entramados o tejido que solo construyen personas y estas en continua relación aún con el Creador.

Las dimensiones asumidas en este vínculo permanente del *Cántico* con la cultura del Pacífico Colombiano están transitadas por la experiencia íntima del dolor, así como de la enfermedad; funcionando como un reflejo de la sociedad con sus propios valores, prioridades y exclusiones. Estas dimensiones humanas contempladas en el *Cántico* y vivenciadas en la cultura particular del Pacífico Colombiano constituyen territorios donde se juegan profundas batallas epistémicas y existenciales. Todo esto converge en el cuerpo; territorio de armonías y desarmonías como la enfermedad y la tribulación: convergencia de realidades no solo fisiológicas, como se afirma en una de las investigaciones. Vale la pena detenerse en la consideración del cuerpo como clave de interpretación y visto como territorio con un gran significado espiritual, en el cual también se relaciona lo humano y lo divino. Este drama del cuerpo en la visión presentada en este trabajo es un reflejo del cuerpo de Francisco de Asís, en el cual se libraron las grandes batallas de su vida y existencia.

Con el papa Francisco en *Laudato si'* (2015), podemos afirmar que todo es netamente relacional. Dios es comunidad, familia y Trinidad en la visión de san Francisco de Asís acerca de Dios y bien desarrollada posteriormente por los autores franciscanos. Todo es comunidad, familia, relación e interconexión. Las comunidades del Pacífico “han mantenido viva una epistemología donde el tiempo cíclico de la naturaleza y el tiempo del cuerpo humano se entrelazan, recordándonos que somos seres rítmicos, vinculados con los ciclos de la vida”, como se afirma en esta investigación. Ver en todo puntos de convergencias, intersección en el cruce de vidas, historias y significados, a la manera como en esta producción se nota claramente entre san Francisco de Asís y su tiempo y el tiempo presente en los grupos humanos del Pacífico Colombiano.

Queda como tema de investigaciones posteriores las incidencias que la situación social, política y económica, de violencia actuales, están teniendo en el desarrollo de la vida de estas comunidades humanas del Pacífico Colombiano y hasta dónde se está cambiando todo lo visto en este colorido trabajo.

Fray Luis Fernando Benítez Arias, OFM
Vicerrector para la Identidad y el Bienestar Institucional
Universidad de San Buenaventura Cali





Introducción

En la época medieval, los simbolismos al interior del *Cántico de las criaturas* se manifestaban como una forma de expresión espiritual que conectaba a los seres humanos con lo divino y la naturaleza. Por lo cual, la naturaleza era vista no solo como un conjunto de elementos físicos, sino también sagrados. Esto simbolizaba la profunda armonía entre la creación y el Creador. Cada uno de los elementos mencionados por san Francisco de Asís en el *Cántico*, como el sol, la luna, las estrellas, la tierra, el agua, el viento, la muerte y la enfermedad, están cargados de significados teológicos y filosóficos que permean de manera profunda la percepción de estos en el Medioevo. En este orden de ideas, san Francisco de Asís utiliza los elementos para reflejar una visión de armonía cósmica en donde todo tiene un sentido y propósito trascendental, lo que conduce a una reflexión tanto moral como espiritual.

El sol es representado como un hermano del ser humano y es uno de los símbolos más relevantes para esta época, pues se vinculaba directamente con la presencia de Dios en el mundo y con el conocimiento de lo religioso, representando el principio vital de la creación. La luna, por otro lado, se asociaba al ciclo de la vida por sus fases y el misterio que suscitaba su oscuridad. Las estrellas se consideraban guías espirituales o celestiales que iluminaban el camino hacia lo sagrado, al igual que la luna. Estos tres elementos simbolizaban la complementariedad y la dualidad.

La tierra, al ser parte fundamental de la naturaleza, era vista como una manifestación de la creación divina y evocaba fertilidad, abundancia y providencia; también era un símbolo de poder para la aristocracia y la nobleza. El agua se presentaba como una fuente de vida y purificación del alma, que a su vez conllevaba el bautismo y renacimiento. El viento, en tanto, se concebía como un símbolo de la fuerza invisible de Dios que atraviesa su creación; además, era la representación del Espíritu Santo por permitir la comunicación de los seres y reflejar la inmediatez de las acciones de Dios.

La muerte, dentro de la cosmovisión medieval, no era vista como un elemento negativo, sino más bien como una transición natural del ser humano, al igual que la enfermedad. Por un lado, la muerte se relacionaba con la vida eterna y era necesaria para la unión con Dios. La enfermedad, por el otro, se consideraba una prueba o un castigo sagrado, que terminaba por convertirse en el medio de la purificación espiritual. Ambos elementos reflejaban la oportunidad de crecimiento espiritual y reflexión.

San Francisco de Asís, al resaltar estos elementos de la naturaleza, evidenció su profundo amor por la creación y la armonía con su Creador. Los símbolos se entrelazan para exaltar una visión holística del mundo, a través de una forma de alabanza y oración al reconocimiento de la bondad de la creación y la belleza.

En el Pacífico Colombiano, los elementos simbólicos del *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís adquieren significado en la relación que las comunidades establecen con su entorno natural y espiritual. Sol, luna, estrellas, viento, agua, tierra, fuego, enfermedad y muerte no son solo figuras poéticas o abstractas; son fuerzas vivas que acompañan, configuran y resignifican la cotidianidad de quienes habitan esta región rica en cultura y ancestralidad.

Los pobladores del Pacífico han tejido sus prácticas sociales y espirituales a partir de las experiencias vitales con estos elementos, dotándolos de un carácter sagrado y simbólico que se expresa en rituales, cantos, narraciones y saberes heredados. En los diversos escritos que conforman el libro, cada autor ofrece fragmentos y visiones que permiten leer el Pacífico a través del prisma de estos elementos, ofreciendo así una comprensión íntima y colectiva de un territorio que resiste, recuerda y canta.

Lejos de concebirse por separado, estos elementos coexisten como un todo interconectado. En ese sentido, el sol representa la vitalidad que da energía y protección a los pueblos. La luna y las estrellas, además de orientar caminos, rigen las mareas y los ritmos de la pesca, aspectos esenciales para la subsistencia. El agua, omnipresente, es fuente de vida y purificación, pero también de tránsito: un puente simbólico entre el mundo terrenal y el espiritual, especialmente en los rituales funerarios.

El viento es el susurro de los ancestros, una fuerza que conecta el presente con las memorias de quienes ya no están, mientras que la tierra es sustento, hogar y espacio del arraigo y de la lucha por permanecer. Sin embargo, es asimismo una tierra

herida, marcada por la violencia estructural y el conflicto armado. La enfermedad, en tanto, se percibe como desarmonía, como advertencia de un desequilibrio corporal o espiritual. Por último, la muerte, lejos de ser una interrupción, es una transición celebrada con cantos, alabanzas y prácticas comunitarias que honran la vida y el legado de quienes partieron.

A través de esta lectura simbólica y cultural, los textos reunidos en este libro invitan a reconocer al Pacífico Colombiano como un territorio de resistencia, memoria y vida. La espiritualidad que lo atraviesa se expresa no solo en lo religioso, sino también en lo comunitario, en la manera en que las personas se relacionan con el entorno y entre sí. En un contexto históricamente marginado y golpeado por la violencia, estas prácticas simbólicas se erigen como formas de dignificación y defensa cultural.

Este libro, al igual que las obras de san Buenaventura, se configuró en triadas. Cada elemento del *Cántico* se sistematizó en tres secciones: el bien primero de la vida, los bienes terrenales y los bienes eternos. A su vez, cada capítulo se escribió teniendo tres horizontes que guían orgánicamente a los lectores desde la visión medieval, pasando por el Pacífico Colombiano y finalizando con visiones existenciales de los autores respecto a cada elemento que se analiza hermenéuticamente.

Esta perspectiva de la obra nos señala una visión clara: es imposible comprender a las criaturas si no nos interpela la conversación desde diferentes horizontes. La existencia humana radica en esta tensión y distensión de cómo se manifiestan las criaturas en diferentes contextos. La existencia, en ese sentido, no se reduce a una experiencia subjetiva, sino que, por el contrario, es una experiencia compartida de las vivencias que distan en época, región o existencia personal. Nuestra invitación a los lectores de este libro es a que se encuentren con otros y consigo mismos en relación con la creación que se expresa en este *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís.

Sección I
Lado seas, mi Señor, por el bien primero
de la vida y la luz que anuncia tu gloria







Capítulo I
El sol: entre la espiritualidad medieval
y la cosmovisión del Pacífico

María Camila Molina Valencia





Introducción

Lado seas, mi Señor, con todas tus criaturas, especialmente el señor hermano sol, el cual es día y por el cual nos alumbras. Y él es bello y radiante con gran esplendor: de ti, Altísimo, lleva significación. San Francisco de Asís, Cántico de las criaturas.

Durante el siglo XIII, a sus veinticuatro años, san Francisco de Asís decidió renunciar a sus riquezas y vivir en armonía junto con la naturaleza. Años más tarde redactó el *Cántico del hermano sol* o, como otros lo conocen, el *Cántico de las criaturas*. Esta obra reconoce a los elementos naturales como una manifestación de lo divino, como parte de un sistema armónico de la creación, con un rol esencial en la vida humana y la percepción de la belleza y utilidad del universo. Tal como afirma Pazzaglia (1969, como se citó en Viquez Ruiz, 2000),

La inspiración del *Canto* se centra en un motivo: la aceptación humilde pero alegre de toda la vida que pulsa en nosotros y alrededor de nosotros [...] que viene de un Dios que da la alegría suprema [...] la bondad y la belleza que todas las cosas nos testimonian, el agua, el sol, la tierra, el fuego, las flores, las estrellas, dispuestas armoniosamente en este gran universo [...] para ser útiles a nuestra vida. (p. 165)

El sol es reconocido no como un simple astro, sino como un hermano dentro de la creación divina y una pieza central en cómo la comunidad concibe su relación con el mundo y con otros seres vivos. En la época medieval, era la manifestación de Dios y de su luz, ya que el vínculo que se tenía con los elementos era sagrado y respetuoso; en ese tiempo, los “hombres tuvieron indudablemente una percepción de la naturaleza, heredada en parte de la antigüedad y muy impregnada por la religión” (Rucquoi, 2007, p. 24). San Francisco no separaba la naturaleza de Dios; al contrario, la consideraba una extensión de su voluntad y motivo de alabanza, lo cual suponía cierto respeto hacia los elementos.

Asimismo, Montilla Pacheco *et al.* (2018) plantean un concepto propuesto por Francisco: la reverencia por la vida. Lo anterior implicaría que, fuera del contexto medieval cristiano donde surge el *Cántico*, existe una idea de interdependencia entre el resto del mundo natural y los humanos; tema recurrente en diversas tradiciones, no solo en la medieval, puesto que “el hombre no es el centro, forma parte de la naturaleza” (p. 214). Así, a lo largo de la historia, los elementos en mención han sido símbolos en distintas cosmovisiones culturales; de este modo sucede en la del Pacífico Colombiano, donde los pueblos indígenas veían al sol como vitalidad, forma y estilo de vida. Al respecto, Losonczy (1993) afirma que

La luz y el sol son las fuentes primarias del calor; el aire, la tierra y la luna son las fuentes de frío; el agua –del mar, de los ríos o de la lluvia– constituye el elemento transportador mezclador de los anteriores. (p. 42)

Esta es una visión holística del mundo, donde los elementos naturales interactúan en equilibrio y cada uno cumple un rol en la armonía del cosmos. Como lo menciona Romoli (1963), es la “adoración de la luna y del sol, los divinos progenitores”, porque en ellos emanan los ciclos naturales que permiten la existencia humana y de la naturaleza. Esta dualidad y equilibrio se debe a que el sol es visto como un principio activo: implica energía y movimiento y genera vida. Y la luna como un principio receptivo: es sensibilidad, protección y regulación de los ciclos. En términos espirituales, la “fe en la resurrección incorpora a una vida eterna; veneración para los antepasados, y la creencia de que estos seguían ocupándose, cual semidioses, de los asuntos de los vivos” (p. 285). Ambos dejan de ser solo cuerpos celestes para volverse entidades creadoras, dadoras de vida y reguladoras del cosmos, simbolizando la interacción entre opuestos complementarios, que se representa en múltiples cosmovisiones como los ordenadores del universo.

Así las cosas, el problema radica en que en este paralelismo no hay una oposición, sino una coexistencia de formas de entender lo sagrado en dos culturas diferentes. Si bien a lo largo de la historia el sol ha sido concebido de diferentes maneras, desde una dimensión espiritual, simbólica y física, es un elemento con una noción trascendental que, con el paso del tiempo, distintas cosmovisiones han significado su papel; ese es el caso de la filosofía occidental y del Pacífico Colombiano. Esto abre paso a cuestionarse cómo ha evolucionado la percepción del sol desde el *Cántico de las criaturas* hasta la actualidad, considerándolo un elemento universal, donde su interpretación y el rol que ocupa en la vida de cada comunidad varía de forma significativa a través del tiempo y el espacio. ¿Seguirá existiendo una cone-

xión profunda entre el sol y la percepción de lo sagrado, o ha sido desplazada por una visión funcional y técnica?

El objetivo de este capítulo es analizar la concepción del sol desde su evolución histórica, en la representación del *Cántico de las criaturas* hasta su interpretación contemporánea en ambas cosmovisiones. La tesis que se sostiene es que, lejos de perder su significado, la percepción del sol ha sido modificada y reinterpretada, manteniendo su carácter esencial dentro de la cosmovisión humana. Lo anterior implicaría que, pese a los cambios culturales y filosóficos, persiste una noción de continuidad en su importancia cósmica, lo que sugiere que su presencia trasciende las transformaciones históricas, las cuales mantienen su relevancia como símbolo de orden, equilibrio y trascendencia.

Para llevar a cabo este propósito, primero se analiza la evolución conceptual del sol en el pensamiento medieval, enfatizando su representación en el *Cántico de las criaturas*; luego, se estudia la concepción del sol en las comunidades del Pacífico Colombiano en tiempo paralelo; finalmente, se plantea una comparación del concepto del sol presentado en ambas culturas y las transformaciones históricas. El capítulo concluye con algunas reflexiones sobre la continuidad y la transformación de la relación del sol y el ser humano, de manera que lleve a meditar acerca de las continuidades, permanencias y transformaciones.

El sol en la Edad Media: evolución conceptual y transformaciones

El sol es una figura representativa en Europa desde la Edad Media hasta la actualidad; sin embargo, las creencias de las épocas y los avances científicos dieron paso a nuevas formas de representarlo visual y simbólicamente; a dicho fenómeno se le denomina evolución conceptual. Según Toulmin (1972, como se citó en Sequeiros, 2022), “estas innovaciones van haciendo que [...] evolucionen siguiendo una dinámica cercana a la selección natural darwinista” (p. 214). Este enfoque se basa en que el principio de los cambios de pensamiento humano no ocurre al azar, sino que son graduales, competitivos y adaptativos. Las ideas, los planteamientos y los conceptos no son estáticos, sino que se mantienen en una constante evolución; algunos logran prevalecer y otros son descartados en función de su utilidad, de modo que prevalecen aquellos que mejor se ajusten a las nuevas condiciones o necesidades epistemológicas.

Por otro lado, Kuhn (1962, como se citó en Sequeiros, 2022) describe el cambio de paradigma como un proceso complejo que incluye sustituciones radicales de marcos conceptuales previos: “no nacen [...] por falsación [...], sino por sustitución del modelo explicativo (matriz disciplinar, paradigma) antes vigente por otro nuevo” (p. 229). Esto significa que una noción no desaparece por sí sola o porque presenta errores, sino porque un nuevo paradigma ofrece una explicación más completa, coherente y útil en comparación con la anterior. Un ejemplo de esto es la concepción del sol que ha transitado desde una deidad autónoma en la antigüedad, un símbolo filosófico y teológico en la Edad Media, hasta llegar a ser un astro sujeto a las leyes naturales en la ciencia moderna.

Entonces, ¿cómo se llegó a esa visión del sol? Busó Rivera (2021) plantea que “en Europa la influencia grecorromana es muy abarcadora y al tratar del sol [...] podemos ver sus representaciones como dioses” (p. 5). Desde esta tradición, el sol se concebía como una deidad: por un lado, Helios, el dios griego que conducía el carro solar y, por otro, Invictus, la figura romana asociada al poder y la eternidad. En ese entonces, el sol ya era visto como una omnipotencia que gobernaba el cosmos. Y, al igual que la concepción de san Francisco en el *Cántico de las criaturas*, estos simbolizaban luz, calor y vida, debido a que “muchas de las ideas y teorías que se utilizan para la ilustración del sol [...] desde la Edad Media hasta el Renacimiento se originaron en religiones como las de la antigua Grecia y Roma” (p. 8).

No obstante, más allá de la mitología grecorromana, esa concepción tuvo influencia de otras cosmovisiones: “incluso, podemos decir que se originaron mucho antes por algunas características que se adoptaron del Medio Oriente” (p. 8). Mesopotamia y Egipto también tenían su propia imagen del sol: “en Egipto, las principales deidades solares fueron: Ra, Atum, Amón y Horus. El dios solar [...] de los pueblos mesopotámicos fue Shamash [...]; para los pueblos indoeuropeos: Súrya, Mitra, Sol invictus, Helios, etc.” (Román López, 2010, p. 153). Desde tiempos memorables, distintas civilizaciones han representado al sol y este ha evolucionado no por una falsación directa de creencias previas, sino por una sustitución progresiva de modelos explicativos que se adaptan a las nuevas formas de pensar. Por ello, la interpretación se transforma en función de los marcos culturales, filosóficos y religiosos de la época.

De acuerdo con Toulmin (1972, como se citó en Sequeiros, 2022), “los grandes cambios conceptuales requieren tres condiciones: abundancia de innovaciones o variables conceptuales transmisibles, presión crítica que contraste las ventajas y un foro de competencia adecuado en el que puedan sobrevivir las innovaciones

ventajas” (p. 217). En contraste con la concepción de deidad y poder, que venía desde las antiguas representaciones, el sol no solo fue visto como una interpretación espiritual, sino que adquirió una connotación que trasciende lo puramente simbólico y se extiende a la racionalidad. En ese sentido, con la evolución del pensamiento filosófico, la personificación mitológica del sol logró integrarse al sistema racional por parte de los pensadores de aquella época.

En ese orden de ideas, Platón (1992) transformó el sol en un símbolo de conocimiento y verdad en su alegoría de la caverna, donde este se volvió parte de un principio de orden con una asociación a la razón:

Si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? (p. 340, 516a)

Así como lo plantea, ese tránsito de lo mitológico a lo racional –que no es inmediato ni fácil– requiere adaptación, resistencia y un esfuerzo intelectual para asimilar nuevas concepciones. Platón, al usar el sol como metáfora de la verdad, marca un punto de inflexión en su significado: deja de ser un dios tangible y se convierte en la fuente del conocimiento absoluto. Asimismo, comienza a alejarse de su anterior imagen, pues presenta el sol como un principio organizador, en la medida que “es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto” (p. 341, 516c). Por ello, la alegoría de la caverna marca un antes y un después; no solo se habla de un ser con divinidad y voluntad, sino de una representación que ilumina el intelecto de las criaturas en lugar de un Dios que actúa.

Del mismo modo, la filosofía platónica terminaría por conectarse con la cosmología aristotélica, donde el sol se convierte en un elemento clave en la estructura del universo, aparte de tener un papel causal en los procesos terrestres, regulando el clima y las estaciones. Tal y como lo propone Silva Guevara (2022) cuando cita a Ptolomeo: “el sol produce calor y sequedad, además de influir en el cambio de estación” (p. 6); los cuerpos celestes influyen sobre el mundo sublunar (donde habita el humano). Aristóteles consideraba que la naturaleza del sol no era activa en el sentido de una voluntad propia, sino que su influencia estaba determinada por su lugar en el esquema cósmico. Por tanto, retoma el papel del sol, pero ya no como un símbolo exclusivamente epistemológico, como situaba Platón, sino

como un elemento fundamental dentro de la cosmología. En palabras de Silva Guevara (2022), citando a Lindbergh (1992):

La generación y la corrupción terrestres tienen su origen no solo en el sol o en su movimiento elíptico sino también en los planetas restantes, de acuerdo con la relación geométrica y causal entre el sol y los signos zodiacales. (p. 9)

El sol sigue una trayectoria ordenada, siendo clave en la explicación del movimiento celeste y la relación entre el mundo; además, no actúa solo, pues está interconectado con otros cuerpos celestes. Este enfoque filosófico y epistemológico terminó influyendo en la cosmología medieval, donde el papel del sol se volvió un símbolo del orden divino. Y con la llegada del cristianismo se le dio una nueva connotación teológica influenciada por las concepciones previas.

En la Edad Media, bajo un marco teológico, los pensadores le dan una resignificación al sol en su cosmovisión cultural, a partir de las concepciones anteriores. Para san Agustín, la interpretación del sol se vincula directamente con Cristo como el sol de justicia, simbolizando no solo conocimiento y verdad, sino salvación. De acuerdo con Miranda Fonseca (2015), “en materia de conocimiento, san Agustín señala la iluminación divina como un proceso continuo, realizado por Dios en cada persona” (p. 9). Esta noción de iluminación divina transforma el papel del sol en la historia del pensamiento occidental, desplazándolo de su función natural, debido a que él consideraba que todo conocimiento es una emancipación de Dios y, por ello, la iluminación divina es un proceso continuo. Agustín manifestaba que “la ciencia y todo el conocimiento está impregnado de una atmósfera religiosa” (p. 10). Mientras Aristóteles sitúa el sol desde un punto de vista físico y cosmológico, él lo representaba nuevamente dentro de un plano espiritual, con vestigios de planteamientos pasados, integrándolo como fuente de conocimiento y salvación.

Por otro lado, Tomás de Aquino integra el pensamiento aristotélico con la teología cristiana, conciliando el orden físico del sol con su significado metafísico. En lugar de contraponer razón y fe, “santo Tomás de Aquino puso, como punto de partida en su pensamiento, la afirmación de la subordinación de la fe al conocimiento empírico, dejando claro que la fe y la ciencia no deben contraponerse, sino suplementarse” (p. 10). Esto ubica la luz del sol como una fuente de iluminación física y como un símbolo del intelecto y de la revelación divina. Esta conciliación entre razón y fe permite que el sol no sea solo símbolo de Dios, como en san Agustín de

Hipona, sino también un principio racional en la cosmología medieval, lo que influye en representaciones posteriores y en la disputa con la revolución científica.

Finalmente, san Francisco cambia la visión del sol de un símbolo de justicia y de conocimiento a una entidad fraternal dentro de la creación. Sin embargo, en esta evolución, el sol ya no era visto como un ente superior ni como un símbolo de poder, sino como un compañero de la creación. En tanto san Agustín y santo Tomás lo ven como emancipación de Dios, san Francisco lo humaniza y lo llama, reconociéndolo como “hermano sol”, digno de alabanza y elemento crucial de la cosmovisión franciscana que veía en la creación una profunda interconexión entre las cosas, donde la fraternidad, cercanía y unión eran fundamentales en la creación. Ya no es un solo principio teológico abstracto, sino una parte viva de la relación entre Dios y la naturaleza. El sol pasa a convertirse en un compañero dentro de la alabanza divina, un elemento con el que el humano –al igual que toda la vida– comparte la existencia.

El sol en la cosmovisión del Pacífico

A primera vista, podría asumirse que, en un continente aún no transitado por extranjeros, la evolución conceptual del sol habría seguido un camino independiente. No obstante, la presencia de relatos, simbolismos y prácticas relacionadas con el sol en las culturas indígenas del Pacífico Colombiano sugiere que, aunque aisladas, estas sociedades desarrollaron interpretaciones que, de manera inesperada, guardan ciertas correspondencias con las nociones presentes en otras civilizaciones de la época. Mientras en la Europa medieval el sol fue conceptualizado dentro de un marco teológico y filosófico, “la cosmovisión de los pueblos precolombinos de Colombia estaba profundamente conectada con la naturaleza” (Colombia País, s.f., párr. 22), puesto que las comunidades indígenas lo interpretaron desde una cosmovisión más cíclica, animista y ligada al entorno. Esto gracias a que la naturaleza no era solo un recurso, sino un ser con voluntad propia; de modo que el sol, la luna, los ríos y los árboles tenían espíritus o energías que regulaban la existencia.

Por consiguiente, el sol era visto como un dios creador, un ente con agencia que influía en la vida humana y un principio estructurador dentro de su cosmovisión, con funciones de equilibrio, energía y conexión con los ancestros. En este contexto, Espinosa Coboleda (2024) señala que “la tierra es hija del sol” (párr. 21), lo que muestra una visión en la que los cuerpos celestes no solo son elementos físicos, sino seres con vínculos familiares, debido a que el “planeta es un ser vivo, sensible, es nuestra casa, es un cuerpo celeste que viaja y vive en el cosmos” (párr. 21). Esta concepción

es parte esencial de las ideas ancestrales; de manera similar, se conecta con los relatos recogidos por Araújo (2013), quien hace referencia al sol como movimiento y transformación, situándolo como un viajero por diferentes planos del mundo: “el sol se mete en el poniente, y nace en el occidente, y queda ileso” (p. 56). Ya que, comprender su paso por el mar, la tierra y el cielo, trasciende la percepción del movimiento. Desde la experiencia diaria de los pescadores, esta comprensión empírica es una interpretación simbólica del ciclo solar, donde su movimiento no solo marca el paso del día y la noche, sino que simboliza el equilibrio entre la luz y la oscuridad. Además, la frase “queda ileso” sugiere que, a diferencia de los seres humanos, él no sufre daño al completar su ciclo, reforzando su papel como ente superior y eterno.

En ese orden de ideas, en la cosmovisión indígena, no solo marcaba el ritmo de la naturaleza con su tránsito entre el día y la noche, sino que representaba un principio de transformación y regeneración, influyendo en los ciclos de vida y muerte. De un modo similar, estas comunidades desarrollaron una relación simbólica con el sol a nivel regional. La luz solar ya era esencial por sí sola, para la fertilidad y los ciclos agrícolas; también desempeñaba un papel central en la pesca y la agricultura. Tal como ocurrió en otras cosmovisiones indígenas del continente, sus actividades se basaban en los ritmos de la tierra, el sol y la luna, organizando la agricultura, la pesca y los rituales según estos. De la misma forma, su significado no se limita a la regulación natural, sino que se expande a la organización del tiempo y los rituales espirituales. Como señala Araújo (2013): “en mi entendimiento el sol se mete al mar. Él se está metiendo al mar, pero él no está entrando al mar, él está saliendo en otras partes donde hay tinieblas” (p. 56). El sol no era percibido como un objeto pasivo, sino como un ser dinámico que transita por distintos planos, hundiéndose en el agua para salir “en otras partes”; con ello se refuerza la idea de un ciclo donde el sol no muere, sino que se modifica y reaparece en otros espacios para renacer, simbolizando el equilibrio del mundo y la regeneración de la vida.

En otras palabras, el sol no era solo un fenómeno astronómico, sino un creador y un protector; una entidad que otorga energía, fertilidad y guía a quienes lo veneran. Tal y como lo plantea Espinosa Cobaleda (2024) al decir que “el sol tiene otros hijos que son los hermanos de la tierra, y allá en ese espacio infinito están las almas de nuestros ancestros y nuestros dioses” (párr. 21). Los cuerpos celestes eran vistos como seres con relaciones familiares y funciones cósmicas. Al decir que el sol tiene otros hijos que son hermanos de la tierra, se sugiere una perspectiva en la que los planetas y astros son parte de un sistema vivo, en el que hay vínculos de origen. Además, la referencia del espacio infinito implica

una concepción del cosmos como un territorio espiritual en el que los muertos y las deidades no solo existen en otro plano, sino que continúan influyendo en el mundo de los vivos. De este modo, el sol actúa como puente entre los vivos y los muertos, un mediador entre el presente y el tiempo mítico de los ancestros; en consecuencia, su influencia es tanto física como espiritual, ya que determina el ritmo de las estaciones y el crecimiento de los cultivos, así como la comunicación con los ancestros que habitan en el cosmos y responden a quienes les demuestran respeto mediante rituales.

Igualmente, Losonczy (1993) señala que “la luz y el sol son las fuentes primarias del calor; el aire, la tierra y la luna son las fuentes de frío” (p. 42), debido a que el sol para estas comunidades era el principal regulador térmico de la tierra, proporcionando la energía que mantiene los ciclos biológicos y climáticos. Situándolo desde una perspectiva simbólica, la luz del sol representaba vitalidad, crecimiento y transformación, lo que refuerza su asociación con el calor y el movimiento. Pero esta clasificación también tiene un sentido cosmológico y filosófico, planteando cómo los astros y elementos naturales no son solo cuerpos físicos, sino fuerzas activas que interactúan para mantener el orden del mundo.

Por otra parte, esta concepción se ve reflejada en las prácticas espirituales, como el pagamento y las ceremonias de agradecimiento al sol, en las que los indígenas reafirmaban la interconexión entre los astros y la vida humana. La visión de que el sol se mueve a través de distintos planos sin desaparecer, como señala Araújo (2013), se vincula con la creencia de que el orden del mundo depende de la constante interacción entre los cuerpos celestes y las fuerzas naturales. Así, el sol no solo ilumina, sino que teje vínculos, manteniendo el flujo energético que sustenta la vida y la espiritualidad en estas comunidades. Y, por medio de los relatos y las prácticas espirituales, el sol mantiene su rol de mediador entre los mundos visibles e invisibles. Así lo manifiesta Escobar (2016), quien describe cómo las comunidades del Pacífico conciben el territorio como una gran red de interrelaciones, en la que el sol, la humedad, los ancestros y los espíritus interactúan en una dinámica constante de reciprocidad:

El manglar es una gran red de interrelaciones entre minerales, microorganismos, vida aérea y acuática, seres sobrenaturales que establecen canales de comunicación entre los diversos mundos y seres; están la humedad, la lluvia, el sol, los ancestros, los espíritus y todos los demás seres. (p. 8)

En estas comunidades, el manglar no solo es un ecosistema donde conviven minerales, microorganismos y seres acuáticos, sino también un espacio donde se conectan distintos mundos, incluidos los ancestros y los espíritus. Esta concepción tiene una visión animista, en la que todo tiene agencia y propósito. Por ello, en los relatos indígenas, el tránsito del sol entre la luz y la oscuridad refleja los procesos de transformación en la naturaleza, donde la humedad, la lluvia y los ciclos solares definen la vida en estos ecosistemas. Además, en la cosmovisión indígena, los espacios naturales como los manglares son considerados territorios sagrados, donde los ancestros y los dioses pueden manifestarse. En consecuencia, los rituales solares, como el pago, ocurren en el manglar, donde los elementos vivos y no vivos crean un sistema de relaciones interdependientes, abriendo caminos entre mundos y facilitando la interacción con espíritus y fuerzas invisibles.

Por lo expuesto, el sol ocupa un lugar central en los rituales de sanación y agradecimiento, donde los chamanes y líderes espirituales dirigen ceremonias que refuerzan la relación entre la comunidad y los elementos naturales. Estas prácticas reflejan la concepción del sol no solo como fuente de luz y calor, sino como una presencia viva y activa dentro del cosmos. Ahora, en palabras de Rodríguez Cuenca (2021), “el chamanismo no ha muerto; al contrario, hoy día está más fuerte y renovado que antes, ajustado a las necesidades de la sociedad de consumo” (p. 187); no obstante, los indígenas, “los pocos [...] que sobreviven, realizan pago alrededor de la Línea Negra... allí aún reside la energía ancestral” (p. 187). El sol es invocado como testigo de la conexión con los ancestros; en algunos casos, los rituales incluyen cantos, danzas y ofrendas, reforzando la idea de que el sol no es solo fuente de energía física, sino también espiritual. Si bien es cierto que, en la actualidad, “algunos de sus sitios han sido profanados o perturbados por actividades turísticas... A pesar de ello, [...] continúan haciendo pago en estos sitios, pues afirman que así lo establecieron sus antepasados” (p. 187). En conclusión, la concepción del sol en el Pacífico Colombiano plantea una visión donde este astro representa vida, protección y orden cósmico. Para estas comunidades, el sol no era solo un ente simbólico, sino una presencia activa en la vida cotidiana y en los rituales; era parte de un sistema energético vivo y un símbolo de permanencia que, aun en tiempos de transformación, sigue guiando y protegiendo a quienes lo veneran.

Transformaciones y continuidades del sol

Como símbolo y concepto, el sol ha experimentado una evolución que no solo evidencia los cambios en las cosmovisiones indígenas y europeas, sino también

las transformaciones epistemológicas, filosóficas y sociales que han redefinido la relación entre el ser humano y su entorno. Con la llegada de los europeos a América se marcó un giro en la percepción del sol en las comunidades indígenas. La imposición del pensamiento cristiano llevó a una reinterpretación del astro dentro de un marco teológico europeo. Este encuentro entre sociedades representó una imposición de modelos de conocimiento que modificaron profundamente la percepción del sol en los pueblos indígenas del Pacífico Colombiano. La cristianización, con su visión jerárquica del cosmos, desplazó los relatos en los que el sol actuaba como mediador entre los vivos y los ancestros, convirtiéndolo en una mera metáfora de la divinidad dentro de las doctrinas cristianas. Este desplazamiento implicó la represión de rituales como el pago, en los cuales el sol mantenía su función como ente activo y regulador del equilibrio cósmico.

Todo ese proceso terminaría por ser parte de la misma evolución conceptual, donde, a pesar de la influencia de la colonización y el paso del tiempo, el sol sigue ocupando un lugar central en la cosmovisión indígena del Pacífico Colombiano y del mundo; aunque la influencia cristiana intentara reconfigurar esa percepción, muchas comunidades han mantenido sus rituales, reforzando la idea de reciprocidad con los astros y la naturaleza. Por ello, la convergencia de la cultura africana y americana encontraría resonancia en la espiritualidad de las comunidades. En este encuentro de tradiciones, surgió una hibridación de creencias, en la que el sol se convirtió en un símbolo de continuidad y resistencia, manteniendo su rol como fuente de energía espiritual y equilibrio cósmico tanto en los rituales indígenas de pago como en las ceremonias afrodescendientes de invocación y protección.

Ahora bien, se podría afirmar que la influencia cristiana no fue totalizante, debido a que los pueblos indígenas lograron preservar elementos clave de su cosmovisión solar. Y que, a nivel cultural, el resultado de la invasión del continente americano terminó en un significado híbrido para el sol, que derivó de la confluencia entre las tradiciones europeas, africanas e indígenas; con el paso del tiempo, algunas de estas visiones mantuvieron su fuerza y otras fueron absorbidas o desplazadas, perdiendo parte de su esencia original. Para que sucediera dicha preservación, tuvo que haber una resistencia, demostrando que las cosmovisiones indígenas no fueron meros sistemas pasivos ante la colonización, sino estructuras dinámicas y adaptativas que, si bien fueron reformuladas, continuaron otorgándole al sol un papel fundamental en la organización del tiempo, la fertilidad y la comunicación con lo sagrado. De hecho, la supervivencia de estas tradiciones indica que la

evolución conceptual del sol no fue lineal ni unilateral, sino el resultado de una negociación constante entre lo impuesto y lo preservado.

