



PERSEITAS

PRESENTACIÓN

El decir polivalente de las humanidades en un mundo escindido de humanidad

EDITORIAL

Cuando las élites hegemónicas construyen enemigos
When the hegemonic elites build enemies
Magda Victoria Díaz Alzate

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Dimensión estética en la enseñanza de la Filosofía: posibilidades de sensibilización frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano
The aesthetic dimension in the teaching of Philosophy: the possibilities of raising awareness about the ideological diversity in the Colombian post-conflict
Bairon Jaramillo Valencia, Bryan Betancur Buitrago

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la Encíclica Laudato si'
Contributions of the relational ontology for a believing appropriation of the Laudato Si' encyclical
Gabriel Alberto Jaramillo Vargas, Orlando Solano Pinzón

El camino a ser gente (sunna gua mhuytsqa). La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia
The road to becoming human beings (sunna gua mhuytsqa). The experience of the telluric and radical foundation of the ancestral indigenous wisdom in Colombia
Paola Andrea Pérez Gil, Luis Eduardo León Romero

Poder y liderazgo en el papa Francisco
The Power and leadership of Pope Francis
Gabriel Jaime Osorio Cuervo

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

La integración de algunas minorías en Europa. La propuesta de Elham Manea
The integration of some minorities in Europe. The proposal of Elham Manea
Paz Molero Hernández

ESPACIO LITERARIO

Como esa novela
Pedro Arturo Estrada

©Universidad Católica Luis Amigó

Transversal 51A N°. 67B-90
Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66. Fondo Editorial
www.ucatolicaluisamigo.edu.co - fondo.editorial@amigo.edu.co

Perseitas

Vol. 7, N°. 1, enero-junio de 2019
ISSN (En línea): 2346-1780

Rector

Pbro. Carlos Enrique Cardona Quiceno

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director Programas de Filosofía y Teología

Pbro. Sandro Aníbal Castaño Suárez

Coordinadora Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Correctora de estilo

Diana Patricia Carmona

Traductores

Edwin Rivera
Harold Andrés Tobón
Cristian Beltrán



PERSEITAS

Director / Editor de la revista

David Esteban Zuluaga Mesa
ORCID 0000-0002-8975-5957

Comité Científico

Ph.D. Liliana Beatriz Irizar
Universidad Sergio Arboleda
ORCID 0000-0001-9815-9471

Ph.D. Carmen López Sáenz
Universidad Nacional de Educación a Distancia
ORCID 0000-0003-4207-0579

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-1885-9158

Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0002-9678-2806

Comité Editorial

Ph.D. Juan Alberto Casas Ramírez
Pontificia Universidad Javeriana
ORCID 0000-0002-4650-5456

Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos
Universidad Pontificia Bolivariana
ORCID 0000-0003-3193-8096

Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura–Colombia

Árbitros

Ph. D. Luis Orlando Jiménez Rodríguez, S.J.
Universidad de Puerto Rico, Recinto de Mayagüez, Puerto Rico
ORCID 0000-0003-3737-3567

Ph. D. Sílvia Albareda Tiana
Universitat Internacional de Catalunya, España
ORCID 0000-0001-5643-8667

Ph. D. José Neivaldo de Souza
Faculdades Batista do Paraná, Brasil

Ph. D. María Cecilia Barelli
Universidad Nacional del Sur, Argentina
ORCID 0000-0002-3948-6277

Ph. D. Josef Estermann
Universidad de Lucerna, Suiza

Ph. D. Olaya Fernández Guerrero
Universidad de La Rioja, España
ORCID 0000-0001-8795-0858

Ph. D. Dumar Iván Espinosa Molina
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
ORCID 0000-0002-3001-8100

Ph. D. Rafael Luciani Rivero
Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Ph. D. Karla Portela Ramírez
Universidad de Guanajuato, México

Mg. Francisco Franco
Universidad de Los Andes, Venezuela

Mg. Luz Eunice Bernal Arrevillaga
Dirección General de Educación Normal y Actualización del Magisterio, México
ORCID 0000-0001-7771-961x

Mg. Jorge Antonio Bárcena Reynoso
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México
ORCID 0000-0003-2163-0629

Mg. David Gil Alzate
McGill University, Estados Unidos

Mg. Jonathan Andrés Rúa Penagos
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
ORCID 0000-0003-3193-8096

Mg. Santiago Ruiz Idárraga
Universidad Nacional de Colombia, Colombia
ORCID 0000-0003-4842-4585

Mg. María Alejandra Fajardo Mayo
Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano - CINDE, Colombia
ORCID 0000-0003-0323-1085

Mg. David Arturo Ospina Ramírez
Universidad Católica de Manizales, Colombia
ORCID 0000-0002-1954-2489

Mg. Jennifer Rivera Zambrano
Universidad Externado de Colombia

Mg. Verónica Naranjo Quintero
Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia
ORCID 0000-0002-9371-1009

Licenciado, Eufrasio Guzmán Mesa
Universidad de Antioquia, Colombia

Institución editora

Universidad Católica Luis Amigó

Dónde consultar la revista

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>

Envío de manuscritos

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>
perseitas@amigo.edu.co

Suscripciones

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/user/register>

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Universidad Católica Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Contacto editorial

David Esteban Zuluaga Mesa
Director/Editor Perseitas
Universidad Católica Luis Amigó

Carrera 67A No. 51 – 14 Piso 3
Medellín–Colombia
Teléfono (574) 4602263
Correo electrónico: perseitas@amigo.edu.co

Perseitas – Acceso abierto

Órgano de divulgación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó.

Hecho en Colombia / Made in Colombia.

Financiación y publicación realizada por la Universidad Católica Luis Amigó. En ningún momento de la edición o difusión se hacen cobros a los autores para sufragar alguna de estas actividades; de tal manera que no recibe aportes económicos de personas naturales ni jurídicas.

Los principios éticos de esta revista se describen en sus políticas editoriales y, además, se adhieren a los procedimientos dictados por el Committee on Publication Ethics (COPE), que podrán ser consultados en www.publicationethics.org

© 2019 Universidad Católica Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.

(CC BY-NC-ND 4.0)

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional**. Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Derechos de autor. El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en la cesión por ellos firmada.

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó.

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones.

Contenido

PRESENTACIÓN

El decir polivalente de las humanidades en un mundo escindido de humanidad

EDITORIAL

Cuando las élites hegemónicas construyen enemigos 13

When the hegemonic elites build enemies

Magda Victoria Díaz Alzate

ARTÍCULOS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Dimensión estética en la enseñanza de la Filosofía: posibilidades de sensibilización frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano 18

The aesthetic dimension in the teaching of Philosophy: the possibilities of raising awareness about the ideological diversity in the Colombian post-conflict

Bairon Jaramillo Valencia, Bryan Betancur Buitrago

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la Encíclica *Laudato si'* 41

Contributions of the relational ontology for a believing appropriation of the *Laudato Si'* encyclical

Gabriel Alberto Jaramillo Vargas, Orlando Solano Pinzón

El camino a ser gente (sunna gua mhuysha). La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia 72

The road to becoming human beings (sunna gua mhuysha). The experience of the telluric and radical foundation of the ancestral indigenous wisdom in Colombia

Paola Andrea Pérez Gil, Luis Eduardo León Romero

Poder y liderazgo en el papa Francisco 98

The Power and leadership of Pope Francis

Gabriel Jaime Osorio Cuervo

ARTÍCULOS DE REFLEXIÓN NO DERIVADOS DE INVESTIGACIÓN

La integración de algunas minorías en Europa. La propuesta de Elham Manea ... 126

The integration of some minorities in Europe. The proposal of Elham Manea

Paz Molero Hernández

ESPACIO LITERARIO

Como esa novela 149

Pedro Arturo Estrada

Presentación

EL DECIR POLIVALENTE DE LAS HUMANIDADES EN UN MUNDO ESCINDIDO DE HUMANIDAD

Muere modelo en pasarela en la Semana de la Moda de Sao Pablo, Brasil: el desfile continúa. Un número importante de venezolanos merca en los basureros y otro tanto emigra por temor a la violencia: el dictador sigue en el poder. En Colombia, las personas se matan de deshonra, el país se pudre a causa de la corrupción y la violencia: los ciudadanos siguen “arrodillados”. En Perú, un expresidente pierde la cabeza: se suicida. Y la lista es larga, se extiende a cada uno de los cinco continentes para los que quizás ninguna de las situaciones comentadas es ajena y frente a las que, curiosamente, los diferentes actores manifiestan indignación y aducen siempre al otro como responsable.

Es necesario pensar cómo el hombre de nuestro tiempo, en su deseo desmedido de libertad, adopta formas de comportarse aparentemente autónomas, originales, impulsadas por eslogan, por la televisión y mediante anuncios de programas, esto a sabiendas que “los medios no informan, deforman; conforman bandos pro-algo y hacen de todo lo otro —que no se parezca al mí ególatra y “poderoso”— un despropósito y, más tarde comidilla de redes en las que las personas se matan de deshonra (Zuluaga, 2018, p. 8). El hombre de hoy, como indica Adela Cortina (1995),

se somete a la tiranía de las marcas, de los productos de consumo y de las costumbres ordenadas por un extraño sujeto elíptico, que nunca da la cara. Y además se sentirá muy autónomo, porque cree que está haciendo lo que él desea hacer (p. 124).

El ser humano se ha emancipado de sí, aunque todo su entorno parece darle un aire de libertad y autonomía: en eso consiste la farsa. Pienso que en el fondo no solo se trata de las formas como algunos pocos administran el poder, sino también el letargo, el adormecimiento, la torpeza que tenemos las personas para afrontar con actitud crítica los desmadres de quienes lo detentan.

Es necesario poner a temblar la vida, abrir los ojos, dismantelar el sujeto elíptico que atropella y acorrala, asumir la Humanidad como un elemento sin el cual no puede darse ningún tipo de relación. Primero debemos aprender a reconocer-nos; reconocer al otro, a la naturaleza, a todo ese ecosistema que llamamos mundo y que sin ningún reparo estamos destruyendo: hemos dado la espalda a la humanidad.

Este número de *Perseitas* busca hacer frente a un mundo donde el poder carece de ética, donde las personas estamos escindidas de la humanidad. Busca establecer un nombrar polivalente en el que podamos aprendernos, en medio de nuestra fragilidad, como potencia, como seres humanos capaces de insubordinarse al sujeto elíptico que nos endulza el paladar con bocadillos de sal.