Por eso, esta visión no se detuvo ahí, pues la progresión de pensamiento llevó a una redefinición del sol en muchos otros aspectos de la vida humana, en el arte, la filosofía y la ciencia. A lo largo del Renacimiento y siglos posteriores, el sol siguió representándose en el arte cristiano, pero con menos estilización y mayor realismo. Mientras que en Europa el sol pasó a ser un símbolo de orden racional y progreso científico, en América Latina se convirtió en un espacio de confluencia de significados, producto de la interacción entre las tradiciones. La hibridación de creencias no solo modificó las prácticas rituales, sino que también generó una relectura de la relación entre el ser humano y el cosmos.

En esta reinterpretación, el sol se consolidó como símbolo de resistencia y continuidad, integrando elementos ancestrales dentro de nuevos discursos que lo conectaban con la memoria y la identidad cultural, a partir de nuevas lecturas. No obstante, Busó Rivera (2021) afirma que “las transformaciones más notables en sus representaciones suceden en el siglo XVII con la llegada del telescopio” (p. 41). Con este invento, surgió un nuevo punto de inflexión en aquella imagen, pues fue posible observar fenómenos que contradecían la representación de perfección atribuida antes al astro. La ciencia terminó por desplazar el papel simbólico y místico del sol para consolidarlo como objeto de estudio astronómico, lo que marcaría una separación definitiva entre cosmología religiosa y observación empírica.

Al final, este descubrimiento demostró que el cuerpo no era perfecto e inmutable, lo que desestabilizó la imagen idealizada del sol y contribuyó a una percepción del universo basada en la imperfección y el cambio. Ello marcó la separación definitiva entre la cosmología religiosa y la astronomía moderna, desplazando el sol de los relatos míticos para integrarlo en la física y la astrofísica. Esta transformación no solo afectó la ciencia, sino también la manera en que las sociedades ordenaban su tiempo y producción.

Este cambio responde a un proceso de racionalización que desplazó la visión animista del mundo y consolidó una relación funcional con la naturaleza. Cabe señalar que, en la Edad Media, la ecología aún estaba vinculada a la espiritualidad y la naturaleza, cuando el desarrollo científico y tecnológico promovió una ruptura definitiva entre la naturaleza y lo sagrado. Sin embargo, no se debería interpretar la evolución conceptual únicamente como una sustitución del pensamiento mís-

tico por el científico, sino como una reconfiguración de los significados solares dentro de nuevos marcos epistemológicos; debido a que la manera en que los seres humanos conciben el sol y otros elementos se ha determinado por sus modelos de conocimiento, sus sistemas de organización social y sus tensiones políticas.

El sol dejó de ser simplemente una referencia divina y pasó a ser un regulador del tiempo y la productividad humana, lo que llevó a una nueva organización de la vida social. Y la visión ecológica medieval, que veía la naturaleza como obra divina inseparable del hombre, fue desplazada por una conexión más instrumental y económica. Todo este proceso responde a un cambio que integra elementos previos en nuevos marcos interpretativos, donde el *Cántico de las criaturas* y aquellas cosmovisiones estuvieron fuertemente influenciadas por las previas a ellas, donde la evolución conceptual del sol influyó en la ciencia y en cómo el ser humano ordenó el mundo y su relación con la naturaleza.

Actualmente, el sol sigue ocupando un doble rol, como objeto de estudio científico y como símbolo de memoria y resistencia en las comunidades indígenas que han preservado sus prácticas espirituales. Hoy en día, la crisis climática y la necesidad de alternativas energéticas han generado un nuevo punto de inflexión, en el cual la percepción del sol como fuente de equilibrio resurge dentro de discursos ecológicos y de sostenibilidad. En este contexto, la visión indígena de reciprocidad con el sol adquiere una nueva relevancia, planteando interrogantes sobre los límites del modelo occidental de explotación y sobre la posibilidad de recuperar concepciones que integren el conocimiento científico con sistemas de relación más respetuosos con el entorno.

Por eso, es fundamental reflexionar alrededor de la evolución conceptual del sol y de cómo esta no ha sido una simple progresión desde lo mítico hacia lo racional, sino un proceso de negociación, adaptación y resistencia, en el cual distintas sociedades han reformulado su vínculo con el cosmos. Su significado lo ha redefinido cada época, cada cultura y cada crisis, convirtiéndolo en una representación que muta de manera constante, testigo de los cambios históricos y filosóficos que han modelado la percepción humana del mundo.

Conclusiones

A lo largo de la historia, la relación entre el ser humano y el sol ha evolucionado de manera significativa, pasando de concebirse como una entidad sagrada y animada a convertirse en un objeto de estudio dentro del paradigma científico. Pese

a ello, esta transformación no ha eliminado por completo su dimensión simbólica, sino que la ha reformulado dentro de nuevos marcos interpretativos. A pesar de los avances en la astronomía y la física, el sol aún desempeña un papel central en la organización de la vida humana, regulando ciclos agrícolas, temporales y espirituales. Su conexión con lo sagrado, aunque desplazada por un enfoque más técnico y funcional, todavía persiste en múltiples expresiones culturales y filosóficas, aunque inscrita en discursos distintos a los tradicionales.

Si se vuelve al *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís, se observa cómo la concepción del sol ha atravesado diferentes épocas, funcionando como símbolo de orden cósmico, fuente de vida y expresión de lo divino. En su visión medieval, la relación entre lo natural y lo sagrado era inseparable; una idea que sigue presente en algunas comunidades indígenas y en movimientos ecológicos contemporáneos que reivindican la reciprocidad con los astros como parte de una cosmovisión interconectada. Esta continuidad demuestra que, pese a que se ha reformulado la percepción del sol, su significado como principio de equilibrio no se ha extinguido, sino que se ha adaptado a distintas realidades históricas y culturales.

No obstante, el desplazamiento hacia una mirada funcional del sol se ha intensificado con la modernidad. La revolución científica y el desarrollo tecnológico han redefinido cómo los seres humanos lo interpretan, otorgándole prioridad a su papel en la producción de energía, la regulación climática y la expansión del conocimiento astronómico. Este giro ha promovido una percepción más instrumental del sol, en la que su valor radica en su utilidad práctica, más que en su significado trascendental. Sin embargo, la necesidad de comprender el sol dentro de una dimensión más amplia sigue vigente, en particular ante los desafíos ecológicos actuales.

Ante la crisis climática y la necesidad de repensar la relación con el entorno, el sol ha vuelto a situarse en el centro de nuevas discusiones sobre equilibrio y reciprocidad. La percepción ancestral del sol como ente regulador del cosmos, presente en las cosmovisiones indígenas, ofrece una alternativa crítica al modelo de explotación y consumo que domina las sociedades contemporáneas. En este contexto, surge un interrogante fundamental: ¿es posible un retorno a una visión más integrada del sol, en la que la ciencia y la espiritualidad coexistan en un diálogo más equilibrado? Además de ser una invitación a reflexionar acerca del futuro de la relación entre el ser humano y el mundo, se pretende reconsiderar cómo se configuran los elementos naturales, no como meros recursos, sino como agentes

con una función dentro de la estructura del cosmos. Comprender al sol desde una perspectiva más holística podría permitir no solo el avance del conocimiento técnico, sino la recuperación de su dimensión simbólica como principio organizador de la existencia.





Capítulo II
Entre la luna y las estrellas se esconde el Pacífico
Colombiano: visión de la época medieval
en el texto de san Francisco de Asís

Mónica Carabalí Riascos





Introducción

*Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y
las estrellas: en el cielo las has formado
luminosas, y preciosas, y bellas.*
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

San Francisco de Asís fue un hombre que, pese a toda su adquisición económica, renunció a la burguesía y abundancia para adherirse al ser divino y al Evangelio, entregándose completamente a la pobreza y la enseñanza de la palabra de Dios para llevar una vida donde fueron más relevantes los bienes espirituales que los materiales. El proceder de san Francisco demostró la importancia de vivir en armonía y hermandad los unos por los otros; de practicar la humildad y el compañerismo; de permitir el goce del amor como parte de la relación de los individuos. El santo aceptó la voluntad de Dios en su vida y, sobre todo, reconoció su grandeza en todo. Así, el *Cántico de las criaturas* es un himno de alabanza en el que san Francisco manifiesta la bondad y belleza de Dios a través del universo.

En el siglo XIII, la norma era escribir en latín, pero san Francisco no lo hizo de tal manera; su himno (cántico o poema) lo redactó en romance vulgar umbro. Esto puede llevar a pensar en su intención sobre la forma en que debiera ser leído e interpretado el texto, con el cual brinda una amplia cosmovisión del ser humano en este periodo, que recrea desde una escritura distinta a la exigida en su momento para llegar a la conciencia del otro, aquel que respira –llámese humano o animal–, y procurar alabar la creación. Este himno fue el epicentro en el Medioevo, etapa de muchas transformaciones; razón suficiente que le hace pensar al Poverello la posibilidad de escribir desde los sentires y el respeto por el otro y la divinidad, de apropiarse de ese poder –que otros llaman posesión– y convertirlo en canción para nombrar criaturas.

En el ámbito místico, podemos relacionar muchos conceptos que salen a flote cuando se trata de describir la creación. Para el Pacífico Colombiano, la representación de la fauna está en todo, y esta misma toma parte de la cultura e identi-

dad de los pueblos. De una u otra manera, acercarse al concepto de naturaleza y creación es hablar de espiritualidad también. Por ello, la función que desempeñan la luna y las estrellas en el pueblo afrocolombiano les devuelve los atributos correspondientes a estas creaciones. Dicho esto, el presente capítulo intenta recrear el sentido y respeto que se les confiere a la luna y las estrellas en el himno de san Francisco y evidenciar cómo forman parte de la identidad, cercanía y hermandad del Pacífico Colombiano; al mismo tiempo, se plantea cómo, mediante el Evangelio, convergen diálogos fraternos, donde el amor y la paz forman parte de su rutina para alcanzar una convivencia en armonía, como lo sugería san Francisco. Asimismo, se analiza el concepto de poder en el Medioevo –momento en el que se escribió el poema– y cómo san Francisco tergiversa esa noción del poder jerárquico en el que vivía la humanidad para llevarlo a un poder espiritual, en donde asigna toda la potestad e importancia al dueño de la creación. Finalmente, se establecen las conclusiones y una reflexión que surge respecto a mi relación con el entorno espiritual y de cómo me atraviesa la divinidad que tanto atesoró el Poverello en su texto, a través del brillo de la luna y las estrellas.

Bajo la época medieval, una historia que contar

Dentro de las características de la Edad Media, destacan las transformaciones que emergieron y marcaron distintos procesos en la historia. En medio de tanta información, han surgido debates y confusión con respecto a lo que significó realmente esta época. Es evidente que fue un momento que le ha causado intriga a muchos. En ese sentido, es pertinente traer a colación las palabras de Valderón (2003):

Hablar de la Edad Media es, sin lugar a dudas, referirse a un concepto inventado. Los ciudadanos que vivieron en el transcurso de los siglos que la historiografía de nuestros días considera como medievales no tenían, por supuesto, la menor idea de esa expresión. (p. 311)

En percepciones como la anterior, se encuentran varias posturas que desafían lo que representaban en ese entonces para la humanidad aquellos cambios que sucedían en la historia.

Se sabe que durante ese largo periodo se vivieron múltiples procesos, en los que las diferentes posturas existentes tuvieron impactos tanto favorables como desfavorables. De este modo, surgieron movimientos desde una visión política que tocaron, incluso, temas de evangelización y aculturación. En lo concerniente a la Iglesia, la cristiandad tomó una línea franciscana; san Francisco consideraba que,

en tiempos difíciles de sobrellevar, la contemplación por la belleza de la creación lleva a tiempos de tranquilidad, los cuales solo el poder del Altísimo les podía otorgar a la humanidad. Ahora, ¿cómo se pueden percibir estas características si el texto del Poverello se escribió para transmitir serenidad en los tiempos de incertidumbres de aquella época? Al respecto, Valdeón (2003) comenta:

Esas ideas se habían abierto camino, al menos así pensaban los intelectuales que llevaban la voz cantante en aquella centuria, una vez enterrada definitivamente la tenebrosa etapa de la Edad Media. El Medievo, para los ilustrados, había sido una etapa caracterizada ante todo por la barbarie, el oscurantismo y la superstición, pero también por el predominio de rasgos tan negativos como el inmovilismo, la parálisis y la irracionalidad. ¿Y qué decir del clero de aquellos tiempos, caracterizado, ante todo, según la opinión de los ilustrados, por la depravación y el libertinaje? (p. 314)

¿Qué significaba para un santo que vivió tiempos difíciles en la Iglesia darle más importancia a los bienes espirituales que a los materiales? ¿Es posible describir el *Cántico* como depravado o dándose al libertinaje? Un claro ejemplo que proporciona el poema es la necesidad de escribir desde el amor y la conciencia. San Francisco quería reflejar la disposición y el compromiso que tenía con la naturaleza, aunque eso implicara numerosas burlas y críticas por haber decidido servir al pueblo, por ser ferviente en la oración, por vivir la virtud de la humildad y por hacer la voluntad de Dios en su vida; todo ello significaba ver su bondad y misericordia en la creación de Dios. Así lo describe López (2015) al comentar que

La verdad que nos hace libres es el amor que se da sin pedir nada a cambio. La libertad espiritual de Francisco le permite mostrarse firme dentro de tantas incertidumbres que nos rodean, animoso frente a las tareas con que el sufrimiento de los hermanos nos desafía, creativo y hasta utópico para ayudar a ver a otros muchos que “otro mundo es posible”; y es posible, porque ya está dentro de nosotros, de ti y de mí, con tal de que no neguemos la grandeza de ser humanos y las responsabilidades que le van aparejadas. (pp. 14-15)

Desde esta perspectiva, se observa que san Francisco recurre precisamente a ese apoyo y refugio divino, el cual le permitía reconocer la verdad. En últimas, la verdad no es más que la libertad para poder nombrar la hermosura de la creación y la hermandad en la que todos deberíamos estar estrechamente vinculados, la cual es la unión, el amor y el poder de Dios.

Dicho esto, puede surgir la siguiente inquietud: ¿qué significado tuvo el poder en la época medieval? Al hablar de poder, es posible situarse en el feudalismo, un sistema amplio en donde lo político, lo económico, lo social y lo religioso tomaron parte de una jerarquía y descentralización de poder, donde la autoridad siempre se inclinaba hacia la burguesía, que arbitrariamente tenía el control de todo. De ese momento, Rossi (2011) menciona que

El enfrentamiento que se perfila entre los valores aristocráticos y los burgueses es nítido, y la separación de las clases no tiene remedio. Para entender la relación entre burgueses y reyes o caballeros, nada mejor que la espléndida biografía de Duby, *Guillaume le Marechal ou le Meilleur chevalier du monde*. Guillaume, de origen modesto, personifica todas las virtudes del caballero cabal, cuya generosidad es proporcional a su ambivalente repugnancia respecto al dinero que distribuye a manos llenas entre su ejército. En *Guillaume le Marechal* encontramos a los nuevos *roturiers*, los plebeyos, los hombres de dinero que acuden a donde haya una aglomeración, un ejército; siempre presentes, al acecho, allá donde la necesidad los hace indispensables, prontos para prestar y no menos prontos para reclamar; se perfila un rasgo permanente de la burguesía: la ganancia. (pp. 225-226)

Lo dicho afirma con claridad que el poder era liderado por la burguesía. Aunque eso no implicara que era del todo un sistema grotesco y corrupto, porque bajo ese orden se produjeron impactos significativos que llevaron al desarrollo. No obstante, cabe resaltar que dicho desarrollo se efectuaba más en la centralización de poder en los estados monárquicos. Ello permite preguntarse si el tema del poder es disruptivo en el himno del *Cántico a las criaturas* de san Francisco de Asís. Frente al auge de poder que se vivía en ese momento, él –con toda la certeza y convicción transformadoras– pretendía hilar la conexión entre la naturaleza y la veracidad de Dios; tomar ese poder y definirlo como fuente de energía y encanto, siendo devoto a lo consagrado y a la sabiduría de lo alto y recreando toda espiritualidad por medio de sus letras dedicadas a la belleza y la hermandad divina. Es decir, la definición de poder para el Poverello era por completo distinta, porque él se enfocó en un poder espiritual y sobrenatural. Al escribir estando ya ciego, pudo llegar a cierta introspección que le permitió tener gratitud y reconocer la grandeza de lo divino en su vida; tener un poder de gratitud, mas no uno jerárquico o monetario. Bien lo explica Leclerc (1977) en el siguiente fragmento:

Este *Cántico* puede entenderse en su sentido directo y material. Entonces aparece como una loa dirigida al Altísimo por (y a través de) los diversos elementos de la creación: el sol, la luna y las estrellas, el viento y el agua, el fuego y la tierra [...]. La inspiración que anima la obra de Francisco de Asís parece la misma que la de los salmos y cánticos de la Biblia que celebran a Dios en la creación. En cuanto a la imagen del universo que implica este *Cántico*, se ha observado que es un reflejo del sistema cosmológico de la época: sistema caracterizado por el geocentrismo y la teoría de los cuatro elementos fundamentales de los antiguos. (párr. 2)

Ante lo dicho, es posible concluir en este apartado que la intención de san Francisco no fue otra que demostrar que, en épocas de tensión, también puede fluir el respeto y el aprecio por ese otro en el cual existe la humanidad, porque ha existido primero. Y que eso, que sirve de cobijo –la naturaleza–, brinda la libertad de habitarla desde la apreciación y contemplación. De todas formas, es preciso señalar que lo religioso estaba muy arraigado a las creencias y que la Iglesia jugaba un rol muy importante en la vida de las personas. En palabras de Sánchez (2024):

¿Quién tenía todo el poder en la Edad Media? La Iglesia porque el cristianismo dominaba todos los ámbitos, incluyendo el arte en todos sus aspectos. La gente era analfabeta en su inmensa mayoría y la Iglesia reproducía en el arte los dogmas que quería transmitir, con basílicas bajas, con muchos santos y vírgenes espiritualizadas, así como con escenas bíblicas, espectrales, casi sin luz y predominando su intención didáctica. (párr. 2)

Sin duda alguna, san Francisco viene de esa línea franciscana, donde dentro de la burguesía eclesiástica, religiosa y cristiana se manejaba un sinnúmero de conceptos sobre el manejo del poder y el poderío. Ley que incluso fue inducida por el feudalismo. Pese a este contexto, él se centró en querer pertenecer a la clase de la “comunidad”; no buscó su propio beneficio, sino el favor de los demás, haciéndolo un ser que aplicaba lo que describía en su alabanza.

Entre la luna y las estrellas se esconde el Pacífico Colombiano

Hablar del Pacífico Colombiano es adentrarse a río, mar, manglares. Palmeras, arena, brisa. Amaneceres, atardeceres. Piel negra, cabello afro, olor a encocado. Sol, tierra, lucero. En su *Cántico*, san Francisco regala dos términos que permiten crear identidad, cercanía y hermandad con la naturaleza: luna y estrellas. ¿Pero qué significado tienen para el Pacífico Colombiano? Para nadie es un secreto que

san Francisco fue el padre de la ecología y defendía con honor el respeto a la naturaleza, el respeto entre hermanos y el respeto a los animales. Por eso, la representación de la hermana luna significaba esplendor, algo vivo. De tal modo, las estrellas junto a ella representaban armonía y brillantez en los cielos. Sin duda, son creaciones divinas que hermocean el trono, el cielo. Por su parte, en relación con los astros, el Pacífico goza de “formas de orientación espacial”, como las denomina Aroca Araújo (2012); en otras palabras, procesos y formas para orientarse que se utilizan en el Pacífico para diferentes actividades. Con ello se confirma que

La luna tiene un comportamiento similar al del sol, solo que esta juega su papel en determinadas horas, al igual que las estrellas. La luz de la luna ilumina y permite ver formas en las orillas que pueden ser reconocidas. Ver su trayectoria también indica una configuración del cielo, que tiene repercusiones en la construcción de un mapa mental, que se valida en la interpretación de la superficie; es decir, cuando el pescador mira para el cielo, sea a las estrellas, al sol o a la luna, si las nubes o la lluvia se lo permiten y mira sus movimientos o trayectorias; está pensando en cómo están ubicados algunos lugares o referentes en la tierra. Mira para el cielo, pero piensa en la tierra. Fundamentalmente, la luz de la luna sirve cuando está en luna llena y cuando es así, permite ver claramente las orillas. Cuando hay menguante, es decir, ausencia de la luna, es mejor para la pesca. La relación que hay de la luna con el mar, es que de ella depende el comportamiento de las mareas y tiene implicaciones en cuanto al zarpe y arribo a diversos lugares. (p. 461)

Se evidencia que esta lumbrera (luna) de la que habla el Poverello, aparte de convertirse en un referente para estos pueblos afrocolombianos, tiene la potestad de transformarse en brújula y en referencia para conocer los tiempos. De esta forma, también se reconoce la representación y el rol que cumplían la luna, las estrellas y otros astros en las comunidades. Desde establecer las horas hasta conocer las ubicaciones:

La astronomía fue otra ciencia explorada en el Imperio de Mali; los astrónomos más reconocidos explicaron en los manuscritos las fases de la luna revelando fechas, la aparición de las estrellas determinando horas de la noche y elaborando medidores de las horas del día mediante la sombra que se originaba del sol al cubrir un palo de madera. También establecieron teorías sobre la ubicación de los planetas y los movimientos del sol y la luna. (Reyes, 2019, p. 38)

Las palabras del *Cántico* no se plasmaron al azar. San Francisco se dirigía a la luna y a las estrellas desde el ámbito de la fraternidad, tratándolas como hermanas, mostrando reverencia y admiración a la creación, que es precisamente a lo que insta: a la comunión, al compañerismo y a la hermandad. Aparte de utilizar un tono melódico, poético, la descripción de este cántico puede llegar a cumplir una función de acercamiento a lo ancestral, cultural e identitario; elemento que es de suma importancia para el pueblo afrocolombiano. A partir de poetizar a la luna y las estrellas, se atesora el brillo del cielo para sentirse identificados; el plasmar desde los sentires de esa herencia africana. El ritmo, lo sonoro y lo poético siempre están inmersos en los cánticos africanos a modo de comunión con lo sagrado; así, también se hace una conexión divina desde la contemplación. Ejemplo de ello, son las palabras de Salinas (1999):

Te revuelcas en la cama y maldices la huida del sueño. Las sombras se pasean frente a ti. Los murmullos de los grillos revuelven la jaqueca. Te ahogas. Abres la persiana y vuelves a acostarte. La luna llena se mete en el cuarto, juega con las sombras. Se detiene. Te hace cosquillas en los pies. Recorre tu cuerpo. Se posa en tu cara y la baña de luz. El insomnio es ahora vigilia quieta. Todo puede ocurrir en luna llena. (p. 26)

No se encuentra una sola manera de expresar el significado que tiene la luna. En el Pacífico Colombiano, por ser una región de saberes, culturas y costumbres, se insta a buscar siempre esa comunión con la naturaleza. A través de prácticas y una cercanía constante a la admiración, la utilidad y el poder que brindan estas creaciones, también se logra observar que, de una u otra forma, el ecosistema siempre espera ser tratado y percibido como un ente inspirador. Estas intenciones las plasma Edelma Zapata (2006) en “Manuel Zapata Olivella: la visión cósmica en mis huellas ancestrales”:

Llevo conmigo ricas herencias étnicas y culturales, mi vientre de pájaro recoge la semilla de un nuevo amanecer en tierras americanas. Hija soy de los alumbramientos y deslumbramientos que se dieron en América, en aquellas lejanas épocas en que el célebre navegante tocó tierra, cambiando la faz del mundo hasta entonces conocido. Quinientos años después, América cuenta sobre su territorio con hombres, ecologías y culturas que hacen del más joven continente, pueblos en permanente cambio, de destinos impredecibles, las múltiples caras de América que nos devuelven los espejos. Mi padre que regresa de la muerte, lleva la sonrisa en los labios, la misma que acompañó siempre y que ríe triunfante en fotografías de

diferentes épocas. Su carcajada se precipita bulliciosa como cascada clara en el recuerdo. Yo creía ver la libertad al escucharlo fluir alegre por los ventanales. Juventud y vejez desafiadas en sus dientes grandes, blancos y brillantes. (p. 15)

Aunque estas líneas parecen separadas de lo abordado antes, es pertinente recalcar que, para el pueblo afrodescendiente, las lumbreras son huellas que dejaron los ancestros, las cuales servían de dirección para las personas en condición de vulnerabilidad. Estas no solo sirven de guía, sino que les otorgan sabiduría para conocer las condiciones, los tiempos y los caminos y para tomar sus decisiones.

Una vida pobre y evangélica: huellas espirituales para alcanzar la hermandad en el Pacífico Colombiano

La espiritualidad es el acto divino de aceptación y comunión con Dios, que cada persona pone a disposición. Cuando san Francisco aludía a vivir una vida “pobre y evangélica”, se refería a una vida en armonía y sirviendo a los demás. Desde esta perspectiva, todo se medía a través del ecosistema y Dios se posiciona como el padre de toda la creación; por ello, el Poverello se pensó una vida más consciente y le dio el poderío y la honra a quien lo merece todo. A partir de este elemento, es posible relacionar la espiritualidad en el Pacífico Colombiano, entendiéndola como el proceso de reconciliación y unión por medio de la conexión con Dios y la comunión con la luna y las estrellas como parte de la entrega y el regocijo con el medioambiente; es decir, se toma la espiritualidad como mediadora de la fe para estos territorios. Desde este enfoque, Espinosa Cobaleda (2024) afirma:

El vigoroso sentido de la espiritualidad de las comunidades negras está ligado a un conjunto de creencias desde las cuales interpretan el mundo. Para ellas, los seres humanos y la naturaleza forman una unidad en las que están presentes diversas fuerzas sobrenaturales. Ese todo está pleno de energías divinas y humanas que son “cosa de Dios” o “cosa del diablo”, y todo está interrelacionado. La relectura o “refuncionalización” de las dinámicas de los santos es una de las principales características que identifican la espiritualidad y religiosidad de las comunidades negras del litoral Pacífico. (párr. 15)

De este modo, se percibe que, para algunas comunidades, la espiritualidad tiene un lugar importante en lo psicológico, un vínculo con lo que los rodea y con el propio ser. Es riqueza y formas de vida. El poder alcanzar la reconciliación con el

ecosistema sucede precisamente aceptando que, mediados por el respeto entre todos, la empatía, la tolerancia, la ayuda mutua, el amor y la humildad, se puede vivir en armonía y desde la pendencia de Dios y el ecosistema, el cual parte de la creación. El mismo Espinosa Cobaleda (2024) sostiene que

En el pensamiento de los pueblos ancestrales todo lo contenido en el universo –tierra, astros, fenómenos atmosféricos, animales, plantas y minerales– tienen un origen común y son parte de una misma familia. No hay línea divisoria entre el hombre y los demás elementos de la naturaleza; sin embargo, estos últimos están sujetos al hombre con la condición de que este cumpla su parte de compromiso: hacerles ofrendas, pedirles permiso y respetar sus derechos. (párr. 27)

Por otro lado, muchos abordan el tema de la espiritualidad como algo ancestral y cada grupo o comunidad lo practica de forma distinta. Esto permite que se creen vínculos afectivos con la naturaleza, que es finalmente lo que busca san Francisco en su *Cántico* dedicado a la exaltación de la belleza de lo creado. Esta amplia visión desde los distintos grupos se hace manifiesta por la diversidad que existe, tal como lo plantea Mosquera (2001):

La diversidad de grupos étnicos trae aparejada multiconcepciones de formas para explicarse y relacionarse con el entorno. En consecuencia, cada etnia ofrece particulares respuestas y soluciones a sus problemas. Ello nos hace privilegiar el uso del término religiones ancestrales, y estas las entendemos como “el vínculo esencial entre los miembros del grupo y a la vez entre el grupo y los dioses. El origen probable de la palabra religión (*religare*: ‘religar’, ‘vincular’) tiene su correspondencia en la voz Bambara Lasiri, que denota a la vez religión y vínculo”. De lo anterior se desprende que cada etnia elabora códigos sociales portadores de las claves que permiten la forma de comunicarse, de relacionarse y entenderse entre sus semejantes. Estos a su vez tienen que entrar en contacto con sus divinidades, para lo cual también diseñan mecanismos que permitan entrar y reforzar los vínculos. (p. 17)

Después de todo, el camino de la espiritualidad conduce a una vía de gratitud y reconocimiento por las obras de Dios. Y es ahí donde se deben tener momentos de introspección y observar qué se está dispuesto a ofrecer a ese ser infinito que ha otorgado tanto a la humanidad y que solo pide una vida en obediencia y buenas prácticas humanas, como proteger lo circundante.

Conclusiones

El ideal de san Francisco de Asís no fue otro que creer en una sensibilidad fraterna. Así, mostró su amor hacia la virtud de la pobreza que lo llevó a entregarlo todo por los placeres espirituales y el querer servir al prójimo. A partir de esa transformación y los procesos que se vivían en la Edad Media, tuvo que atravesar tiempos no tan fáciles de sobrellevar. En un momento de crisis de la fe y de prácticas cristianas poco sentidas desde el ser, san Francisco quería seguir transmitiendo esperanza por medio de su alabanza al creador, quien le había dado tanto; mediante el *Cántico*, el Poverello motiva a la búsqueda en oración y a vivir con sencillez, alrededor de la relevancia de la creación y de la consciencia de que el ser humano es parte de ella. En ese sentido, vivir en comunión es una parte identitaria que permite que las personas permanezcan en armonía; dicho elemento del cuidado se refleja en el medioambiente. Ahora, independientemente de la comunidad, el pueblo o el territorio al que se pertenezca o donde se conviva, el amor a Dios y al prójimo son componentes que siempre deben atravesar a la humanidad; ello permite que la ayuda y el cuidado por el otro se conviertan en algo primordial en las vidas propias.

A partir de la descripción de cada elemento como parte de la creación, san Francisco permite pensar que todas las criaturas se benefician de la ecología como parte del universo. Para concluir esta idea, se traen a colación las palabras de Leclerc (1977):

La comunión franciscana con la naturaleza se presenta como un camino de reconocimiento en el doble sentido de la palabra: exploración y acción de gracias a la vez. El universo que celebra Francisco oculta un tesoro: el tesoro que su alabanza se empeña en sacarlo a luz. Todas estas cosas “preciosas” las habita una presencia viva: una presencia misteriosa e íntima a la vez. Fraternizando admirado con el sol, la luna y las estrellas, el viento, el agua, el fuego y la tierra, Francisco explora paradójicamente sus profundidades íntimas. Bajo la cobertura de las grandes imágenes cósmicas con las que descubre su afinidad estrechísima, engarza con sus experiencias afectivas primeras. Lo que entonces se despierta en él y le hace tan jovial, tan nuevo ante las cosas de la naturaleza, es su ser más profundo. En su mirada maravillada brilla de nuevo la luz del primer despertar, la del ser que nace al mundo en medio de impresiones singulares. Inconsciente, pero realmente, Francisco vuelve a encontrar el mundo encantado de la infancia. (Sección “Conclusión”, párr. 20)

Existen muchas teorías que explican cómo se debería llevar e interiorizar la espiritualidad en la vida de cada uno; al igual que hay un sinnúmero de doctrinas e ideologías. Desde lo particular de la autora y desde su entorno cristiano-evangélico, se asegura que esa conexión con Dios, esa intimidad con Él, esa entrega y reconocimiento al Ser Supremo que está por encima de todo y de todos solo se puede dar mediante la práctica, la obediencia, el amor y la disposición por seguir y aplicar su palabra. Independientemente de los distintos puntos de vista o las diferentes formas de percibir lo religioso, entre la postura particular de la autora y la de san Francisco, el *Cántico* es un punto de mutuo acuerdo sobre exaltar a la creación. Y es que se necesita de la sensibilidad y la contemplación para darle sentido de pertenencia a las maravillas creadas por Dios. En ese mismo sentido, Montilla Pacheco *et al.* (2018) confirman que

Tanta sensibilidad en Francisco lo llevó también a mirar la naturaleza de una forma muy particular. Les llamaba hermanas a todas las criaturas y cuando algún semejante iba al monte a buscar leña le sugería no cortar todo el árbol para que siguiera viviendo (Peregrín, 2008), en una clara demostración de su amor por la vida. (p. 208)

Y es que existen un legado y unas enseñanzas que seguir otorgados por Dios y unas acciones que han dejado personas que, pese a las luchas y las incertidumbres que han enfrentado, supieron sobrellevar los distintos retos y dejar en alto la fe, la espiritualidad, la hermandad y el amor. Sin abordar cuál doctrina debería ser la aceptada por todos, la tarea es pensar cómo la luna y las estrellas atraviesan las raíces propias de manera armoniosa y significativa; cómo pensar lo ecológico también es una responsabilidad propia y un sentido de pertenencia hacia esta naturaleza bendita. En el Medioevo, se definieron muchas cosas; ahora, en esa búsqueda por conocer siempre la verdad (que para la autora es Dios, Jesús), es un acto de reverencia pensar en las posibilidades de enaltecer a la creación. Al respecto, Patiño Morales (2015) comenta que

Ahora bien, aunque el ser humano está en la constante búsqueda de la verdad, precisamente porque tiene la capacidad intelectual de llegar a ella, no niega la necesidad de hacer un proceso introspectivo de sus dimensiones vitales, entre ellas su dimensión biológica (humana), psicológica (conducta) [y] social (comunitaria). (p. 566)

Para concluir, este himno muestra que los seres humanos dependen de los elementos de la creación, de la misma manera que ellos dependen de la humanidad. La

luna, el sol, las estrellas, el agua, el viento, el fuego, la tierra, etc. Así, el Poverello llegó a entender que toda la creación alaba a Dios. En esta línea, Valero (2024) considera que

El legado ecologista de san Francisco consiste en enseñarnos que debemos repensar nuestro lugar en el orden creado, de modo que el bienestar humano está integrado en el bienestar de todas las cosas (medioambiente). Para él, era vital entender la relación entre la humanidad y toda la creación. La visión franciscana ayuda a ver la vida como un gran regalo. Si podemos ser humildes como él, y entender que el mundo no está en nuestro control, tomaremos nuestro lugar como una parte, y solo una parte, de la gran comunidad de la creación. (párr. 12)

Hay una sola verdad y es Dios en todas las cosas; más que tomar la religión como una forma de vida, la espiritualidad es la que enseña a encontrar a Dios en la intimidad y oración. La conciencia permite dirigirse al otro desde el acto de la fe y el amor. La humildad mantiene a los sujetos firmes y la exaltación a la belleza creada por el omnipotente Dios les permite recordar que Él es el más grande de todos. Él siempre será la brújula. Él es la luz, el brillo y la nitidez, porque su palabra alcanza a todos. De Él son la luna y las estrellas, porque por sus manos fueron creadas. Para Él fue, es y será toda honra y alabanza.