Es por ello que el número explora temas relevantes y de actualidad entre los que destacan: la *Dimensión estética en la enseñanza de la filosofía: posibilidades de sensibilización frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano* (Jaramillo y Betancur, 2019). *Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la encíclica laudato si'* (Jaramillo y Solano, 2019). *El camino a ser gente (sunna gua mhuysqa) La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia* (Pérez y León, 2019). *Poder y liderazgo en el papa Francisco* (Osorio, 2019). *La integración de algunas minorías en Europa. La propuesta de Elham Manea* (Molero, 2019), un desarrollo editorial intitulado: *Cuando las élites hegemónicas construyen enemigos* (Díaz, 2019) y finaliza con un bello poema de Pedro Arturo Estrada *Como esa novela*, que nos invita a pensar la humanidad también desde la literatura.

Bienvenido a este nuevo número.

Referencias

- Cortina, A. (1995). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya.
- Díaz Alzate, M. (2019). Cuando las élites hegemónicas construyen enemigos. *Perseitas*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3158>
- Jaramillo Valencia, B., y Betancur Buitrago, B. (2019). Dimensión estética en la enseñanza de la filosofía: posibilidades de sensibilización frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano. *Perseitas*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3155>
- Jaramillo Vargas, G., y Solano Pinzón, O. (2019). Aportes de la ontología relacional para una apropiación creyente de la encíclica *laudato si'*. *Perseitas*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3053>
- Molero Hernández, P. (2018). La integración de algunas minorías en Europa. La propuesta de Elham Manea. *Perseitas*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3054>
- Osorio Cuervo, G. (2019). Poder y liderazgo en el papa Francisco. *Perseitas*, 7(1). Doi:<https://doi.org/10.21501/23461780.3156>
- Pérez Gil, P., y León Romero, L. (2019). El camino a ser gente (*sunna gua mhuysqa*) La experiencia del fundamento telúrico y radical del saber ancestral indígena en Colombia. *Perseitas*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3154>
- Zuluaga, D. (2018). De por qué estamos como estamos. *Poiésis*, (35), 7-9. Recuperado de <https://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/poiesis/article/view/2987/2242>

Editorial

CUANDO LAS ÉLITES HEGEMÓNICAS CONSTRUYEN ENEMIGOS

When the hegemonic elites build enemies

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.3158>

*Magda Victoria Díaz Alzate**

El proceso de paz en Colombia, más allá de un documento en el cual se plasman las firmas de quienes se comprometen a mantener una salida negociada al conflicto, se convierte en el hito histórico que exige la inmanente mirada sobre lo que reconocemos como país, las concepciones de conflicto y de enemigo, y define una ruta para la construcción de cosmovisiones más incluyentes en los procesos de desarme y compromiso para no delinquir. Ello del lado nombrado, desde lo normativo, como los victimarios. Sin embargo, los vejámenes de la guerra, que no pueden negar lo que el Centro Nacional de Memoria Histórica (2017) ha nombrado en uno de sus informes como “La guerra inscrita en el cuerpo”, y que atañe a todos los colombianos, ha dejado marcas que, sin tregua y con saña, se han tallado en cada cuerpo, real y simbólicamente.

En este entramado complejo nombrado *conflicto armado*, que más bien ha suscitado acciones que son expresiones de las guerras, los discursos hegemónicos han mantenido una idea que, lejos del reconocimiento de la diferencia, abogan por la homogenización; un plan que las instituciones socializadoras—familia y escuela—, han alimentado con la excusa de formación de ciudadanos cívicos.

*Magister en Educación y Desarrollo Humano. Estudiante de Doctorado en Pensamiento Complejo. Integrante del grupo de investigación Estudios de Fenómenos Psicosociales, Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia. Correo electrónico: magda.diazal@amigo.edu.co ORCID <http://orcid.org/0000-0002-7712-8462>.

Autoras como Hurtado-Galeano y Naranjo-Giraldo (2002) recuerdan que en Colombia hay una tendencia a resolver los conflictos por mano propia y de forma violenta para “anular físicamente al rival” (p. 147), lo que implica la reducción del otro a un simple objeto susceptible de ser desaparecido, que no es otra cosa que el menosprecio por la vida humana de quienes no coinciden con los pensamientos e ideologías de aquellos que buscan perpetuar las suyas y el poder de maneras hegemónicas. Esta tendencia a aniquilar al diferente, podríamos decir que es lo que suscita que las salidas a los conflictos incluyan la guerra para eliminar al que se considera enemigo, producido por la hegemonía homogeneizadora a través de discursos de poder.

La pregunta aquí, parafraseando a Tortosa-Blasco (2003), es ¿para qué le sirve un enemigo a esta élite hegemónica? Para este autor, los enemigos son construcciones sociales, por tanto, a mi modo de ver, no pueden ser producciones azarosas de las sociedades, puesto que los seres humanos no definimos nada sin un fin concreto o abstracto. En el caso colombiano, la construcción de enemigos ha favorecido, y lo consigno aquí sin duda, una guerra sin tregua para la eliminación de todo aquel que se atreva a cuestionar la autoproclamada única *verdad* sobre la realidad social. Para Suárez-Álvarez, Patiño y Aguirre-Acevedo (2013), el enemigo es la condición primera de la guerra, y puntualizan: “Puede existir enemigo sin que exista guerra, pero no al contrario” (p. 162).

La construcción del enemigo sirve, entonces, para que la atrocidad se perpetúe y producir, así, representaciones sobre la diferencia como peligrosa para un proyecto de “país seguro”, para convencernos de que la homogenización nos salvará de vivir la ira de los considerados enemigos. En este camino se logran los cometidos perfectos para mantener el orden social que favorece a estas élites, a saber: la división de la humanidad entre buenos y malos, víctimas y victimarios, amigos y enemigos; asimismo, se presenta la diferencia como la principal detonadora de los males humanos y, con ello, se elimina la aspiración al pensamiento propio, por el miedo a estar del lado de los *indeseables* por la *sociedad del bien*.

Si la construcción del enemigo tiene la intención de mantener un orden social a partir del convencimiento de que la seguridad se logra si se elimina esa amenaza, se puede decir que el discurso hegemónico ha definido como verdad única que la homogenización puede proteger a los ciudadanos: eliminar al enemigo equivale a vivir de manera segura. El problema radica en que ese enemigo es una producción a partir del horror a la diversidad de pensamientos que pueden desestabilizar los objetivos de las élites para perpetuarse en el poder. Para Humberto Eco (2011),

desde el principio se construyen como enemigos no tanto a los que son diferentes y que nos amenazan directamente (como sería el caso de los bárbaros), sino a aquellos que alguien tiene interés en representar como amenazadores aunque no nos amenacen directamente, de modo que lo que ponga de relieve su diversidad no sea su carácter de amenaza, sino que sea su diversidad misma la que se convierta en señal de amenaza (p. 8).

Aquí presento, entonces, dos ideas relacionadas: por un lado, propongo que el conflicto armado ha sido más bien una guerra que ha marcado con saña las vidas, a través de las afrentas sobre los cuerpos de los colombianos; la nombro como guerra para señalar que esta salida violenta a los conflictos ha sido suscitada por la producción de enemigos a partir de discursos hegemónicos del *miedo a la diferencia*.

Por otro lado, están los discursos hegemónicos que subyacen a una cultura homogeneizadora que no permite la aparición de la diversidad; esta condición es desarrollada por Arendt (2005) cuando define la diferenciación como parte de la definición de la condición humana. La problematización aquí radica en que los discursos que configuran formas de estar y ser en el mundo están en el orden de la eliminación de la diferencia, puesto que buscan conservar aquello que las sociedades han definido como el deber ser. Las implicaciones, en este orden, atañen al pensamiento ético-político, y hay que reconocer que los problemas humanos de la actualidad están atravesados por la pregunta: ¿cómo podemos vivir todos en este mundo, en medio de la diversidad propia de lo humano? Hallo un interrogante por aquello que permitiría la vivencia de relaciones compasivas que, al decir de Nussbaum (2008), requiere del

reconocimiento de que todos los seres humanos están atravesados por la condición de la fragilidad, por tanto, lo que ocurre a uno, inminentemente le puede ocurrir al otro por el hecho mismo de compartir el mundo de la vida.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós Ibérica S.A.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Bogotá, Colombia: Imprenta Nacional. Recuperado de <http://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/informes/informes-2017/la-guerra-inscrita-en-el-cuerpo>
- Eco, U. (2011). *Construir al enemigo*. Zaragoza, España: Titivillus. Recuperado de <http://www.kasalpopular.net/wp-content/uploads/2016/09/ue-caeyooee.pdf>
- Hurtado-Galeano, D., y Naranjo-Giraldo, G. (2002). Aprendizajes sociales y pedagogías ciudadanas. Apuntes para repensar la formación de ciudadanía en Colombia. *Estudios Políticos*, (21), 145-149. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudiospoliticos/article/view/1419/1495>
- Nussbaum, M. C. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Suárez-Álvarez, L. A., Patiño, C. D., y Aguirre-Acevedo, D. C. (2013). Las representaciones sociales del enemigo: la organización de un campo en tensión. *Revista CES Psicología*, 6(1), 159-179. Recuperado de <http://revistas.ces.edu.co/index.php/psicologia/article/view/2566/1828>
- Tortosa-Blasco, J. M. (2003). La construcción social del enemigo. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, (33), 177-195. Recuperado de <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1588/1212>

The background of the page is a light-colored marbled paper with a complex, organic pattern of veins. A horizontal band with a repeating Greek key (meander) pattern in a light gray color runs across the middle of the page, serving as a backdrop for the title text.

**Artículos de
investigación científica
y tecnológica**

DIMENSIÓN ESTÉTICA EN LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA: POSIBILIDADES DE SENSIBILIZACIÓN FRENTE A LA DIVERSIDAD IDEOLÓGICA EN EL POSCONFLICTO COLOMBIANO

The aesthetic dimension in the teaching of Philosophy: the possibilities of raising awareness about the ideological diversity in the Colombian post-conflict

Artículo de investigación científica y tecnológica¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3155>

Recibido: 31 de diciembre de 2018 / Aceptado: 30 de enero de 2018 / Publicado: 28 de febrero de 2019

*Bairon Jaramillo Valencia**, *Bryan Betancur Buitrago***

Resumen

El presente artículo de investigación comprende los resultados y análisis derivados de una investigación que se centró en la dimensión estética de la enseñanza de la Filosofía, concretamente en estudiantes de educación media del Colegio Marco Fidel Suárez, Colombia. Como meta principal se buscó identificar cuál fue la incidencia que tuvieron las prácticas estéticas dentro de la enseñanza de la Filosofía a la hora de sensibilizar frente a la diversidad ideológica en el posconflicto colombiano; y para desarrollar este fin, se llevaron a cabo indagaciones sobre las percepciones de los jóvenes frente al posconflicto, y observaciones sobre los cambios perceptivos que implica observar obras de cine desde el área de la Filosofía. Este estudio fue de corte descriptivo y se fundamentó bajo un paradigma cualitativo con metodología *estudio de caso*. Las técnicas de recolección fueron: la entrevista semi-estructurada y la observación

¹ Este artículo es derivado de una investigación que llevó como nombre “La dimensión estética en la enseñanza de la filosofía en la educación media de estudiantes del Colegio Marco Fidel Suárez”, ejecutada bajo el apoyo de la Universidad Católica Luis Amigó y el Colegio Marco Fidel Suárez, de Medellín, durante los años 2018 y 2019.