Capítulo III

El viento como revelación espiritual

María Paula Calderón



Introducción

*Loado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire, y el nublado, y el sereno
y todo tiempo, por el cual
a tus criaturas das sustento.*
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

“*Laudato sie, mi’ Signore, cum tucte le tue creature, spetialmente messor lo frate sole*”, con este fragmento –señalado en el epígrafe– san Francisco de Asís comienza su célebre *Cántico de las criaturas*, considerado una de las primeras obras literarias en lengua italiana y también una forma por completo novedosa de ver la naturaleza. Aunque lo escribió cuando estaba casi ciego y muy enfermo, logró plasmar la idea de que todos los elementos naturales son una familia. Así, el hermano viento desempeña un papel fundamental en este poema, porque –según el Poverello– es quien trae las condiciones necesarias para la vida y, además, conecta todo lo que existe, aunque no sea posible verlo. En sus propias palabras: “loado seas, mi Señor, por el hermano viento y por el aire, nublado y sereno, y todo tiempo por el cual a tus criaturas das sustento” (De Asís, s.f., v. 6).

En la Edad Media, lo natural y lo sobrenatural se encontraban vinculados; no separados, como se suele pensar actualmente. Los fenómenos naturales como el viento muchas veces se interpretaban como mensajes o señales de Dios. El viento se configura como un elemento intangible, etéreo, suave, dócil, sereno, arrasador y violento. Por lo tanto, la comunidad de la época sentía tanto admiración como miedo. A raíz de este primer acercamiento, surgen cuestiones como ¿cuál fue la intención de san Francisco al mencionar el viento en su cántico? Y ¿cuál es la importancia del viento para articular el vínculo entre lo natural y lo espiritual? Estas preguntas se exploran en el presente capítulo, el cual analiza la relación que diversas culturas han establecido con el viento, puesto que, a lo largo de la historia, muchos pueblos han visto en las corrientes de aire más que un simple fenómeno meteorológico; lo han interpretado como un puente entre lo tangible y lo invisible, como un susurro de lo divino en este mundo material.

En ese orden de ideas, la tesis es que el viento en el *Cántico de las criaturas* se manifiesta como un puente entre lo visible y lo invisible, mostrando que la naturaleza y la espiritualidad están profundamente conectadas, más allá de culturas y épocas específicas. Este capítulo se organiza de la siguiente manera: primero, la exploración del significado del viento en la Edad Media europea, a través de estudiar sus interpretaciones teológicas, literarias y culturales; segundo, se indaga en torno a la concepción del viento en las diferentes culturas del Pacífico y sus similitudes y diferencias con la visión franciscana; y, tercero, se expone una interpretación personal en diálogo con los anteriores horizontes.

El viento en el contexto medieval europeo

La comprensión del viento en la Europa medieval no se limitaba a una mirada física o científica, sino que se integraba a un universo simbólico influenciado por la teología cristiana, la literatura sagrada y la filosofía natural. En este contexto, san Francisco de Asís escribe su *Cántico de las criaturas*, donde cataloga al viento de “hermano” como parte de una visión que percibe lo natural como un reflejo del orden divino. El viento, invisible pero perceptible, representa aquello que conecta lo que se ve con lo que no se ve; por eso, se convierte en un signo privilegiado para expresar lo espiritual. En ese sentido, la Edad Media ofrece un marco importante para comprender cómo el viento puede entenderse como revelación, como la manifestación de algo sagrado con lo cotidiano.

Según Carlos Barros (1990), la naturaleza en el Medioevo se concebía como una realidad profundamente humanizada. No era un objeto externo al ser humano; al contrario, hacía parte de una comunidad cósmica que hablaba con símbolos. En este marco simbólico, el viento no era solo una corriente de aire; era un mensaje, un lenguaje de Dios. Barros (1990) explica que lo natural tenía valor moral y religioso, porque en cada fenómeno se leía la presencia de lo divino. Esta concepción se traduce directamente en el *Cántico de las criaturas*, donde san Francisco entrega al viento la dignidad de un hermano y, con ello, lo saca del mundo de lo funcional para incluirlo en lo sagrado.

De igual forma, en el artículo de Teófilo de la Virgen del Carmen (1962), dedicado al pensamiento místico de san Juan de la Cruz, se muestra cómo la experiencia de Dios está mediada por símbolos naturales. San Juan de la Cruz, aunque no habla de manera directa sobre el viento, desarrolla una sensibilidad parecida: lo invisible se revela en lo sensible y el alma se une a Dios a través de un proceso de desapego que muchas veces se representa como un soplo, como movimiento sutil del espí-

ritu. Esta idea profundiza en la imagen franciscana del viento que no puede verse, pero que se siente, se reconoce y se transforma. Es así como el viento se convierte en una figura mística de la presencia divina que no necesita ser vista para ser real.

El artículo de Barros (1990) recalca, además, cómo el lenguaje simbólico medieval daba lugar a variados niveles de interpretación. Las fuerzas naturales eran leídas como signos, como advertencias o bendiciones. En ese sentido, el viento se concibe como una señal del Espíritu Santo, como castigo divino o, incluso, como bendición. Estos heterogéneos significados espirituales del viento son retomados por san Francisco de Asís, quien menciona que el viento es nublado, sereno y da sustento; es decir, es un hermano con múltiples significados, una manifestación divina que rodea a todas las criaturas.

Por su parte, el artículo de Patiño Morales (2015) refuerza la importancia de san Francisco como figura que restituye a la naturaleza su dimensión espiritual. Según el autor, san Francisco no veía al mundo como algo corrompido, sino como una comunidad viva que alaba junto al ser humano. Este pensamiento, contrario al dualismo cuerpo-espíritu, le otorga al viento un papel activo en la espiritualidad cristiana. Además de servir, canta, revela y glorifica. Esta visión es relevante hoy, en tiempos de crisis ecológica y pérdida de sentido. De este modo, la recuperación de la naturaleza como mediadora espiritual es una parte con relevancia en el pensamiento franciscano y su resonancia es particularmente fuerte en un tiempo como el actual.

Para comprender el simbolismo del viento en el *Cántico de las criaturas*, es necesario situarse en el horizonte cultural e intelectual de la Edad Media, donde los límites entre lo natural, lo espiritual y lo moral no estaban separados con claridad, a diferencia de la modernidad. En este contexto, el pensamiento sobre el viento no se reducía a una dimensión física, sino que se articulaba desde tres grandes ámbitos de conocimiento: la teología cristiana, la filosofía natural y la literatura sagrada. La teología cristiana ofrecía una lectura del viento como manifestación del Espíritu Santo y como símbolo de la presencia de Dios en el mundo. La filosofía natural, heredera del pensamiento aristotélico y cristianizado por autores como Tomás de Aquino, intentaba explicar los fenómenos atmosféricos en diálogo con el orden moral del universo. Y la literatura sagrada, en especial la de carácter poético y místico, utilizaba el viento como imagen de transformación, libertad o comunicación divina. A través de estos tres enfoques, es posible reconstruir cómo el viento fue concebido en el Medioevo como una revelación encarnada: una presencia que, sin ser visible, organizaba el pensamiento, la ciudad y la vida interior.

Así, el contexto medieval ofrece argumentos para comprender por qué el viento aparece en el *Cántico de las criaturas* como un símbolo de revelación. Para san Francisco, el viento no es una simple parte del paisaje; es una presencia viva que une lo humano con lo divino. Gracias al aporte de autores como Barros (1990), Bustamante Oleart (2020), de la Virgen del Carmen (1962), Martínez Gómez (2022) y Patiño Morales (2015), se observa que en la Edad Media el viento era visto como algo más que un elemento que solo movía las hojas; también movía los corazones, las ciudades y las almas. Su invisibilidad es idónea para representar lo sagrado, lo eterno, que nadie sabe de dónde viene ni a dónde va.

La tesis de este capítulo, enunciada en la introducción, se ve además reforzada por el estudio de Martínez Gómez (2022), quien –aunque se centra en la tradición mesoamericana precolonial– ofrece una clave interpretativa que amplía la mirada medieval. Al analizar los santuarios construidos en honor a Ehecatl-Quetzalcóatl, los dioses del viento en la tradición mexicana, la autora muestra cómo el viento ha sido universalmente considerado un enlace entre lo celestial y lo terrenal. Como ella misma señala: “la arquitectura circular vinculada a Ehecatl-Quetzalcóatl expresa una intención de guiar y canalizar la energía del viento, considerada sagrada y vital” (p. 88). Aunque su trabajo no se centra en el ámbito europeo, sus hallazgos sugieren que esta conexión espiritual con el viento trasciende a san Francisco o al cristianismo medieval, formando parte de una sensibilidad humana compartida por distintas civilizaciones.

El viento en el Pacífico Colombiano

Sumergirse en los significados que el viento adquiere en las costas del Pacífico Colombiano es como abrir una ventana a un mundo simbólico donde se entrelazan naturaleza, historia, lucha y espiritualidad de forma profunda. Mientras que en la visión teológica medieval el viento representaba la invisible pero potente voluntad de Dios, para las comunidades afrodescendientes del litoral Pacífico representa algo mucho más cercano: una fuerza viva que acompaña lo cotidiano y transporta los ecos de memorias ancestrales que perduran vibrantes en sus cantos, en sus bailes y en sus ceremonias.

En el Pacífico, el viento no solo es un fenómeno físico; es una entidad con agencia. Así lo muestran estudios sobre la cosmovisión del litoral, donde el viento puede ser portador de los mensajes de los ancestros, anunciar cambios o incluso convocar el alma de los difuntos. Adán Pineda Olaya (2012), por ejemplo, señala

que “el viento tiene memoria y voz”, porque a través de él “se narran las historias invisibles que habitan en las selvas y en los ríos de la región” (p. 32).

Este vínculo entre naturaleza y espiritualidad es también profundamente estético y musical. Como señalan Beltrán Espitia y Montoya Giraldo (2019), en las comunidades afrocolombianas del Pacífico, expresiones como los alabaos y las chirimías hacen parte de rituales de duelo y reconciliación donde el viento, el canto y la memoria se funden como formas vivas de espiritualidad colectiva. En este contexto, el viento es un instrumento más; es parte del lenguaje ritual que une a los vivos con los muertos. Por eso, no es casual que, en las manifestaciones musicales de la región, como lo destaca el análisis *Los sonidos del Pacífico Colombiano*, se busque imitar los sonidos del viento a través de cuerdas y percusiones, generando “una sonoridad nostálgica que sube progresivamente como si el mismo viento guiara la interpretación” (Díaz Olarte, 2017, p. 114).

El viento en el Pacífico tiene un carácter político y de resistencia. En el artículo “Litoral Pacífico Colombiano y cuenca del Atrato” (Rodríguez y Rodríguez, 2013), se describe cómo las comunidades afrocolombianas han construido un territorio simbólico donde el viento representa también la libertad, el movimiento y la lucha contra el olvido. De este modo, se resalta que el viento “sopla sobre los palenques invisibles” (p. 134); esos espacios de libertad espiritual donde aún se recuerdan los pasos de los ancestros esclavizados y sus cantos de liberación. Así, el viento se vuelve una metáfora viviente de la resistencia cultural frente al desarraigo, el desplazamiento forzado y la imposición de una racionalidad externa.

Por otra parte, en la obra *El deseado de todas las gentes* (White, 2003), el viento es también una imagen que transita entre lo visible y lo invisible, entre lo carnal y lo espiritual. En el capítulo 17 sobre Nicodemo, se cita: “el viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu” (pp. 148-149). Esta metáfora, basada en el diálogo entre Jesús y Nicodemo, ofrece una clave hermenéutica que dialoga con la tradición oral del Pacífico: lo que no se ve no es menos real; lo que se siente, aunque no se explique científicamente, puede transformar la vida. Tanto en la fe cristiana como en los rituales afrocolombianos, el viento es un representante de revelación y renovación espiritual.

Una lectura contemporánea del viento como puente espiritual

El *Cántico de las criaturas* genera impresiones subjetivas, al igual que ocurrió con san Francisco de Asís, porque se manifiesta la posibilidad de dialogar con el viento con la misma ternura con la que se le habla a un hermano. Simplemente lo reconoce; esa manera de mirar al mundo natural invita a reconsiderar la forma particular de estar en el mundo. En un tiempo como el actual, marcado por la crisis ecológica y la fragmentación espiritual, el viento se vuelve un símbolo profundamente vivo. Es invisible, pero se siente; no se puede atrapar, pero se sabe que está ahí. Y es eso, revela la existencia de realidades, visibles o no, que sostienen la humanidad y que, si las personas aprenden a escucharlas, pueden develar un camino más humilde y sabio.

En el mundo de hoy, se vive una existencia desconectada del ritmo natural. Las personas crecen rodeadas de muros, pantallas, ruido y velocidad, pero rara vez prestan atención al aire que les acaricia la cara o al viento que sopla antes de la lluvia. San Francisco, en cambio, logra devolverle a lo cotidiano su carácter sagrado. El viento, para él, no es un objeto de estudio; es una forma en la que Dios se manifiesta. El viento como símbolo del Espíritu representa esa presencia que no se ve, pero que cambia todo a su paso. Así es también la espiritualidad, una fuerza que no se controla, pero que, si se deja entrar, puede renovar desde adentro.

Cuando se piensa en una voz experiencial con el viento, en los recuerdos de las tardes en silencio o en las miradas al cielo traslúcidas por el movimiento de las hojas, puede sentirse cómo el aire envuelve la existencia. Quizás, esa es la misma intuición que tuvo san Francisco: que la naturaleza, aparte de estar viva, tiene algo que decir, si se aprende a escuchar con el corazón.

La espiritualidad franciscana inspira por su profundidad poética. San Francisco no era un teólogo de libros; era alguien que encontraba a Dios en el sol, en el agua, en el fuego... y en el viento. Y es precisamente en esa experiencia sensorial del mundo donde también se encuentra sentido; cuando se camina por la calle y el viento envuelve el cuerpo, es posible recordar todas las culturas que lo han admirado como espíritu, mensajero o guía. En ese instante, se comprende que el viento actúa como una especie de despertar. No porque ofrezca soluciones, sino porque sacude con dudas. El viento empuja a los individuos a contemplar lo que escapa a sus ojos, a convivir con lo inexplicable y a asumir su propia insignificancia frente al universo.

Asimismo, el viento enseña algo vital en este tiempo y es la interdependencia. El viento no es de nadie, pero toca a todos. No tiene fronteras, pero une territorios. En un momento en el que todo se fragmenta (la política, la sociedad, las relaciones), el viento sigue cruzando el mundo sin pedir permiso, recordándole a la humanidad que todo está conectado. Esta lección del viento igualmente la enseñan las culturas del Pacífico Colombiano, donde el viento es espíritu que guía, acompaña y consuela. Ahí se entiende que el viento también lleva la voz de los ancestros, el eco de quienes ya no están, pero siguen cuidando la tierra.

Esta reflexión abre las puertas para reinterpretar el legado franciscano en los días actuales. El viento trasciende su papel como mero símbolo de tiempos antiguos; se convierte en un guía discreto pero profundo. A través de su presencia sutil, recuerda que lo verdaderamente importante suele ser invisible, que aquello más esencial no puede ser atrapado entre las manos y que lo divino se manifiesta en los detalles comunes de cada día. Recuperar esta mirada sensible hacia el entorno representa el comienzo del camino para restaurar los lazos rotos entre los seres humanos y el mundo natural. Es una manera renovada de admitir que los sujetos han olvidado cómo dialogar con el viento, cómo prestarle atención, cómo aceptarlo como un miembro más de su círculo cercano.

En pocas palabras, el viento habla desde el *Cántico* de san Francisco, desde la sabiduría del Pacífico, desde una experiencia propia. Dice que las personas no están solas, que están entrelazadas con todo lo que existe. Les recuerda que la espiritualidad es una forma más profunda de habitar el mundo. Y las invita a ser como él: más livianas, más libres y más conscientes de que lo invisible no es menos real, sino a veces lo más verdadero.

Conclusiones

Durante el recorrido por la Europa medieval, particularmente desde las creencias religiosas y la vida espiritual cristiana, se ha descubierto que las corrientes de aire representaban algo que trascendía lo atmosférico. Era un símbolo cargado de significados religiosos y morales, percibido como un mensaje de Dios y una metáfora del Espíritu. En autores como san Francisco de Asís y san Juan de la Cruz, el viento aparece como una fuerza que no se ve, pero transforma; que no se controla, pero guía. El *Cántico de las criaturas* de san Francisco lo eleva a la categoría de hermano, haciendo evidente su función de intermediario entre lo terrenal y lo divino. Este modo de nombrar al viento muestra una visión del mundo donde lo natural y lo sobrenatural no estaban separados, sino entrelazados. Así, la espiri-

tualidad medieval ofrece un lenguaje simbólico que permite comprender el viento como revelación; una presencia silenciosa que señala hacia la trascendencia.

La espiritualidad de las comunidades afrocolombianas del litoral Pacífico aporta otra dimensión al simbolismo del viento: su capacidad de guardar y transmitir memoria ancestral. En esta región, el viento forma parte de los rituales, de la música, de los ciclos de vida y de las prácticas de duelo. Sopla entre los cantos de los alabaos, guía las travesías del alma y trae consigo las voces de los que ya no están. El viento no solo comunica; consuela, protege y brinda identidad. Es resistencia cultural y espiritual. Este vínculo con la naturaleza es producto de una práctica encarnada, de una experiencia comunitaria transmitida oralmente. En esta visión, el viento, además de ser revelación, es herencia, historia y gesto político. Complementando la perspectiva franciscana, el pensamiento afrodescendiente del Pacífico recuerda que lo invisible también es territorio y que el viento puede ser testigo y guardián del alma colectiva.

Desde una perspectiva personal y actual, el viento ha tomado el papel de maestro espiritual que habla sin palabras. Al leer el *Cántico de las criaturas* y en contraste con la sabiduría de las comunidades del Pacífico, la visión sobre lo espiritual cambia radicalmente, ya que no se percibe como algo ajeno a la realidad cotidiana, sino como una manera más profunda de estar presente en el mundo. El viento, esa fuerza omnipresente pero imposible de dominar, muestra que hay dimensiones que sustentan la existencia más allá de los afanes humanos por controlarlo todo y consumir sin límites. Es una invitación a redescubrir el tesoro de lo simple, a recuperar una sensibilidad que se ha perdido en la carrera hacia la modernidad.

A lo largo de este capítulo, se ha demostrado que el viento trasciende su materialidad para convertirse en un puente entre lo visible y lo invisible. En la Edad Media, simbolizaba el sopro del Espíritu; en el Pacífico Colombiano, es canal de la memoria y de la identidad espiritual; y en la experiencia propia, es guía, maestro y hermano. Estas tres perspectivas no se oponen; se complementan. La tesis inicial se confirma, donde el viento, en apariencia insignificante, organiza relaciones profundas entre el ser humano, la naturaleza y lo trascendente. Esta triple lectura (medieval, cultural y personal) demuestra que los símbolos naturales siguen teniendo un valor poderoso si se miran con sensibilidad hermenéutica. El viento, al no poder atrparse, obliga a soltar el control y a abrirse al misterio.

En ese orden de ideas, esta investigación deja una certeza y una inquietud. La certeza es la necesidad de recuperar una visión simbólica del mundo, donde la

naturaleza, además de ser un recurso, sea al mismo tiempo maestra y aliada. Y la inquietud es cómo traducir esto en prácticas concretas: ¿cómo vivir hoy una espiritualidad que escuche el viento y lo reconozca como revelación? Y ¿cómo formar comunidades que hablen con los árboles, los ríos y el aire? Este capítulo invita a seguir explorando otras formas de espiritualidad ecológica, donde el respeto por la vida nace en ese reconocimiento profundo de saber que todo está conectado. Tal vez sea hora de volver a decirle al viento hermano, en política, en educación y en las decisiones cotidianas que construyen el mundo.

Sección II
Lado seas, mi Señor, por los bienes terrenales
que sustentan nuestra vida en fraternidad







Capítulo IV
El agua como símbolo: un análisis hermenéutico
al *Cántico de las criaturas*

Viviana Andrea Rodríguez García





Introducción

*Lado seas, mi Señor, por la hermana agua, la cual
es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.
San Francisco de Asís, Cántico de las criaturas.*

La Orden Franciscana, fundada por san Francisco de Asís a principios del siglo XIII, estableció una profunda relación simbólica con los elementos naturales, particularmente con el agua. En el *Cántico de las criaturas*, san Francisco caracterizó el agua como humilde, preciosa y casta, atribuyéndole cualidades que reflejaban valores fundamentales de la espiritualidad franciscana: purificación, simplicidad y universalidad. Este simbolismo del agua surgido en el contexto medieval europeo representaba un puente entre lo divino y lo terrenal dentro de la cosmovisión franciscana. El agua se convierte en un elemento central de su interpretación de la creación y de la relación del ser humano con su entorno natural.

Con la expansión franciscana hacia América durante la colonización española, este simbolismo del agua llegó al Pacífico Colombiano, una región donde este elemento se manifiesta en forma de lluvias abundantes, numerosos ríos, ecosistemas de manglares y la inmensidad del océano. Sin embargo, existe un vacío significativo en la comprensión de cómo las concepciones franciscanas medievales sobre el agua se adaptaron al encontrarse con las realidades geográficas, culturales y espirituales de las comunidades. Este encuentro ha determinado prácticas culturales y religiosas que persisten hasta la actualidad.

En ese sentido, el objetivo de este capítulo es analizar la evolución del simbolismo franciscano del agua desde sus orígenes medievales hasta su manifestación en el Pacífico Colombiano. Para ello, se identifican las continuidades, las transformaciones y los sincretismos resultantes de este proceso histórico-cultural. Lo anterior permite comprender los procesos de transculturación religiosa en contextos coloniales e identificar las prácticas espirituales actuales de conversación cultural.

El simbolismo franciscano del agua, al trasladarse desde el contexto medieval europeo al Pacífico Colombiano, experimentó una transformación sincrética que

integró elementos de cosmovisiones locales, generando prácticas culturales distintas que han influido de forma significativa en la relación de las comunidades con sus entornos. De este modo, metodológicamente, se procede así: primero, se caracteriza el agua como simbolismo en los textos fundacionales franciscanos medievales; segundo, se identifican las principales adaptaciones y reinterpretaciones del símbolo del agua en el Pacífico Colombiano en el periodo colonial y, tercero, se analizan las manifestaciones contemporáneas del símbolo franciscano del agua en prácticas rituales, narrativas culturales y concepciones en las comunidades del Pacífico Colombiano. Por último, se desarrollan algunas conclusiones en un horizonte hermenéutico sobre los aspectos señalados.

El agua como símbolo en la tradición franciscana medieval

La tradición franciscana surgió a principios del siglo XIII, en un contexto marcado por profundas transformaciones sociales, económicas y espirituales en Europa. Como señala Moorman (1984), “la espiritualidad franciscana representó una ruptura significativa con las tradiciones monásticas precedentes, al enfatizar una relación directa y afectiva con la naturaleza como manifestación divina” (p. 127). Esta aproximación innovadora a lo sagrado estableció un paradigma donde los elementos naturales adquirieron un valor simbólico y espiritual sin antecedente. Entre estos, el agua ocupó un lugar privilegiado en el imaginario franciscano, configurando una cosmología que luego encontraría eco y transformación en contextos distantes, como el Pacífico Colombiano. En ese orden de ideas, este capítulo analiza cómo el simbolismo del agua en la tradición franciscana medieval reconfirma la manifestación del elemento del agua.

El *Cántico de las criaturas* o *Cántico del hermano sol*, compuesto por san Francisco hacia 1225, constituye uno de los testimonios más elocuentes de la valoración franciscana del agua. En este texto, considerada la primera obra literaria escrita en dialecto umbro, el Poverello se refiere al agua como algo sencillo, bello y puro. Estos atributos condensan aspectos fundamentales de la espiritualidad franciscana: sencillez como virtud esencial, la belleza que refleja el valor intrínseco de la creación y la pureza como don espiritual.

En ese sentido, Saguier (2023) afirma que “el agua en la visión franciscana primitiva no era meramente un símbolo, sino una manifestación tangible de la presencia divina, una hermana que compartía con el ser humano su condición de criatura” (p. 445). La conceptualización franciscana del agua debe entenderse en el marco más amplio de su cosmología. En una perspectiva similar, Carmody (2014) señala

que “Francisco desarrolló una teología cósmica donde cada elemento natural no solo reflejaba atributos divinos, sino que poseía una dignidad intrínseca como partícipe de la bondad creadora” (p. 128). Esta perspectiva representaba una evolución significativa respecto a visiones anteriores que subordinaban la naturaleza a necesidades antropocéntricas.

En su obra *Itinerarium Mentis in Deum* (*El camino de la mente hacia Dios*), Bonaventura de Bagnoregio –el sucesor intelectual de san Francisco y séptimo ministro general de la Orden– sistematizó estas intuiciones, proponiendo que los elementos naturales constituyeran un itinerario ascendente hacia la contemplación divina. El agua, en este esquema, simbolizaba tanto la purificación necesaria para el camino espiritual como la fluidez y adaptabilidad requeridas para la vida franciscana (Dawson, 1958).

La relación de los primeros franciscanos con el agua trascendió el plano teórico para manifestarse en prácticas concretas. Las primeras hagiografías, en particular *Vita primade* de Tomás de Celano y la *Leyenda mayor* de san Buenaventura, recogen episodios significativos donde san Francisco interactúa con el elemento agua, desde su bendición a fuentes y pozos, hasta su predicación a los peces. Como analiza Verdugo (2016), “estos relatos, más allá de su historicidad literal, constituyen elaboraciones teológicas que reflejan la concepción franciscana del agua como elemento dotado de receptividad espiritual y capacidad para la alabanza divina” (p. 492). La predicación a los peces, en particular, representa una extensión de la fraternidad universal franciscana hacia criaturas tradicionalmente consideradas inferiores en la jerarquía medieval de los seres naturales.

En el ámbito institucional, la Orden Franciscana temprana desarrolló prácticas distintivas relacionadas con el agua. Los primeros conventos franciscanos, siguiendo el espíritu de pobreza radical, construyeron fuentes naturales de agua, no solo por necesidad práctica, sino como expresión simbólica de dependencia de la providencia divina. Como documenta Casas Martínez (2020), “la ubicación hidrocéntrica de los asentamientos franciscanos respondía a una concepción del agua como metáfora viva de la gracia divina que fluye libremente y está disponible para todos” (p. 115). Esta visión contrastaba con las prácticas de órdenes monásticas anteriores, que con frecuencia privatizaban recursos hídricos dentro de sus dominios.

La expansión de la Orden Franciscana a lo largo del siglo XIII coincidió con transformaciones significativas en la gestión del agua de la Europa medieval. Los

franciscanos contribuyeron al desarrollo de lo que Jiménez Rayado (2023) denomina “una ética hidráulica cristiana renovada” (p. 12), caracterizada por una valoración del acceso equitativo al agua como derecho fundamental. Las crónicas municipales de diversas ciudades españolas documentan la intervención de frailes franciscanos en disputas sobre derechos fundamentales del agua, abogando consistentemente por su distribución equitativa, en especial para beneficio de poblaciones marginadas (Sánchez, 2020, p. 491).

En síntesis, el simbolismo del agua en la tradición franciscana medieval constituyó un sistema coherente de significados espirituales, teológicos y sociales que trascendió el ámbito puramente conceptual para manifestarse en prácticas concretas. Como concluye de Vico (2017), “la hidrología espiritual franciscana representó una revolución silenciosa en la comprensión medieval de los elementos naturales, anticipando sensibilidades ecológicas contemporáneas al reconocer en el agua no solo un recurso útil sino un sujeto con valor intrínseco y significación espiritual” (p. 183). Esta concepción del agua como hermana dotada de dignidad propia y como manifestación tangible de la bondad divina constituiría un legado duradero que los misioneros franciscanos llevarían consigo a los nuevos territorios americanos, incluido el Pacífico Colombiano.

Contexto del Pacífico Colombiano: geografía, cultura y significación del agua

El Pacífico Colombiano, más allá de su impresionante riqueza hídrica y diversidad ecológica, es un territorio donde el agua constituye el eje central de la vida espiritual, social y cultural de sus pueblos. En esta región biogeográfica, donde las precipitaciones alcanzan entre los 3000 y 12 000mm anuales, el agua no solo moldea el paisaje, sino también el pensamiento, las prácticas cotidianas y los sistemas de creencias de las comunidades afrodescendientes, indígenas y mestizas que habitan sus ríos, manglares y costas (West, 2018).

Los sistemas fluviales del Pacífico —el Atrato, San Juan, Baudó, Patía y Mirano son simples accidentes geográficos; son ejes culturales fundamentales. Según Duarte y Castaño (2020), estos ríos “no representan meramente accidentes geográficos sino verdaderos ejes culturales” (p. 128), articulando las redes de asentamiento humano, espiritualidad y organización territorial. La vida en el Pacífico es una vida ribereña: el río es hogar, camino, alimento, espíritu y ancestro. En este contexto, la geografía se convierte en cosmografía.

Los pueblos del Pacífico han desarrollado una relación profundamente simbólica con el agua, en la que este elemento se entiende como ser vivo, con voluntad y poder. Las cosmovisiones indígenas y africanas traídas a esta región por comunidades esclavizadas han concebido el agua como fuerza vital, medio de comunicación con los ancestros y espacio sagrado. Al respecto, Arocha Rodríguez (1998) señala que “el agua en las cosmovisiones africanas trasplantadas al Pacífico funcionaba como elemento mediador entre mundos, como vehículo de comunicación con antepasados y como repositorio de fuerzas espirituales primordiales” (p. 78). Esta comprensión espiritual del agua se expresa en mitologías vivas, rituales, cantos y prácticas de curación.

En este escenario simbólico, las comunidades mantienen con ellas relaciones de respeto, reciprocidad y temor reverencial. Lizondo (2020) documenta cómo estas entidades regulan el acceso a ciertos cuerpos de agua, exigiendo rituales y cuidados específicos. Así, el agua no solo es recurso, sino un sujeto espiritual que forma parte de un entramado de relaciones vivas.

Esta espiritualidad sobre el agua se ve reflejada igualmente en las formas sincréticas que emergieron tras el contacto colonial. La llegada de los franciscanos –portadores de una cosmovisión cristiana donde el agua tenía también un valor simbólico elevado, como en la figura del agua hermana de san Francisco de Asís– encontró en el Pacífico un terreno fértil para el diálogo simbólico. En ese sentido, Cabarcas Camargo (2022) destaca que la “geografía fluvial condicionó no solo la movilidad misional sino también la forma en que se desarrollaron los ritos cristianos, adaptándolos al entorno” (p. 73).

La confluencia entre las tradiciones franciscanas y las espiritualidades locales originó prácticas híbridas: bautismos en ríos considerados sagrados, bendiciones de redes de pesca, procesiones y festividades donde se entrelazan santos católicos con deidades fluviales indígenas y africanas. Casas Martínez (2020) muestra cómo “las concepciones locales del agua incorporan elementos de diversas tradiciones: santos patronos católicos se fusionan con entidades precolombinas y africanas en complejos sincréticos” (p. 212).

Además, el agua configura las relaciones sociales y políticas en el territorio. Duarte y Castaño (2020) indican que los sistemas de parentesco y solidaridad se estructuran alrededor de las cuencas hidrográficas, donde el río no solo define el espacio físico, sino también la identidad colectiva: “ser del río Yurumanguí” o

“los del Anchicayá” son más que ubicaciones geográficas; son formas de ser en el mundo (p. 132).

El conocimiento tradicional del agua es igualmente sofisticado. Las comunidades distinguen entre distintos tipos de agua según su uso, estado y energía: agua viva, agua serena, agua brava, agua bendita, entre otras (Casas Martínez, 2020). Estas categorías resultan de una experiencia ancestral acumulada, que guía prácticas agrícolas, médicas, rituales y cotidianas.

La medicina tradicional refuerza este vínculo simbólico con el agua. Arocha Rodríguez (1998) documenta baños rituales con plantas, infusiones acuosas y tratamientos en ríos como parte de un conocimiento terapéutico profundamente ligado al entorno. Estas prácticas, aún vigentes, se articulan con narrativas que otorgan al agua una capacidad de sanación espiritual y corporal. Integrando las dimensiones física y metafísica de la salud.

En suma, el agua en el Pacífico Colombiano no puede entenderse solo como recurso natural; ante todo, es un espacio sagrado, un puente entre mundos y memorias. Las poblaciones de esta región han construido en torno al agua una cultura que desafía las dicotomías occidentales entre la naturaleza y la sociedad, la religión y la ecología, la tradición y la modernidad. En este contexto, el agua es identidad, territorio e historia viva.

El agua como símbolo de encuentro y resiliencia

El recorrido por los diversos significados del agua en la espiritualidad franciscana medieval y en las cosmovisiones del Pacífico Colombiano ha evidenciado la potencia simbólica de este elemento como lugar de encuentro, resignificación y resistencia. Lejos de tratarse de un simple recurso natural, el agua emerge como símbolo polifónico, capaz de vincular múltiples sentidos espirituales, culturales y sociales a través del tiempo y los territorios.

En la tradición franciscana, el agua es exaltada como criatura humilde y preciosa, dotada de dignidad intrínseca que la vincula con la pureza del alma y la presencia de Dios en la creación. Esta visión no es meramente teológica, sino que se traduce en prácticas concretas de vida sencilla, contemplación de la naturaleza y búsqueda de armonía con todas las criaturas. La espiritualidad franciscana, en su núcleo, propone una relación no utilitaria con el mundo natural, donde el agua no se domina, sino que se honra.

Al ser trasplantada a los contextos coloniales del Pacífico Colombiano, esta concepción encontró un terreno de profunda espiritualidad, en el que los pueblos afrodescendientes, indígenas y mestizos ya reconocían el agua como entidad sagrada y ancestral, dotada de agencia y de memoria. En este escenario, no se produjo una simple superposición de significados, sino un complejo proceso de transculturación simbólica, en el que el agua fue reconfigurada como espacio de negociación entre cosmovisiones.

Este proceso dio lugar a formas hídricas de espiritualidad, donde el agua continúa ocupando un lugar central en la vida ritual y comunitaria. Las bendiciones en ríos, los bautismos con sentidos ampliados y las fiestas que fusionan santos católicos con seres del agua de tradición oral constituyen expresiones vivas de una espiritualidad popular profundamente enraizada en el territorio y la historia.

Cabe resaltar que esta dinámica simbólica no se da en un vacío, sino en contextos marcados por la violencia colonial, el despojo territorial y la lucha por la supervivencia cultural. En ese sentido, la resignificación del agua no es solo un fenómeno religioso, sino también una forma de resistencia epistémica y de reafirmación identitaria frente a procesos sistemáticos de invisibilización. Las comunidades del Pacífico han hecho del agua no solo un símbolo espiritual, sino un eje articulado de memorias, luchas y esperanzas.

Así, el agua, como símbolo y como presencia, se erige como elemento vital y como puente entre mundos, entre tiempos y saberes, entre teologías y territorios. Al fluir, el agua recuerda la posibilidad de encuentro en la diferencia, la permanencia en la transformación y la esperanza en medio de la adversidad.

Conclusiones

La primera sección del capítulo permite comprender que el simbolismo del agua en la tradición franciscana medieval no solo expresaba un valor teológico profundo, sino que articulaba una relación espiritual, ética y social con el entorno natural. A través de textos como el *Cántico de las criaturas* y las prácticas institucionales de la Orden, el agua fue concebida como hermana y signo tangible de la gracia divina. Esta visión promovió un paradigma ecológico incipiente que revalorizaba los elementos naturales como sujetos sagrados y que consolidó una ética cristiana en torno al agua basada en la humildad, la gratuidad y la comunión con toda la creación.

La segunda sección reveló que en el Pacífico Colombiano el agua posee un carácter totalizador: es recurso vital, pero también sujeto espiritual y eje estructurador de la cultura. Las cosmovisiones indígenas y africanas han concebido el agua como una entidad viva, mediadora entre mundos y depositaria de fuerzas sagradas. Esta espiritualidad hídrica ha permeado todos los aspectos de la vida local, desde el asentamiento y la medicina tradicional hasta las narrativas orales, produciendo un modo de habitar el territorio que entrelaza el entorno natural con la memoria colectiva y la identidad cultural.

En la tercera sección, se evidenció un encuentro entre la espiritualidad franciscana y las cosmovisiones locales del Pacífico, lo que produjo un sincretismo simbólico complejo, en el cual el agua sirvió como puente entre tradiciones. Los ritos católicos se reinterpretaron a la luz de referentes ancestrales, dando lugar a prácticas religiosas que aún persisten. Este proceso de transculturación no solo resignificó los símbolos franciscanos, sino que también revitalizó saberes locales, fortaleciendo la agencia cultural de las comunidades frente a las lógicas coloniales.

En síntesis, el capítulo confirma que el simbolismo franciscano del agua, al ser trasplantado al Pacífico Colombiano, no se impuso como una narrativa cerrada, sino que mutó profundamente en el diálogo con las espiritualidades locales. Esta transformación generó nuevas formas de religiosidad y comprensión del territorio, donde el agua continúa siendo un elemento central en la construcción de sentido, pertenencia y resistencia cultural. Por consiguiente, la tesis del capítulo se valida al mostrar que el agua es más que un símbolo compartido; es una matriz viva de significados que vincula mundos, tiempos y memorias diversas.



Capítulo V
Entre dogmas y herejías: tensiones alrededor
del fuego y la verdad encarnada

Daniel Augusto Duarte Arias





Introducción

*Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
por el cual alumbras la noche:
y él es bello, y alegre, y robusto, y fuerte.*
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

En su *Cántico de las criaturas*, san Francisco de Asís describe el fuego como bello, alegre, robusto y fuerte. Esta caracterización se enmarca en una fraternidad universal en la que diversos elementos naturales cumplen un rol dentro de la creación. A diferencia de esta perspectiva, desde el punto de vista cristiano medieval, el fuego representa una tensión constante entre la presencia del amor de Dios y el castigo, porque mientras el fuego es capaz de purificar el pecado humano, también se erige como símbolo del sufrimiento de una condena eterna. En el Pacífico Colombiano, esta simbología del fuego se encarna en atributos como la alegría y la corporalidad cuando, en medio de las celebraciones fúnebres, los individuos cantan y tocan instrumentos para acompañar los ritos católicos romanos, pero desde su horizonte cultural.

Ahora, ¿esta particular forma de entender el fuego desde la abstracción de atributos o la encarnación de prácticas culturales podría asociarse con la búsqueda de la verdad? En este capítulo, se tiene por objetivo analizar, desde una perspectiva hermenéutica existencial, el fenómeno del fuego como estímulo de una vida inclinada hacia la búsqueda de la verdad. Si bien pareciera ser extraño asociar esta naturaleza ambivalente del fuego con el concepto de verdad, lo que sugiere la hermenéutica existencial es que la comprensión de diversos fenómenos se encarna en la propia existencia del intérprete.

Así las cosas, la tesis que aquí se quiere sostener es que este símbolo se caracteriza por erradicar los dogmas (como creencias absolutas) y anhelar la búsqueda de la verdad, así esto implique la duda y refinar las creencias propias. Dicho de otro modo, cuando el intérprete encarna la experiencia de sí mismo en el mundo, logra comprender distintos fenómenos y, por ende, encontrar la verdad que subyace

implícita o explícitamente en los fenómenos. Algo similar ocurre con el fuego, puesto que, al manifestarse de formas, atributos y propiedades diferentes, puede sugerir que una de estas es la verdad que alumbra la noche.

En este marco de análisis, el propósito metodológico de este capítulo es, primero, examinar el significado simbólico del fuego en el contexto medieval; luego, se describe el rol del fenómeno del fuego como configurador cultural en el Pacífico Colombiano; más adelante, se identifican algunos aspectos fundamentales del fuego como estímulo de la búsqueda de la verdad; finalmente, se presentan algunas conclusiones donde se reflexiona sobre los argumentos desarrollados.

El fuego como símbolo religioso y cultural en la época medieval

El fuego en el Medioevo atraviesa múltiples dimensiones. En especial, se señalan dos puntos generales: el primero, desde la dimensión religiosa y teológica, donde el fuego se refiere a la presencia de Dios; y el segundo, desde una manifestación cultural y social, en la que los ritos religiosos se entrecruzan con el arte, la arquitectura o las celebraciones. Por tal razón, en este apartado, se pretende examinar el significado simbólico del fuego en el contexto medieval y cómo esto configura una tensión constante, en ocasiones contradictoria, entre la presencia del amor de Dios y el castigo hacia los seres humanos que se apartan de su ley.

En una conferencia de Cate Isert (2012), la autora argumentaba que el simbolismo religioso alrededor del fuego transmite a los creyentes significados profundos. Estas manifestaciones físicas simbólicas están íntimamente asociadas con la historia bíblica donde se educa y santifica a las masas. Al respecto, comenta:

Un excelente ejemplo son las representaciones del fuego en las catedrales góticas. El fuego expresaba las múltiples facetas de la naturaleza de Dios, incluyendo el juicio y el favor. Las representaciones también mostraban los vanos intentos de los anticristianos de perseguir a los justos con fuego. (p. 1)

Para Isert (2012), las representaciones simbólicas del fuego configuran también perspectivas de la naturaleza de Dios. Si bien en algunas facetas expresan un Dios afable con los creyentes, en otras supondrían uno asociado al juicio. Igualmente, estas representaciones manifiestan cómo, en principio, los creyentes en Dios son perseguidos con fuego por los opositores del cristianismo. Por lo general, estas

representaciones se ubican en monumentos físicos como las catedrales de arquitectura gótica.

Lo anterior contrasta con los análisis realizados por Michael Barbezat (2018). Este autor, con base en casos rastreados desde el siglo XI al siglo XIII, muestra cómo coexisten diferentes sentidos del fuego, en ocasiones excluyentes o contradictorios. Un primer tipo es el señalado a partir de la figura del infierno o la ejecución judicial, otro es el fuego que purifica la muerte como una especie de purga de los pecados y, finalmente, el fuego que unifica a los seres humanos corruptibles con el amor de Dios. Sin distinguir el tipo de fuego que destaca Barbezat (2018), parece que socialmente los medievales utilizaban este elemento como un proceso de inclusión o exclusión social. El poder unificador o separador del fuego radica en su naturaleza purificadora. Al respecto, Barbezat (2018) sostiene:

Para Gregorio Magno y los escritores cristianos que siguieron la misma tradición, el fuego era una herramienta tanto para describir la creación de la comunidad como para promulgar la exclusión de esta. [...] Las mismas promesas de amor radical y cohesión social que examino encierran en sí mismas sus opuestos. Estas promesas de una ardiente unidad en el amor son también amenazas. (p. 12)

De este modo, la forma de configuración espiritual en un Dios que con fuego ama y reprende, al mismo tiempo, se refleja en una comunidad que, a su vez, puede ocupar estas contradicciones. No es posible pensar una comunidad cristiana sin esta cohesión en la que subyace la disyuntiva de amar y amenazar. Parte de esta contradicción también se traduce en la relación y las consecuencias sociales de quienes no promulgaban o tergiversaban el cristianismo. A este grupo en particular se les denominaba herejes, porque no se ajustaban a la doctrina eclesial y, por ende, a las disposiciones normativas divinas. Barbezat (2018) subraya esta oposición herética así:

La herejía formaba parte de un vasto complejo de fuerzas hostiles que existían en oposición a la ortodoxia. Los miembros de esta vasta oposición eran todo lo que los cristianos fieles no eran, y la comunidad cristiana surgía del rechazo de los atributos fundacionales, las motivaciones y las limitaciones de esta oposición. (p. 13)

La configuración de la postura herética confronta la doctrina ortodoxa de las comunidades cristianas. De esta manera, se señala al hereje como opuesto al cris-

tiano y, por tanto, contrario al amor. La relación causal es simple: el hereje merece el fuego purificador contra el pecado, mientras el cristiano goza del fuego del amor de Dios.

Sobre estas tensiones de lo natural y lo sagrado como un fenómeno de revelación del poder de Dios en la humanidad, Paweł Gocko (2017) argumenta que, mientras el fuego puede representar al Espíritu Santo como manifestación de la gracia y vida, también puede estar presente en el fin de los tiempos como objeto de destrucción y condena para los pecadores. En particular, el autor destaca que el fuego es una señal mística del íntimo contacto unificador entre Dios y el humano, porque es causalmente el símbolo de la vida y de la muerte. En ese sentido, el fuego comienza a ser instrumento de refinamiento, un modelo de purificación, de aquellos que huyen de la verdad cristiana.

En un análisis similar, Barbezat (2014) hace énfasis en que la ejecución de herejes obedece a un destino escatológico. En ese orden de ideas, las hogueras representan el futuro que les depara a las almas que no comparten la identidad de las comunidades cristianas. La división entre la humanidad que será salvada –y por consiguiente no sufrirá el fuego del infierno– y la comunidad que será condenada y deberá padecer un destino desagradable. Esta tensión es similar a la del amor y el castigo, debido a que, cuanto más se busca y desea a un Dios verdadero, más dolor y angustia podría experimentarse si el creyente se aleja de la verdad. Esta relación se amplía en el último apartado.

Una perspectiva distinta –e incluso opuesta– sobre el fuego en el contexto medieval la expone Peter Jones (2021), quien manifiesta que el amor para los cristianos medievales era atravesado por un materialismo causal. Así, el autor argumenta que algunos pensaban que comerse las reliquias de un santo podría conducir a la salvación. Estas creencias se conocen como materialismo o fisicalismo. En san Francisco de Asís sucede algo similar, porque según Jones (2021):

Un curioso caso de devoción autonegada al fuego. Al contextualizar el amor del santo en un contexto de materialismo escolástico y misticismo extático, explora cómo el fuego adquirió un estatus ontoteológico único como la esencia material tanto del amor como del cielo en el siglo XIII. (p. 433)

Lo que Jones (2021) quiere mostrar aquí es que san Francisco de Asís padece también de esta materialización de lo sagrado. En este caso, el fuego representa

una divinidad sagrada en una esencia material que evoca al amor. La experiencia alrededor de dicho elemento presupone un estado de éxtasis que riñe con la materialidad misma. No es posible reducir un ser divino a un material; sin embargo, san Francisco de Asís incluso le otorga el estatus de hermano en una fraternidad universal.

En ese sentido, Daniel Rossi (2024) afirma que estas perspectivas finalmente configuran la sociedad medieval europea. En sus hallazgos, sostiene que

La religión proporcionaba un marco para la organización social y la identidad, con rituales y ceremonias religiosas que marcaban hitos importantes en la vida de los individuos y las comunidades. Las enseñanzas de la Iglesia sobre moralidad y ética guiaban las relaciones interpersonales y las normas sociales, dando forma a los conceptos de justicia, caridad y jerarquía social. (pp. 20-21)

En relación con el fuego, tanto su materialidad como sacralidad se relacionan con la identidad social señalada por Rossi (2024). No podría haber enseñanza moral sin un dispositivo mediador como el fuego, puesto que, mientras para unos era signo de salvación –y por tanto purificación–, para otros era símbolo de represión y exclusión. De ahí que conceptos como justicia o caridad tengan sentido si se vinculan simbólicamente con el fuego en el contexto cristiano medieval.

Ahora bien, como se menciona en el epígrafe, san Francisco de Asís adjudica al fuego algunos atributos que sugieren una interpretación más amable de este elemento. Entre ellos están la belleza como característica estética y la alegría como cualidad emotiva. Las propiedades de la robustez y la fuerza son capacidades que evocan la resistencia y la solidez. Al igual que con otros elementos en el *Cántico de las criaturas*, san Francisco intenta mostrar que la creación evoca rasgos de la divinidad. En Dios también se podría encontrar, de acuerdo con este fragmento, un ser alegre, fuerte, bello y robusto.

Al interpretar el fuego de este modo, su asociación se aleja de una herramienta vinculada a la justicia y, más bien, se asocia a un elemento que ilumina. Respecto a su capacidad de alumbrar la noche, podrían interpretarse algunas cosas. El fuego es el elemento que guía al ser humano en la oscuridad. En las tribulaciones o penumbras, el fuego se convierte en un faro hacia la purificación. Así, pues, purificar y refinar con el fuego es igualmente encontrar una luz en la oscuridad. Tal como ocurre con el fuego, la analogía con la verdad permite comprender cómo parte

de lo que constituyen las creencias puede refinarse o entorpecerse cuanto más o menos se ilumine el camino.

El Pacífico Colombiano y el hecho cultural alrededor del fuego

El hecho cultural del Pacífico Colombiano visto desde el fenómeno del fuego es atravesado por diferentes esferas. Al ser un territorio que no es ajeno al conflicto armado, este elemento puede representar caos y destrucción, ya sea por el deterioro del ecosistema regional o por la intervención de actores que producen drogas ilícitas. Sin embargo, otra perspectiva surge del vínculo cultural entre las parteras y la comunidad. Mientras en el primer enfoque el fuego produce muerte, en el segundo da luz. Esta relación disyuntiva pareciera mostrar que, al igual que en la época medieval, el fuego tiene un rol ambivalente. En este apartado, se pretende describir el rol del fenómeno del fuego como configurador cultural en el Pacífico Colombiano, las consecuencias de estas configuraciones y los retos que representa a nivel social.

El Pacífico Colombiano, al ubicarse en una región tropical, se estructura alrededor de una exuberante vegetación y una alta humedad. Un estudio realizado por Bolaño-Díaz *et al.* (2022) muestra que esta zona, además, se caracteriza por vastas precipitaciones de lluvia a lo largo del año, lo que la convierte en un territorio de difícil acceso y desarrollo. A pesar de las lluvias, por sus altas temperaturas, se ocasionan incendios que deterioran los ecosistemas. De acuerdo con Bolaño-Díaz *et al.* (2022), “en las regiones Andina y Pacífica se presentan dos picos anuales de incendios, similares a los evidenciados en un estudio de incendios en Sudáfrica” (p. 7). Lo anterior sugiere que no hay una correlación directa entre las precipitaciones de agua y la prevención de incendios, sino que el fuego, como fenómeno natural, ocurre debido a los cambios climáticos o al aumento de la temperatura en ciertas temporadas del año.

Este fenómeno de las temperaturas asociadas a incendios no es ajeno a la historia de la región. Con análisis geológicos, Espinoza *et al.* (2022) muestran cómo estas zonas en Colombia dejaron huella de grandes incendios en la capa terrestre de las cordilleras. Si bien estas evidencias señalan el paso del fuego por varios territorios del país, Espinoza *et al.* (2022) subrayan que, desde el Holoceno, se presentan estos picos de calor que inducen el surgimiento del fuego, a causa de la ubicación tropical del Pacífico Colombiano. Sin embargo, cuestionan si en los registros y rastros encontrados –sobre todo en los Andes– hay algún rastro de actividad humana. A propósito de los incendios, sostienen que

A pesar de ser una fuerza impulsora de la composición de los bosques y del cambio estructural, una cuestión clave permanece abierta al debate: la fuente de ignición de los incendios en los Andes y si estos son únicamente el resultado de actividades antropogénicas. (p. 2)

Este interrogante sobre el origen de los incendios no es una pregunta menor. En ocasiones, la actividad humana vuelve propensos los entornos a desastres naturales. Parte de la comunidad científica –desde la geología– sostiene que, incluso, esta actividad humana marca una nueva época denominada Antropoceno, la cual se caracteriza por la huella de la contaminación humana en todos los rincones de la tierra. Sobre el Antropoceno, Duarte-Arias y Ortega-Chacón (2024) sostienen que “su impacto reside en el crecimiento de la producción de forma masiva y el alto costo ambiental por el deterioro de los recursos naturales del entorno donde se estableció el ser humano” (p. 287). De este modo, los incendios emergentes obedecen a cambios ambientales contingentes y al impacto que ha tenido la visión industrial y de consumo de los seres humanos.

Parte de la huella humana en el Pacífico Colombiano, se asocia a la producción de drogas ilícitas. Huezo y Bazán Orobio (2021) reconocen en esta región la diversidad de los bosques tropicales y la titulación de vastos territorios a comunidades indígenas y afrodescendientes. No obstante, estas comunidades ya han sido permeadas por actividades ilícitas, como el cultivo de coca y la minería de oro, que amenazan la seguridad, la biodiversidad y el potencial económico del país. En su investigación, los autores reflexionan sobre cómo las comunidades gestionan distintos proyectos de desarrollo alternativo y sobre los derechos territoriales y étnicos del continente.

En este contexto, el fuego puede entenderse con la ambivalencia referida en un principio. Mientras en algunas ocasiones puede comportarse como un fenómeno material, natural y físico, en otras permea y profana la conducta humana. Estas disyuntivas dejan entrever que el mismo fenómeno puede utilizarse en discursos sagrados –como el cuidado del ambiente, la purificación del alma o la búsqueda de lo divino– y puede servir como explicación frente al deterioro de los entornos y ecosistemas por su característica combustible.

En el caso de las drogas ilícitas, las comunidades migran a diferentes regiones del país como consecuencia. En un análisis etnográfico, Juan Rojas (2021) identifica que estos grupos del Pacífico trasladan sus costumbres y tradiciones a diversas actividades. Por ejemplo, mientras que algunos lloran en los velorios por costumbre

religiosa, las cantoras afrocolombianas interpretan arrullos al ritmo de tamboras y del guasá. La distinción que señala Rojas (2021) es que, cuando se trata de velatorios de santos, los instrumentos musicales embellecen las fiestas:

Dependiendo de la tradición regional o local específica, la música puede ir desde el rubato y el canto *a capella* (alabaos) hasta cantos antifonales acompañados de tambores tradicionales (arrullos), o pequeñas bandas de música que interpretan una mezcla de música de baile europea y géneros locales (chirimía chocona). Estas actuaciones tienden a ser altamente expresivas, emocional, auditiva y corporalmente, lo que marca un marcado contraste con la forma en que las prácticas católicas romanas canónicas se llevan a cabo en la mayor parte del territorio colombiano, especialmente en los grandes centros urbanos. (pp. 2-3)

Así las cosas, atributos asociados al fuego como la alegría pueden reflejarse en la idiosincrasia de la cultura pacífica. Además, la belleza estética que producen los sonidos, las expresiones y los movimientos corporales que acompañan los alabaos o arrullos también muestra que el fuego parece estar como un atributo interno en quienes practican las creencias católicas, de manera particular en la región pacífica del territorio colombiano.

Esta herencia cultural y musical se debe a los antecedentes ancestrales que comparten quienes habitan la región. Los estudios que analizan la huella genética de la población muestran que la región pacífica tiene una alta contribución genética de los americanos nativos y de los nativos procedentes de África (Ossa *et al.*, 2016). El mestizaje marcado de este territorio contribuye a que su forma de vivenciar la espiritualidad y la cultura esté mediada por una relación emotiva y corporal. Esta característica favorece la expresión de artes y fiestas en torno a la religión que evocan alegría en lugar de sobriedad.

Estas tradiciones se reflejan, asimismo, en prácticas con componentes culturales desde la medicina. Las parteras tradicionales, según Suárez-Baquero y Champion (2022), constituyen una tríada entre la cabeza, el corazón y las manos que, en esencia, define la labor de la partera. Este acompañamiento durante la vida reproductiva, la gestación y el parto se relaciona con su experiencia consciente y corporizada sobre el conocimiento, la percepción, el contexto y la cultura. Al ser una práctica central, de acuerdo con los autores, la tradición partera está en peligro de perder su propio cuerpo del conocimiento.

Una postura similar puede encontrarse en Platón. Para el filósofo griego, el ejercicio del conocimiento se asemeja a un parto. En su texto clásico, el *Teeteto*, sostiene que su oficio filosófico se asemeja al de su madre, que trabajaba como partera. Con el método mayéutico, Sócrates (Platón, 2021, 150b-c) pretendía que los hombres, al igual que ocurre en un parto de mujer, pudieran dar a luz sus ideas. De este modo, el conocimiento y –en consecuencia– la verdad se asemejan a un parto, donde dar a luz (en analogía con el fuego) resulta en un surgimiento de ideas, verdades y conocimiento.

En este punto, es necesario preguntar si desde el enfoque de la hermenéutica existencial es posible parir ideas. También si estas ideas permiten que emerja la verdad o múltiples verdades. Desde un punto de vista medieval, el fuego conduce al encuentro con la verdad absoluta que habita en Dios; no obstante, alejarse de dichos dogmas igualmente conduciría a encontrar la muerte y el fuego de un castigo eterno. De cierto modo, estas perspectivas son objeto de estudio y guían la siguiente sección.

La verdad como hermenéutica encarnada

Hasta el momento, se ha desarrollado la idea de que el fuego puede ser un fenómeno que transita entre el nivel físico, pero también en el espiritual. Esta propia concepción del fuego permite diversos enfoques, experiencias y horizontes de análisis. En principio, la materialidad del fuego en el Medioevo es una característica que se evidencia en el *Cántico de las criaturas*, como se expuso en el primer apartado. Esta materialidad es compatible con la idea de que el fuego se podría asociar a la labor de una partera que permite el nacimiento de nuevas ideas y de la verdad, tal como se desarrolló en el segundo apartado. En este apartado, dicha relación pareciera permitir una concesión que podría dar lugar a identificar algunos aspectos fundamentales del fuego como estímulo de la búsqueda de la verdad, sobre todo desde una perspectiva de la hermenéutica encarnada y existencial.

El cuerpo es el elemento material más inmediato de la experiencia humana. Kearney (2015) sostiene que una hermenéutica carnal es un giro esencial, porque enfatiza la importancia del cuerpo y los sentidos en la interpretación de cualquier horizonte de conocimiento. De este modo, cualquier experiencia de conocimiento y, por ende, de verdad es fundamental y profundamente encarnada. Comprender el mundo, sus fenómenos y, en consecuencia, el fuego requiere de una interpretación más allá de la experiencia sensorial directa.

Desde la perspectiva de Kearney (2015), el fuego no se reduce a la experiencia sensorial inmediata, como el calor, el sonido, el movimiento o la luz. Este fenómeno, al igual que ocurre con san Francisco, se sitúa en un nivel prerreflexivo en el que podría entenderse desde la estética como lo bello o desde la fuerza como propiedad intrínseca. Por lo tanto, el vínculo de la experiencia corporal del fuego resulta interesante cuando se examinan las prácticas culturales y simbólicas del Pacífico Colombiano, donde el fuego es transversal a los rituales o las prácticas cotidianas.

En una perspectiva similar, Ricoeur y Thomson (2010) muestran que la hermenéutica se posiciona como una herramienta de construcción de significado. Las metáforas aquí son fundamentales, porque reconocen que los textos, los símbolos y las instituciones son medios para una comprensión más profunda de lo que somos. La metáfora viva –similar a la hermenéutica encarnada– ubica los rituales o las expresiones culturales medievales y del Pacífico Colombiano en un horizonte de sentido que recrea nuevos significados del fenómeno material del fuego.

Sin embargo, ¿puede una metáfora del fuego constituir un estímulo de búsqueda de la verdad? Pues bien, Nietzsche (2012) afronta desde una crítica radical el concepto de verdad al ofrecer un giro hacia el perspectivismo. Las palabras y las verdades son metáforas arbitrarias de las impresiones nerviosas propias de la persona. La materialidad del fuego, en este sentido, parece conducir a una metáfora en la que se olvida su propia naturaleza. Así las cosas, al fuego, al ser un material que se consume, podría atribuírsele la naturaleza original de la verdad; una verdad que se desgasta por las estructuras rígidas del pensamiento dogmático. En este punto, se sitúa la ambivalencia mencionada del fuego: cuanto más se consume e ilumina el fuego, más lejana y metafórica se convierte la verdad.

Algo similar se podría afirmar desde las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (1977). Pareciera que, en principio, la duda es lejana a la verdad, en cuanto se deben confrontar las creencias que se han establecido como fundamentos y dogmas. Esto contrasta con la visión medieval de las comunidades cristianas en las que dudar era reprochable, pues solo existiría una verdad. En Descartes (1997), la duda tendría como función la movilización de todo el sistema de creencias que se tenía por verdadero. El fuego tendría una función purificadora de las creencias dubitables, pero, además, iluminadora hacia las creencias deseables. Así como para san Francisco de Asís el fuego ilumina en la oscuridad, en Descartes, la oscuridad de la duda se ilumina por el encuentro de una razón purificada de un ser pensante. Aquí la búsqueda de la verdad se asocia con el

fuego en un aspecto fundamental: el propio fuego movilizador es el yo pensante y conocedor de la verdad.

En la perspectiva de la hermenéutica existencial, la manera de comprender la verdad es coherente con lo que se ha argumentado hasta el momento. Para Wiercinski (2019), la comprensión de la existencia humana es la exploración del ser-en-el-mundo. En ese sentido, una comprensión del fuego no se limita al conocimiento de la verdad, sino que implica una experiencia transformadora de la existencia. La materialización misma de la hermenéutica recae en la transformación del intérprete. La corporalidad, materialidad y metáfora del fuego desembocan en modos esenciales de la comprensión de la existencia encarnada. En ese orden de ideas, la búsqueda de la verdad es fundamentalmente la búsqueda de sí mismo.

La verdad se traduce en la respuesta de la pregunta humana legítima: ¿quién soy yo? Así las cosas, el símbolo del fuego se caracteriza por erradicar los dogmas, las creencias absolutas de aquello que es externo a la experiencia encarnada y se convierte en la búsqueda de la verdad. En consecuencia, la duda de estas creencias implica refinar las creencias propias del intérprete encarnado en una materialidad: la materialidad del fuego que ilumina la verdad.

Conclusiones

El fuego en la época medieval representa y simboliza una dualidad espiritual y cultural. Se manifiesta en la presencia divina como elemento de amor y de juicio. Esta tensión configura las comunidades y las relaciones sociales mediante la inclusión o exclusión de quienes participan del cristianismo. En san Francisco de Asís ocurre algo distinto, pues reinterpreta este elemento atribuyéndole rasgos como belleza, alegría, robustez y fuerza. De este modo, el fuego adquiere una dimensión simbólica en la que lo sagrado se materializa en un elemento fraternizado en la naturaleza.

En el Pacífico Colombiano, la ambivalencia del fuego se patentiza como fenómeno natural y cultural. La destrucción del ecosistema, a causa de incendios forestales o la proliferación de los cultivos ilícitos, produce una huella humana evidenciada en el Antropoceno. A su vez, las tradiciones afrocolombianas simbolizan vitalidad, porque en estas expresiones culturales el fuego acompaña velorios, rituales religiosos y a las parteras tradicionales. Aquí se señala que la dualidad del fuego adecúa sus funciones como elemento purificador y creador, puesto que configura

la identidad regional en una evidente corporalidad y vivencia espiritual donde se evoca la alegría en lugar de la sobriedad.

Desde la perspectiva de una hermenéutica encarnada y existencial, el fuego igualmente transita entre lo físico y lo espiritual. La materialidad expresada en el *Cántico de las criaturas* sugiere la trascendencia del juego en una experiencia sensorial inmediata del propio cuerpo. La idea que subyace en este punto es que, mientras ilumina y purifica creencias y verdades absolutas, también las consume. La verdad en este sentido es metafórica y distante. Como ser-en-el-mundo, el fuego representa una experiencia transformadora donde la búsqueda de la verdad contesta la pregunta: ¿quién soy yo? Una respuesta a este interrogante podría refinar, purificar e iluminar las creencias del intérprete en su materialidad encarnada.

Para finalizar, una posible ruta de análisis posterior sobre el elemento del fuego podría ser su rol o significado entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre lo racional y lo erótico. De esta manera, el fuego mantendría una disyunción interna al cumplir un papel fundamental en la adquisición del conocimiento y, a su vez, en ser un vehículo desde el que emerge el erotismo. En esta exploración, el símbolo del fuego y su materialidad serían en sí mismos un principio netamente filosófico del amor por la sabiduría.





Capítulo VI
La tierra: conexión entre san Francisco
y el Pacífico Colombiano

Camilo Andrés Arciniegas Matasea





Introducción

Lado seas, mi Señor, por nuestra hermana la madre tierra, que nos sustenta y gobierna, y produce distintos frutos con flores de colores y hierbas.
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

Durante el siglo XIII, un hombre con muchas enfermedades y casi invidente concibió uno de los poemas más relevantes de la literatura medieval italiana. San Francisco de Asís, quien por decisión propia abandonó su vida llena de privilegios para vivir la pobreza y la realidad del momento junto a todos los recursos de la madre naturaleza, creó el *Cántico de las criaturas* o *Cántico del hermano sol*. Este texto proporcionó un impacto significativo en la relación que tenía la naturaleza con la religión de su época. El poema se encuentra escrito en el dialecto umbro de su región natal y evidencia un discurso poético que realza cada uno de los recursos de la naturaleza, en especial a la hermana tierra que, desde una interpretación connotativa, hace referencia a la conexión y al respeto con lo otro. Como hermanos, la humanidad debe respetar los recursos y no caer en la mirada utilitarista que prevalecía en aquel entonces.

En el siglo XXI, al interior de las poblaciones afrodescendientes e indígenas del Pacífico Colombiano, prevalecen unas cosmovisiones que nacen de la cultura de cada comunidad, las cuales se relacionan de manera intrínseca con la visión que promovía san Francisco de Asís. Para estas comunidades, su conexión con la tierra es un vínculo sagrado; así, hablar de este elemento no implica una cuestión de propiedad o de beneficios económicos, sino un pilar basado en el respeto y el cuidado de la tierra, pues esta hace parte de su identidad. Algunos autores abordan las concepciones del territorio que tienen estas comunidades y sostienen que

La noción de territorio para los afrocolombianos en el Pacífico es amplia e involucra tierra, mar, manglares y bosques, como espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de los STP, así como de manifestaciones culturales. Esta forma de territorio enfatiza el patrón de

poblamiento, los usos y prácticas espaciales y culturales, la apropiación de los recursos y los STP presentes en el modo de vida de los chochoanos. (Bonfá Neto y Suzuki, 2023, p. 5)

No obstante, las perspectivas de lo medieval y la modernidad se ven sometidas a una problemática, en donde la tierra es sinónimo de objeto. La explotación es la primera acción a través de la cual someten a la tierra, sin dimensionar el respeto por el vínculo sagrado que promueven ambas comunidades sobre la hermana tierra.

En este orden de ideas, el presente capítulo pretende indagar sobre las coincidencias existentes entre la visión del contexto de la Edad Media y del Pacífico, en relación con la perspectiva de la tierra expresada en el *Cántico de las criaturas*, instaurando una discusión entre lo intercultural e interhistórico para brindar una reflexión ante la crisis de la desconexión del ser humano con la Madre Tierra. Por tanto, se espera evidenciar que, a pesar de las diferencias en cuestión de tiempo, espacio, etc., prevalece una conexión entre ambas perspectivas que comparten la tierra como parte de su identidad, la cual debe ser tratada con cuidado, respeto y empatía.

La tesis que se sostiene, entonces, se centra en que lo establecido por san Francisco de Asís en su poema el *Cántico de las criaturas* tiene eco y relación con las praxis biocéntricas de las comunidades pertenecientes al Pacífico Colombiano. De este modo, se identifican elementos esenciales para la reflexión sobre el vínculo propio con la naturaleza y todo lo que significa el concepto tierra. Para el desarrollo de esta tesis, se analizan los contextos históricos de ambas épocas y se finaliza con un diálogo entre las dos perspectivas, donde se haga énfasis en sus características y sea posible una reflexión hermenéutica.

La tierra en el contexto medieval: tres perspectivas

San Francisco y la tierra

Durante el Medioevo, la tierra estaba entrelazada por diferentes tensiones entre lo religioso y lo utilitario. San Francisco de Asís ofrece una visión innovadora para su época, en donde no solo transforma, sino que emplea un horizonte de comprensión contradictorio para todo lo que acontecía en aquel momento.

De acuerdo con su *Cántico*, san Francisco consideraba la tierra “como madre, pero por haber sido creada por Dios es también hermana” (García Peregrín, 2008, p. 6). Lo anterior interfiere con la percepción actual sobre la tierra, en la medida que rompe con la dicotomía tradicional centrada en los discursos de la religión y lo profano, que la percibían como sinónimo de explotación y no como generadora de vida que provee de diversos recursos. Denominar “hermana” a la tierra permite interpretar que san Francisco de Asís involucra de manera directa a los seres humanos con ella, entendiendo que ambos son entidades creadas por Dios con igualdad de condiciones.

Ahora, es preciso señalar que el *Cántico de las criaturas* nace a partir de unas necesidades sociales y políticas, tal como lo afirma Pikaza (2020):

Esto significa que Francisco no ha compuesto el *Canto de las criaturas* de una forma ingenua, en un entusiasmo infantil, fuera de la lucha y [los] problemas de la tierra, sino que ha conocido y ha sufrido los conflictos más sangrantes de su tiempo: la codicia de los nuevos comerciantes y burgueses que destruyen la hermandad entre los hombres; la violencia de una guerra en que se enfrentan, por dineros, intereses e ideales egoístas, ciudades, grupos sociales y personas. (pp. 71-72)

Esta cita resulta pertinente para comprender el contexto político y social del momento en que san Francisco de Asís escribe su poema. El cual pone de manifiesto la relevancia de la naturaleza frente a la burguesía, la cual estaba fragmentando la relación que tenían los humanos y las sociedades con la tierra. Aquí se genera una crítica radical hacia el contexto socioeconómico en el que se priorizaba la instrumentalización de los recursos naturales.

Este *Cántico* expresa un mensaje simbólico más allá de la escritura del poema. Esto hace referencia a cómo se organizan y se presentan ante la sociedad los diferentes elementos de la naturaleza, lo que alude a la interconexión y complementariedad existente entre ellos mismos. Al respecto, Boff (2006) afirma que

Otro símbolo arquetípico de la totalidad síquica del hombre destaca en todo el himno: lo masculino y lo femenino. Todos los elementos están ordenados por parejas, en las que se combina lo femenino con lo masculino: sol-luna, viento-agua, fuego-tierra. Todas esas parejas aparecen englobadas en el gran matrimonio sol-tierra, de cuya unión cósmica nacen todas las demás parejas. (p. 71)

La metáfora del “matrimonio sol-tierra” alude a una correlación entre el creador y la creación: el sol simboliza a Dios y la tierra, la creación de Dios.