* Magíster en Educación con especialidad en Educación Superior. Docente de la Universidad Católica Luis Amigó, Medellín, Colombia. Grupo de investigación Educación, Infancia y Lenguas Extranjeras Correo electrónico: bairon.jaramillova@amigo.edu.co ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6471-3139>.

** Licenciado en Filosofía. Integrante del Semillero Letras y Voces. Universidad Católica Luis Amigó, Medellín-Colombia. Correo electrónico: bryan.betancurba@amigo.edu.co

participante. Entre los hallazgos más representativos, se exhibe la utilidad y eficacia de incorporar nuevos enfoques educativos que dinamizan los procesos de enseñanza y aprendizaje, al igual que las ayudas didácticas y tecnológicas, las cuales demostraron funcionalidad durante la enseñanza de contenidos filosóficos.

Palabras clave

Dimensión estética; Enseñanza; Diversidad; Posconflicto.

Abstract

The present research article includes the analysis and results derived from an investigation about the aesthetic dimension in the teaching of Philosophy; more specifically, with students from the Marco Fidel Suarez School middle school in Medellin, Colombia. As the main goal, the research aimed to identify how aesthetics practices impact the teaching of philosophy when sensitizing around the ideological diversity in the Colombian post-conflict; to conduct it some inquiries were made about the perceptions of young people in the face of the post-conflict, and observations about the perceptual changes involved in observing films in the area of philosophy. This study had a descriptive scope and was based on a case study research method with a qualitative paradigm. The techniques used were a semi-structured interview and a participant observation. Among the most representative findings that we gathered were the usefulness and effectiveness of incorporating new educational approaches to dynamize the teaching and learning processes; originating by using didactics and technological aids, which demonstrated functionality during the teaching of philosophical contents.

Keywords

Aesthetic dimension; Teaching; Diversity; Post-conflict.

Introducción

Este texto está dirigido a pensar el posconflicto como una oportunidad de apertura frente a la diversidad de pensamiento entre las esferas políticas, morales y religiosas. Esta diversidad, a su vez, suscita retos a la educación formal, teniendo en cuenta que muchos de los conflictos por los que ha atravesado el país han encontrado sus raíces en la incapacidad para pensar mundos distintos al propio, puntos de vista extraños a nuestra zona de confort. A su vez, los logros que hemos tenido frente a la guerra, posiblemente los debemos a la capacidad crítica para dialogar y para sensibilizarnos frente a la realidad del otro. Basta leer la declaración de derechos humanos, para darnos cuenta de lo imperativamente universal de pensar un mundo común donde puedan converger todas las formas de existencia de manera pacífica.

La Filosofía ha resultado ser el lenguaje más propicio para interpretar los grandes cambios que sufre el mundo de hoy, y a su vez interpelar de manera crítica toda clase de autoritarismos ideológicos. Pero, ¿cómo logra la educación formal construir métodos de enseñanza que hagan de la Filosofía una oportunidad emancipadora, una herramienta de construcción colectiva de nuevas realidades, donde todos tengamos oportunidad de pensarnos el país que queremos?, ¿cómo hacerlo sin caer en lo monótono del concepto, en la frialdad de la reproducción o la simple memorización de datos?

El arte, eterno compañero de la Filosofía, parece ofrecernos herramientas. Entre ellas, la fuerza para potencializar la sensibilidad, el pensamiento creativo y la expresión simbólica; elementos indispensables a la hora de pensarnos un país diverso y abierto a infinitud de posibilidades.

Marco teórico

La construcción teórica de este ejercicio fue dividida en dos pilares: en primer lugar aparecen definidos —a través de los autores seleccionados— los conceptos base que atravesaron la investigación; y en segundo lugar, las

construcciones conceptuales erigidas tras proyectos similares, con el fin de realizar una profunda interrelación entre la información que amplíe el rango de visión y, de este modo, se puedan de allí desprender conclusiones sustanciales.

En primer lugar es necesario tener en cuenta cómo el Estado ha delimitado el asunto desde los lineamientos del Ministerio de Educación Nacional (MEN) (2010), específicamente en lo que se refiere a enseñanza de la Filosofía sobre las prácticas educativas en Colombia, la cual se plantea desde tres aspectos según las orientaciones pedagógicas para la Filosofía en la educación media: el conocimiento humano, el aspecto moral y la esfera estética. Este último aspecto permeó tanto el proyecto de investigación como las posteriores reflexiones, luego de haber aplicado técnicas de recogida, pues el entendimiento de las particularidades de la experiencia estética dentro del área de Filosofía en la educación media representa, a su vez, un “vehículo” de observación frente a la influencia que tiene el hecho de aprender a relacionarse de múltiples formas con los sujetos y objetos que integran el mundo en la construcción de una nación plural y democrática donde la diversidad ideológica no represente amenaza para nadie y pueda expresarse con libertad en múltiples escenarios. Dando continuidad a lo referente a la enseñanza de esta disciplina, Ricardo, Murphy y Ormeño (2015) establecen que:

Una condición importante para la enseñanza de la Filosofía es tener un dominio profundo de los temas tratados, para lo cual el profesor debe estar en contacto permanente con los avances e investigaciones del campo filosófico, asimismo se debe tener un contacto directo y personal con el alumno dentro y fuera del aula (p. 3).

Por otro lado, otros autores definen a la enseñanza de la Filosofía como un medio trasversal de disciplinas y ciencias, más que un fin en sí; verbigracia, se le hace saber a los estudiantes que a través del acto filosófico se pueden abordar múltiples problemáticas contemporáneas que conllevan un saber histórico, disciplinar y crítico:

Da la impresión de que la enseñanza de la Filosofía es un fin en sí mismo y no un medio para alcanzar varios fines, pues no se trata solamente de abordar o de dar a los alumnos el dominio de un campo disciplinario particular en vista de una eventual especialización en la universidad. A través de la enseñanza de la Filosofía lo que se

busca es el desarrollo de la libertad de pensamiento, esa libertad es constitutiva en la formación del ciudadano y debe fundar el ideal hondureño de la república “libre” independiente y soberana (Moreno y Reyes Flores, 2015, p. 123).

De lo anterior se ratifica la consigna de que es a través de permitir la crítica y el pensamiento, como se logra enseñar a filosofar; una libertad de pensamiento que posibilite a los estudiantes tanto resolver problemas del día a día, como transformar la realidad que les circunda. Así pues, frente a la enseñanza de la Filosofía, Cifuentes-Medina (2015) agrega que:

Los recursos didácticos para la enseñanza de la Filosofía son un medio de dinamizar el proceso educativo de manera que le sirven al profesor para dar a entender elementos complejos del desarrollo filosófico y al estudiante para la aprehensión de conceptos, autores y otros elementos propios de la Filosofía y estar a la altura de filosofar con argumentos en cualquier campo de la vida (p. 278).

En este sentido, se reivindica la utilidad de los mediadores o recursos didácticos en la enseñanza de la Filosofía, puesto que, más allá del discurso y el buen manejo de grupo en el aula de clase, este quehacer requiere, al igual que otras disciplinas, dinamismo por parte del docente para propiciar esa motivación extrínseca que se necesita, con el fin de activar los procesos psíquicos superiores que desencadenan el aprendizaje. Ahora bien, en lo que a mediadores pedagógicos se refiere, las expresiones artísticas juegan un papel preponderante en el acto educativo, ya que apuntan directamente a las dimensiones del ser humano, y por consiguiente a su ser, movilizandole emociones más allá del desarrollo de meras competencias instrumentales enfocadas a resolver problemas sin cuestionarlos: “Enseñar Filosofía a través del arte implica considerar que la forma de pensamiento que la expresión artística habilita permite ir más allá de la utilización de sus potencialidades como meros recursos disparadores de problemáticas típicamente filosóficas” (Vázquez y Angona, 2016, p. 447).

Luego de dar claridades acerca de lo que conlleva el acto enseñar Filosofía, se prosigue a definir lo que representa el concepto referido a la Estética. Así pues, y conectando con lo estatal, la dimensión estética propuesta en las orientaciones del ministerio no solo obliga a pensar en subtemas como sensibilidad e imaginación, sino que también comporta otras áreas del

conocimiento, otras preocupaciones que es necesario vincular a la reflexión frente al quehacer educativo de este país (Colombia), teniendo en cuenta que el paradigma educativo actual es planteado tanto desde la interdisciplinariedad como desde la integralidad del ser humano. El componente estético, por su parte, ha ofrecido a nivel histórico importantes posibilidades en lo que a construcción de sentido comunitario se refiere:

Se nos instruye en que la Estética es pura y simplemente la ciencia de la expresión; una expresión definida en sí misma como idéntica a toda forma de apercepción, intuición, o síntesis imaginativa. Esta Estética imaginaria incluye la teoría del habla y de la percepción activa, al tiempo que no tiene nada que ver particularmente con la belleza o con cualquier tipo de preferencia (Santayana, 2006, p. 71).

El arte, y las prácticas estéticas en general, constituyen hoy una de las formas más dinámicas de interactuar con la realidad social circundante, en la medida que contienen las herramientas necesarias para hacer del ser humano una experiencia integral. Anota Carreras (2005) al respecto: “El objeto de la Estética viene a ser, pues, todo lo sensible que nos afecte, es decir, cualquier sensación, y no únicamente las producidas por las obras de los artistas” (p. 104). Pero la experiencia estética —en cualquiera de sus manifestaciones, y atendiendo a la problemática actual del país— debe ser atravesada necesariamente por conceptos, por reflexiones desde dentro y fuera de la academia, pues, por sí solo el fenómeno estético no representa gran utilidad en el ámbito político.

La experiencia estética en sí misma no posee una connotación ni negativa ni positiva, mas ha sido usada para ello, de manera indiscriminada, en nombre de distintos intereses. Este es el caso de las lógicas actuales del capitalismo, que ofrecen experiencias estéticas superfluas donde la autonomía para decidir sobre el gusto, la belleza y el arte desaparece por completo. Al respecto afirman Lipovetsky y Serroy (2014):

El estilo, la belleza, la movilidad de los gustos y las sensibilidades se imponen cada día más como imperativos estratégicos de las marcas: Lo que define el capitalismo de hiperconsumo es un modo de producción estético. En las industrias de consumo, el diseño, la moda, la publicidad, la decoración, el cine, el mundo del espectáculo crean en masa productos cargados de seducción, promueven afectos y sensibilidad, organizan un universo estético proliferante y heterogéneo mediante el eclecticismo de estilos que se despliega en él (p. 9).