Otro elemento en el *Cántico* de san Francisco de Asís propone un llamado a la introspección en cada uno de los seres humanos con respecto a los objetos circundantes, ya que las personas deben generar conciencia al estar interconectadas. Así lo afirma Pikasa (2020):

Francisco nos arraiga en el fuego y en la tierra. Algunos hombres pretenden negar con orgullo este origen, negando así la propia condición de creaturas. En contra de eso, Francisco nos sitúa sobre el surco de la madre tierra: en ella hemos nacido y en ella vivimos, hermanos del sol y las estrellas, familiares del viento y de las aguas, como fuego divino de vida. (p. 70)

La anterior cita pone en evidencia las tendencias que existen en las personas de desconocer a la naturaleza, entendiéndose al humano como un sujeto individual que no depende de estos recursos que lo rodean. En ese sentido, la metáfora “surco de la madre tierra” rompe con el antropocentrismo, debido a que, en lugar de ver a la tierra como algo que está al alcance de los seres humanos, convierte esa mirada en la dependencia que existe en cada persona con la tierra, por su gran valor; esto se podría considerar como biocentrismo.¹

Lo planteado es congruente con lo que señala García Peregrín (2008):

La naturaleza no es algo solamente externo, sino intrínsecamente interno al ser humano. Nos une un vínculo de fraternidad que Francisco ya intuyó en su tiempo. No podemos considerarnos como seres separados de la Tierra; somos hijos de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente. (p. 14)

Esta profundiza en la validez que da la visión franciscana, en la que la tierra no es sinónimo de superficialidad; al contrario, es parte de la identidad humana.

Por ende, la percepción franciscana no se refiere a un “romanticismo anacrónico, sino de entender rectamente la estructura fundamental del hombre, ser-en-el-mundo-con-todas-las-cosas, como hemos dicho, en una democracia cósmica”

1. El biocentrismo entiende al hombre como un ser integrado totalmente en la naturaleza, puesto que él mismo es naturaleza, tal como los primeros filósofos eleáticos lo definieron: “el hombre es parte de la naturaleza”. Estableciendo la imagen de relación total integrada (Barros, 2010, p. 40).

(Boff, 2006, p. 73). Lo dicho revela el sentido del sujeto frente a su relación intrínseca con la madre tierra, que no está vinculado con un sentimiento de aprecio, sino con la cognición humana, en donde se reconoce a la naturaleza como propia de él.

El feudalismo y la tierra

El sistema feudal se estableció en un principio con la necesidad de obtener tierras y generar producción en estas. Porrás Arboleda y Ramírez Vaquero (2023) ubican este momento de forma temporal así: “el feudalismo clásico, según el modelo francés, es el sistema social y político vivido en los países de la Europa occidental entre los siglos X y XIII” (p. 40). Es necesario reconocer esta cronología del tiempo, pues permite comprender que el *Cántico de las criaturas* nace en la expansión del feudalismo y sus estructuras; demostrando una vez más la perspectiva revolucionaria que tenía san Francisco de Asís con su poema.

Las estructuras feudales se basaban en un orden jerárquico, donde los monarcas o señores feudales brindaban tierras a los nobles para que estos pusieran a hombres campesinos o siervos en la “tierra que debían cultivar” (Porrás Arboleda y Ramírez Vaquero, 2023, p. 35). Esta síntesis directa –pero contundente– permite poner de manifiesto que la relación feudal con la tierra no reconoce al hombre feudal como hermano de la tierra, sino que es adscrito a un espacio terrenal con fines instrumentalizadores, liderados por un gran sistema feudalista donde la tierra es percibida como una red de autoridad, no una hermana o madre tierra como afirma san Francisco de Asís.

La instrumentalización de la tierra se relaciona estrechamente con la formación de identidades territoriales: “resulta fundamental la existencia de un territorio controlado por un monarca, pero también que los habitantes de este se sientan imbuidos de su pertenencia al mismo” (Porrás Arboleda y Ramírez Vaquero, 2023, p. 55). Lo que expresa esta cita es el elemento ideológico que tenía el feudalismo, pues no solo era necesario que el señor feudal tuviese algún poder sobre la tierra; resultaba necesario que los campesinos lograran sentirse parte de este territorio a tal punto de identificarse con él y con sus superiores. Todo lo mencionado difiere de la identificación que debía tener el humano con la tierra sin interferir los aspectos sociales, políticos, económicos, entre otros.

Las cruzadas y la tierra

Las cruzadas fueron sucesiones situadas cronológicamente “durante casi dos siglos (las cruzadas duraron, con interrupciones, de 1096 a 1270)” (Zaborov, 1988, p. 7). En el transcurso de este periodo, existe una coincidencia con la vida de san Francisco, lo que determina que su visión sobre la naturaleza se desarrolló en el contexto de las conquistas territoriales de carácter religioso. Los diversos relatos sobre estas cruzadas logran identificar que su principal objetivo eran causas religiosas, tal como lo afirma Zaborov (1988):

Las cruzadas revelaron el sincero deseo de los pueblos, imbuidos de un espíritu religioso, de arrebatarse a los musulmanes la ciudad de Jerusalén, con el Santo Sepulcro, y otros lugares sagrados de Palestina, donde supuestamente había nacido Jesucristo y donde, según el Evangelio, había transcurrido la vida terrena del precursor del cristianismo. [...] La Iglesia pretendía que los caballeros segundones aplacaran su sed de tierra y de riquezas fuera de los límites europeos. A fin de cuentas, la cruzada debía perpetuar el poder de la Iglesia católica tanto en Occidente como en Oriente, incrementar sus riquezas y robustecer el camino de los terratenientes feudales sobre los campesinos. Esas eran las metas del papado, de la campaña proclamada en el concilio de Clermont. (pp. 8, 63)

Lo dicho representa una sacralización instrumentalizada de los territorios, donde se logra comprender que la tierra es objeto de deseo y posesión, que no es contemplada desde la perspectiva franciscana, sino que alude a una conquista o guerra por un tema religioso de carácter político y económico para ampliar su jerarquía eclesiástica y retroalimentar las estructuras feudales. Estos fundamentos de las cruzadas apuntan a una interrupción de lo que san Francisco de Asís promovía en sus principios de la relación con la tierra.

Por otra parte, las cruzadas empleaban diversas manipulaciones hacia los campesinos en condiciones de opresión y pobreza, mediante el sueño y la ilusión de una vida mejor y una liberación: “brillaba la esperanza de una vida mejor, prometida por la Iglesia, mientras que en sus hogares no había salida” (p. 67). Este espejismo convertido en ilusión permite interpretar que nuevamente la tierra se instrumentaliza con la finalidad de tener un control social. Un ejemplo claro de esto es cuando se descubren las verdaderas intenciones de las cruzadas:

La masa de siervos pagó muy cara su tentativa de hacer realidad los sueños de liberación por medio del “sacrificio” religioso de la cruzada. Esas ingenuas ilusiones, alimentadas por la Iglesia católica, se perdieron al primer choque con la realidad. Los campesinos sojuzgados no hallaron en Oriente ni tierra ni libertad, sino la muerte. (p. 78)

En este caso, se representa una instrumentalización y conquista de tierras que, mediante la ilusión, solo fueron beneficiosas para los altos mandos, puesto que favorecían las estructuras de dominación, jugando así con la tierra como un instrumento de control social. Desde su perspectiva de san Francisco de Asís, advierte que

Una cosa es cultivar la tierra y experimentar que ella es una madre generosa, y otra tratarla sin respeto y veneración. Una cosa es extraer sus riquezas y nuevamente comprobar su fecundidad, y otra su utilización dispendiosa y abusiva. Una cosa es explorar el bosque, y otra desmantelarlo indiscriminadamente. (Boff, 2006, p. 73)

De lo anterior, se puede considerar que esta advertencia se convierte en una dimensión profética que reconoce y critica el abuso de poder sobre la tierra, a la vez que aboga por el trato con reverencia hacia la naturaleza por parte del ser humano. Desde esta óptica medieval, la correlación con la tierra manifiesta perspectivas divergentes que determinan un paralelismo entre la instrumentalización y la fraternidad. Por otro lado, el feudalismo y las cruzadas religiosas interpretaban a la tierra como un mecanismo de control social, político, económico y de conquista. San Francisco de Asís planteó una crítica social desde su visión revolucionaria, donde propone que la tierra es una creación de Dios, lo que la convierte en madre y hermana. El Poverello desafía de este modo las estructuras de su época y da lugar a un enfoque ecológico que en su momento no tenía relevancia en la sociedad. En este punto, se destaca la importancia de esta mirada, ya que, en una sociedad contemporánea, es pertinente y necesario el reconocimiento de la interconexión que debe haber en cada cual, como seres humanos, con la madre tierra, debido a las grandes problemáticas ambientales que existen.

La tierra en el contexto del Pacífico Colombiano contemporáneo

La tierra como territorio ancestral y sagrado

En las cosmovisiones de las comunidades afrodescendientes e indígenas del Pacífico Colombiano, la tierra traspasa las concepciones medievales del Occidente que

la consideraban un dominio de poder o fuente de ingreso económico. Desde la visión del Pacífico, es un organismo vivo que da cuenta de una relación estrecha entre lo espiritual y la naturaleza. Esta cosmovisión representa, entonces, un lugar sagrado que resguarda su identidad cultural y la memoria colectiva de su territorio desde tiempos ancestrales, tal cual lo afirma Escobar (2016):

La ancestralidad, el territorio como vida y como lugar para la existencia, la autonomía, la dignidad y la ética del cuidado son categorías que fundamentan una cosmovisión muy diferente a la del mundo liberal moderno capitalista y desarrollista. El territorio constituye el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. (p. 7)

Los pueblos indígenas: awa, emberá, eperara siapidara, tule y wounaan, residentes de la zona selvática del Pacífico Colombiano, perciben a la tierra como madre y fuente primaria de vida. Específicamente para la comunidad emberá y wounaan, es algo que no existe para ser apropiada por la humanidad; por el contrario, son ellos como comunidad quienes pertenecen a la tierra. Su visión sobre este elemento se fundamenta en el animismo o el jaibanismo que, desde la mirada del Ministerio de Cultura de Panamá (2025), determina que

El jaibana tiene un significado importante en la cosmovisión del pueblo emberá y del wounaan (que lo llama *benkan*), pues es el que reúne los saberes de ambos mundos, físico y espiritual. Es el llamado a proteger y orientar a la familia y a la comunidad con consejos, rituales, cantos, curaciones y llamados a todas las fuerzas espirituales. (p. 2)

Esta cita permite comprender que, dentro de la tierra, cada río, montaña, árbol y demás recursos naturales poseen espíritus protectores, conocidos como *jais*, que deben ser respetados y adorados para mantener una armonía con el entorno que les brinda la madre tierra, puesto que, como pueden ser beneficios para ellos, también pueden ser malignos.

Por su parte, las comunidades afrodescendientes, tienen una conexión singular con la tierra. Para ellos, se convierte en un lugar espiritual y ancestral, cimentada en su historia, que está marcada por la lucha, la memoria y la resistencia social. Estas comunidades a lo largo del tiempo han realizado nuevas interpretaciones de su identidad a través del territorio colectivo, en donde la tierra provee recursos y es su refugio. Así lo expresa Escobar (2008): “las territorialidades afrocolombianas

están marcadas por una profunda espiritualidad en la que el territorio es un espacio de memoria, vida y resistencia frente a la colonización y el despojo” (p. 45).

Finalmente, ambas comunidades luchan por la tierra como un derecho fundamental para lograr la preservación de sus tradiciones y cultura que los representa como parte de la identidad del Pacífico Colombiano. Por su parte, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas estipula en su artículo 26 que “los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o utilizado o adquirido”. Además, desde la Ley 70 de 1993 se menciona que

En cada comunidad, la parte de la tierra de la comunidad negra destinada a su uso colectivo es inalienable, imprescriptible e inembargable. Solo podrán enajenarse las áreas que sean asignadas a un grupo familiar, por la disolución de aquel u otras causas que señale el reglamento, pero el ejercicio del derecho preferencial de ocupación o adquisición únicamente podrá recaer en otros miembros de la comunidad y en su defecto en otro miembro del grupo étnico, con el propósito de preservar la integridad de las tierras de las comunidades negras y la identidad cultural de las mismas. (art. 7)

Ambos artículos reflejan el reconocimiento por parte del Estado y de entidades internacionales sobre el valor que tiene el territorio para estas comunidades. Para ellas, es esencial tener el derecho a la tierra, con el cual se logre proteger su cultura y contribuir a la justicia histórica, pues estos pueblos han sido víctimas de las dinámicas colombianas de poder político, económico y cultural.

La tierra, la explotación y los grupos armados ilegales

Desde una perspectiva contraria a las visiones ancestrales, el Pacífico Colombiano se ha modificado en las últimas décadas como un espacio de explotación de los recursos naturales. La biodiversidad que caracteriza a esta región –como la riqueza mineral, la maderera y biológica– se ha convertido en centro de interés para miembros internos y externos del territorio. Teniendo como efectos el conflicto entre pares con respecto a la utilización de unos recursos, lo que violenta en todas sus formas a las tradiciones que tienen estas comunidades con su territorio.

La minería –sea legal o ilegal– constituye posiblemente uno de los mayores factores de la transformación de la tierra que conforma todo el Pacífico Colombiano.

Departamentos como Chocó y Nariño han presenciado la incorporación de retroexcavadoras que destruyen fuentes naturales de agua, recursos en extinción, con el objetivo de encontrar minerales preciosos que son valiosos para diferentes industrias. Según un informe de la Defensoría del Pueblo (Silva Herrera, 2014),

En Chocó ha habido minería de oro y platino desde hace más de dos siglos, liderada por multinacionales, empresas medianas y artesanos. Es una actividad económica legítima. Sin embargo, en los últimos años ha tomado un rumbo inusual y tan poco regulado que sus tentáculos se están expandiendo hacia el sur, a límites con Risaralda y Valle. De un lado, aparecen las retroexcavadoras y los buldóceres, que rompen el bosque, abren enormes huecos y comienzan a remover la tierra para filtrarla y extraer el metal. Del otro, las dragas, que más parecen una epidemia, que nadie se decide a erradicar. (párr. 6)

Esta situación representa una de las muchas realidades que se viven en esta región y que se han convertido en el foco de interés de distintas investigaciones académicas. Entre las inquietudes que surgen, se encuentra la contaminación tan abrumadora que genera la minería mecanizada, ya que, como lo afirma Silva Herrera (2014),

Preocupan las consecuencias del vertimiento de mercurio sobre los ríos (sustancia que se usa en minería para amalgamar el oro) y la dispersión de los vapores que arroja su tratamiento en los entables mineros, situación que representa una amenaza para la salud de 150 000 habitantes, un tercio de la población total de Chocó, porque, ante la falta de saneamiento y acueductos, la comunidad usa el agua de esos afluentes para tomarla y bañarse y lavar la ropa y los utensilios de cocina. (párr. 12)

La minería ilegal no solo representa un desafío ambiental en estas comunidades, sino que también resulta estar vinculada con las dinámicas de poder que predominan en aquellos territorios, como las ejercidas por grupos armados ilegales. En palabras de Leal Esper (2019):

En el caso de la minería, Colombia obtiene parte de su desarrollo y comercio. Sin embargo, como estas actividades de explotación de recursos son tan rentables, se convierten en un imán que atrae grupos al margen de la ley interesados en sacar una buena tajada económica. El problema es que el interés de los grupos paramilitares en la explotación minera oca-

siona graves afectaciones sociales que oscilan desde: amedrentamiento de la población, desconocimiento de una remuneración a la mano de obra, maltrato ecosistémico, proliferación de criminalidad en la zona, entre otras. (p. 23)

Esto sugiere que la lucha de la minera ilegal expone una contradicción con el modelo extractivista colombiano, puesto que, en lugar de generar riqueza y contribuir al desarrollo económico del país, genera un círculo vicioso donde los recursos naturales que buscan beneficiar a las comunidades y la nación terminan bajo el poder y financiamiento de estructuras ilegales. Estas perpetúan la violencia no solo con la madre tierra, sino con las comunidades indígenas y afrocolombianas al imponer normas y dinámicas sociales que están en contra de sus derechos.

Finalmente, en su investigación *Geografías del despojo: tierra, violencia, desarrollo y extractivismos en los territorios colectivos de Curvaradó y Jiguamiandó, Colombia*, Grajales Amórtegui (2022) afirma que

Las nociones de desarrollo y progreso implementados a sangre y fuego por grupos armados ilegales ayudados por un entramado normativo del Estado colombiano beneficiando los extractivismos, ha tenido efectos destructores al permitir la articulación entre violencia, despojo, y la expansión de proyectos extractivistas respecto a los impactos en la seguridad alimentaria, la prohibición de espacios y el pleno disfrute de los derechos territoriales de jiguamiandoseños y curvaradoseños, así como demás comunidades afrodescendientes, mestizas e indígenas de la región. (p. 142)

Lo anterior refleja que el despojo de las tierras en el Pacífico Colombiano para fines de apropiación y explotación de recursos naturales no es un mero incidente del conflicto armado. En verdad es una táctica empleada para quitarles las tierras a las comunidades locales y obtener negocios que evocan ganancias económicas, no solamente en estas estructuras de los grupos armados, sino en muchas más que se vinculan a la corrupción característica del país, lo que es factible por la ausencia del Estado en estos territorios.

En ese orden de ideas, todo aquello que se realiza con violencia no es casual; en el trasfondo existe una dinámica y un discurso de poder que permiten violentar todas aquellas leyes que protegen los derechos territoriales y las cosmovisiones de estas comunidades. Los procesos relacionados con la minería ilegal y los grupos armados destruyen las formas tradicionales de vida y reemplazan costumbres an-

cestrales de los locales por actividades extractivas que benefician a las comunidades externas que no reconocen ni dan valor a las luchas que tienen los indígenas y las comunidades afrocolombianas no solo con su tierra, sino con sus derechos como individuos.

La tierra como resistencia y lucha ambiental

Pese al avance de la minería ilegal y la imposición de los grupos armados ilegales en el Pacífico Colombiano, la tierra continúa siendo sinónimo de resistencia para las comunidades indígenas y afrocolombianas. En estos contextos, la lucha no solo persiste por los recursos naturales que brinda, sino por la cosmovisión que se configura en la forma de vida de cada integrante de estas poblaciones con su región, en conexión con la naturaleza y todo lo que la madre tierra les brinda. Como lo señala Escobar (2015), “las luchas por los territorios se convierten en lucha por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta” (p. 29). Esta cita reafirma que cada territorio se engloba por ser una cosmovisión singular, una manera de vivir en el mundo que se opone a ser borrada por el extractivismo y la violencia que interponen la minería y estos grupos ilegales.

En este contexto, Grajales Amórtegui (2022) manifiesta que

A pesar de los logros obtenidos en materia de derechos étnicos y territoriales, las luchas de los pueblos afrocolombianos no se han detenido ya que, al estar en espacios con grandes cantidades de recursos naturales, continúan desplegando acciones distintos actores que con diversas estrategias territoriales no se apropian únicamente del territorio, sino también que extinguen de manera directa o indirecta la cosmología y prácticas ancestrales de las comunidades negras, así como sus modos y medios de vida. (p. 39)

La resistencia por parte de estas comunidades se erige como un acto de defensa no por un territorio, sino por la protección de la diversidad cultural, ambiental y espiritual; con ello buscan visibilizar cómo sus comunidades entienden y habitan la tierra. A pesar de enfrentarse a derivados de la violencia, siguen organizando movimientos sociales como el Proceso de Comunidades Negras (PCN), el Foro Interétnico Solidaridad Chocó (FISCH) y la Coordinación Regional del Pacífico Colombiano (CRPC), los cuales tienen como objetivo reivindicar el respeto a su identidad sobre su territorio.

Reflexión hermenéutica sobre las concepciones de la tierra en la época medieval y contemporánea

Al examinar las diversas interpretaciones sobre la tierra dentro de los dos contextos medievales y contemporáneos, se revela una continuidad en los ideales sagrados y utilitarios con respecto a la tierra, que persiste hasta la actualidad. Desde el análisis realizado con un enfoque hermenéutico, resulta interesante observar cómo los ideales de san Francisco de Asís, a través de su obra canónica el *Cántico de las criaturas*, ilustran la tierra como una hermana sagrada o madre tierra que merece respeto y veneración. Esta mirada espiritual va en contra de los otros enfoques –como el del sistema feudal– que concebían aquella tierra no con ánimo de darle valor espiritual, sino como una fuente de poder económico y político.

Tal como lo señala Ricoeur (1976), “un texto está potencialmente dirigido a cualquiera que sepa leer debe ser considerada como un límite a cualquier sociología de la lectura. De esta manera, agranda el círculo de comunicación y propiamente inicia nuevas modalidades de comunicación” (p. 44). Es precisamente aquello que se busca interpretar en este capítulo, ya que, al leer sobre estas concepciones, se pretende analizar y desentrañar los significados y las tensiones que existían en el Medioevo sobre la tierra. El hecho de lograr interpretar que fue sagrada, proveedora, utilitaria, saqueada, etc., permite que se aprecien las complejidades y los conflictos que surgieron desde ese periodo histórico, los cuales coexisten hasta hoy.

La premisa de que coexisten aquellos patrones medievales en el contexto del Pacífico Colombiano resulta visible al identificar la repetición de patrones similares, pero con nuevas adaptaciones de acuerdo con las necesidades sociales y culturales actuales. Las comunidades indígenas y afrocolombianas conservan cosmovisiones que realzan los elementos que promovía san Francisco de Asís, puesto que ambos coinciden en que el territorio, la tierra, la hermana tierra o la madre tierra no es sinónimo de posesión, sino que pertenecen a ella de forma cósmica y que está vinculada con la identidad y espiritualidad de cada ser. El interpretar y poner en discusión dos épocas tan diferentes permite que exista un diálogo intercultural e interhistórico; de acuerdo con Grondin (1991), se trata de la fusión de horizontes:

Esta mediación constante entre pasado y presente se encuentra en la raíz de la idea gadameriana de una “fusión de horizontes”. Comprender el pasado no es salirse del horizonte del presente, y de sus prejuicios, para situarse en el horizonte del pasado. Es más bien traducir el pasado en el

lenguaje del presente, donde se fusionan los horizontes de pasado y presente. (p. 83)

Aquella fusión de horizontes permite dar valor a que la interpretación plasmada en este análisis está mediada por los horizontes culturales propios que entran a complementar múltiples interpretaciones que existen sobre la tierra. Finalmente, es una invitación a reconocer la importancia de dar visibilización y valor a concepciones alternas sobre la tierra y no caer en el discurso predominante que intenta movilizar todo aquel conocimiento. Al respecto, Grondin (1991) afirma que “no hay verdad, ya que todo es cuestión de interpretación” (p. 14). Con ello sugiere que no hay una verdad absoluta, pues esta depende de contextos, perspectivas e interpretaciones entre el pasado y el presente; en este caso se trata de un diálogo entre cosmovisiones diversas que aluden a la tierra, las cuales aportan a la comprensión propia y permiten reflexionar alrededor de lo que le acontece a la humanidad.

Conclusiones

En un primer momento, las tres perspectivas sobre la tierra en el contexto medieval permiten reconocer las tensiones fundamentales en las diferentes cosmovisiones que representaban en aquella época. La visión transformadora de san Francisco de Asís, quien la concebía paralelamente como madre y hermana, marca una discontinuidad radical con la instrumentalización feudal que limitaba a la tierra a ser un objeto de producción y generador de luchas de poder. Mientras el sistema feudal instauró un sistema de sujeción y subordinación con la tierra y las cruzadas la convertían en instrumentos de conquistas y en ilusiones de redención frente a las sociedades, Francisco plantea aquella “democracia cósmica”, con lo que alude al reconocimiento de la interrelación humana con la naturaleza. Esta percepción franciscana, lejos de ser un romanticismo desfasado, proyecta inesperadamente aspectos de gran relevancia frente a la ecología en la actualidad.

En un segundo momento, la tierra en el contexto del Pacífico Colombiano contemporáneo se configura como un espacio de conflicto en el que se enfrentan cosmovisiones antagónicas con respecto a su vínculo con la tierra. Mientras que en las comunidades afrodescendientes e indígenas prevalece una relación intrínseca con la tierra, reconociéndola como parte de su identidad y que está sujeta de derechos y cuidados propios, las lógicas extractivistas la poseen a términos de explotación. Esta dualidad no es conceptual, sino que se manifiesta en conflictos por el dominio territorial, donde economías ilegales y megaproyectos de minería

ilegal representan una amenaza a las dinámicas de vida existentes en estos territorios. Ante esta realidad, han surgido estructuras innovadoras de resistencia que interconectan la sabiduría ancestral con leyes, transformando estas regiones en escenarios de resistencia simbólica, material y parte de la memoria histórica de Colombia.

Para concluir, en la intersección entre la visión franciscana de la época medieval y la de las comunidades del Pacífico Colombiano frente a la tierra, se descubre una continuidad que sobrepasa épocas y geografías. Este capítulo permite reconocer, así, que las crisis socioecológicas actuales no son problemas, sino manifestaciones de rupturas ontológicas sobre la forma en que las personas comprenden su pertenencia al mundo, en especial con la madre tierra.

Sección III
Lado seas, mi Señor, por los bienes eternos
que florecen con la muerte corporal







Capítulo VII
Un análisis intercultural de la enfermedad
entre la Europa medieval y el Pacífico Colombiano

Gabriela Pabón Vergara





Introducción

*Loado seas, mi Señor, por aquellos que perdonan
por tu amor y soportan enfermedad y tribulación.
Bienaventurados aquellos que las sufren en paz,
pues por ti, Altísimo, coronados serán.*
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

En los últimos meses de su vida, entre dolores físicos y una ceguera inminente, san Francisco de Asís compuso en 1225 el *Cántico de las criaturas*, un himno de alabanza donde no solo celebra elementos como el sol, la luna o el agua, sino también la enfermedad y las tribulaciones de la existencia. Este texto emergió en unas circunstancias donde la corporalidad humana se inscribía dentro de un marco teológico que determinaba profundamente su valor, significado y finalidad. La radical aceptación franciscana de la enfermedad y el sufrimiento como partes integradas de una creación digna de alabanza representa una perspectiva existencial que pretende ser explorada en diálogo con otras tradiciones culturales.

En este capítulo, se intentará comprender cómo diferentes culturas y épocas han interpretado y significado la experiencia universal de la enfermedad. ¿De qué manera los marcos culturales, espirituales y sociales transforman la vivencia del cuerpo doliente? ¿Qué revelan estas interpretaciones sobre los paradigmas existenciales más profundos de cada sociedad? Específicamente, ¿qué puentes de significado pueden establecerse entre la comprensión medieval europea de la enfermedad y las concepciones presentes en comunidades del Pacífico Colombiano, separadas por siglos y océanos?

El objetivo central de esta investigación es establecer un diálogo intercultural entre la concepción de la enfermedad expresada en el *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís y las comprensiones de las comunidades afrodescendientes e indígenas del Pacífico Colombiano. Este ejercicio de aproximación entre cosmovisiones en apariencia distantes cobra relevancia en un momento histórico donde, como señala Silvia Rivera Cusicanqui (2010), “la posibilidad de una re-

forma cultural profunda en nuestra sociedad depende de la descolonización de nuestros gestos, de nuestros actos, y de la lengua con que nombramos el mundo” (p. 70). Precisamente, la forma en que se nombra y se significa la enfermedad constituye uno de esos territorios donde se juegan profundas batallas epistémicas y existenciales. A partir de esto, la tesis que sostiene este texto es que tanto la concepción medieval europea como la del Pacífico Colombiano comprenden la enfermedad no solo como un fenómeno biológico, sino como una manifestación de desarmonías espirituales, comunitarias y morales que trascienden lo individual para inscribirse en una trama de relaciones más amplia. En ambas tradiciones, el cuerpo enfermo se revela como un territorio donde convergen significados que exceden lo fisiológico.

Este recorrido permite comprender, como sugiere Myriam Jimeno (2007), que “la comunicación de las experiencias de sufrimiento –las de violencia entre éstas– permite crear una comunidad emocional que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política” (p. 169). La manera en que distintas comunidades han elaborado narrativas de sentido alrededor del cuerpo sufriente no solo refleja sus concepciones cosmológicas, sino que contiene semillas potenciales para repensar las aproximaciones contemporáneas propias al dolor, la vulnerabilidad y la finitud.

Simbolismo y trascendencia de la enfermedad medieval

Para comprender a profundidad el *Cántico de las criaturas*, resulta imprescindible situarse en el contexto histórico de su creación, teniendo en cuenta que la obra emerge en un momento donde la comprensión del cuerpo y su relación con lo divino definía no solo las prácticas religiosas, sino la totalidad de las vivencias humanas. En el Medioevo, se había desarrollado una intrincada teología del cuerpo que determinaba las formas de sentir, habitar y relacionarse con la corporalidad propia y ajena que, más allá de ser un aspecto marginal, constituía un eje central del pensamiento medieval y se manifestaba tanto en las expresiones artísticas como en los textos sagrados de la época. El cuerpo, en este marco interpretativo, no era simplemente un recipiente material, sino un territorio cargado de significado espiritual, un vínculo tangible entre lo terrenal y lo celestial.

A partir de lo anterior, Morente (2016) explica que “durante la Europa medieval cristiana, el cuerpo fue considerado una pertenencia ontológica teocrática, a Dios le debemos nuestra condición de hombre, y nuestro cuerpo a su imagen y semejanza” (p. 34). Esta concepción, más que un postulado teológico, constituye

un marco existencial completo donde el ser humano habita un cuerpo que, paradójicamente, reconoce como recibido. El sujeto medieval experimenta así una corporalidad en préstamo, un territorio sagrado donde confluyen lo divino y lo humano. Esta perspectiva revela una comprensión del ser profundamente relacional, donde el cuerpo no solo es una posesión autónoma, sino que se concibe como don y reflejo, como espacio donde se manifiesta una semejanza con lo trascendente. Tal concepción sitúa la corporalidad humana en un entramado cósmico, donde cada gesto, cada padecimiento y cada transformación corporal adquiere significados que trascienden lo físico. La condición humana, entendida de esta manera, nunca es solo individual, sino en fundamento relacional. El cuerpo, creado “a imagen y semejanza de Dios” (*Biblia de Jerusalén*, 1945, Génesis 1:26), porta consigo una dignidad inherente que no proviene de cualidades o logros personales, sino de su origen y pertenencia última. Esta concepción establece un peculiar equilibrio: el cuerpo es, al mismo tiempo, sagrado por su origen y vulnerable por su condición terrenal.

El estudio del cuerpo enfermo carga con toda la dimensión cristiana, construida sobre polos contrapuestos: la culpa por el pecado y la bendición divina, ambos unidos por la posibilidad de redimirse de la primera y la esperanza de alcanzar la segunda (Morente, 2016). Aquí se refleja una dualidad en la que convergen culpa y bendición en la concepción del cuerpo enfermo que manifiesta una gran complejidad en el pensamiento medieval. Esto no representa polos contradictorios, sino una tensión creativa que dota al sufrimiento físico de significados trascendentes, en el que el cuerpo doliente se transforma así en un escenario donde se despliega el drama espiritual humano, un territorio donde lo físico y lo metafísico se entrelazan indisolublemente. Esta comprensión de la enfermedad como fenómeno multidimensional permite entrever cómo la corporalidad humana nunca fue percibida solo como materialidad biológica. El cuerpo enfermo, en este sentido, habla, significa y revela. Sus dolencias y transformaciones se leen como texto donde se inscriben realidades que exceden lo puramente fisiológico.

Desde una postura más antropocentrista, del Valle (2007) señala que “el hombre medieval creía que algunas enfermedades podían ser curadas por la imposición de manos del rey” (p. 10), lo que demuestra la indisoluble conexión entre poder político, dimensión espiritual y corporalidad sufriente. Esta creencia en los poderes taumatúrgicos (definido por la Real Academia Española como la facultad de realizar prodigios) de la realeza reforzaba la concepción de la enfermedad como fenómeno que trascendía las explicaciones naturales, inscribiéndose en un orden

cósmico donde lo sagrado podía manifestarse a través de jerarquías terrenales investidas de autoridad divina.

Lo anterior permite entrever que la enfermedad no solo se regía por lo espiritual, ya que también se le daba un valor social que cambiaba la manera en la que se percibía al doliente. La experiencia de la enfermedad en dicho contexto no se limitaba al ámbito privado, sino que adquiría una dimensión comunitaria, porque “estar sano o enfermo significaba socialmente el paso de ser productivo y autosuficiente a depender de los demás, lo que convierte a la enfermedad además en un problema social, de tal forma que lo individual se hace público” (Morente, 2016, p. 37). Cuando el cuerpo abandona su estado de plenitud funcional, el organismo no solo sufre una transformación, sino que todo el entramado de relaciones humanas se reconfigura alrededor de esta nueva realidad.

La dimensión pública que adquiere la experiencia íntima del dolor revela también cómo la enfermedad funciona como un espejo donde la sociedad contempla sus propios valores, prioridades y exclusiones. Ninguna cultura permanece neutral ante el cuerpo enfermo, cada tradición elabora respuestas que reflejan su comprensión de la dignidad humana, sus jerarquías implícitas, sus recursos materiales y sus horizontes espirituales. La forma en que una comunidad responde al sufrimiento de la enfermedad entre sus miembros constituye un revelador testimonio de su *ethos* fundamental.

Esta comprensión de la enfermedad no surge de manera aislada, sino que se inscribe en una larga tradición de interpretación del sufrimiento corporal. Al respecto, Frazer (1984, como se citó en Fernández, 2012) señala que “desde la antigüedad la enfermedad está rodeada del misterio de los males que azotan al ser humano, que se instala en la mente o en el cuerpo, y que hay que expulsar por los medios más diversos” (p. 111); en ese sentido, como fenómeno envuelto en misterio, la enfermedad revela una dimensión fundamental de la experiencia humana en las sociedades antiguas que permanece vigente en el Medioevo. Cuando el dolor y el malestar irrumpían en la vida cotidiana, no se manifestaban simplemente como alteraciones biológicas, sino como acontecimientos cargados de un significado existencial y metafísico. El cuerpo doliente se convertía en un escenario donde fuerzas invisibles, pero reales, libran batallas que trascienden lo físico. Esta comprensión de la enfermedad como presencia intrusa, como alteridad que invade y debe ser expulsada, evidencia una intuición profunda sobre la naturaleza del sufrimiento humano.

Incluso, textos como la Biblia influenciaron cómo se percibía al enfermo o a la misma enfermedad. Un ejemplo de ello se encuentra en Levítico 21:18-24 (*Biblia de Jerusalén*, 1945):

Porque ningún varón en el cual haya defecto se acercará; varón ciego, o cojo, o mutilado, o sobrado, o varón que tenga quebradura de pie o rotura de mano, o jorobado o enano, o que tenga nube en el ojo, o que tenga sarna, o empeine, o testículo magullado [...], para que no profane mi santuario.

La noción de fealdad física como manifestación visible de desorden moral tiene una resonancia en el pensamiento medieval. Umberto Eco (2007) analiza cómo, durante este periodo, lo feo físico se interpretaba con frecuencia como la externalización de lo feo moral, estableciendo una correspondencia entre deformidad corporal y pecado que reverberaba con interpretaciones literales de pasajes como el citado. Sin embargo, Eco (2007) también destaca la inversión que el cristianismo medieval operó de forma ocasional sobre esta lógica, donde el deforme o el leproso podían representar una nueva belleza espiritual, precisamente por su alejamiento de la belleza mundana.

Esta ambivalencia resultaba significativa en el contexto franciscano en el que se inscribe el *Cántico de las criaturas*, puesto que la tradición iniciada por san Francisco de Asís, con su particular énfasis en la fraternidad universal –que incluía no solo a todos los seres humanos, sino a toda la creación–, introducía una revolucionaria reinterpretación de la corporalidad sufriente. El propio san Francisco, marcado por los estigmas y las diversas enfermedades durante los últimos años de su vida, ejemplificaba la paradójica exaltación del cuerpo doliente como lugar de encuentro privilegiado con lo divino.