Así, ante la inevitable “estetización del mundo” a la que acudimos, señalada anteriormente por Lipovetsky, es necesario plantear, en primera medida, ¿a qué tipo de estetización se pretende asistir?, ¿a qué prácticas estéticas quiere el ser humano vincularse? Y es allí donde el arte pensándose a sí mismo puede abrir horizontes significativos.

Ahora bien, en lo referente al concepto de posconflicto, cabe señalar que es muy visible para los colombianos, que asisten a un conflicto social prolongado con consecuencias devastadoras para la vida común; y, en primera instancia, es necesario definirlo. Para ello se trae a colación un artículo publicado en la revista *Perseitas*, producto de un estudio teo-filosófico sobre las víctimas de la violencia y sus derechos humanos durante el posconflicto; en este se denotó cómo durante este proceso social convergen una serie de comportamientos, los cuales deben funcionar proporcionalmente para alcanzar un fin:

Rastreando posiciones conceptuales referidas al *postconflicto*, encontramos un significado, el cual hemos entendido como la etapa siguiente a la superación definitiva o temporal del conflicto armado. Lo importante en este período de postconflicto, es avanzar en un proceso de paz sólido y fortalecido para impedir un eventual regreso al conflicto (Velásquez y Huelgos, 2015, p. 217).

Se entiende por posconflicto el acto posterior al conflicto, el cual contiene entre sus dinámicas la fase o fases de desarme, la puesta en escena de acuerdos direccionados hacia un proceso de paz, y la definición de directrices que impidan volver a la violencia de las partes que participan en dicho proceso. Ahora bien, los procedimientos que devienen del posconflicto no son netamente comportamentales y dependientes de los actores beligerantes directos; por ende, el enfoque de las fuerzas armadas de un país (Ejército, Policía, entre otros.) y de los sujetos que conforman una sociedad debe desarrollar un cambio paulatino, con el fin de aceptar a los que anteriormente hicieron daño en el día a día de las actividades cotidianas. Sobre este aspecto, Castañeda y González (2015) establecen que:

El posconflicto es el espectro para la puesta en marcha de la racionalidad estatal para el desarrollo del país. De tal manera que, desde el punto de vista militar, la reingeniería de las Fuerzas se teje con las nuevas perspectivas sobre seguridad nacional, rompiendo viejos esquemas de las Doctrinas de Seguridad Nacional que imperaban en América Latina a lo largo de los años setenta y ochenta (p. 146).

En este sentido, el posconflicto no es solo una simple dejación de armas y un evidente cese al fuego; tiene que ver con el modo en el que los procesos se cristalizan hasta la reconciliación y la “estabilidad política”. Es por eso que trae consigo otros términos como ‘desmovilización’ y ‘reintegración’, fases en las cuales participa la comunidad en general; los excombatientes normalmente tienen peticiones que atañen, no solamente a ellos, sino a otros contextos de la comunidad, normalmente vulnerables o carentes de la presencia del Estado; es por ello que el posconflicto no tiene ganadores ni perdedores, más bien se obtienen acuerdos para lograr una estabilidad social: “El posconflicto está acompañado del desarme, desmovilización, reintegración de los excombatientes, la reconciliación, la eficaz atención a los sectores vulnerables, la elaboración de Memoria y Verdad, justicia transicional, la reparación, estabilización política” (Mendoza y Campo, 2017, p. 165). La transición en el posconflicto es una tarea que depende de muchas partes, pero su consecuencia recae mayormente en los sujetos de una sociedad.

Diseño metodológico

Esta investigación responde a un paradigma cualitativo, ya que las reflexiones de tipo cuantitativo permiten conocer información importante a la hora de saber algo sobre determinado grupo, escenario, texto, o contexto. En este sentido, se consideró necesario vincular la investigación a esta forma de ver la realidad, teniendo en cuenta que esta busca, en vez de datos cerrados y consideraciones últimas, el análisis de fenómenos móviles, sucesos dinámicos y en constante transformación. Por lo anterior, en los escenarios donde se desarrolla la investigación, el caso obedece a otros intereses que vinculan a los actores, tales como elementos diversos y cambiantes en los que el principal objetivo es dar cuenta de una situación en desarrollo, en contexto; así pues, el paradigma cualitativo da cuenta de las siguientes características retomadas de forma análoga en este estudio:

Puesto que se requería ahondar sobre puntos específicos y particularizar o contextualizar los resultados arrojados en la investigación. Se hizo sumamente importante la interrelación entre investigador e investigado y por lo tanto la subjetividad fue circundante en el proceso de comprensión (Valencia, 2012, p. 20).

Es importante aclarar que el hecho de emplear un paradigma de corte cualitativo, no significa subjetividad absoluta para todo el acto de diseño, recolección y análisis de la información; de hecho, debe existir un alto componente de rigurosidad en la sección de discusión y análisis. Al respecto:

Se considera que el enfoque cualitativo es una de las alternativas para construir conocimiento sobre una realidad tan particular como lo es la humana. Sin embargo, no por eso se dejan de lado algunos datos numéricos que pudieran ser útiles a la hora de analizar algunos aspectos (Aldaya, Aparicio, Espósito y Cruz, 2017, p. 52).

Por otro lado, la investigación actual apunta al tipo de estudio descriptivo, basado en detallar situaciones que manifiestan un determinado evento, especificando las cualidades de cada individuo o comunidad. Consecuentemente, se utilizó como método el etnográfico, señalado por Figueredo Borda (2017) en la siguiente definición: “Los estudios etnográficos son utilizados para investigar grupos poblacionales; posibilitan la observación de la realidad social específica y concreta en un determinado contexto” (p. 15). Por lo tanto, si se pretende conocer acerca de los comportamientos y percepciones de un grupo de personas en específico, la etnografía como enfoque investigativo es la que se adecúa al presente estudio.

Sobre las técnicas de recogida que se aplicaron en este estudio, en primer lugar se expone la entrevista semi-estructurada, la cual se selecciona por su característica de acercamiento y profundización entre entrevistador y entrevistado, sin perder elementos que la hacen subjetivamente objetiva. Sobre esta técnica, Sancho (2017) agrega que “la entrevista semi-estructurada es la más adecuada para la obtención de historias de vida ya que proporciona al entrevistador la opción de profundizar en el conocimiento de las vivencias y circunstancias de las personas en diferentes momentos de su vida” (p. 15). Con lo anterior se infiere que el investigador tiene la autonomía de realizar preguntas que apunten a la resolución de los objetivos propuestos para así obtener determinados resultados que provengan de una planeación organizada, pero a la vez versátil en su aplicación. La entrevista semi-estructurada, como técnica de recolección, brinda tanto al investigador como al investigado la posibilidad de generar comentarios fuera de las preguntas propuestas. En este estudio se realizaron dos entrevistas, en estas las preguntas de tipo abierto primaron,

de manera que las susceptibilidades personales, las percepciones individuales y colectivas tuvieran lugar. La primera entrevista se realiza antes de empezar el proyecto de cine-foros, y la segunda después de terminado, con el fin de establecer los cambios evidenciados en los estudiantes en lo que a sensibilidad frente a lo diverso se refiere; de esta forma se pueden describir los alcances y baches en la implementación de este tipo de actividades, e identificar las vías más adecuadas para la implementación de otras en el futuro.

La técnica intermedia que se utilizó para alcanzar el segundo objetivo fue la observación participante, con el fin de conocer sobre los comportamientos de los participantes durante las sesiones de cine-foro; este tipo de observación tiene la particularidad de ofrecer al investigador un acercamiento tal que le permite comprender la realidad del estudiante, a partir de la interacción con las unidades de análisis; por lo tanto, “la observación participante es una herramienta de recogida, análisis e interpretación de información en la que el investigador juega un rol activo en las interacciones con el grupo que es objeto de su estudio” (Piñeiro Aguiar, 2015, p. 81). Por tal razón, para la presente investigación se hace necesaria la utilización de esta técnica, pues permite ir más a fondo sobre la vida, los comportamientos, las rutinas, creencias, costumbres, formas de actuar y ver el mundo de las personas a investigar.

Consecuentemente, la muestra seleccionada para este estudio constó de 40 estudiantes: 22 chicas y 18 chicos del grado undécimo de la institución Marco Fidel Suárez en el sector Estadio de Medellín, con edades entre los 15 y 19 años, de estratos 2 y 3², principalmente. Entre los criterios de selección, se encuentra la pertenencia de las unidades de análisis a la institución educativa desde hace 2 años como mínimo; vivir en zonas consideradas vulnerables en la ciudad de Medellín; por último, estar inmersos en procesos de posconflicto en la actualidad. A este tipo de muestras se le conoce como de tipo no probabilístico, ya que se basan principalmente en las particularidades y la necesidad de la investigación, mas no en la probabilidad de los elementos conforme a los resultados esperados (Hernández, Fernández y Baptista, 2010).

² En Colombia los estratos socioeconómicos se dividen en seis, entre los cuales se encuentran los siguientes: 1. Denominado Bajo-bajo; 2. Bajo; y 3. Medio-bajo. Estos se refieren, globalmente, a usuarios con menos recursos en comparación a los tres no mencionados.

Discusión de los resultados

Frente a los resultados obtenidos en esta sistematización, es necesario aclarar —en primera instancia— que en este ítem se busca dar cuenta de los elementos más relevantes aparecidos en el aula, por medio de una observación participante y de las respectivas entrevistas, así como también del análisis crítico suscitado a partir de estos hallazgos en relación con la teoría y la práctica. La significación de esta información se definió con base en los elementos más reiterativos y las respuestas más enunciadas.

Cabe resaltar que los resultados fueron, en primera instancia, transcritos en una matriz de recolección, y posteriormente codificados en una matriz de análisis en la cual se ordenó y se concatenó la información con lo más relevante en relación a la teoría y la visión del investigador. En primera lugar, frente al tema de la Estética, al preguntarles a las unidades de análisis si podían definir el concepto, apareció una respuesta redundante antes y después de la experiencia con los filmes; así pues, en la primera entrevista, antes de que los estudiantes estuvieran expuestos a las obras de cine, se manifestó lo siguiente:

Creo que la Estética tiene que ver más con los colores, las formas, los estilos de arte, los peinados, la ropa y todas esas cosas; y la filosofía va más por el lado de los conceptos, de las grandes ideas de la historia y sus pensadores (Estudiante entrevistado 14, comunicación personal, 25 de febrero de 2018).

Asimismo, otro estudiante entrevistado manifestó lo siguiente al ser cuestionado por la misma pregunta:

Desde lo que sé, la Estética es todo lo que tiene que ver con la imagen. Porque la gente cuando dice que es algo estético o no, es porque es bonito o bien hecho o no. Es como que se sepan combinar colores, formas, trazos, etc. (Estudiante entrevistado 2, comunicación personal, 25 de febrero de 2018).

Por otra parte, dicha pregunta fue formulada posterior a la exposición de los estudiantes ante las obras de cine; y como resultado, esta vez se pudieron apreciar matices diferentes en las contestaciones: “siento que es una parte importante del pensamiento humano porque sin el arte todo sería

más frío. Además, el arte nos permite entender de mejor forma el mundo, y si lo entendemos es porque estamos filosofando” (Estudiante entrevistado 24, comunicación personal, 9 de marzo de 2018). A lo anterior, otro de los estudiantes entrevistados agrega:

La Estética vendría a ser algo muy de cada grupo de personas; o sea, si para una comunidad la Estética es tener sobrepeso, entonces eso es aceptado, como los luchadores de sumo. En los lugares donde se practica ese deporte, ellos pueden ser estéticamente bien vistos, pero para nosotros pueden ser personas obesas (Estudiante entrevistado 37, comunicación personal, 9 de marzo de 2018).

Lo anterior reafirma, en primera instancia, que allí, tras las obras de cine, apareció un reconocimiento del concepto desde una perspectiva completamente distinta, es decir, con una amplitud mayor. Lo que confirma, a su vez, lo expuesto por Cifuentes Medina (2015):

Los recursos didácticos para la enseñanza de la Filosofía son un medio de dinamizar el proceso educativo de manera que le sirven al profesor para dar a entender elementos complejos del desarrollo filosófico y al estudiante para la aprehensión de conceptos, autores y otros elementos propios de la Filosofía y estar a la altura de filosofar con argumentos en cualquier campo de la vida (p. 278).

Este aspecto se pudo notar por medio de la técnica observación participante, y dio a conocer comportamientos de discusión y reflexión por parte de los estudiantes a medida que iban observando los filmes y durante las pausas que el docente hacía para generar dichas conversaciones. Entre los puntajes de la ficha de observación se destacan los siguientes ante las sentencias que se muestran a continuación:

Tabla 1. Ficha- Fragmento de observación participante

Actividades	Se observó la falta de este indicador	Se observó solo una vez	Se observó pocas veces	Se observó algunas veces	Se observó con frecuencia
Los estudiantes discuten sobre los temas relacionados con el conflicto y el posconflicto.					
Los estudiantes proponen soluciones pacíficas a actos violentos.					
Los estudiantes encuentran relación entre los tópicos que tratan sobre la Estética, la sensibilidad, la diversidad y la resolución de conflictos.					
Los estudiantes reconocen el perdón y la reconciliación como elementos del posconflicto.					
Los estudiantes discuten en otros espacios sobre los temas que se conversaron durante los filmes.					

Fuente: elaboración propia. Selecciones significativas sobre los comportamientos de los estudiantes durante las sesiones de cine-foro.

Estas observaciones de comportamiento se hicieron mientras la población que participó en este estudio analizaba los siguientes filmes: “Detrás de la pizarra”: una experiencia educativa que sitúa la enseñanza en una zona de bajos recursos, con estudiantes fumadores y padres de familia con poco interés frente al proceso académico y personal de sus hijos. “Katmandú en el cielo”: una obra que cuenta la historia de una maestra que se desplaza a barrios de extrema pobreza en la India para lograr impartir educación; esta se percata que la disposición de los niños no es una barrera para el aprendizaje, sino más bien las tradiciones de los cultos en sus respectivos hogares y sus costumbres religiosas. “Las tortugas también vuelan”: que cuenta la historia de un pueblo pequeño, situado entre Turquía e Irán, en el que las personas conviven en constante zozobra por una probable acción bélica de Estados Unidos contra Irak; aquí, tres niños comienzan a buscar y recoger minas antipersonas para más tarde poderlas cambiar por armas. “Buda explotó por vergüenza”, una

película que muestra cómo los talibanes en Afganistán no les permiten a las niñas ir a estudiar; una de ellas, llamada Bagtay, toma la decisión y el riesgo al desplazarse hacia una institución educativa, no obstante los niños la agreden, siguiendo el ejemplo que los adultos barones les muestran. Así pues, con estas cuatro obras de cine se realizó el trabajo de debates críticos, y se relacionaron sus contenidos, de igual forma, con los fenómenos vividos por los participantes en este estudio.

Por otra parte, durante las sesiones de cine-foro, también se pudo experimentar un mayor índice de atención y concentración por parte de los participantes, pues luego de terminados los momentos de exposición ante las obras de filmes, brotaron conversatorios que no se limitaron al foro y surgieron charlas espontáneas en los corredores donde se departía acerca de las apreciaciones de lo que habían observado, escuchado y sentido. Consecuentemente, esto lleva a pensar que en este contexto no siempre es necesario plantear muchos métodos de recolección de información para dar cuenta de un fenómeno, más bien elegir los ideales que posibiliten otros encuentros, y donde el mediador no sea una figura de autoridad y permita el diálogo natural y espontáneo de los estudiantes, prácticas educativas que se puede alcanzar por medio del uso de las TIC: “Su efectividad en la educación se demuestra mediante el logro de los objetivos de comunicación, mientras que la eficiencia se demuestra con el ahorro de costos, tiempo y esfuerzo. En general, su utilización en el proceso educativo aporta beneficios positivos” (Vera, Valencia y Arrubla, 2018, pp. 2-3). Frente al tema de la enseñanza de la Filosofía, cuando se les pregunta a los participantes por la importancia de aprender a filosofar –antes de apreciar los filmes– aparece lo siguiente:

Personalmente me gustan las clases de Filosofía porque aprendo mucho, pero llega un momento en el que una sabe lo que el profesor va a hacer en la clase; o sea, yo hablo de la forma en la que el profe da la clase y no la clase en sí (Estudiante entrevistado 33, comunicación personal, 25 de febrero de 2018).

Contrario a numerables testimonios de estudiantes que manifestaban lo predecible de las estrategias metodológicas que los docentes encargados de la materia Filosofía llevaban a cabo, se percibe lo siguiente luego de que las unidades de análisis estuvieran expuestas a las obras de arte (filmes):

Con este tipo de clases, la verdad es que me gusta más, porque nos enseñan distintas formas de ver el mundo a través de diferentes actores, además no es como las otras clases que todo es de memoria; en Filosofía le toca a uno pensar por su cuenta (Estudiante entrevistado 10, comunicación personal, 9 de marzo de 2018).

De la misma forma, otro estudiante que participó en este estudio declaró una opinión análoga, ponderando la obra de arte de los filmes como una forma certera de dinamizar formas de pensamiento:

Siento que es muy diferente a una clase así solo de teoría. Aparte de que nos divertimos, aprendemos más a conciencia porque no es algo obligado. Siento que la Filosofía tiene que buscar nuevas formas como de llegar a los estudiantes, a veces uno se queda en las mismas por ser solo conceptos y cosas por el estilo (Estudiante entrevistado 6, comunicación personal, 9 de marzo de 2018).

Frente a esto, en primera instancia se confirma lo aportado por Zabala y Tobón (2017) en su investigación: “En el transcurso de esta investigación pudimos ser testigos de las resonancias del arte en las vidas de nuestros estudiantes” (p. 94). Es así como el arte –en todas sus manifestaciones– posibilita no solo asimilar la realidad por medio de sus facetas, sino también mediatizar la adquisición de nuevos conocimientos. En esta experiencia, los estudiantes iban más allá del dominio conceptual y relacionaban las concepciones filosóficas de la clase con sus respectivas vidas. Esto les permitió hacer praxis, pues los filmes y sus temáticas les hicieron ver reflejada su situación como actores del posconflicto, y, por ende, pensarse sobre el rol que deben asumir para una construcción colectiva y comprensiva de sociedad. Por otra parte, cabe agregar que los estudiantes –al notar que una sesión de Filosofía podía abordarse de manera distinta– empezaron a imaginar otras formas didácticas para una clase, las cuales fueron comunicadas al docente; verbigracia, un estudiante precisó que le gustaría estar inmerso en una clase de Filosofía desarrollando actividades a través del teatro o las artes plásticas. Consecuentemente el docente, apelando a la pedagogía, progresivamente empezó a incluir en sus estrategias metodológicas diferentes expresiones artísticas.

Pasando al tema de la sensibilidad, cuando se les preguntó a los participantes si se consideraban personas sensibles, esta fue la generalidad antes de los filmes: “No me considero una persona sensible en temas políticos, pues no entiendo mucho de esos temas” (Estudiante entrevistado 21, comunicación personal, 9 de marzo de 2018). De forma similar, otro estudiante manifestó:

Pues pienso que sí somos muy sensibles, lo que pasa es que muchas veces no conocemos las realidades de los demás, entonces no podemos sentir lo que ellos sienten. Con las películas hemos podido viajar a otros lugares y emocionarnos con las vidas tan extrañas que llevan otras personas, además de aprender que hay muchas formas de solucionar los conflictos (Estudiante entrevistado 4, comunicación personal, 9 de marzo de 2018).

Desde allí se puede evidenciar que el cine, como obra de arte, logra traspasar las fibras sensibles de los estudiantes a manera de espejo donde se reflejan sus temores, percepciones del mundo e historias personales. Además, cabe resaltar que la sensibilización no se dio de la misma forma en todos los estudiantes, por lo que se asume que existe un factor psicológico a veces desconocido para el profesor de Filosofía, que sería necesario no solo analizar a la luz de los expertos psicólogos, sino también frente a las discusiones filosóficas sobre el tema. También se pudo evidenciar un cambio significativo en los estudiantes en torno a asumir el dolor ajeno como parte de su preocupación, lo que confirma el aporte de Carreras (2005):

También la sensibilidad es nuestra capacidad para tener en cuenta la sensibilidad de los demás; es decir, para preocuparnos de los efectos cognitivos, emocionales y pragmáticos que producimos en ellos. Esta sensibilidad hacia el efecto que nuestra acción produce en los otros hace parte de la sensibilidad moral o ética (p. 105).

A esto cabría agregar que apareció un inconveniente consistente en algunos estudiantes con experiencias demasiado traumáticas; situación por la cual se les hizo complicado entender cómo otros –desde el tema de la sensibilidad– podían pensar en el perdón luego de tantas atrocidades. Es decir, las barreras ideológicas pasan, primero, por el plano de la sensibilidad, posiblemente por causa de la realidad de conflicto inherente que se vive en este país.

Conectando lo anterior con el asunto del posconflicto, a la hora de definirlo los estudiantes respondieron, antes de estar inmersos en las secciones de cine-foro, como en el siguiente caso:

Creo que el posconflicto es una nueva forma de vivir en paz, pues hemos pasado muchos años en guerra. Siento que es muy positivo lo que está pasando porque hasta yo tengo una tía que le mataron al esposo por allá en un pueblo, y sería bueno que todo eso no vuelva a pasar. Pero perdonar a los que hicieron eso es algo que en la casa no hablamos porque revivir esos momentos da rabia (Estudiante entrevistado 22, comunicación personal, 25 de febrero de 2018).