Es precisamente en este complejo entramado de significaciones donde el décimo verso del *Cántico de las criaturas* adquiere su plena resonancia. Cuando el Poverello alaba a la tribulación, lo hace desde una cosmovisión donde la enfermedad, el sufrimiento y la mortalidad han sido reinscritos en una narrativa de sentido que transforma su significado de un modo radical. Ya no son solo enemigos por combatir o castigos por soportar, sino realidades integradas en una comprensión global de la existencia como don y como tránsito.

La enfermedad como desarmonía en el Pacífico Colombiano

El segundo aspecto que está en consideración en este análisis es la comprensión de la enfermedad en las comunidades del Pacífico Colombiano. Este acercamiento permite establecer un diálogo intercultural entre la visión franciscana medieval y las concepciones contemporáneas de poblaciones afrodescendientes e indígenas de Colombia.

Comprender la enfermedad en el Pacífico Colombiano como fenómeno multidimensional que puede originarse en actos de brujería o envidia manifiesta una intuición fundamental: la salud no es un estado exclusivamente individual, sino una condición emergente de la armonía o desarmonía de toda una red de relaciones. Gómez López *et al.* (2015) señalan que “para los habitantes de estos municipios, el origen de algunas enfermedades se debe a actos de brujería, afecciones causadas por espíritus, sustos, envidia, mal de ojo o desbalance entre el frío y el caliente del cuerpo” (p. 321). El cuerpo enferma cuando los nexos —con otros seres humanos, con entidades espirituales, con el territorio— se deterioran o transgreden. Esta perspectiva de la salud responde a un universo donde la persona no es entendida como morada aislada, sino como nodo en una compleja trama de interdependencias visibles e invisibles que determinan su bienestar.

Esta cosmovisión suscita cuestionamientos sobre las limitaciones del modelo biomédico contemporáneo, ya que, mientras la medicina moderna ha logrado avances al comprender los mecanismos bioquímicos de la enfermedad, con frecuencia ha relegado a un segundo plano las dimensiones sociales, emocionales y espirituales del padecimiento humano. Las comunidades del Pacífico Colombiano, con su comprensión integral de fenómenos como los mencionados en la cita, mantienen viva una tradición que reconoce cómo las emociones se materializan, cómo lo social se inscribe en lo somático y cómo lo espiritual modula lo biológico, ofreciendo valiosos contrapuntos para repensar los abordajes contemporáneos de la salud. Esta expansión conceptual de los límites corporales permite comprender por qué fenómenos aparentemente externos pueden manifestarse como dolencias físicas.

Asimismo, Reyes Sánchez (2009) expone que las prácticas orientadas al cuidado de la salud y a la prevención de enfermedades se rigen por calendarios ecológicos y epidemiológicos que contemplan no solo causas biológicas, sino también dimensiones espirituales. Por lo que esta cosmovisión confronta los límites de la medicina occidental contemporánea que ha privilegiado la intervención técnica sobre la comprensión holística, separando artificialmente lo que en la experiencia

vivida permanece unido. Quizá lo más revelador sea cómo estas comunidades han mantenido viva una epistemología donde el tiempo cíclico de la naturaleza y el tiempo del cuerpo humano se entrelazan, siendo un recordatorio de que los humanos son seres rítmicos, vinculados con los ciclos de la vida.

En un mundo donde la salud se ha mercantilizado y el cuidado se ha reducido a intervenciones estandarizadas, esta perspectiva recuerda que sanar involucra asimismo recuperar relaciones, acompañar procesos y respetar tiempos. Es un llamado a reconocer que los cuerpos humanos nunca son solo cuerpos, sino puntos de intersección de múltiples fuerzas, historias y significados.

De manera similar, Gallo Restrepo *et al.* (2014) complementa estas perspectivas al señalar que, cuando se rompe la armonía en la comunidad, también se deteriora la salud, lo cual articula una verdad existencial que trasciende la mera metáfora: el desarraigo territorial no representa simplemente un cambio de ubicación geográfica, sino una fractura metafísica que repercute de un modo directo en la corporalidad individual y colectiva. Lo anterior desafía los paradigmas biomédicos dominantes que conciben la salud como un estado circunscrito a los límites del organismo individual, proponiendo en cambio una ecología del bienestar donde el cuerpo humano forma parte inseparable de una red de relaciones con el entorno natural, social y espiritual. Por ello, el paradigma que vincula la desarmonía comunitaria con la enfermedad sugiere que muchos padecimientos podrían interpretarse como síntomas de desequilibrios más profundos en las relaciones con el territorio y con la comunidad. Esta comprensión se vuelve más significativa en contextos de desplazamiento forzado, tan frecuentes en la región pacífica colombiana.

La concepción relacional y equilibrada de la salud presente en las comunidades del Pacífico Colombiano establece un diálogo con el décimo verso del *Cántico de las criaturas*. Si bien surgen de contextos históricos y culturales distintos, ambas tradiciones comparten una aproximación que trasciende la comprensión únicamente negativa del sufrimiento corporal. El cuerpo enfermo no es solo defectuoso o incompleto, sino que participa de una narrativa de sentido más amplia. Tanto en la espiritualidad franciscana como en las cosmovisiones del Pacífico afrodescendiente, el dolor corporal no se reduce a una experiencia de sufrimiento, sino que también puede abrirse como un escenario propicio para la transformación espiritual y existencial. Esta capacidad para integrar la enfermedad en un horizonte de sentido que trasciende la negación refleja una sabiduría existencial compartida, aunque expresada a través de símbolos y prácticas culturalmente específicos.

La enfermedad como campo abierto de significaciones

El recorrido por diferentes épocas y contextos culturales no solo ilumina concepciones pasadas, sino que enriquece la comprensión contemporánea de la experiencia frente a la enfermedad. A través de este estudio, resulta posible identificar tanto continuidades como rupturas en la manera en que diversas comunidades humanas han dado sentido a la vulnerabilidad física. Sin embargo, es necesario reconocer que estas perspectivas no agotan la complejidad del fenómeno, pues como señala Gadamer (1960) “la reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como la reducción de los acontecimientos históricos a la intención de los que actúan en ellos” (p. 452); invitando a comprender que las interpretaciones sobre la enfermedad sobrepasan las intenciones explícitas de quienes las formularon en un inicio. Cada persona, al reflexionar sobre la experiencia del cuerpo doliente, inaugura un universo semántico que se expande más allá de sus propósitos conscientes, liberando significados que él mismo no pudo prever. Cuando quien lee se limita a descifrar lo que una tradición específica “quiso decir” sobre lo que se plantea, ignora la naturaleza dinámica de estos conceptos como entidades culturales vivientes que evolucionan con cada nueva lectura y experiencia.

En el ámbito de las representaciones culturales, Morente (2016) observa que la representación de cada enfermedad se llevó a cabo utilizando rasgos iconográficos que derivaban tanto de su propia identidad –expresada a través de sus síntomas visibles– como de ciertos elementos sociales y simbólicos que servían para identificar dolencias específicas, lo que sitúa a la enfermedad en una doble dimensión: una visible y corporal manifestada en síntomas físicos y otra construida desde los imaginarios colectivos que la interpretan. Por ello, bajo esta mirada, la enfermedad no es solo un fenómeno biológico, sino un complejo entramado de significaciones sociales. Los síntomas visibles –la palidez, las llagas, la deformidad– sobrepasan su condición de únicos indicadores médicos para convertirse en marcas sociales que definen identidades, marginan o despiertan compasión. Así que, al interpretar estos signos, se construyen diversas narrativas del estar enfermo, estableciendo jerarquías entre dolencias y determinando cuáles merecen visibilidad o silencio.

Por lo cual, un aspecto crucial en la evolución contemporánea del concepto de enfermedad ha sido el reconocimiento gradual de las afecciones mentales como padecimientos equiparables en importancia a las manifestaciones físicas. La Organización Mundial de la Salud (2022) define la salud mental como “un estado de bienestar mental que permite a las personas hacer frente a los momentos de estrés

de la vida, desarrollar todas sus habilidades, poder aprender y trabajar adecuadamente y contribuir a la mejora de su comunidad” (párr. 2). Esta definición integra dimensiones psicológicas y sociales tradicionalmente marginadas por paradigmas en estricto biomédicos. En consecuencia, el sufrimiento mental ha sido invisibilizado a la mirada superficial, pero debilitante para quien lo experimenta, aunque ha comenzado a ocupar un lugar legítimo en la comprensión contemporánea de la enfermedad.

Esta ampliación conceptual refleja un cambio epistemológico: la superación parcial del dualismo cartesiano que durante siglos separó artificialmente cuerpo y mente. Las comunidades estudiadas antes mantenían concepciones más integrales, donde lo físico y lo espiritual formaban un continuo inseparable. De manera irónica, la medicina contemporánea parece redescubrir lo que estas tradiciones nunca olvidaron: la experiencia de la enfermedad trasciende lo puramente fisiológico para abarcar dimensiones emocionales, relacionales y existenciales.

Esta multiplicidad interpretativa encuentra un interesante paralelo en la teoría barthesiana del análisis literario cuando Wahnón (2019) señala que

Y esto –haciendo referencia a la crítica de la significación– desembocó en la que llegó a ser otra de las tesis más conocidas de la teoría barthesiana de la interpretación literaria: la de que la primera y única “regla objetiva” de la crítica consistía precisamente en reconocer su carácter no neutral o no objetivo, anunciando su sistema de lectura y renunciando de entrada a la idea de “descifrar” la obra, de “decir verdad” sobre ella, o de “descubrir” su significado, entendido como único, verdadero y total. (p. 23)

La enfermedad, según la obra literaria en la concepción barthesiana, deja de ser un objeto con sentido predefinido para convertirse en un campo abierto de significaciones posibles. El paciente, el sanador, el familiar y el investigador construyen comprensiones divergentes pero complementarias del mismo fenómeno, sin que ninguna agote su complejidad inherente. Esta pluralidad interpretativa no constituye una debilidad epistemológica, sino una riqueza que permite abordajes más compasivos y holísticos del sufrimiento humano.

Por lo tanto, el estudio comparativo entre distintas concepciones de la enfermedad no debe aspirar solo a establecer “qué pensaban” las sociedades pasadas o distantes sobre el cuerpo doliente, como si se tratara de objetos hermenéuticos cerrados. Más bien, cada tradición continúa interpelándose, ofreciendo posibili-

dades interpretativas que resuenan con las propias búsquedas de sentido ante la vulnerabilidad física.

Conclusiones

Ya finalizando este recorrido por las distintas concepciones sobre enfermedad, desde el *Cántico de las criaturas* hasta las cosmovisiones del Pacífico Colombiano, se constata un hecho imprescindible: la experiencia del cuerpo doliente trasciende siempre su dimensión puramente biológica para inscribirse en un horizonte de sentido culturalmente construido. Estos marcos interpretativos no son ornamentos teóricos que se superponen a una realidad objetiva, sino que constituyen la manera misma en que la enfermedad es vivida y experimentada por quienes la padecen.

La concepción medieval –desde su comprensión del cuerpo como un vínculo esencial que se basa en una noción divina del ser– y con la visión de las comunidades afrocolombianas –que entienden la salud como expresión de armonía comunitaria y territorial– presentan unas perspectivas que permiten evidenciar cómo los contextos históricos y culturales permean sus concepciones. En ambas tradiciones, la enfermedad emerge como manifestación de un desequilibrio que trasciende lo individual y se inscribe en una trama de relaciones más amplia, sea con lo divino, con la comunidad o con el territorio.

Las perspectivas presentadas permiten relacionar lo expuesto con el pensamiento de Heidegger (1927), cuando expone que la existencia humana –*el Dasein*– se caracteriza principalmente por su “ser-en-el-mundo”; una condición que implica que el ser humano no puede comprenderse como entidad aislada, sino siempre en relación con el mundo circundante, con los útiles, con los otros y con su propia finitud. Entonces, al analizar la cotidianidad del *Dasein*, se señala cómo la enfermedad constituida normalmente funciona como medio silencioso del estar-en-el-mundo, se vuelve súbitamente presente, obstáculo y problema, un silencio en la transparencia del existir cotidiano. En ese sentido, el cuerpo que funciona por lo general como medio silencioso del estar-en-el-mundo propio se vuelve de manera súbita presente, obstáculo y problema.

Así que la enfermedad, desde una visión fenomenológica, no es solo algo que le ocurre a un cuerpo objetivado, sino una transformación radical del modo mismo en que se habita el mundo. El dolor físico, la limitación funcional o el deterioro mental modifican la espacialidad viva, la temporalidad y las relaciones. La viven-

cia de la enfermedad constituye un elemento esencial y compartido por toda la humanidad. Al igual que la muerte, suscita profundas interrogantes de carácter filosófico (Carel, 2016). Cuando una persona enferma, no solo se ve afectada su biología, sino que se tambalean sus certezas cotidianas: el tiempo adquiere otra densidad y el cuerpo deja de ser un aliado para convertirse en un interlocutor que duele, que reclama y que impone límites. En ese orden de ideas, enfermar es también una experiencia de extrañamiento de sí mismo, de vulnerabilidad radical y de replanteamiento del sentido.

Esta investigación permite reafirmar que tanto la tradición franciscana medieval como las cosmovisiones del Pacífico Colombiano comparten intuiciones: la salud no es meramente ausencia de enfermedad, sino expresión de armonía con dimensiones que trascienden lo puramente individual –lo divino en un caso, lo comunitario y territorial en el otro–. Este hallazgo invita a cuestionar los límites del paradigma biomédico contemporáneo, que tiende a reducir la enfermedad a sus manifestaciones fisiológicas mensurables, descuidando con frecuencia sus dimensiones existenciales, relacionales y espirituales.

La pluralidad interpretativa no representa una debilidad epistémica, sino una riqueza que permite aproximaciones más compasivas y holísticas al fenómeno del sufrimiento humano. El diálogo intercultural entre tradiciones distantes en el tiempo y el espacio no busca establecer equivalencias artificiales, sino iluminar cómo distintas comunidades humanas han elaborado respuestas existenciales ante la vulnerabilidad constitutiva del cuerpo.

Esta exploración invita, por último, a repensar las prácticas contemporáneas de cuidado y sanación. Si la enfermedad trasciende lo meramente biológico para inscribirse en tramas de sentido culturalmente específicas, las intervenciones terapéuticas deben considerar asimismo estas dimensiones narrativas, relacionales y espirituales. No se trata de abandonar los innegables avances de la medicina científica, sino de complementarlos con una sensibilidad atenta a los significados que la experiencia de enfermar despierta en cada contexto cultural. Así que el trabajo, más que agotarse en reflexiones abstractas, se orienta hacia una praxis más humanizada del cuidado, atenta tanto a las necesidades biológicas como a los horizontes de sentido desde los cuales cada ser humano interpreta su propia vulnerabilidad. Reconocer la dimensión hermenéutica de la enfermedad no implica renunciar a su abordaje técnico, sino enriquecerlo con una sensibilidad capaz de acoger la experiencia vivida del dolor sin reducirla a sus parámetros medibles.



Capítulo VIII
La hermana muerte: perspectivas hermenéuticas
del fenómeno del final de la vida

Sara María Olano Guevara





Introducción

*Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana
la muerte corporal, de la cual ningún
hombre viviente puede escapar.
¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal!
Bienaventurados aquellos a quienes
encontrará en tu santísima voluntad,
pues la muerte segunda no les hará mal.*
San Francisco de Asís, *Cántico de las criaturas*.

El ciclo de la vida comprende cuatro fases elementales que marcan el rumbo que todo ser humano debe tomar: nacer, crecer, reproducirse y morir. Sin embargo, esta base biológica, de conocimiento general, parece reñir con la aceptación y el reconocimiento de los seres humanos sobre la muerte como fenómeno y parte irremediable de sus vidas. Históricamente, ha sido catalogada como un tema tabú que evoca misterio, temor e incertidumbre, ya que resulta casi imposible acceder a testimonios con respecto a la experiencia directa del final de la vida. A excepción de que esta sea interpretada desde la perspectiva cristiana, pues en ella se afirma que Jesús, el hijo de Dios, murió, resucitó y ascendió al cielo, dando así testimonio de una vida eterna.

Así pues, debido a la diversidad de perspectivas y a la concepción histórica de la muerte como el destino fatal del humano, esta se posiciona como un tema en particular interesante de analizar desde diversas lógicas que aportan visiones distintas a las extendidas socialmente. Esto, partiendo de lo propuesto por san Francisco de Asís en su *Cántico de las criaturas*, en donde se presenta la muerte como una hermana.

Por tal razón, en el presente capítulo se analiza la muerte desde la visión cristiana y franciscana medieval, pasando por la lógica del Pacífico Colombiano, hasta llegar a la hermenéutica actual interpretada desde la experiencia personal. De esta forma, se afianza la idea de que, si bien la muerte puede ser concebida como el

fin de una etapa (como ocurre a nivel biológico), también puede ser resignificada como el encuentro con una vida nueva. Para ello, se estudia la muerte como fenómeno desde una perspectiva cristiano-franciscana y desde la visión que surge en el Pacífico Colombiano y a partir de la hermenéutica existencial.

En consecuencia, metodológicamente, este ejercicio hermenéutico del fenómeno de la muerte se realiza en tres momentos: primero, se describe la muerte en la época medieval desde un enfoque cristiano y franciscano; después, se identifican las diferentes perspectivas de la muerte en el Pacífico Colombiano; más adelante, se examina la experiencia de la muerte desde una postura hermenéutica existencial atravesada por la visión personal. Por último, se esbozan algunas conclusiones sobre los argumentos objeto de análisis.

La muerte en la época medieval desde la cosmovisión cristiana y franciscana

La época medieval comprende, aproximadamente, el periodo situado entre el siglo V y el siglo XV, iniciando con la caída del Imperio romano en 476 y finalizando con la llegada de Cristóbal Colón a América. Esta etapa fue caracterizada por el surgimiento del feudalismo, la consolidación de la Iglesia Católica como institución de autoridad, las guerras y las emergencias sanitarias, resaltando la expansión de la peste negra por Europa, Asia y algunas zonas de África. Este primer apartado tiene por objetivo describir la muerte en el Medioevo desde un enfoque cristiano y franciscano.

En vista de que el continente europeo atravesaba por un momento de inestabilidad por la caída del imperio, los avances científicos entraron en un estancamiento, en tanto las atenciones en salud eran precarizadas; por tal razón, la muerte hacía parte de la vida cotidiana. Debido a los acontecimientos climatológicos, las hambrunas y las enfermedades epidémicas, la esperanza de vida adulta no ascendía a más de 35 años; mientras que la infantil se aproximaba al año de vida, pues, si de suerte los neonatos sobrevivían al parto, las condiciones higiénicas y sanitarias amenazaban con constancia su estabilidad de salud (Nieto, 2015).

Por tal motivo, de acuerdo con Nieto Lozano (2015-2016) y coincidiendo con el término utilizado por otros autores, sería posible referirse a una “muerte domesticada” durante el Medioevo. Esto a causa de la normalización que se tenía respecto a este fenómeno, en donde los ritos referentes a ella, si bien algunos aún se realizan hoy en día, en su momento se llevaban a cabo sin exceso de dramatismo y con

poco involucramiento de sentimientos. Dichos ritos fúnebres constaban de siete etapas: higiene, mortaja y hábito; velatorio; conservación del cadáver; cortejo fúnebre; enterramiento; luto; y oficio de difuntos.

Tal como fue indicado, la expansión de la Iglesia católica condujo a que se extendieran socialmente los planteamientos cristianos respecto a la muerte. Teniendo en cuenta lo dicho por Haindl (2009), “el origen de la muerte fue un castigo por los pecados cometidos por los hombres” (p. 3). En consecuencia, la muerte significa un paso hacia una nueva vida: la vida eterna que, dependiendo del comportamiento de la persona en la tierra, esta es recibida como un premio o un castigo. De este modo, subyacen dos elementos principales referentes a la muerte en la tradición cristiano-católica: el cielo y el infierno.

Si bien la muerte surge como un castigo para el hombre pecador, tras la expulsión de Adán y Eva del Jardín del Edén, la religión católica ofrece un periodo de redención tras el fallecimiento; así, quienes se arrepienten de sus pecados, pueden alcanzar el cielo: un paraíso celestial. Sin embargo, quienes no sienten culpa alguna por los males cometidos en la tierra son enviados al infierno: un espacio desapacible, pues los abismos, las tinieblas y el fuego configuran su escenario principal (Nieto Lozano, 2015). Por tanto, pese a la normalización que tenía la muerte en la sociedad medieval, sí existía de por medio un ligero temor hacia el momento final de la vida, pues la vida eterna podría llegar a experimentarse tanto desde la tranquilidad y serenidad como desde la pena y el suplicio.

Ahora bien, teniendo en cuenta el contexto sociohistórico presentado, donde la enfermedad prevalecía en el continente europeo por la escasa salubridad, resulta necesario mencionar que, para la Iglesia, la enfermedad era la prueba más grande de santidad. A través del sacrificio y la resistencia al sufrimiento, se fortalecía la posibilidad del futuro encuentro con lo divino; al mismo tiempo, la enfermedad se convertía en un medio para manifestar la grandeza de Dios mediante milagros intermediados por aquellos que luego serían canonizados como santos. Tal era la influencia de lo espiritual en la sociedad medieval, que las enfermedades tomaron luego algunos de los nombres de los santos, como sucedió con la peste, el mal de san Roque; la gota, el mal de san Mauro; y la epilepsia, el mal de san Juan (Mitre Fernández, 2003-2004). Así, la relación contextual del Medioevo estrecha aún más su relación con la Iglesia católico-cristiana; con ello, se puede afirmar que la muerte es resignificada, pues no representa el final de la vida, sino el paso hacia la eternidad, que puede ser vivida desde el cielo o el infierno.

A pesar de la universalidad de la Iglesia católica y sus doctrinas, distintos referentes, como san Francisco de Asís, desarrollaron cosmovisiones particulares sobre el fenómeno de la muerte. Para identificar cuál era la perspectiva que el Poverello tenía sobre la muerte, se realiza primero un breve acercamiento a su biografía. Posterior a ello, se analiza la visión plasmada respecto a este fenómeno en su *Cántico de las criaturas*. Por último, se exploran ciertos aspectos de su pensamiento que fueron experimentados por él mismo en sus últimos días. San Francisco de Asís se caracterizó por su humildad, tanto así que se despojó de sus bienes y decidió vivir el resto de sus días con un manto café, anudado por un cordón en la mitad. Además, fundó la Orden Franciscana, la cual tiene como pilar vivir desde la fraternidad consigo mismo, con los demás y con la naturaleza.

En vista de lo anterior, el elemento de la fraternidad permite comprender la perspectiva del Poverello respecto a la muerte. En su *Cántico de las criaturas*, establece la relación de hermandad con los elementos de la naturaleza, incluyendo la muerte. Tal como se evidencia en el siguiente fragmento:

Lodo seas, mi Señor, por nuestra hermana la muerte corporal, de la cual ningún hombre vivo puede escapar. ¡Ay de aquellos que mueran en pecado mortal! Bienaventurados los que encontrará en tu santísima voluntad, pues la muerte segunda no les hará mal. (De Asís, 1225-2025, v. 10)

Resulta interesante analizar que san Francisco de Asís propone un diálogo sobre la “muerte hermana” y la “muerte corporal”. En primer lugar, la idea de la muerte hermana conecta el pensamiento franciscano, que sostiene la necesidad de vivir en armonía consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, y con el contexto histórico medieval, donde la muerte se aceptaba con resignación frente a la realidad predominante. En ese sentido, se reconoce la inevitabilidad del perecer humano y, a la vez, se reafirma el encuentro celestial que se tiene tras él.

Por otra parte, la muerte corporal simboliza que la muerte no es más que el tránsito hacia la vida eterna. Desde esa lógica, el cuerpo se configura como un medio para habitar la tierra, del cual es necesario desprenderse para vivir la eternidad. A propósito de ello, Dias Angelo de Souza (2015) resalta que, “aunque el alma sea dotada de una cierta corporeidad [...], se comprende que será feliz por completo después de la restitución de su cuerpo, que será un cuerpo perfecto para los justos” (p. 27). Esto permite entender que, desde la doctrina católica, lo esencial no reside en lo tangible, sino en lo espiritual, pues la muerte marca el final del mundo material y da pie a la vida celestial.

Ahora bien, san Francisco de Asís no se limitó a elaborar planteamientos que le permitieran a la sociedad comprender lo que sucede tras el final de los días, sino que desde su experiencia vital puso en práctica todo aquello que le hizo posible sobrellevar su propio viacrucis en armonía con Dios. De acuerdo con algunos testimonios, los últimos años del Poverello estuvieron marcados por la presencia de diversas enfermedades que ponían en quiebre su estado de salud, entre sus patologías estaban las fiebres cuartanas, la malaria y la conjuntivitis tracomatosa (Schmucki, 1988).

Teniendo en cuenta lo planteado por Schmucki (1988), la agonía y muerte de san Francisco de Asís da cuenta de algunos elementos esenciales que permiten reafirmar su visión de la “muerte hermana”. A diferencia de la sociedad medieval que intentaba evitar que el enfermo sintiera cómo la vida se apagaba y este mismo se aislaba de sus allegados, el Poverello asumió con serenidad y entrega su agonía, compartiendo sus últimos momentos junto a sus hermanos. Recibió la muerte el 3 de octubre de 1226, con la tranquilidad de haber vivido conforme al ejemplo de Jesús, lleno de gozo por despojarse de su imperfecto cuerpo para iniciar la vida eterna.

La muerte en el Pacífico Colombiano

El presente apartado tiene como objetivo identificar las diferentes perspectivas de la muerte en el Pacífico Colombiano, franja que se extiende a través de las zonas costeras ubicadas en los departamentos del Cauca, Chocó, Nariño y Valle del Cauca. En estos territorios, la muerte suele tomar una visión bastante alejada de la extendida socialmente, pues no se trata de un hecho trágico, sino de una celebración, en donde lo que se agasaja no es la muerte, sino la vida misma (Micolta Caicedo *et al.*, 2017). Estas celebraciones son llevadas a cabo a través de rituales, los cuales permiten atravesar el duelo desde la colectividad; sin embargo, para comprenderlas a profundidad, resulta necesario examinar los hechos que anteceden a estas prácticas.

De acuerdo con Micolta Caicedo *et al.* (2017), la influencia africana en el continente americano es innegable. Durante la época de la conquista española, los africanos fueron sometidos a la esclavitud, siendo obligados a trabajar en América. Este momento para la historia africana propició que se extendieran por el territorio las historias, prácticas y tradiciones de su cultura. De este modo, es posible afirmar que

El pueblo negro afrodescendiente del Pacífico Colombiano ha aprendido a trabajar mancomunadamente, en uramba, en minga, ha sabido unirse en los momentos más significativos para lograr un equilibrio material y espiritual; es por eso que la solidaridad es un aspecto sobresaliente en acontecimientos de muerte. (p. 4)

Además, es importante resaltar que, si se realiza un rastreo de la influencia africana en los ritos colombianos, es posible encontrar gran cantidad de simbolismos, vestimentas y prácticas autóctonas de dicha cultura.

Ahora bien, el Pacífico Colombiano es reconocido por ser una zona ampliamente biodiversa. La riqueza natural de este territorio abarca una variedad de hábitats que incluyen selvas tropicales, manglares, ríos, humedales y playas, los cuales son hogar de una extensa gama de fauna y flora. No obstante, el litoral Pacífico es a su vez un espacio en donde las problemáticas y desigualdades sociales prevalecen debido a la escasa intervención que el Gobierno ha tenido históricamente. Por tal motivo, los problemas de salud y las emergencias sanitarias suelen cobrar la vida de una gran cantidad de habitantes; esto sin contar las pérdidas causadas por el conflicto armado colombiano, otra gran problemática de la región.

Según Romero Prieto (2016), “en el periodo 2010-2013, la esperanza de vida al nacer de las mujeres en el Pacífico era 2 años menos que las mujeres de Bogotá (77.85 y 75.82 años, respectivamente)” (p. 77). Lo anterior indica que las brechas sociales están visiblemente marcadas, lo que desencadena que las tasas de mortalidad se eleven de manera considerable, llevando así a que la muerte haga parte de la cotidianidad de los individuos que habitan estas zonas.

Cuando alguien fallece en el Pacífico Colombiano, se realizan una gran cantidad de ritos mortuorios, mas no fúnebres; esto haciendo la diferenciación propuesta por la investigadora chocoana Ana Gilma Ayala (como se citó en Pinilla Bahamón, 2007), quien afirma que deben denominarse ritos mortuorios por la concepción que se tiene respecto a la muerte, en donde las prácticas se alejan de lo fúnebre para acercarse más a algo de carácter festivo. Estos ritos permiten, desde la colectividad, atravesar el duelo, tal como lo estipula Aullé (1998), quien resalta que “la actividad ritual suele desarrollarse en momentos transcendentales de mutación de la existencia individual o colectiva y nace de nuestras propias emociones” (p. 69).

Los ritos mortuorios del Pacífico Colombiano consisten en una secuencia de actividades cargadas de sentidos simbólicos y espirituales que permiten el paso del fallecido hacia la eternidad, pues, aunque se tengan prácticas propias en el territorio, se siguen alineando con la cosmovisión cristiano-católica de la existencia de una vida eterna. Dichos rituales varían dependiendo de si el difunto se trata de un adulto o un niño. A continuación, se explica con brevedad lo que respecta a cada uno de los ritos mortuorios.

En primer lugar, cuando un adulto fallece, se parte de la idea de que él sigue presente durante las celebraciones *post mortem*; por tal razón, es vital que los presentes, que tengan cualquier vínculo con el difunto, puedan aprovechar el tiempo para desprenderse, facilitándole su paso a la vida eterna y, a través de sacrificios y ofrendas, evitar su posible enojo (Micolta Caicedo *et al.*, 2017). El ritual mortuario comienza con la preparación del cadáver, proceso que es llevado a cabo a través de la preparación de una mezcla de borjón, biche, limón y sal que permiten que el cuerpo pueda ser preservado durante los días siguientes; además, se le viste con un traje que, en vida, había sido elegido por él.

Posteriormente, se ubica en la tumba en la que sus familiares, amigos y conocidos podrán visitarlo. El velorio se celebra en la casa en la que él vivió y, ahí, las mujeres y rezanderas suelen hacerle guardia, entonando diversas oraciones, mientras que los hombres se ubican en zonas externas para beber y tener un espacio de ocio. Alrededor de la tumba se levantan unas sábanas blancas formando un altar, con un moño negro en el centro y, en el extremo inferior de él, un crucifijo, representando así el luto. De igual forma, se ubica un vaso de agua alrededor de la tumba, cuyo nivel va disminuyendo conforme pasan los días, dando a entender que el fallecido estuvo haciendo presencia. Tras el funeral, el restante de agua se le da a beber a alguien que tenga alguna enfermedad, pues se dice que tiene efectos sanadores (Micolta Caicedo *et al.*, 2017).

Concluida esta etapa, se da paso a la salida del ataúd. Para ello, se recorre el barrio tres veces, asegurando que el difunto no volverá a molestar a quienes lo habitan. Luego se lleva, de ser posible, a la celebración de una misa. Cuando este va a ser enterrado, se destapa el cajón para que los allegados se puedan despedir por última vez. Posterior a ello, se le reza y se le realiza la aspersión con agua bendita. La sepultura finaliza con el féretro enterrado en la tierra, garantizando que la cabeza del fallecido esté del lado en el que se oculta el sol (Micolta Caicedo *et al.*, 2017).

Durante los nueve días próximos se realiza el novenario, en donde la familia se reúne para rezar por el paso a la eternidad de su ser querido. De acuerdo con Whitten (1967), el acompañamiento de los nueve días puede deberse al temor de que el alma, que aún está en tránsito a la vida eterna, tome represalias frente a quienes no lo recen. Al concluir los nueve días, se levanta el altar elaborado durante la velación; según aseguran los nativos del Pacífico Colombiano, si durante ese proceso se atraviesa una luciérnaga o una mariposa, “es porque el alma ha salido en ese preciso momento, y se dice entonces que el difunto estuvo presente en su novenario” (como se citó en Micolta Caicedo *et al.*, 2017, p. 27). Por tanto, es posible afirmar que la tradición del Pacífico Colombiano configura a los animales desde un rol de compañía y consuelo, permitiéndole tanto al difunto como a los familiares transitar el duelo.

Ahora bien, cuando el fallecido es un niño, se lleva a cabo el rito mortuorio denominado “chigualo”. Para la comunidad, los infantes que perecen se convierten en ángeles de forma instantánea, pues no cuentan con ningún pecado; por ello, en representación de su pureza, el altar se adorna de color blanco. Este ritual mortuorio se distingue por su carácter alegre y varía dependiendo de la edad del niño. Por una parte, para los “angelitos” (niños menores de siete años) el rito abarca gran diversidad de arrullos, cantos, rondas y juegos. En el caso de los “angelitos patones” (niños de siete a doce años), únicamente les entonan romances; mientras que, si el niño tenía entre doce y catorce años, ya no se le entona ningún tipo de canción, sino que, en su lugar, se le rezan dos rosarios (Micolta Caicedo *et al.*, 2017).

El cajón utilizado para los angelitos debe ser de color blanco; además, es necesario que se bañe al niño con anterioridad, se le vista y le coloquen un ramo de flores en el brazo derecho. A su vez, el altar debe decorarse con flores y velas que varían dependiendo de la edad del infante. A su alrededor, deben estar los instrumentos que se emplearán durante los cantos (Micolta Caicedo *et al.*, 2017).

De acuerdo con Díaz Jiménez (2014), los cantos cobran especial relevancia, pues “la comunidad, con esta práctica ancestral se reafirma, busca aliviar el gran dolor que deja la muerte” (p. 4). Dentro de los cantos entonados por la comunidad que habita el litoral pacífico colombiano se identifican dos categorías propuestas por la misma autora: alabaos y gualíes. Los alabaos consisten en la entonación colectiva de cantos tristes que aseguran acompañar el alma del difunto en el paso a la eternidad; estos se realizan durante el velorio, la sepultura y el novenario. Mientras que los gualíes se destinan exclusivamente a los niños, siendo cantos alegres que celebran la partida del pequeño, libre de pecados, a la vida eterna.

De esta manera, resulta posible afirmar que la concepción del Pacífico Colombiano resignifica a la muerte, configurando rituales que están alineados con sus cosmovisiones, en donde prima la celebración de la vida misma. En ellos, el simbolismo cumple un papel fundamental, tanto en los ritos de los adultos como en las celebraciones de los más pequeños. A través de estos elementos sagrados y profanos, se establece una relación directa entre el plano físico y espiritual, ya que quien fallece no desaparece del todo, sino que sigue manifestándose por medio de objetos, signos y circunstancias, acompañando así a quienes continúan en el plano terrenal.

Por tal razón, pese al dolor que sienten los familiares, amigos y conocidos al despedirse de un ser querido, la alegría se antepone, logrando efectuar los rituales mortuorios que son parte esencial de su cultura. Ahora, como fue indicado someramente en unos párrafos anteriores, aunque la muerte es parte de la cotidianidad por las elevadas tasas de mortalidad, estas se han exacerbado a causa del conflicto armado que predomina en el territorio. En consecuencia, el conflicto armado colombiano afecta las prácticas culturales referentes a la muerte en el litoral Pacífico, pues las personas están siendo desaparecidas y vilmente torturadas, dificultando que los ritos mortuorios sean ejecutados (Díaz Jiménez, 2014). Por tal razón, los habitantes de estas zonas están quedando con duelos inconclusos, lo que no solo repercute en sus realidades personales, sino que perjudica su propia cultura.

La muerte desde la hermenéutica existencial atravesada por la visión personal

El fenómeno de la muerte suscita en los seres humanos sentimientos de temor e incertidumbre, debido al misterio que representa. Aunque se reconozca el carácter biológico que inevitablemente conduce a las personas hacia una etapa final, resulta casi imposible acceder a testimonios que narren el proceder del individuo una vez que la muerte se hace presente en la realidad personal. Por ende, este último apartado tiene como objetivo examinar la experiencia de la muerte desde una perspectiva hermenéutica existencial atravesada por la visión personal.

Conviene destacar que, ante todo, la muerte se configura como una experiencia subjetiva, teniendo en cuenta lo afirmado por Gaviria Múnera (2020), quien menciona que “la subjetividad se refiere a eso que sucede, que le pasó al sujeto, no a otro, sino a él, es decir, el lugar de la experiencia es el sujeto” (p. 5). En consecuencia, los sentimientos que florecen en torno a ella varían dependiendo del

sujeto, de sus realidades personales y de las experiencias que orientan la construcción de una concepción personal.

Históricamente, las perspectivas predominantes de la muerte han migrado en orden de atender las necesidades contextuales de cada época. En la Antigua Grecia, Sócrates desarrolló una perspectiva sobre el fenómeno de la muerte que permite que se entienda desde tres posibilidades: la extinción absoluta del ser, la muerte como un instante de plenitud y la muerte como el tránsito de una vida hacia otra (Castrillón Gallego, 2022). Es preciso resaltar que, durante este periodo histórico, la muerte era símbolo de virtud; esto se evidencia en una de las obras más representativas del canon literario occidental: *La odisea*, en donde el perecer del guerrero se consideraba el acto de mayor honor, en vista de que se cumplían los designios de los dioses.

De igual forma, la hermenéutica existencial se ha encargado de abordar el fenómeno de la muerte desde la voz de distintos teóricos, como Heidegger (1927) y Ricoeur (2008). En primer lugar, para comprender el planteamiento del filósofo alemán, resulta necesario partir de su concepto del *Dasein*, desarrollado en *Ser y tiempo* (Heidegger, 1927), con el cual hace referencia a la idea de ser-ahí o estar-ahí. Con este término, Heidegger (1927) sugiere que el ser humano está en el mundo y es consciente de su existencia; sin embargo, precisa que ese *Dasein* siempre se encuentra incompleto, pues no alcanza a experimentar su “posibilidad más extrema”: la muerte, debido a que, cuando ella se manifiesta, el ser ya no está ahí (Gosetti-Ferencei, 2017). Con ello, es posible pensar que la muerte hace parte del carácter biológico del ser, mas no de su existencia completa.

Por su parte, el filósofo francés resalta, en *Vivo hasta la muerte* (Ricoeur, 2008), que el encuentro con la muerte significa el encuentro con alguien desaparecido, y de ahí radica su complejidad. La idea de que alguien “desaparece” tras la muerte acompaña de manera permanente a quien continúa en el plano terrenal, por lo que “el duelo es ese estar siempre con los muertos que nos sitúa antes ante la muerte que la certidumbre incierta de que, algún día, moriré” (Ricoeur, como se citó en Ballester Corres, 2022, p. 61). Esto implica que el denominado “duelo” que se vive tras la partida de un ser querido se posiciona como una experiencia que le permite al sujeto asumir su propio final.

Dichas perspectivas hermenéuticas existenciales permiten establecer tanto puntos de encuentro como de contraste en consonancia con la perspectiva franciscana. Por una parte, los planteamientos recién presentados se relacionan con la visión

desarrollada por san Francisco de Asís, en vista de que reconocen la necesidad de asumir la muerte como un fenómeno inevitable; en términos del Poverello, podrían referirse también a una muerte “hermana”. No obstante, estas perspectivas difieren en la medida que el franciscanismo sí reconoce a la muerte como parte de la existencia misma, ya que le permite al humano transitar hacia la vida eterna; en comparación con lo propuesto por Heidegger, quien menciona que la muerte no puede ser experimentada de forma consciente y no hace parte del ser.

Ahora bien, pese al conocimiento de la inexorable e irreversible muerte, Heidegger argumenta que este fenómeno evade la comprensión humana, debido a la imposible experimentación previa. Sumado a ello, el ser humano, posterga la muerte de forma inconsciente, como si se tratara de un evento lejano, a través de expresiones discursivas como “todavía no”, desconociendo así su carácter imprevisible (Gosetti-Ferencei, 2017). Por tanto, la llegada inesperada de la muerte en las realidades personales puede provocar una sensación de inestabilidad y vulnerabilidad.

De acuerdo con Gaviria Múnera (2020), el discurso que se construye respecto a la muerte dentro de la cotidianidad da cuenta de la diversidad de concepciones. Con frecuencia, el ser humano se refiere a la experiencia de la muerte de un ser querido como un acontecimiento que lo marcó profundamente, señalando que, desde ese momento, “la vida le cambió en un segundo”. Respecto a ello, la autora argumenta que esta expresión evidencia la fragilidad del sujeto que se confronta con su imposibilidad de controlar ese tipo de eventos. Además, se pone en tensión el valor del tiempo, pues así sea “por un segundo”, la velocidad con la que transcurre la vida se ve en la obligación de menguar.

Finalmente, Vargas Carrillo (2023) señala que la muerte puede ser vista como aquello que le da sentido a la vida, pues “una existencia sin muerte haría que la empresa humana careciera de sentido, ya que todo sería un juego sin ninguna seriedad, la profundidad, la responsabilidad” (p. 23). De ahí la importancia de vivir conscientes y en armonía con la muerte, tal como lo proponen tanto el pensamiento cristiano y franciscano como la cosmovisión del Pacífico Colombiano. Independientemente de que el sujeto posea una creencia religiosa de vida eterna o una que signifique a la muerte como el final de la existencia, lo que se sugiere es que se viva en armonía con este fenómeno.

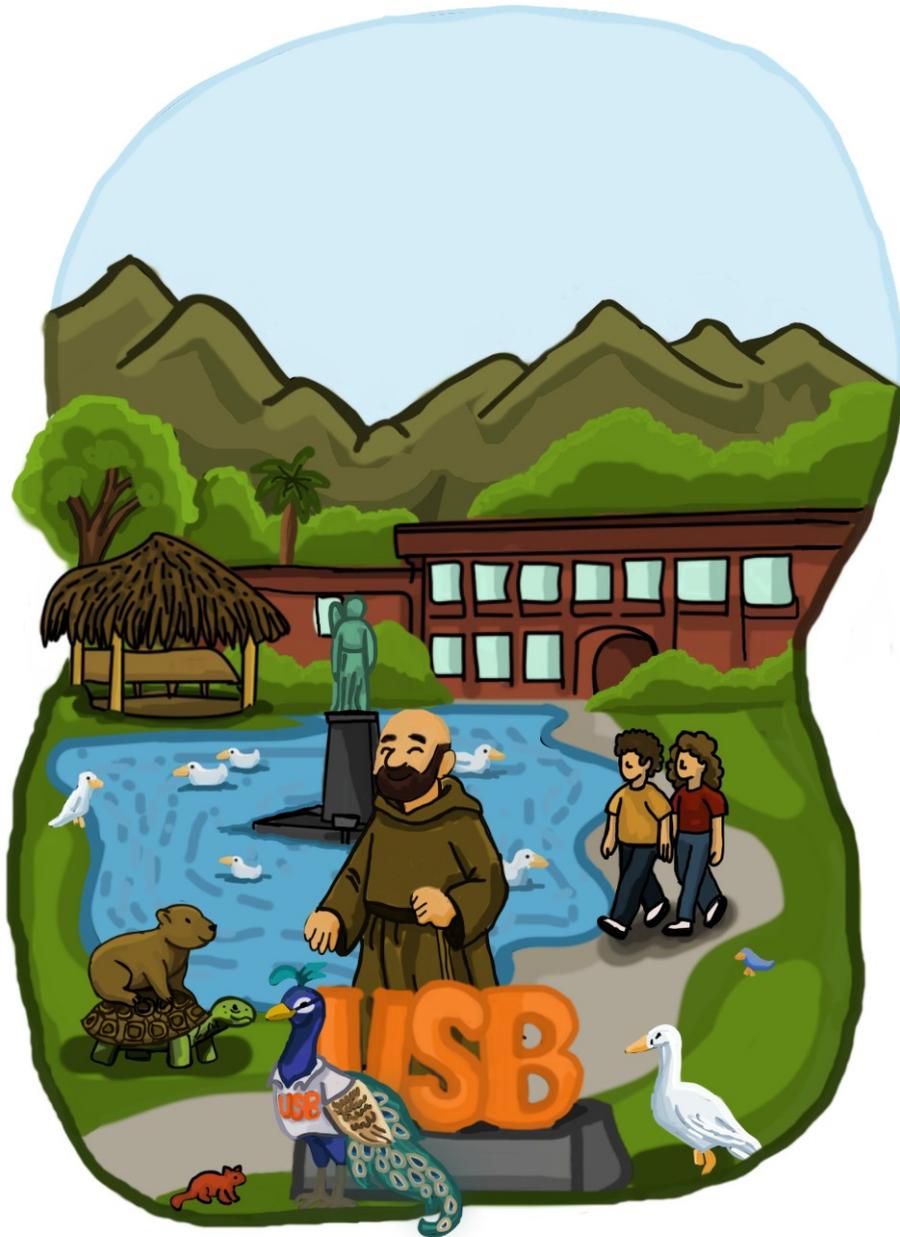
Conclusiones

Teniendo en cuenta lo expuesto hasta este punto, se concluye que tanto la perspectiva cristiana y franciscana como la cosmovisión del Pacífico Colombiano y la concepción de la hermenéutica existencial atravesada por la experiencia personal permiten resignificar el fenómeno de la muerte como una experiencia que trasciende el carácter biológico del ser humano.

En primer lugar, la perspectiva cristiana y franciscana, emergida durante el Medievo, sugiere que la muerte consiste en el tránsito de la vida material y corporal hacia la vida eterna, la cual puede ser experimentada desde el cielo y el infierno. Esta idea surge como respuesta a la “muerte domesticada” que predominaba en la inestable Europa de la Edad Media, en donde las condiciones climatológicas, enfermedades endémicas y hambrunas cobraban millones de vidas.

Por su parte, el Pacífico Colombiano propone una cosmovisión respecto a la muerte que se cimienta en la cultura africana, la cual se expandió en el continente americano durante la conquista. En este territorio, las prácticas referentes a la muerte se alejan del carácter fúnebre para orientarse hacia algo más festivo, en donde se celebra la vida que tuvo el ahora fallecido. A través de ritos mortuorios autóctonos, que dan cuenta del sentido colectivo que predomina en la región, los seres queridos pueden atravesar el duelo. Sin embargo, el conflicto armado que invade la zona está perjudicando que los pueblos puedan llevar a cabo dichos ritos que hacen parte de su cultura.

Finalmente, desde la concepción hermenéutica existencialista atravesada por la experiencia personal, es posible concluir que el fenómeno de la muerte resulta complejo de comprender para el ser humano, puesto que influyen factores como la incertidumbre, las ideas configuradas desde el discurso y la subjetividad que radica en ella. No obstante, se resalta la importancia de vivir en armonía con la idea de la muerte, pues es ella la que le da sentido a la vida.



Epílogo
Afro-Pacífico: hermanos de la creación

Juan David Bacca Patiño





Introducción

San Francisco de Asís escribió el *Cántico de las criaturas*, poema que establece una visión fraterna donde todos los elementos de la naturaleza son señalados como hermanos y hermanas. En torno al ideal, el Poverello llevó a compenetrar a sus discípulos y al mundo de su época con su perspectiva ecológica. Actualmente, a 12 000 kilómetros del continente europeo y con una distancia temporal de aproximadamente 800 años, las comunidades afro-pacíficas del territorio colombiano se asemejan a las cosmovisiones ecológicas del santo. En ese sentido, cabe preguntarse: ¿es posible relacionar dos ideales ecológicos que están separados por diferentes contextos históricos, sociales y culturales? Beuchot (2014) menciona que la humanidad se encuentra situada culturalmente, entendiendo que ella se descompone en diversos grupos que a su vez constituyen distintas formas de comprender el mundo de acuerdo con las particularidades contextuales a las que pertenecen. La realidad en su complejidad es originalmente pluralista; sin embargo, en su inconmensurabilidad opuesta –tomando en cuenta la *imaginación analógica* de Tracy– es posible construir una perspectiva más abarcadora mediante una hermenéutica análoga que, “haciéndonos partir de nosotros mismos, desde nuestro punto de vista situado culturalmente” (p. 2), se pueda comprender el carácter diferencial del otro. Así, Tracy (1991, como se citó en Beuchot, 2014) menciona que la analogía es

Un lenguaje de relaciones ordenadas que articulan la semejanza en la diferencia [...]. Un objetivo principal de todos los lenguajes propiamente analógicos es la producción de cierto orden –al límite, de cierta armonía, entre los varios analogados, las semejanzas-en-la-diferencia, que constituyen toda la realidad. (p. 3)

La analogía desde una posición intercultural busca reconocer las diferentes verdades que componen al mundo, resistiéndose a las tradiciones que propician el reduccionismo de la cultura y la identidad. Por ello, el objetivo del presente capítulo es demostrar la afinidad cosmogónica entre ambas visiones ecológicas culturalmente diversas, pues se pretende afirmar que las comunidades afro-pacíficas

colombianas y la teología de san Francisco de Asís comparten una visión fraternal de la naturaleza. Para desarrollar lo anterior, el capítulo busca, en primer lugar, analizar el contexto ecológico del Medioevo; segundo, estudiar el contexto ecológico del Pacífico Colombiano; y, en tercer lugar, construir una relación e interpretación propia entre ambas culturas.

La ecología medieval y el *Cántico de las criaturas*

No es posible comprender la vida natural de la Edad Media sin antes considerar las cosmovisiones espirituales que –para la época– se encontraban fuertemente vinculadas con la Iglesia, donde la totalidad del cosmos corresponde a una fuerza superior. De acuerdo con Barros (1999), el animismo, creencia que imbuje vida anímica a todos los seres, es una herencia de las culturas prehistóricas y del paganismo romano a las sociedades medievales. Martín de Dumio (como se citó en Barros Guimerans, 1999) afirma que en el siglo VI

Los hombres, abandonando a Dios, unos adoraban al sol, otros a la luna o las estrellas, otros al fuego, otros al agua subterránea o a los manantiales de las aguas, creyendo que todas estas cosas no habían sido creadas por Dios para uso de los hombres, sino que, nacidas de sí mismas, eran dioses. (p. 170)

Para las culturas primitivas, la naturaleza es maravillosa y sagrada, pero recae en sí misma, a diferencia del animismo medieval, en donde la naturaleza es una creación de orden divino y superior; es decir, los elementos de ella emergen de Dios. En ese sentido, la Iglesia y su relación con el medioambiente, alentada por algunos de sus pensadores cristianos y católicos como Tomás de Aquino, san Agustín y san Francisco de Asís, asume los extraños y recurrentes fenómenos del mundo natural “como prueba del poder de Dios, donde se acepta una naturaleza maravillosa, de origen divino, pero jamás como una naturaleza de carácter autosuficiente” (Castro Hernández, 2015, p. 5) Así, Tomás de Aquino, en su *Tratado de la creación*, menciona que

No solo no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario decir que todo lo creado ha sido hecho por Dios, como se deduce de lo establecido. Pues todo el que hace algo de algo, aquello de lo que hace se presupone a su acción y no es producido por la misma acción. (como se citó en Castro Hernández, 2015, p. 12)

Se evidencia que la naturaleza como creación corresponde a un origen de orden lógico y sagrado, donde las cosas son dadas por su creador; como también lo menciona san Agustín, ya que, si no fuera por Él, el cosmos no podría existir en modo alguno.

Cabe destacar que, entre los anteriores sujetos, hay una diferencia fundamental en las formas en que abordan la creación desde la razón y la fe. Por ejemplo, Tomás de Aquino hace parte del racionalismo escolástico, en el cual se intenta explicar el mundo a través de ideales filosóficos; algo que contrasta con san Agustín y san Francisco de Asís, por sus visiones místicas y fraternas. En especial, el Poverello que –con su mística de la pobreza: “(no poseer nada), en la línea del no-desear (como el budismo), propia de hermanos que comparten todo, sin que nadie se apropie de nada, a costa de otros” (Pikaza, 2020, p. 60)– ubica al medioambiente no solo en una estructura causa-efecto o hacedor-invencción, sino en una relación ser humano-naturaleza, donde todos los elementos que se desprenden de esta última son hermanos y hermanas del sujeto racional. Dios no hace al humano a su imagen y semejanza y lo sitúa en el centro del universo para que domine indomablemente a los animales, él es otra forma de vida maravillosa del “Altísimo, omnipotente, Buen Señor”.

Lo anterior puede suponer una contradicción con el establecimiento de los sistemas feudales influenciados decisivamente por la Iglesia medieval, los cuales pasan a regular las clases sociales y a favorecer el desarrollo agrícola; donde el ser humano trabaja más arduamente la tierra y domestica a ciertos animales para carga y caza. Sin embargo, de acuerdo con Barros Guimerans (1999), el animismo medieval no es relegado a pesar de esto; para las sociedades medievales, el feudalismo es “una forma de producción ecológica: saben hacer de la naturaleza el objeto de su acción tecnológica sin dejar de verla, y de sentirla, como el sujeto de su economía, de su derecho y de su religión” (p. 176). Los sujetos de esta época están aún lejos de una modernidad que prioriza la eficiencia y el consumo en detrimento de la naturaleza. Los hombres y las mujeres de la Edad Media apenas hieren la tierra con la reja de arado, mantienen relación con los animales de carga y caza y están al margen de los bosques, porque aún se espantan con ellos. Al respecto, Castro Hernández (2015) afirma que

Resulta importante considerar cómo la naturaleza provee de distintos recursos y materias primas con las cuales el hombre se relaciona. Sin ir más lejos, las personas utilizan principalmente las maderas y piedras para distintos tipos de construcciones, como también diversas fuentes de energía,

las cuales empiezan a dominar mediante el uso de molinos de agua y de viento. (p. 25)

El sujeto medieval se vincula con la naturaleza a medida que conforma su vida cotidiana, ya que provee a sus necesidades y sobrevive de ella. Si bien se evidencia un fin utilitarista, estas comunidades van más allá de aquel sentido y comprenden que no hay modo de existir, sin la tierra y sus elementos. Por ello, en la documentación económica medieval se castiga la tala de árboles frutales y Alfonso X ordena que “el ganado no se puede ni empeñar, ni prender, ni robar” (Barros Guimerans, 1999, p. 186); de hacerse así, el castigo es la pena de muerte. Por su parte, san Francisco “manda al hortelano que deje a la orilla del huerto franjas sin cultivar, para que a su tiempo el verdor de las hierbas y la belleza de las flores pregonen la hermosura del Padre de todas las cosas” (p. 185). Lo anterior evidencia una administración de los recursos naturales en relación con la preocupación de su agotamiento y en el sentido común de cuidar lo que el Padre, desde el animismo religioso, ha creado.

Probablemente, anteponiéndose a un vínculo desequilibrado del ser humano y la naturaleza, san Francisco de Asís escribe el *Cántico de las criaturas*. El santo, hijo de Pedro Bernardone –comerciante adinerado y perteneciente a la nobleza–, comenzó su vida con el deseo de alcanzar la gloria y coronarse entre los caballeros (Echeverri, 2022). Sin embargo, su nombre sería recordado hasta el día de hoy en instituciones universitarias por su ecología como fraternidad cósmica, donde la naturaleza y sus elementos –aire, viento, fuego, luz y la tierra– se posicionan familiarmente con la sociedad humana. Asimismo, la creación, como aquello tangible, resulta ser un puente entre la humanidad y Dios. Por ello, san Francisco insiste en su cuidado y contemplación, pues, aunque la naturaleza no es el Padre, el Altísimo ni el Creador, sí hace parte de su espíritu y fuerza. Lo que deja claro es que la teología del Poverello no confunde a los elementos naturales con Dios, como lo hacen las culturas primitivas, pero sí los respeta como ellas. De esta forma se evidencia en el siguiente fragmento del *Cántico de las criaturas*:

Loado seas con toda creatura, mi Señor, y en especial loado por mosén hermano sol, el cual es día y por el cual nos iluminas; él es bello y radiante, con gran esplendor, y lleva la noticia de ti, que eres Altísimo. Loado seas, mi Señor, por la hermana luna y las estrellas; en el cielo las formaste luminosas, preciosas y bellas. (Pikaza, 2020, p. 63)

Aunque en el poema no están escritas las palabras Padre ni Dios, sí lo están Señor y Altísimo, términos que funcionan como sustantivos propios para nombrar

al hacedor eterno. Pikaza (2020) menciona que esta es la paradoja más grande del canto, pues Dios no aparece explícitamente como padre y, aun así, todos los elementos del cosmos son hermanos y hermanas. De igual manera, se evidencia esa misma relación con los cuatro elementos (aire, fuego, agua y tierra) e, incluso, con la muerte, a quien el santo también se refiere con familiaridad: “hermana muerte”. Lo anterior manifiesta un vínculo fraterno y humilde que confirma la condición del ser humano como otra criatura del Omnipotente, Buen Señor; una fraternidad cósmica que se analiza detenidamente en un apartado posterior.

Cosmovisiones ecológicas del Pacífico

Angulo Sanclemente (2014) afirma que “los espacios territoriales se comportan, de acuerdo con la cultura que lo habite” (p. 1901) De lo anterior, aquí se aboga por construir una relación más de tipo comportamental, una relación estrecha en que los territorios no son lugares físicos neutrales, sino que son interpretados y comprendidos, culturalmente, a través de las sociedades que los ocupan. Del mismo modo, se debe destacar la importancia del territorio en la construcción de los saberes, las normas, las creencias, las ideas y los valores de sus habitantes, donde el orden lineal de esa construcción obedece, primero, al espacio territorial y, luego, al cultural.

En ese sentido, las comunidades afro-pacíficas responden a su región cosmogónicamente desde sus elementos biodiversos que, según Motta González (2024), se encuentran divididos en

Dos regiones fisiográficas, una al norte con acantilados, arrecifes coralinos, playas arenosas y rocosas denominadas Tierras Altas que corresponde al departamento del Chocó y la segunda al sur, con formación de manglares, güandales, naidizales, natales, deltas y esteros denominadas Tierras Bajas por West y que corresponde a los departamentos del Valle del Cauca, Cauca y Nariño. (p. 5)

Se evidencia que los territorios del Pacífico están morfológicamente diferenciados entre sur y norte, pero no desde sus condiciones meteorológicas –con una alta pluviosidad– ni –por supuesto– desde sus características costeras y de humedad, donde el río y el mar son elementos representativos de toda la región. Así, la vida de las comunidades afro-pacíficas se encuentra estrechamente ligada con todo lo que significa agua.

Abordando las maneras de habitar el entorno natural, Castro Méndez y Mírquez Céspedes (2024) expresan que la coexistencia ideal no se debe asumir en la simple noción de una convivencia pacífica, sino en una comprensión más trascendental de entregarse a la naturaleza y respetarla. Justamente en las comunidades afro-pacíficas se evidencia una postura social donde los sujetos han superado las relaciones individuales con el territorio; “de allí, su relación de respeto, su comprensión de este como dador y soporte de vida humana y animal” (Motta González, 2024, p. 12).

La cosmovisión de este grupo étnico se ve permeada por los elementos que, como se mencionó, posibilitan su vida. Por ejemplo, las comunidades del territorio colectivo de Asocasan, ubicadas en el departamento del Chocó, se relacionan con el río de manera íntima, porque pescan en él y realizan prácticas agroforestales y recolectan conchas en sus partes bajas. Asimismo, el río es un lugar de movilidad espacial que posibilita rituales como las ombligadas (rituales que celebran la vida del niño), los chigualos (rituales de velación a los niños fallecidos) y los alabados (rituales de velación a los adultos) (Motta González, 2024). En ese sentido, las comunidades de Asocasan se vinculan con el espacio acuático de manera no solo económica, sino sagrada, lo que permite entender esa correspondencia gentil de la comunidad para con la naturaleza. De ese modo, las representaciones culturales expresan las cosmogonías de un pueblo “donde el paisaje tiene un poder explicativo de su origen y futuro” (Ortiz Moreno y Camacho, 2024, p. 81).

Retomando como ejemplo otra vez a la comunidad Asocasan, los sujetos saben cuándo la tierra está agotada; por ello, se rotan entre diferentes terrenos para que las que están calientes puedan descansar. Según un agricultor del territorio:

Nuestros mayores nos enseñaron que cuando la tierra se calienta es porque está cansada; razón por la cual, nosotros mantenemos diferentes terrenos para ser trabajados, los cuales vamos rotando. Pasado un tiempo vemos que la tierra nuevamente ha recobrado su hojarasca, que se van produciendo a medida que los árboles que se van degradando, esta situación nos indica que la tierra ya abonó y nuevamente ha recobrado sus nutrientes y ya se encuentra lista para volver a sembrar. (Rentería-Jiménez y Vélez de la Calle, 2020, p. 324)

Desde las tradiciones orales, donde se cuenta, se narra y se habla, estas creencias culturales transmitidas de generación en generación constituyen una parte

importante de los valores ecológicos responsables y sostenibles que hoy siguen propiciando el cuidado del mar, el río y la tierra húmeda tropical.

Llegados a este punto, la cosmovisión ecológica de los territorios afro-pacíficos no está muy alejada de la cosmovisión teológica de san Francisco de Asís y de aquellas evidenciadas en las sociedades medievales. Vale la pena, entonces, encontrar las semejanzas entre ambas culturas, pero también aquellas diferencias que, de acuerdo con lo sagrado y el animismo, se contraponen.

Entre la ecología medieval del *Cántico de las criaturas* y las cosmovisiones de los territorios afro-pacíficos

En el contexto medieval del *Cántico de las criaturas* y las percepciones ecológicas del Pacífico, se destaca su manera de abordar la naturaleza en relación con el ser humano, ya que, tanto para el sujeto medieval como para el del Pacífico, el medioambiente es algo más que un conjunto de elementos naturales inmóviles que proporcionan al ser humano los recursos esenciales para su vida. La fraternidad de san Francisco de Asís y las formas ancestrales de entender la naturaleza por parte de los grupos afrodescendientes del Pacífico ubican al territorio como el “espacio colectivo para la existencia, un espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo en profunda interdependencia con la naturaleza, lo humano y lo espiritual” (Escobar, 2017, p. 29).

No obstante, a pesar de esta convergencia, las concepciones animistas de ambas culturales se diferencian en sus narrativas, pues la manera en que se abordan estos valores ecológicos desde la escritura y la oralidad se distancia. Por un lado, en la cosmovisión afro-pacífica, bajo un animismo sincretizado por las culturas indígenas y africanas, se percibe la naturaleza como portadora de fuerzas y poderes en donde habitan seres sobrenaturales. Caso contrario al animismo medieval, que evita concebir a los elementos del medioambiente como algo paranormal o mágico, sino más bien como algo maravilloso creado por Dios.

Teniendo en cuenta lo anterior, en su poema, san Francisco posiciona primero a los elementos del cielo (sol, luna y las estrellas). El hermano sol da la noticia y la luna y las estrellas conforman la oscuridad, la noche. Es importante destacar que san Francisco configura su obra desde el orden tradicional en que está escrita la creación del mundo en la Biblia. Así, en Génesis 1:3-5 (Reina Valera, 2009), se menciona que

Y dijo Dios: haya luz, y hubo luz. Y vio Dios que la luz era buena, y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz día, y a las tinieblas llamó noche. Y fue la tarde y la mañana el día primero.

La vida del ser humano está vinculada de manera fraterna con los elementos más altos del cielo. San Francisco pretende afirmar que tanto el hombre como la mujer son hermanos de la belleza luminosa del día, que comprende, desde una interpretación única, signos de la condición humana; de este modo, verbigracia, la noche se contrapone a la luz y expresa esa transformación no solo de naturaleza, sino también del humano.

De igual manera, sucede con los cuatro elementos que desde la tradición constituyen fundamentalmente el mundo (aire, agua, tierra y fuego):

Loado seas, mi Señor, por el hermano viento, y por el aire y el nublado, el sereno y todo tiempo, por el cual a tus criaturas das sustentamiento. Loado seas, mi Señor, por la hermana agua, que es muy útil y humilde, preciosa y casta.

Loado seas, mi Señor, por el hermano fuego, por el cual iluminas la noche; él es bello y alegre, robusto y fuerte. Loado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra que nos sustenta y nos gobierna; ella produce diferentes frutos, con flores de colores y con hierbas. (Pikaza, 2020, p. 67)

De este modo, San Francisco sigue con el viento y el agua, que desde las creencias religiosas representan dos cosas muy importantes. Por un lado, el viento es a menudo plasmado en la Biblia como la fuerza vital del Espíritu Santo de Dios, lo que se evidencia en Ezequiel 37:9 (*Reina Valera*, 2009) cuando dice: “Oh espíritu, ven de los cuatro vientos y sopla sobre estos muertos, y vivirán”. Por otro lado, el agua también tiene una connotación que trasciende su estado natural; ella es la que bautiza, por eso es limpia y casta.

El Poverello llega al plano terrenal con el fuego y la tierra, elementos que se asocian más con las prácticas humanas. El fuego alberga luz y trasmite alegría, pero también es capaz de consumirlo todo, ya que es fuerte y robusto. San Francisco conduce al ser humano hasta el hermano fuego que románticamente arde con vigor “y que se consume y muere dando luz” (Pikaza, 2020, p. 69), así como la vida misma. En cuanto a la tierra, ella ofrece diferentes frutos y hierbas para el sustento de muchos seres vivos, y no solo eso, también provee espacio como refugio.

Ahora bien, ¿de qué manera, desde las narrativas de los pueblos afro-pacíficos, el territorio se vincula con estos grupos étnicos? Estas cosmovisiones han sido especialmente reproducidas desde la tradición oral. De esta forma, los ecosistemas de las regiones pacíficas están ocupados por diferentes espíritus que, de acuerdo con Motta González (2024), se “revelan en diferentes niveles cósmicos” (p. 20). En estos niveles, se hallan los astros, la tierra, el bosque, el fuego, los animales, los seres humanos, etc.

Por ejemplo, en la tierra, se pueden encontrar seres como la tunda, las brujas, la Patasola y la Madre Monte; en el agua, la Madre Agua, el Buque Fantasma, el Indio de Agua y el Riviel. En estas comunidades, existen un montón de mitos y leyendas que de alguna manera refuerzan ese cuidado por la naturaleza, particularmente en los niños. De ese modo, mientras que en el *Cántico de las criaturas* se insinúa sobre la preservación de la fauna y flora desde una visión familiar de los elementos del cosmos, las diferentes hierofanías de los pueblos afro-pacíficos se encargan de advertir y de regular el accionar del ser humano frente a su territorio natural. En ese sentido,

La concepción animista del entorno se hace presente en las narrativas orales, ya sea en verso, prosa, cantos, proverbios, chistes, giran alrededor de las personas y los espíritus, para mostrar una ética ecológica de reciprocidad y conservación en donde se advierte el cuidar la naturaleza y no abusar de ella. (Motta González, 2024, p. 20)

A pesar de las diferencias, ambas partes pretenden funcionar como estrategias comunitarias y discursivas en torno a la regulación y el control de cómo se perciben los ecosistemas y qué se hace en ellos. Estas formas de habitar y pensar la naturaleza emergen potencialmente como visiones sostenibles para coexistir en el planeta que se encuentra actualmente en una crisis ambiental, la cual ha sido impulsada por las cosmovisiones de la lógica del desarrollo y el mercado.

Estas ideas liberales desarrollistas que defienden la propiedad privada, el mercado y la individualidad como pilares de la sociedad contemporánea han encontrado los medios para justificar las consecuencias del capitalismo; su degradación y el agotamiento de los recursos naturales, la desigualdad económica y el consumismo como una forma de identidad y estatus. Ya lo advierte Escobar (2017) cuando afirma que “el mundo que crearon los modernos nos está matando, y por eso podemos afirmar, antropológicamente, que ‘la tribu moderna’ está llamada a desaparecer, pues no ha sabido inventar formas de vida para coexistir con la tierra” (pp. 28-29).

Por ello, son importantes estas visiones que, a pesar de sus líneas temporales tan lejanas, se comprenden en la idea de cuidar lo propio, la tierra. Las cosmovisiones dominantes están haciendo del territorio una adquisición, un producto que se puede comprar, pero no sentir ni vivir. Desde ahí no se percibe el territorio como un espacio natural, el cual se debe compartir con otras formas de vida; al contrario, el mundo contemporáneo es profundamente antropocéntrico y su cosmovisión se basa en una ontología de la separación, donde lo humano y lo no humano ni se tocan, sino es a través de intereses económicos.

Hay una línea muy delgada en la que esta analogía (medieval y del Pacífico) puede insultar u ofender a las comunidades afro-pacíficas, puesto que diversos movimientos sociales y discursos académicos establecen que esta crisis ambiental, que es a la misma civilizatoria, tiene su origen en las ideas colonialistas de las sociedades europeas. Al respecto, Machado-Mosquera (2017), defensora de los derechos humanos del pueblo negro colombiano, menciona que

Seguiremos entonces resistiendo el embate de esta racionalidad occidental, esa que no quiere dejarnos ser, que quiere que seamos como “los desarrollados”, que veamos la vida con sus ojos, que pensemos con su pensamiento, desde sus sentires. Así, como desde hace más de 400 años, sabemos que no respetan las demás formas de vida, que no cumplen con su palabra. (p. 245)

Esta cita refleja el distanciamiento que no solo corresponde a la actualidad, sino que también se remite a hace más de 400 años, cuando Colón y otros conquistadores llegaron al territorio latinoamericano con objetivos expansionistas en la tierra y con objetivos homogeneizadores en la cultura. Por lo cual, es impensable hacer una relación desde la Edad Moderna Occidental, que empezó en 1492 con el “descubrimiento” de América por parte de los españoles, hasta el día de hoy, puesto que no hay cosmovisiones que se rozan entre las ideas globalizantes del mundo moderno y las ideas de [re]existencia de los pueblos afrodescendientes del territorio Pacífico.

Por otro lado, es paradójico pensar que estas comunidades sentipensantes que se esfuerzan por cuidar sus ecosistemas son las más afectadas ambientalmente, ya que el sistema globalizante de desarrollo de libre mercado ha influido en la devastación de especies, el cambio climático y la desigualdad social; estos problemas son muy difíciles de afrontar por dichas poblaciones, debido a sus bajos recursos

económicos, los conflictos armados en los que se ven envueltas y el desplazamiento masivo como consecuencia de los dos anteriores.