De modo similar, otro estudiante entrevistado ratifica ese sentimiento que expresa dificultad en el hecho de ser sensible frente al fenómeno del posconflicto: “¿Cómo se puede ser sensible cuando te sacan de tu casa y no te permiten volver?; ya cuando supuestamente se dé eso de reposición de tierras no será lo mismo. Personalmente me cuesta olvidar eso” (Estudiante entrevistado 28, comunicación personal, 25 de febrero de 2018). Ahora bien, no se pretende que los recuerdos, al igual que las malas experiencias, se olviden por el mero hecho de ver unas películas con temáticas tocantes al conflicto, el posconflicto y sus actores; no obstante, brindar la oportunidad de que los participantes de esta investigación se piensen como constructores de paz en un país que necesita ser sensible no solo ante las acciones bélicas, sino también ante otros hechos que producen indignación en los ciudadanos.

Sobre el posconflicto, luego de que los estudiantes fueron partícipes de las discusiones mientras observaban los filmes, se destaca el siguiente testimonio: “Pues el arte del cine nos ha servido mucho para entender otras guerras, otros conflictos y también cómo los han solucionado, pues todos tenemos diferencias, pero sin violencia es más fácil llegar a la solución” (Estudiante entrevistado 39, comunicación personal, 9 de marzo de 2018). Lo que evidencia, en primer lugar, que si bien existe una transformación en la percepción luego de las obras de cine, desde el principio se evidencia en los estudiantes un repudio por todas las formas de violencia que han destruido el seno de la sociedad colombiana. A su vez, es preciso anotar que aún persisten rasgos identitarios de algunas ideologías dominantes, pues algunos estudiantes respondieron persistentemente cosas como: “Yo acepto el posconflicto, pero si se mueren

esas ratas guerrilleras” (Estudiante entrevistado 8, comunicación personal, 9 de marzo de 2018). Esta situación obliga a un tratamiento especial para este tipo de casos, estas personas requieren un acompañamiento emocional personalizado, pues no se puede negar a los estudiantes, independientemente de sus condiciones históricas, el derecho a reflexionar sobre lo que los edifica como seres humanos. Este asunto lo confirma Velasco (2017) en su investigación:

Tener la oportunidad de ver unos primeros frutos en estudiantes que poco a poco se van haciendo más críticos y objetivos, reafirma la importancia y necesidad de impartir conocimientos filosóficos, pues ellos van dando al estudiante aportes útiles en la construcción de soluciones y argumentos frente a las situaciones de tipo social o escolar planteadas (p. 67).

De esta forma se finaliza este apartado sobre discusión de los resultados; aquí se pudo apreciar el proceso de triangulación y análisis a lo largo de este estudio.

Conclusiones

Los participantes de esta investigación, en gran medida han comprendido lo que implica la Estética en la cosmovisión de cada grupo poblacional en particular; esto les ha permitido concatenar dichas concepciones a la sensibilidad que se debe tener en el momento de discernir entre las prácticas culturales y costumbristas de diversas comunidades.

En este estudio, los recursos tecnológicos han demostrado ser un mediador eficaz en el momento de dinamizar las clase de Filosofía, pues los estudiantes durante las discusiones de los filmes proyectados a través del *video beam*, utilizaban sus *tablets* y *smart phones* para ir a fuentes electrónicas con el fin de dar soporte a sus argumentos; a su vez, este dinamismo posibilitó el acercamiento de los estudiantes al componente estético dentro de la Filosofía mostrando la diversidad de las ideologías en el posconflicto colombiano.

La estrategia metodológica de utilizar las obras de filme como catalizadoras de discusión, demuestra que, en la contemporaneidad, la clase de Filosofía puede llegar a ser versátil y generar otras sensaciones en los estudiantes, distintas al prototipo de memorizar fechas y acontecimientos, que, si bien hacen parte connatural de dicha disciplina, esta no se limita a ello. Por consiguiente, el propósito de la discusión se cumplió al generar sensibilidad sobre las distintas concepciones que se desarrollan en el posconflicto colombiano.

La sensibilidad, y todo lo que conlleva el posconflicto, son dos ideas que cuestan ser vivenciadas por algunos estudiantes, ya que sus experiencias traumáticas parecen impedirles llegar al perdón; no obstante, es algo que, con trabajo de un equipo interdisciplinario, podría ser movilizado para posibilitar convivencia entre los partícipes del conflicto. Aquí las obras de cine, la discusión y la Filosofía hicieron sus aportes; no obstante, en las demás clases que atienden los estudiantes se debería trabajar este aspecto.

Conflicto de interés

El autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Aldaya, C., Aparicio, A., Espósito, N., y Cruz, L. (2017). Modelos alternativos a la formación presencial en los Institutos Normales. *Revista Superación*, (7), 49-55. Recuperado de http://iinn.cfe.edu.uy/images/web_superacion_2017.pdf
- Carreras, A. (2005). Estética y trabajo social. El protagonismo de lo sensible. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 99-120. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/view/CUTS0505110099A/7586>
- Castañeda, A. C., y González, C. A. N. (2015). Doctrina de la acción integral como política de seguridad en el posconflicto armado en Colombia. En C. Niño (Ed.), *Perspectivas y prospectivas de la seguridad en Colombia* (Vol. 1, pp. 129-156). Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Santo Tomás.
- Cifuentes-Medina, J. E. (2015). Recursos didácticos para la enseñanza de la historia de la filosofía. *Revista de Filosofía UIS*, 14(2), 241-279. DOI: <https://doi.org/10.18273/revfil.v14n2-2015012>
- Figueredo Borda, N. (2017). La investigación cualitativa en Ciencias de la Salud: contribuciones desde la etnografía. *Enfermería: Cuidados Humanizados*, 6, 14-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.22235/ech.v6iespecial.1445>
- Hernández, S. R., Fernández, C. C., y Baptista, L. P. (2010). Selección de la muestra. En S. Hernández (Ed.), *Metodología de la investigación* (Vol. 3, pp. 299-341). México D. F.: Editorial McGraw-Hill Interamericana.
- Lipovetsky, G., y Serroy, J. (2014). *La estetización del mundo*. Barcelona, España: Anagrama.
- Mendoza, M. B., y Campo, O. F. (2017). Elementos para la discusión sobre la gobernanza y gobernabilidad en el posconflicto en Colombia. *Erg@omnes*, 9(1), 145-168. Recuperado de <http://revistas.curn.edu.co/index.php/ergaomnes/article/view/1016/798>

- Ministerio de Educación Nacional. (2010). *Orientaciones Pedagógicas para la Filosofía en la Educación Media*. Recuperado de https://www.mineducacion.gov.co/1759/articles-241891_archivo_pdf_orientaciones_filosofia.pdf.
- Moreno, Á., y Reyes Flores, L. G. (2015). Estado actual de la enseñanza de la filosofía en el nivel educativo medio de Honduras. *Revista Ciencia y Tecnología*, (16), 115-129. Recuperado de <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/download/28357/28426>.
- Piñeiro-Aguilar, E. (2015). Observación participante: una introducción. *Revista San Gregorio*, (1), 80-89. Recuperado de <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTASANGREGORIO/article/view/116>
- Ricardo, J., Murphy, R., y Ormeño, F. G. (2015). *Características y perspectivas en la enseñanza aprendizaje de la Filosofía en la Facultad de Educación de la Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión, año 2014* (Tesis de Maestría). Huacho, Perú: Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión.
- Sancho, S. C. (2017). *Estudio del ciclo vital a partir de historias de vida* (Tesis de Pregrado). Castellón, España: Universitat Jaume.
- Santayana, G. (2006). ¿Qué es la estética? *Fedro: Revista de Estética y Teoría de las Artes*, (4), 70-76. Recuperado de <http://revista.sangregorio.edu.ec/index.php/REVISTASANGREGORIO/article/view/116/72>.
- Valencia, B. J. (2012). Enseñanza de la lectura: desencuentros entre teoría y práctica. *La voz del semillero*, 5, 17-28. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/uploads/centroinvestigaciones/publicaciones/la.voz.del.semillero.No5.pdf>
- Vázquez, M., y Angona, S. (2016). Enseñar filosofía a través del arte: condiciones y límites del “recurso” musical. *Anais do SEFiM-Interdisciplinar de Música, Filosofia e Educação*, 2(2), 446-448. Recuperado de <http://www.ufrgs.br/sefim/ojs/index.php/sm/article/view/401/328>

- Velasco, C. F. (2017). *Filosofía para niños: un reto para la educación ética y en valores* (Tesis de Pregrado). Bogotá, Colombia: Universidad Santo Tomás.
- Velásquez Orrego, D. E., y Huelgos Sierra, R. L. (2015). Reflexión teofilosófica sobre los derechos humanos de las víctimas de la violencia en tiempos de postconflicto. *Perseitas*, 3(2), 211-233. DOI: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/view/1628/1390>
- Vera, V. D. G., Valencia, B. J., y Arrubla, S. R. Q. (2018). Enseñanza de las TIC en programas de ingeniería de sistemas. En ACOFI (Ed.), *Gestión, calidad y desarrollo en las facultades de ingeniería* (Vol. 1, pp. 1-9). Cartagena de Indias, Colombia: Editorial Asociación Colombiana de Facultades de Ingeniería (ACOFI).
- Zabala, J. F., y Tobón. C. M. (2017). *Reavivar el fuego prometeico: encuentros entre la literatura y otras artes a propósito de la formación humanista en la escuela* (Tesis de Pregrado). Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.



**Artículos de reflexión
derivados de
investigación**

APORTES DE LA ONTOLOGÍA RELACIONAL PARA UNA APROPIACIÓN CREYENTE DE LA ENCÍCLICA *LAUDATO SI'*

Contributions of the relational ontology for a believing appropriation of the Laudato Si' encyclical

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3053>

Recibido: 18 de julio de 2018 / Aceptado: 19 de septiembre de 2018 / Publicado: 14 de diciembre de 2018

*Gabriel Alberto Jaramillo Vargas**, *Orlando Solano Pinzón***

Resumen

El papa Francisco es el primer pontífice en dedicar una encíclica al cuidado de la casa común, entendida con san Francisco de Asís, como *la hermana, nuestra madre Tierra*. Las preocupaciones expresadas en *Laudato si'* invitan a desarrollar un seguimiento de Cristo en la relación de la persona con la naturaleza, la cual no ha sido parte de las grandes preocupaciones de los creyentes. En el presente artículo se busca apropiar las preocupaciones ecológicas del papa y responder a ellas desde la ontología relacional que surge del misterio trinitario, en el cual se entiende toda la vida del creyente como un conjunto de relaciones en las que la persona está inmersa en un diálogo con toda la realidad que la rodea.

Palabras clave

Teología; Ontología relacional; Crisis ambiental; Individualismo.

¹ Artículo de reflexión derivado del ejercicio investigativo realizado en función de ahondar en la comprensión de la Carta Encíclica *Laudato si'* del santo padre Francisco.

* Magister en Humanidades, Universidad Católica de Oriente (UCO) y miembro del grupo de investigación Academia. Correo electrónico: gabrieljaramillos@javeriana.edu.co Orcid: 0000-0002-8356-1094.

** Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología de la misma universidad y miembro del grupo de investigación Academia. Correo electrónico: o.solano@javeriana.edu.co Orcid: 0000-0003-4446-626X.

Abstract

Pope Francis is the first Pontiff to dedicate an encyclical to the caring of our home, as Saint Francis of Assisi understood it, as our own sister, as our mother Earth. The concerns expressed in *Laudato Si'*, are an open invitation to follow the Christ, in the relationship of people with nature, which has not been a great concern to believers until nowadays. In this article we seek to appropriate the ecological concerns of the Pope and to respond to them from the relational ontology that emerges from the Trinitarian mystery, from which the entire life of believers is understood as a set of relationships in which human beings are immersed in a constant dialogue with all the reality that surrounds them.

Keywords

Theology; Relational Ontology; Environmental crisis; Individualism.

Introducción

Francisco es el primer pontífice en dedicar una encíclica al cuidado de la casa común, entendida de manera relacional y afectuosa según el santo de Asís, como “la hermana, nuestra madre” (2015a, n. 1)², con quien el hombre y la mujer deberían tener un diálogo armonioso (LS, no. 11), pero que en la actualidad grita al cielo y “clama por el daño que le provocamos” (LS, no. 2) al no escucharla (LS, no. 49) a causa del propio individualismo egoísta y dominador.

En este documento, el papa expresa una preocupación especial por la creación que, como esa semilla que cae en tierra fértil y da mucho fruto, requiere un ejercicio cordial de apropiación. En el presente trabajo se abordará dicho cometido desde la ontología relacional, como clave de lectura teológica que permita a las personas de buena voluntad la posibilidad de replantear su relación con la creación.

Para tal fin, se plantearán: 1) la preocupación del papa Francisco por el cuidado de la creación en *Laudato si'* y la presencia de una ontología individualista, 2) la ontología relacional como clave de interpretación de la encíclica, y finalmente, 3) aportes para un seguimiento de Cristo inspirado en una ontología relacional que involucre la casa común.

La preocupación del papa Francisco por el cuidado de la creación en *Laudato si'* y la presencia de una ontología individualista

“Laudato si’, mi signore”, así comienza la segunda encíclica del santo padre Francisco, en la que desea plasmar no sólo una fuerte inquietud personal que hace eco del santo que escogió como patrono, sino también una preocupación básica de todo hombre y mujer que no olvidan “que nosotros mismos somos

² Dada la gran cantidad de veces que será citada la encíclica *Laudato si'*, para agilizar la lectura se citará entre paréntesis con LS seguido del numeral.

tierra (Génesis 2: 7)³. Nuestro propio cuerpo está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (LS, no. 2).

La Iglesia, para quien nada de lo humano le es ajeno (Concilio Vaticano II, 1967, n. 1), ha buscado de diferentes maneras “entrar en diálogo con todos acerca de nuestra casa común” (LS, no. 3), como lo recoge Francisco al resaltar los aportes de sus antecesores desde San Juan XXIII (LS, nos. 3-6), encaminados a la toma conciencia sobre la crisis y la necesidad de una conversión ecológica que vaya a la raíz misma del problema en el propio corazón humano, “donde no reconocemos ya ninguna instancia por encima de nosotros, sino que sólo nos vemos a nosotros mismos” (LS, no. 6).

Este encerramiento individualista y autorreferencial que enseguece, así como el deseo de “proponer una ecología que, entre sus distintas dimensiones, incorpore el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea” (LS, no. 16), son abordados por Francisco en los seis capítulos que componen la encíclica. El desarrollo se estructuró bajo la metodología: ver, juzgar y actuar⁴, en la que se busca partir del análisis de la actual crisis ecológica, iluminarla desde los criterios evangélicos y responder a ella proponiendo “algunas líneas amplias de diálogo y acción que involucren tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional” (LS, no. 15).

Para abordar este primer punto, se comenzará analizando la crisis ecológica descrita por el papa, con el fin de perfilar el paradigma de aproximación a la realidad que está de trasfondo y así llegar a la raíz del estilo relacional que fundamenta la actual problemática ecológica.

³ Las citas bíblicas serán tomadas de la Biblia de Jerusalén (Ed. 1998).

⁴ Método de aproximación a la realidad que ha sido usado en la Iglesia con cierta frecuencia, como se puede evidenciar en las conferencias del episcopado latinoamericano de Medellín y Aparecida.

Descripción de la crisis

No son pocos los interesantes elementos resaltados por el Papa en su diagnóstico de la problemática ecológica actual. Para reunir los puntos subrayados, sin repetir detalladamente lo que ya está muy bien expresado en el mismo documento, se tratará de articular en términos relacionales los datos de la realidad que muestra Francisco y que evidencian un paradigma de “relación con la naturaleza” (LS, nos. 118, 119 y 215) que está desviado⁵.

Esta relación que debería ser fraternal y armoniosa, como un “libro en el cual Dios nos habla” (LS, no. 12), se convirtió en llanto y clamores de parto ante los abusos depredadores (LS, no. 32) del ser humano. Clamores que lamentablemente son silenciados con actitudes que “van de la negación del problema a la indiferencia, la resignación cómoda o la confianza ciega en las soluciones técnicas” (LS, no. 14), porque se ha fracturado la relación y no se le ve ya como hermana, sino como un objeto a ser expoliado en beneficio propio.

Francisco, para explicar este giro relacional, se sirve de la mano, símbolo de la acción y del encuentro, así como medio para expresar ideas y sentimientos. Se puede afirmar con san Camilo de Lellis, que la mano expresa el corazón⁶ y a través de ella se transmite cercanía o indiferencia, afecto o frialdad, mutua pertenencia o desconocimiento, así como la propia disposición relacional frente a la creación:

Durante mucho tiempo tuvo la característica de acompañar, de plegarse a las posibilidades que ofrecen las cosas mismas. Se trataba de recibir lo que la realidad natural de suyo permite, como tendiendo la mano. En cambio ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados (LS, no. 106).

⁵ La comprensión relacional de la encíclica es de una distinción sin división, el hombre es parte de la Tierra, pero se distingue de ella con una singularidad peculiar. Igualar al ser humano con el resto de la naturaleza sería una de las desviaciones relacionales señaladas por Francisco (LS, no. 90).

⁶ Véase el discurso a los médicos y la insistencia con que repite las palabras de san Camilo de Lellis para el cuidado de los enfermos: “pongan más corazón en esas manos” (Francisco, 2016b).

Ciertamente, el enfrentamiento es desigual y unidimensional, en cuanto que el ser humano es quien rompe con la armonía y la creación es la que sufre las consecuencias de la relación egoísta que le impusieron sus hermanos (LS, no. 149). Una relación caracterizada por la ceguera de una tecnología ligada a las finanzas (LS, no. 20) y al provecho individual de unos pocos, que consumen (LS, nos. 27 y 50)⁷ lo que debería ser para todos; unos hermanos que se convirtieron en extraños por un “antropocentrismo despótico” (LS, no. 68) y desviado (LS, nos. 69, 118 y 119).

Las consecuencias de esta dominación individualista se caracterizan por: la rapidación⁸ de la tecnología y la lógica del mercado (LS, no. 203) que rompen con los procesos naturales por el “inmediatismo económico” (LS, no. 36), la “cultura del descarte” (LS, no. 22) y del consumo desmedido (LS, no. 161). Una cultura orientada a satisfacer el estilo de vida de unos pocos (LS, no. 104), una pequeña burbuja que se aísla (LS, nos. 47, 52, 54, 138, 139 y 189) y genera una “globalización de la indiferencia” (LS, no. 52), en la que “los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres” (Juan Pablo II, 1998, n. 4).

Así se configura un nuevo paradigma de aproximación relacional en el que “el hombre y la mujer del mundo posmoderno corren el riesgo permanente de volverse profundamente individualistas” (LS, no. 162). Según Pigem (2013), se genera un “individualismo metodológico” (no. 91) que convierte la economía en *egonomía*⁹ y la democracia en *tecnocracia*¹⁰, donde “el 99 % de las personas está a merced del 1 %, pero ese 1 % está a merced de la ciega lógica del sistema (...) que ignora el impacto ecológico y social de sus decisiones y acciones” (no. 28).

⁷ Aquí se acentúa un tipo de individualismo capitalista que promueve un estilo de gastar y tirar.

⁸ Según Francisco, rapidación significa: “(...) la continua aceleración de los cambios de la humanidad y del planeta se une hoy a la intensificación de ritmos de vida y de trabajo” (LS, no. 18).

⁹ Este giro expresa el cambio de concepción entre una economía que etimológicamente hacía alusión al cuidado de la casa, a una que “no sirve al hogar, ni a la sociedad. Solo se sirve a sí misma y a su propio crecimiento. La economía se ha convertido en *egonomía*” (Pigem, 2013, p. 86).

¹⁰ “Como su nombre lo indica, es el control de la economía y de la sociedad a partir de los criterios no humanos, sino exclusivamente técnicos” (2013, p. 16).

El paradigma tecnocrático individualista

Francisco es enfático en señalar que detrás de toda esta crisis ambiental hay un “paradigma homogéneo y unidimensional” (LS, no. 106), movido por una relación inadecuada con la tecnología y las finanzas. Paradigma que reduce todo a un antropocentrismo tecnocrático dominante (LS, nod. 106-110) que se convierte en el molde que se impone a todas las relaciones y que termina por mutilar la alteridad de los “tú”¹¹ con quienes debería dialogar en armonía: del Creador en primer lugar, de la creación que es devastada en la lógica del progreso infinito e ilimitado de los financistas y tecnólogos, y de los más frágiles (LS, no. 16) y los pobres que han sido marginados del progreso (LS, nos. 22, 13 y 48).

Es posible decir con Francisco que “los efectos de la aplicación de este molde a toda la realidad, humana y social, se constatan en la degradación del ambiente, pero este es sólo un signo” (LS, no. 107), en cuanto que este paradigma posee diferentes niveles de difusión, como capas superpuestas que se van desprendiendo hasta llegar al corazón del problema, como bien lo analizan Leonardo Boff y Marck Hathaway al hablar de tres niveles de la crisis ecológica: 1) estructural o sistémico, 2) psico-espiritual, y 3) cosmológico, entendido como la propia cosmovisión, la cual constituye el nivel más profundo y fundamental, “la forma misma en que percibimos la naturaleza de la realidad” (2009, p. 37).