Conclusiones

Para finalizar, la visión ecológica de la Edad Media, especialmente evidenciada en el *Cántico de las criaturas*, expresa una relación fraterna entre lo humano y lo no humano natural, donde todas las cosas presentes en el cosmos son hermanos y hermanas, creaciones de Dios. Esta fraternidad cósmica no resulta contradictoria con el sistema feudal de la época, puesto que los hombres y las mujeres medievales se relacionan con la naturaleza de manera respetuosa, pues sin ella los recursos para la vida del ser humano y para otros seres serían imposibles. No solo san Francisco lo sabe, sino también otros pensadores cristianos y católicos, como Tomás de Aquino y san Agustín, quienes también abordan la naturaleza no solo como aquello que provee al humano, sino también como evidencia del poder de Dios.

En cuanto a las comunidades afro-pacíficas, ellas han desarrollado cosmovisiones ecológicas profundamente enraizadas con sus territorios biodiversos, donde los diferentes elementos naturales de sus ecosistemas no son componentes inmóviles del cosmos, sino espacios de trabajo: pesca, recolección y cosecha. Pese a ello, los vínculos entre la tierra y el sujeto del Pacífico no se dan solo por su utilidad, también se relacionan sagradamente con sus prácticas culturales, en las que se pueden encontrar rituales que celebran la vida, velan la muerte y honran a los santos. La narración oral aquí se hace muy importante para el manejo sostenible de los recursos naturales, ya que son los saberes ancestrales que, de generación en generación, siguen propiciando las ideas del territorio como dador y soporte de vida en sus diferentes aspectos: económico, social y cultural.

La comparación entre el *Cántico de las criaturas* y el territorio de las comunidades afro-pacíficas convergen –sin lugar a duda– en una cosmovisión ecológica recíproca, respetuosa e interdependiente. Mientras san Francisco lo hace mediante su obra, caracterizando humanamente a los diferentes elementos de la naturaleza, los grupos étnicos afros del Pacífico lo hacen desde la sacralidad de los espacios que permiten sus prácticas ancestrales, pero también desde las hierofanías narradas a través de mitos y leyendas, donde los diferentes elementos cósmicos de estos territorios biodiversos emergen como algo sobrenatural y mágico. A pesar de la diferencia de sus animismos, ambas perspectivas ofrecen alternativas valiosas para hacer frente a la crisis civilizatoria y ambiental de hoy.



Referencias

Capítulo I. El sol: entre la espiritualidad medieval y la cosmovisión del Pacífico

- Araújo, A. A. (2013). Algunas concepciones espaciales de los pescadores de Buenaventura, Pacífico Colombiano. *Amauta*, 11(21), 47-61. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7763679>
- Busó Rivera, L. L. (2021). *Iconografía del sol y la luna en Europa desde la Edad Media hasta el Renacimiento* [Tesis de grado, Universidad de Puerto Rico]. Repositorio Universidad de Puerto Rico. <https://repositorio.upr.edu/handle/11721/2781>
- Colombia País. (s.f.). *Riquezas ocultas: la magia de la Colombia precolombina*. <https://colombiapais.com/pagina-cultura/cultura-colombia-precolombina.html>
- Escobar, A. (2016, 18 de mayo). *Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: elementos para un diálogo de visiones* [Ponencia]. Foro Visión Pacífico: Territorio Sostenible, Bogotá, Colombia. <https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/353467686e6667686b6c676668f16c6c/cosmovisiones-del-paci-769-fico1.pdf>
- Espinosa Cobaleda, M. (2024, 21 de octubre). *La concepción y la función de la espiritualidad en la relación de los habitantes del Pacífico Colombiano con la naturaleza*. El Quinto. <https://elquinto.com.co/espiritualidad-y-naturaleza-en-el-pacifico-colombiano/>
- Losonczy, A. M. (1993). De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico. *Revista Colombiana de Antropología*, 30, 38-57. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1708>

- Miranda Fonseca, H. (2015). La importancia de san Agustín y santo Tomás de Aquino en la concepción cósmica y su influencia en los calendarios. *Revista Humanidades*, 5(2), 1-21. <https://doi.org/10.15517/h.v5i2.21215>
- Montilla Pacheco, A., Álvaro Silva, G. X., y Pacheco Gil, H. (2018). Del *Cántico de las criaturas* a *Primavera silenciosa* y más allá. *Revista de Investigación*, 42(95), 204-217. <https://www.redalyc.org/journal/3761/376160247010/376160247010.pdf>
- Platón. (1992) *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos. <https://archive.org/details/platon-dialogos-iv>
- Rodríguez Cuenca, J. V. (2021). Cosmovisión, chamanismo y ritualidad en el mundo prehispánico de Colombia. *Maguare*, 25(2), 145-195. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/29892>
- Román López, M. T. (2010). El simbolismo del sol en las mitologías orientales de la Antigüedad. *Revista de Humanidades "Cuadernos del Marqués de San Adrián"*, (7), 153-166. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4370999>
- Romoli, K. (1963). Apuntes sobre los pueblos autóctonos del litoral colombiano del Pacífico en la época de la conquista española. *Revista Colombiana de Antropología*, 12, 261-290. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1693>
- Rucquoi, A. (2007). La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media. En F. Sabaté (Ed.), *Natura i desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana* (pp. 73-98). Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell.
- Sequeiros, L. (2022). Kuhn, Lakatos, Toulmin: tres pilares de la epistemología nacidos en 1922. *Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía*, (23), 169-249. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8494912>
- Silva Guevara, L. D. (2022). La cosmología aristotélica y su influencia en la astrología de la Baja Edad Media. *Phainomenon*, 21(2), e2660. <https://doi.org/10.33539/phai.v21i2.2660>
- Viquez Ruiz, M. (2000). El *Cántico de las criaturas* de Francisco de Asís: un aporte a la historia de la lengua italiana del Duecento. *Revista de Filo-*

logía y Lingüística de la Universidad de Costa Rica, 26(1), 157-168.
<https://doi.org/10.15517/rfl.v26i1.21008>

Capítulo II. Entre la luna y las estrellas se esconde el Pacífico Colombiano: visión de la época medieval en el texto de san Francisco de Asís

- Aroca Araújo, A. (2012). Las formas de orientación espacial de los pescadores de Buenaventura, Colombia. *Revista U.D.C.A Actualidad & Divulgación Científica*, 15(2), 457-465. <https://doi.org/10.31910/rudca.v15.n2.2012.847>
- Espinosa Cobaleda, M. (2024, 21 de octubre). *Espiritualidad y naturaleza en el Pacífico Colombiano*. El Quinto. <https://elquinto.com.co/espiritualidad-y-naturaleza-en-el-pacifico-colombiano/>
- Leclerc, É. (1977). *De Cántico de las Criaturas*. Directorio Franciscano. <https://www.franciscanos.org/estudios/leclerc1.html>
- López, A. (2015). *Francisco de Asís: una luz puesta en lo alto*. Desclée de Brouwer.
- Montilla Pacheco, A., Álvaro Silva, G. X., y Pacheco Gil, H. (2018). Del *Cántico de las criaturas* a *Primavera silenciosa* y más allá. *Revista de Investigación*, 42(95), 204-217. <https://www.redalyc.org/journal/3761/376160247010/376160247010.pdf>
- Mosquera, S. A. (2001). *Visiones de la espiritualidad afrocolombiana*. La Patria.
- Patiño Morales, W. A. (2015). La propuesta de Francisco de Asís, como alternativa de vida ante la crisis de sentido de hoy. *El Ágora USB*, 15(2), 559-571. <https://doi.org/10.21500/16578031.1630>
- Reyes, D. O. (2019). *Prácticas, saberes y ancestralidad de los pueblos afrocolombianos como aporte a la construcción del Estado-nación* [Tesis de grado, Universidad de Cartagena]. Repositorio Digital Universidad de Cartagena. <https://doi.org/10.57799/11227/6414>

- Rossi, A. (2011). La crisis del modelo jerárquico medieval. *Acta Poética*, 32(2), 211-232. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2011.2.375>
- Salinas, E. E. (1999). *Estrellas en el campo del olvido*. UNAL. <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/6171>
- Sánchez, P. (2024). *El Cántico a las Criaturas*. Familia Franciscana. <https://familiafranciscana.com/2024/05/15/el-cantico-a-las-criaturas-por-pilar-sanchez-alvarez/>
- Valdeón, J. (2003). La valoración histórica de la Edad Media: entre el mito y la realidad. En *El mundo y sus demonios: mitos y realidades del Medioevo* (pp. 311-329). Sílex.
- Valero, M. (2024, 4 de octubre). *San Francisco de Asís, patrono de la ecología*. Planeta Vital. <https://tuplanetavital.org/san-francisco-de-asis-patrono-de-la-ecologia/>
- Zapata, E. (2006). Manuel Zapata Olivella: la visión cósmica en mis huellas ancestrales. *Afro-Hispanic Review*, 25(1), 15-23. <https://www.jstor.org/stable/23054700>

Capítulo III. El viento como revelación espiritual

- Barros, C. (1999). La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: Revista de Historia*, (2), 169-194. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=197011>
- Beltrán Espitia, M., y Montoya Giraldo, E. (2019). Perdón y reconciliación desde los alabaos en las comunidades afros del Pacífico Colombiano. *El Ágora USB*, 19(1), 19-34. <https://doi.org/10.21500/16578031.4121>
- Bustamante Oleart, C. (2020). La historia del viento en las ciudades. *Cuaderno de Investigación Urbanística*, (132), 56-62. <https://doi.org/10.20868/ciur.2020.132.4510>
- De Asís, F. (s.f.). *Cántico del hermano sol [Cánt]*. Directorio Franciscano. <https://www.franciscanos.org/esfa/cant.html>

- De la Virgen del Carmen, T. (1962). Experiencia de Dios y vida mística: el pensamiento de san Juan de la Cruz. *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità "Teresianum"*, 13(1-2), 136-223. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5363557>
- Díaz Olarte, M. A. (2017). *Sonoridades del agua: el aguabajo como lenguaje de resistencia en el Pacífico Colombiano* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UNAL.
- Martínez Gómez, S. (2022). *El templo del dios del viento: una perspectiva histórica y arqueológica* [Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional Históricas UNAM. <https://ru.historicas.unam.mx/handle/20.500.12525/4188>
- Patiño Morales, W. A. (2015). La propuesta de Francisco de Asís, como alternativa de vida ante la crisis de sentido de hoy. *El Ágora USB*, 15(2), 559-571. <https://doi.org/10.21500/16578031.1630>
- Pineda Olaya, A. (2012). *Identidad territorial desde el reconocimiento de la espiritualidad en la comunidad negra del Pacífico Colombiano* [Tesis de grado, Universidad de Nariño]. Repositorio Udenar.
- Rodríguez, M., y Rodríguez, A. (2013). Litoral Pacífico Colombiano y cuenca del Atrato: espiritualidades en movimiento. *Revista Latinoamericana de Estudios Socio-Culturales*, 5(10), 125-139.
- White, E. G. (2003). *El deseado de todas las gentes*. Review and Herald Publishing Association.

Capítulo IV. El agua como símbolo: un análisis hermenéutico al Cántico de las criaturas

- Arocha Rodríguez, J. (1998). Inclusion of Afro-Colombians. *Latin American Perspectives*, 25(3), 70-89. <https://doi.org/10.1177/0094582x9802500304>
- Cabarcas Camargo, M. (2022). *El negro en Colombia: posición social y relación con su ambiente socioeconómico en las novelas Chambacú corral de negro y Socavón* [Tesis doctoral, University of Missouri]. MOspace Institutional Repository. <https://doi.org/10.32469/10355/91559>

- Carmody, M. (2014). Review of the book *Studies in Early Franciscan Sources* Edited by Michael W. Blastis, O. F. M., Jay M. Hammond, and J. A. Wayne Hellmann, O. F. M. Conv. *The Catholic Historical Review*, 100(1), 127-129. <https://doi.org/10.1353/cat.2014.0046>
- Casas Martínez, R. A. (2020). *Gobernanza del agua desde una perspectiva indígena: el caso de la mesa regional Amazónica* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/javeriana.10554.18981>
- Dawson, C. (1958). *Religion and the rise of Western culture*. Image Books.
- De Vico, D. (2017). *The Americas' first theologies: Early sources of post-contact Indigenous religion*. Oxford University Press.
- Duarte, C., y Castaño, A. (2020). Territorio y derechos de propiedad colectivos para comunidades rurales en Colombia. *Maguaré*, 34(1), 111-147. <https://doi.org/10.15446/mag.v34n1.90390>
- Fuentes Sánchez, M. (2020). *El laicado en la iglesia católica de Puerto Rico: significado y pertinencia del camino vivido a la luz de las enseñanzas del Concilio Vaticano II y las conferencias del episcopado latinoamericano y caribeño* [Tesis doctoral, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/javeriana.10554.42530>
- Jiménez Rayado, E. (2023). Gestión pública y privada del agua en la Edad Media: los casos de Madrid y Guadalajara. *RIPARIA*, 9, 10-33. <https://doi.org/10.25267/riparia.2023.v9.02>
- Lizondo, N. L. (2020). *Para una perspectiva del debate naturaleza/cultura desde los medios de comunicación* [Tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. Repositorio Institucional de la UNLP. <https://doi.org/10.35537/10915/105845>
- Moorman, J. R. H. (1984). Francis and Clare. The Complete Works. Translated by R. J. Armstrong and I. C. Brady. (The Classics of Western Spirituality.) Pp. xvi + 256. S.P.C.K., 1983. £9.50. *The Journal of Ecclesiastical History*, 35(2), 127-129. <https://doi.org/10.1017/s0022046900027263>

Saguier, E. R. (2023). Clave de bóveda en la interpretación de la Modernidad. *Eikasía: Revista de Filosofía*, (92), 437-648. <https://doi.org/10.57027/eikasía.92.453>

Verdugo, F. (2016). La educación teológica en el contexto latinoamericano: los aportes de Juan Luis Segundo. *Teología y Vida*, 57(4), 485-507. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492016000400003>

Capítulo V. Entre dogmas y herejías: tensiones alrededor del fuego y la verdad encarnada

Barbezat, M. D. (2014). The fires of hell and the burning of heretics in the accounts of the executions at Orleans in 1022. *Journal of Medieval History*, 40(4), 399-420. <https://doi.org/10.1080/03044181.2014.953194>

Barbezat, M. D. (2018). *Burning bodies: Communities, eschatology, and the punishment of heresy in the Middle Ages*. Cornell University Press.

Bolaño-Díaz, S., Camargo Caicedo, Y., Soro, T. D., N'Dri, A. B., y Bolaño-Ortiz, T. R. (2022). Spatio-temporal characterization of fire using MODIS Data (2000-2020) in Colombia. *Fire*, 5(5), 134. <https://doi.org/10.3390/fire5050134>

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (V. Peña, Trad.). Alfaguara.

Duarte-Arias, D. A., y Ortega-Chacón, O. (2024). Ya no somos *Homo Sapiens*: exploración a los desafíos del *Homo Tecnologicus*. *Tecné, Episteme y Didaxis: TED*, (55), 279-295. <https://doi.org/10.17227/ted.num55-18749>

Espinoza, I. G., Franco Gaviria, F., Castañeda, I., Robinson, C., Room, A., Berrío, J. C., Armenteras, D., y Urrego, D. H. (2022). Holocene fires and ecological novelty in the high Colombian Cordillera Oriental. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 10, 895152. <https://doi.org/10.3389/fevo.2022.895152>

Gocko, P. (2017). Mistyczne znaczenie ognia. *Elpis*, 19, 9-13. <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.01>

- Huezo, A., y Bazán Orobio, G. (2021). Corrective lenses for a myopic state: Unseeing coca or not unseeing comunidades negras in Colombia? *World Development*, 140, 105265. <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2020.105265>
- Isert, C. (2012). *Our God is a consuming fire: The iconography of fire in gothic art and architecture*. Semantic Scholar. <https://api.semanticscholar.org/CorpusID:191120223>
- Jones, P. J. A. (2021). Bones, fire, and falcons: Loving things in medieval Europe. *Journal of Material Culture*, 26(4), 433-450. <https://doi.org/10.1177/13591835211039775>
- Kearney, R. (2015). What is carnal hermeneutics? *New Literary History*, 46(1), 99-124. <https://doi.org/10.1353/nlh.2015.0009>
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (M. Garrido Sánchez, Ed.; 2.ª ed.). Tecnos.
- Ossa, H., Aquino, J., Pereira, R., Ibarra, A., Ossa, R. H., Pérez, L. A., Granda, J. D., Lattig, M. C., Groot, H., Fagundes de Carvalho, E., y Gusmão, L. (2016). Outlining the ancestry landscape of Colombian admixed populations. *PLOS ONE*, 11(10), e0164414. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0164414>
- Platón. (2021). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (C. G. Gual y F. G. Romero, Eds.; Á. V. Campos, N. L. Cordero y M. I. S. Cruz, Trads.). Gredos.
- Ricoeur, P., y Thompson, J. B. (2010). *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation*. Lightning Source.
- Rojas, J. S. (2021). Afro-Colombian internal migration and participatory music: Ethnically and politically charged religious festivals in Bogota. *Musicae Scientiae*, 25(3), 317-331. <https://doi.org/10.1177/10298649211017602>
- Rossi, D. (2024). The role of religion in shaping Medieval European society. *International Journal of History Research*, 4(1), 13-23. <https://doi.org/10.47604/ijhr.2491>

Suárez-Baquero, D. F. M., y Champion, J. D. (2022). The embodiment of traditional partería in the Colombian Pacific Region. *Qualitative Health Research*, 32(2), 291-306. <https://doi.org/10.1177/104973232111050908>

Wierciński, A. (2019). *Existencia hermeneutica: Understanding as the mode of being in the world*. LIT.

Capítulo VI. La tierra: conexión entre san Francisco y el Pacífico Colombiano

Barros, A. (2010). Ética medioambiental: de la ética centrada en lo humano a una ética centrada en la vida. Del antropocentrismo al biocentrismo. *Revista Amauta*, 16, 1-14.

Boff, L. (2006). *Francisco de Asís: ternura y vigor*. Ediciones Paulinas.

Bonfá Neto, D. B., y Suzuki, J. C. (2023). Cartografía social participativa como metodología de investigación territorial: un estudio de caso en el Pacífico Afrocolombiano. *Perspectiva Geográfica*, 28(1), 1-22. <https://doi.org/10.19053/01233769.14529>

Congreso de la República de Colombia. (1993, 27 de agosto). Ley 70 de 1993 [Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política]. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7388>

Escobar, A. (2008). *Territorios de diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Universidad del Cauca.

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-37. <https://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/cas/article/view/1594>

Escobar, A. (2016, 18 de mayo). *Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: elementos para un diálogo de visiones* [Ponencia]. Foro Visión Pacífico: Territorio Sostenible, Bogotá, Colombia. <https://www.semillas.org.co/apc-aa-files/353467686e6667686b6c676668f16c6c/cosmovisiones-del-paci-769-fico1.pdf>

- García Peregrín, E. (2008). La ecología como fraternidad cósmica en Francisco de Asís. En M. D. Ruiz Gómez y F. Velázquez de Castro González (Coords.), *I Congreso Internacional de Ecología y Religiones: 4-6 de marzo de 2008. Actas del congreso* (pp. 99-120). Grupo Editorial Universitario. <https://audir.org/wp-content/uploads/2021/04/La-Ecologia-como-Fraternidad-Cosmica-en-Francisco-de-Asis-Eduardo-Garcia.pdf>
- Grajales Amórtegui, M. S. (2022). *Geografías del despojo: tierra, violencia, desarrollo y extractivismos en los territorios colectivos de Curvaradó y Jiguamiandó, Colombia* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional UNAL. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/81987>
- Grondin, J. (1991). *Introducción a la hermenéutica filosófica* (J. A. Zamora, Trad.). Herder.
- Leal Esper, Y. E. (2019). Minería ilegal, conflicto armado y vulneración al medio ambiente. *Infometric@ - Serie Sociales y Humanas*, 2(1), 21-43. <https://www.infometrica.org/index.php/ssh/article/view/44>
- Ministerio de Cultura de Panamá. (2025). *El jaibanismo como ritual espiritual y medicinal en la cultura emberá*. Sicultura.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf
- Pikaza, X. (2020). Mística y ecología: papa Francisco, Francisco de Asís y Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, 79(314), 47-86. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7326855>
- Porras Arboleda, P. A., y Ramírez Vaquero, E. (2003). *La época medieval: administración y gobierno*. Ediciones Istmo.
- Ricoeur, P. (1976). *Teoría de la interpretación* (S. Rabinovich, Trad.). FCE.
- Silva Herrera, J. (2014, 4 de octubre). *El desolador panorama de la minería ilegal en el Chocó*. Defensoría del Pueblo. <https://www.defensoria.gov.co/-/el-desolador-panorama-de-la-miner%C3%ADa-ilegal-en-el-cho-c%C3%B3>

Zaborov, M. (1988). *Historia de las cruzadas* (Vol. 3). Akal.

Capítulo VII. Un análisis intercultural de la enfermedad entre la Europa medieval y el Pacífico Colombiano

Biblia de Jerusalén. (1945). Desclée De Brouwer.

Carel, H. (2016). *Fenomenología de la enfermedad*. Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669653.003.0001>

Del Valle, M. (2007). Edad Media y enfermedad. *SEDENE*, (26), 9-27. <https://www.elsevier.es/index.php?p=revista&pRevista=pdf-simple&pii=X2013524607838815&r=319>

Eco, U. (2007). *Historia de la fealdad*. Lumen.

Fernández, N. (2012). La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones de la Edad Media al siglo XIX. *Thémata: Revista de Filosofía*, (45), 109-117. <https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/453>

Gadamer, H. (2007). *Verdad y método*. Sígueme.

Gallo Restrepo, N. E., Meneses Copete, Y. A., y Minotta Valencia, C. (2014). Percepciones del proceso salud-enfermedad de las comunidades afrodescendientes de Medellín 2009-2010. *Archivos de Medicina*, 14(2), 210-218. <https://www.redalyc.org/pdf/2738/273835711005.pdf>

Gómez López, A. J., Molina Gómez, N., Moncada Castellanos, E., Suárez Pérez, A. C., y Avendaño Cifuentes, Y. A. (2015). Curanderismo: enfermedades, tratamientos y medicamentos en el Pacífico Colombiano. *Revista Maguaré*, 29(2), 319-359. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguaré/article/view/61687/58108>

Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>

- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, (5), 169-190. <https://acrobat.adobe.com/id/urn:aaid:sc:VA6C2:6077d9da-d942-4872-a754-4cda4418e1e1>
- Morente, M. (2016). *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. Doota Complutense. <https://docta.ucm.es/entities/publication/e8f189a8-0fe2-43ef-a8d6-9dd98fb76ea8>
- Organización Mundial de la Salud. (2022). *Salud mental: fortalecer nuestra respuesta*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response>
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta Limón. <https://chixinakax.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>
- Reyes Sánchez, G. L. (2009). Introducción. En G. L. Reyes Sánchez, *Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones* (pp. 9-14). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/70036>
- Wahnón, S. (2019). Sobre la interpretación en Barthes: hacia una hermenéutica plural. *Rilce: Revista de Filología Hispánica*, 35(1), 17-42. <https://doi.org/10.15581/008.35.1.17-42>

Capítulo VIII. La hermana muerte: perspectivas hermenéuticas del fenómeno del final de la vida

- Allué, M. (1998). La ritualización de la pérdida. *Anuario de Psicología*, 29(4), 65-78. <https://www.raco.cat/index.php/anuariopsicologia/article/viewFile/61501/88348>
- Ballester Corres, R. (2022). El fenómeno del duelo como experiencia hermenéutica de la muerte propia y la pérdida del otro desde Heidegger y Ricoeur. *Studia Heideggeriana*, 11, 53-66. <https://doi.org/10.46605/sh.vol11.2022.187>

- Castrillón Gallego, J. F. (2022). *La muerte como sentido de la existencia: una aproximación filosófica desde el pensamiento clásico hasta el existencialismo* [Trabajo de grado, Universidad Pontificia Bolivariana]. Repositorio Institucional de la Universidad Pontificia Bolivariana. <https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/11564/La%20muerte%20como%20sentido%20de%20la%20existencia.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- De Asís, F. (1225-2025). *Cántico de las criaturas*. Orden de los Frailes Menores. https://ofm.org/uploads/Cantico_ES.pdf
- Dias Angelo de Souza, C. J. (2015). “*Hora mortis*”: consideraciones sobre la muerte medieval y su relación con el cuerpo. *De Medio Aevo*, 4(2), 25-44. <https://revistas.ucm.es/index.php/DMAE/article/view/75670>
- Díaz Jiménez, R. M. (2014). *La Colombia Afro: muerte y duelo sin sus gualíes, alabaos y levantamiento de tumbas* [Conferencia]. Ciclo de Cine sobre Violencia en Colombia, Buenos Aires, Argentina. <https://www.academica.org/matilde.diaz.jimenez/9.pdf>
- Gaviria Múnera, M. M. (2020). La experiencia de la finitud y el sentido de vivir. *Aletheia: Revista de Desarrollo Humano, Educativo y Social Contemporáneo*, 12(1), 197-210. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2145-03662020000100197
- Gosetti-Ferencei, J. A. (2017). Muerte y autenticidad: reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot. *Andamios*, 14(33), 123-148. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632017000100123&lng=es&tlng=es
- Haindl, A. L. (2009). La muerte en la Edad Media. *Revista Electrónica Historias del Orbis Terrarum*, (1), 104-206. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3621412>
- Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Edición Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/Ser%20y%20Tiempo.pdf>
- Micolta Caicedo, H. F., Cuero, R., Vente Cuero, M. A., Giraldo Arango, Y. M., y Cundumí Riascos, J. A. (2017). *Rituales mortuorios afro del*

- Pacífico*. CODHES. <https://codhes.org/2017/11/01/rituales-mortuorios-afro-del-pacifico-una-uramba-por-la-vida/>
- Mitre Fernández, E. (2003-2004). Muerte y modelos de muerte en la Edad Media Clásica. *Edad Media: Revista de Historia*, (6), 11-31. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=958032>
- Nieto Lozano, M. (2015-2016). La muerte durante la Edad Media: una aproximación a las Cantigas de Santa María. *Arte, Arqueología e Historia*, (22), 177-186. <https://www.artearqueohistoria.com/DESCARGAS/REVISTA/2015-2016/13-LA%20MUERTE%20DURANTE%20LA%20EDAD%20MEDIA.pdf>
- Pinilla Bahamón, A. M. (2017). Alabaos y conflicto armado en el Chocó: noticias de supervivencia y reinención. *Encuentros*, 15(3), 52-169. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6205205>
- Ricoeur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos* (H. Pons, Trad.). FCE.
- Romero Prieto, J. E. (2016). Aspectos socioeconómicos de la mortalidad en el Pacífico Colombiano. *Economía & Región*, 10(2), 75-124. <https://revistas.utb.edu.co/economiaayregion/article/view/128>
- Schmucki, O. (1988). San Francisco de Asís y la experiencia cristiana de la muerte. *Selecciones de Franciscanismo*, 17(50), 247-264. <https://www.franciscanos.org/sfa/schmucki05.htm>
- Vargas Carrillo, C. H. (2023). *La muerte como problema fundamental de la existencia humana, una perspectiva de esperanza* [Trabajo de grado, Fundación Universitaria Católica del Norte]. Fundación Universitaria Católica del Norte Biblioteca Digital. <https://repositorio.ucn.edu.co/handle/001/143>
- Whitten, N. (1967). Música y relaciones sociales en las tierras bajas colombianas y ecuatorianas del Pacífico: un estudio de micro-evolución cultural. *América Indígena*, 27(4), 635-667.

Epílogo. Afro-Pacífico: hermanos de la creación

- Angulo Sanclemente, M. (2024). La cultura y el medio natural hacen territorio en el Pacífico. *Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar*, 8(4), 1899-1918. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v8i4.12433
- Barros Guimerans, C. (1999). La humanización de la naturaleza en la Edad Media. *Edad Media: Revista de Historia*, (2), 169-194. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/9563>
- Beuchot, M. (2014). La interculturalidad y la hermenéutica analógica. *Hermeneutic*, (13), 1-11. <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/download/180/159/581>
- Castro Méndez, A. M., y Mírquez Céspedes, D. A. (2024). Ecos de la *Vorágine*: psicología ambiental en la educación como herramienta de enseñanza para la conservación. *Episteme: Revista de Estudios Socioterritoriales*, 16(2), 24-33. <https://doi.org/10.15332/27383311.10344>
- Castro Hernández, P. (2015). La naturaleza y el mundo en la Edad Media: perspectivas teológicas, cosmológicas y maravillosas. Una revisión conceptual e historiográfica. *Historias del Orbis Terrarum*, (Extra 10), 1-35. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=5383197>
- Echeverri, J. A. (2022). Ideal pedagógico, religioso, social y ecológico de san Francisco de Asís. *El Ágora USB*, 22(1), 12-31. <https://doi.org/10.21500/16578031.6059>
- Escobar, A. (2017). Cosmo/visiones del Pacífico y sus implicaciones socioambientales: elementos para un diálogo de visiones. *Semillas*, (69-70), 27-34. <https://www.semillas.org.co/es/revista/cosmo-visiones-del-pacifico-y-sus-implicaciones-socioambientales-elementos-para-un-dilogo-de-visiones>
- Machado-Mosquera, M. (2021). Re-existencias de comunidades negras del Norte del Cauca-Colombia por la permanencia en el territorio, y haciéndole frente al extractivismo minero. *Gestión y Ambiente*, 24(supl1), 225-247. <https://doi.org/10.15446/ga.v24nsupl1.93299>

- Motta González, N. (2024). Los ríos del Pacífico como articuladores de identidades y espiritualidades. *Historia y Espacio*, 20(63), e20314559. <https://doi.org/10.25100/hye.v20i63.14559>
- Ortiz Moreno, M. L., y Camacho, N. (2024). Cova y el paisaje: la representación cultural del paisaje en *La vorágine*. *Episteme: Revista de Estudios Socioterritoriales*, 16(2), 80-89. <https://doi.org/10.15332/27113833.10321>
- Reina Valera. (2009). La Iglesia de Jesucristo y de los Santos de los Últimos Días. <https://www.churchofjesuschrist.org/study/scriptures/ot/gen/1?lang=spa>
- Rentería-Jiménez, C., y Vélez de la Calle, C. (2021). Comunidades negras y saberes ancestrales ambientales: un análisis desde los principios de la educación popular ambiental para re(pensar) las relaciones sociedad-naturaleza. *Revista Colombiana de Educación*, (81), 311-336. <https://doi.org/10.17227/rce.num81-10715>
- Pikaza, X. (2020). Mística y ecología: papa Francisco, Francisco de Asís y Juan de la Cruz. *Revista de Espiritualidad*, (314), 47-86. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7326855>



Sobre los editores

Daniel Augusto Duarte Arias

Magíster en Filosofía Contemporánea y Licenciado en Filosofía de la USB Bogotá. Profesor asociado de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, en la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana. Miembro del grupo de investigación Educación y Desarrollo Humano. Líneas de investigación: filosofía de la ciencia, filosofía de la tecnología, filosofía de la mente y filosofía de la religión.

Ana María Solarte Rodríguez

Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali. Miembro del Semillero de Investigación Lenguaje, Narrativas y Literatura, con experiencia en procesos de investigación, creación literaria y corrección editorial. Ha participado en proyectos académicos colaborativos y en iniciativas de animación y promoción de lectura, integrando enfoques artísticos y lúdicos.

Mayra Miled Aguas Zúñiga

Estudiante de séptimo semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali. Miembro del Semillero de Investigación Lenguaje, Narrativas y Literatura, con experiencia en procesos de investigación en ámbitos pedagógicos, creación literaria y corrección editorial. Es estudiante activa en talleres de promoción de lectura, escritura y oralidad que integran enfoques artísticos, lúdicos y actuales.



Sobre los escritores

Fray Sergio Iván Rojas Díaz, OFM

Rector general de la Universidad de San Buenaventura y de la seccional Cali. Magíster en Alta Dirección de Servicios Educativos de la USB Cali y en Educación con énfasis en Cognición de la Universidad del Norte, Barranquilla. Licenciado en Filosofía y Teología de la USB Bogotá.

Fray Luis Fernando Benítez Arias, OFM

Doctor en Filosofía de la Universita Pontificia Antoniana de Roma. Magíster en Filosofía del Institut Catholique de Paris. Licenciado en Filosofía y en Teología de la USB Bogotá. Vicerrector para la Identidad y el Bienestar Institucional de la USB Cali.

María Camila Molina Valencia

Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali. Ilustradora.

Mónica Carabalí Riascos

Egresada de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.

María Paula Calderón

Estudiante de quinto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.

Viviana Andrea Rodríguez García

Estudiante de séptimo semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.

Daniel Augusto Duarte Arias

Magíster en Filosofía Contemporánea y Licenciado en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura Bogotá. Profesor asociado de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, en la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana. Miembro del grupo de investigación Educación y Desarrollo Humano. Líneas de investigación: filosofía de la ciencia, filosofía de la tecnología, filosofía de la mente y filosofía de la religión.

Camilo Andrés Arciniegas Matasea

Estudiante de octavo semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana, doble programa con la Licenciatura en Ciencias Sociales, en la USB Cali.

Gabriela Pabón Vergara

Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.

Sara María Olano Guevara

Estudiante de cuarto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.

Juan David Bacca Patiño

Estudiante de sexto semestre de la Licenciatura en Literatura y Lengua Castellana en la USB Cali.



Notas del lector



Notas del lector

Colección
SAPIENTIA 

Voces de la creación: fraternidad en la naturaleza es una oportunidad excepcional para acercarnos a la visión franciscana de la creación, bajo el lente de la interpretación juvenil, en el contexto del Pacífico Colombiano. Una región biodiversa en la que el sol representa la oportunidad de un nuevo amanecer en la región más vibrante y resiliente de Colombia; la luna, que domina el vaivén de las mareas del Océano Pacífico, también orienta a tantos ciudadanos que, durante la noche, trabajan en el campo y las ciudades; las estrellas, que engalanan la sucursal del cielo, en la que tantos bailarines siguen enarbolando nuevos cielos para esta región que sueña con seguir irradiando con su brillo y potencial artístico y cultural; el agua, hermana pura y casta que nutre y habita todo rincón del Pacífico, en los ríos, mar, y lluvias que calman la sed de justicia y verdad; el viento, que trae nuevas inspiraciones y que se lleva los gritos y dolores de quienes padecen la guerra; la hermana muerte, que nos lleva a Dios, impulsando una nueva visión de esperanza que nos obliga a ser resilientes y a divisar nuevos cielos en los que ella sea redimida y la luz de nuevos amaneceres siga iluminando los corazones para convertirlos de malos en buenos; la tierra, esa hermana que nos sigue nutriendo, recibiendo y dejando transformarla, que se comporta como aquella madre que siempre da, sostiene, tolera y que sabe esperar a que el hijo decida reorientar al camino, para permitirle arar surcos para nuevos frutos; y el fuego, ese que tantas veces nos ha atemorizado, pero que sigue mostrándonos que somos capaces de vivir en el calor del hogar y en la transformación industrial.



editorialbonaventuriana



EditorialBonaventuriana



editorial-bonaventuriana



editorialbonaventuriana