En esta misma línea, Francisco considera cómo en toda esta crisis y sus “efectos irreversibles en el cambio climático y ambiental” (LS, no. 24) se impone una mentalidad científica que “es explícitamente técnica de posesión, dominio y transformación. Es como si el sujeto se hallara frente a lo informe totalmente disponible para su manipulación” (LS, no. 106). Así como su predecesor, Benedicto XVI (2013), quiere ir al fondo del problema, porque la causa última de la catástrofe ambiental es la “contaminación del pensamiento que nos conduce ya anticipadamente a perspectivas erróneas” (p. 27).

¹¹ La perspectiva antropológica presente en la encíclica reconoce a la persona como un ser capaz de relación con los tú que lo rodean (LS, nos. 81-82; véase: Rubio, 2016, 115-118).

Esta contaminación mental y espiritual está en la base de este quiebre relacional del sujeto, pues en lugar de tender la mano a su hermana, quiere dominarla como si fuera un objeto manipulable. Se podría hablar con Jordi Pigem (2013) que junto con la crisis económica, ética y ecológica, hay una “crisis epistémica” (p. 15), entendida como “la crisis de nuestros modelos de conocimiento, cada vez más alejados de la realidad que pretendían explicar” (pp. 15-16).

Al globalizarse este paradigma tecnocrático individualista, no sólo se configura un modelo social que mercantiliza las relaciones, manipula las decisiones políticas, privatiza los recursos universales e invisibiliza la pobreza y el sufrimiento ecológico con su propia cartografía; sino que, además, se globaliza también esta forma de pensar que aleja de la realidad y encierra al sujeto en las paredes de su individualismo, volviéndolo incapaz de mirar el conjunto, de ver “el sentido de la totalidad, de las relaciones que existen entre las cosas, del horizonte amplio, que se vuelve irrelevante” (LS, no. 110).

La raíz ontológica de la crisis ambiental

Cárdenas-Támara, al considerar como toda cultura, religión y civilización poseen una cosmovisión propia con la que conciben la realidad de una forma particular, entiende la actual crisis ambiental “como expresión emergente de la ruptura ontológica relacional que el ser humano experimenta con los planos de la sacralidad del cosmos” (2017, p. 39). El mismo papa lo afirma, al considerar como el problema de fondo no es estructural sino profundo, porque parte del corazón humano herido por el pecado, esa es la raíz que hay que erradicar: “la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente” (LS, no. 208), de allí surgen los sentimientos, pensamientos y disposiciones frente a la creación.

Admitir esto, lleva a trascender la comprensión que se tiene del problema ecológico al plano de la realidad ontológica, la cual configura el tipo de relaciones que se tejen a nivel personal, espiritual, social y ambiental. Lo que se pretende aquí no es más que hacer doble clic en la insistencia del papa en que todo

está conectado y relacionado (LS, no. 111), y en la importancia de trascender la conciencia aislada y autorreferencial que responde a una ontología individualista que subyace en el paradigma tecnocrático.

Por ontología se entiende, con Cárdenas-Támara (2017), el modo de ser y de percibir la realidad existente que, de suyo, “expresa un orden existencial (...) que está directamente relacionado con el argumento teológico, de orden espiritual” (p. 37) y apunta a “elevar el sentido moral, ético, estético, personal y comunitario de la sociedad humana” (p. 37). Según Cárdenas, esta ontología de tipo individualista adviene con la modernidad en el Siglo XV, como se puede ver en el “individualismo colonizador de las potencias imperiales (...) que impusieron una mentalidad centrada en la ganancia y la rentabilidad como expresión del poder soberano del hombre occidental sobre la naturaleza y las culturas consideradas premodernas, salvajes y primitivas” (p. 41).

Es llamativo que en Latinoamérica, el primer registro de esta ontología individualista europea se dio en el encuentro colonizador entre españoles e indígenas, como lo explica el historiador Franz Helm (2002, p. 494). Dicha lógica de dominio colonizador sigue estando presente en lo que el papa llama una “verdadera ‘deuda ecológica’, particularmente entre el Norte y el Sur” (LS, no. 51).

Autores como Trigo y Guardini ponen el punto de inicio de este cambio relacional en el siglo del giro copernicano, en el que se pasa de una cosmovisión onto-teleológica a una matemático-mecanicista que reduce la realidad a lo meramente experimentable y disocia la unidad entre filosofía y teología con la teoría de las dos verdades. Trigo habla de “un largo proceso que se inicia en la baja edad media con Duns Scoto y Guillermo de Ockham, y que se desarrolla sobre unos presupuestos antropológicos bastante diferentes” (1953, p. 31), los cuales parten de una configuración epistémica distinta en la que ya no hay verdades universales sino “flatus vocis” o conceptos vacíos, porque no se puede trascender ni ir más allá de lo que presentan los sentidos.

Guardini (1981), por su parte, en su obra *El ocaso de la modernidad*, citada varias veces en *Laudato si'*, analiza cómo “la idea medieval del mundo, al igual que la actitud humana y cultural que implica, empiezan a volatilizarse en el siglo

XIV. El proceso se realiza a lo largo de los siglos XV y XVI, y en el XVII cristaliza en una imagen claramente definida” (p. 53). El cambio de paradigmas que se da entre la cosmovisión medieval y la moderna, trastoca de tal manera las dimensiones relacionales que termina dejando al ser humano solo y dominado por la lógica del poder científico en el que “ni siente la naturaleza como norma válida ni menos aún como refugio viviente. La ve sin hacer hipótesis, prácticamente, como lugar y objeto de una tarea en la que se encierra todo, siéndole indiferente lo que con ello suceda” (p. 74).

Ciertamente, la génesis de esta distorsión ontológica es iluminada por la revelación, que muestra cómo la herida relacional generada por el pecado está desde los primeros albores de la creación (LS, nos. 2, 8 y 66), como se ve en el relato de la creación (Génesis 3-4). Según Zizioulas, a partir de ese momento “el miedo al otro constituye una patología instalada en la razón misma de nuestra existencia, inoculada ya en nuestro nacimiento” (2009, p. 14), que lleva a rechazar al Creador, así como a temer y rechazar la alteridad como una amenaza para la propia libertad y la realización.

La invitación divina a dominar y someter la Tierra¹² (Génesis 1: 28), pasa a ser interpretada bajo una perspectiva auto-afirmativa de poder sobre el otro, que exalta el yo como centro de la realidad. Como lo desarrolla Pikaza (1993), “el hombre es aquel que quiere/puede y de esa forma viene a realizarse” (p. 23) pero de manera individualista desde la “voluntad de poder: el deseo de hacerme creador de mí mismo” (p. 23). Comienza desde aquí, como lo plantea este biblista, una historia del poder y la dominación que se confronta con la historia del don y la gratuidad iniciada por Dios en la creación.

En esta línea se ubica la crítica de White (1967), quien no tiene reparo en afirmar que la tradición judeo-cristiana de Génesis 1: 27-28, no solo favorece, sino que es la raíz misma de la crisis ambiental. El papa es consciente de este tipo de interpretación del concepto bíblico de dominación y cuánto favorece “la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo” (LS, no. 67).

¹² Se optó por usar Tierra y no tierra, para designar el planeta como un sujeto, del cual la persona forma parte en cuanto creación, pero de la que se distingue por ocupar “un lugar peculiar” dentro de la misma. Se usará tierra cuando se use el término en sentido metafórico o cuando sea una cita textual que así lo ponga.

Al romper con Dios, el ser humano rompe consigo mismo, con sus hermanos y con la creación, como lo expresa el Génesis: “maldito sea el suelo por tu causa” (3: 17). Al *alargar su mano* (3: 22) para desobedecer, imponer, dominar y matar; el vivirá en la tierra de la desemejanza, “lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra” (4: 11-12).

La ontología relacional como clave de interpretación de *Laudato si'*

Ontología relacional trinitaria

La ontología relacional posee múltiples acepciones, desde la física cuántica hasta la teología, porque, como lo afirma Wildman (2013), “la ontología relacional es un tema candente en estos días. Aparece en la teología, en la filosofía, en la psicología, en la teoría política, en la teoría educacional e incluso en las ciencias de la información” (p. 81). Para Wildman, el núcleo fundamental de la ontología relacional consiste en que “las relaciones entre las entidades son ontológicamente más fundamentales que las entidades en sí mismas” (p. 81).

Más allá de los diferentes acentos y tendencias¹³, todos poseen un denominador común al concebir al ser humano desde la relación y no desde la sustancia. Para el presente artículo, el marco de referencia desde el que se aborda esta ontología relacional es de tipo bíblico-trinitario, presente en autores ya citados como Guardini, Zizioulas, Cárdenas y Francisco. En esta línea, Benedicto XVI habla de la persona como un ser que “se realiza en las relaciones interpersonales. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios” (2009a, n. 53) e insiste sobre la necesidad y pertinencia del estudio de esta categoría:

Hoy la humanidad aparece mucho más interactiva que antes: esa mayor vecindad debe transformarse en verdadera comunión (...) Dicho pensamiento obliga a una *profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación*. Es un compromi-

¹³ Véase, por ejemplo: Maspero (2013, pp. 14-19) y también Coakley (2010, pp. 231-249).

so que no puede llevarse a cabo sólo con las ciencias sociales, dado que requiere la aportación de saberes como la metafísica y la teología, para captar con claridad la dignidad trascendente del hombre (n. 53).

Desarrollar en profundidad la categoría metafísica y teológica de la relación será una empresa para otros trabajos y tesis doctorales. Para lo que respecta a esta exposición, es importante ahondar un poco en la fundamentación bíblica de esta categoría que fue desarrollada por los padres de la Iglesia. El profesor Ratzinger (1976) hace un buen resumen del pensamiento de los padres al hablar sobre la concepción de la persona como un ser en relación, la cual:

Surgió de la idea de lo dialógico, es decir, como explicación del fenómeno de Dios que dialoga. Dicho de otro modo: la Biblia, con su fenómeno del Dios que está en diálogo, ha ocasionado el concepto de persona. Las exégesis de los santos padres, tomadas por separado, son contingentes y están superadas, pero la orientación general de todas ellas ha sabido captar la orientación espiritual de la Biblia (...) Se refiere a Dios como un ser que vive en la palabra y se mantiene en ella como un Yo y un Tú y un Nosotros. Este conocimiento de lo que es Dios ha hecho conocer al hombre su propia esencia (p. 176).

De la relación surge la relación, está atestiguado desde los comienzos de la historia de la salvación: “hagamos al hombre a nuestra imagen” (Génesis 1: 26), que se podría interpretar en esta lógica *pericorética* como: creemos desde nuestro amor relacional al hombre y la mujer para que participen de nuestra relación. Esta se expresa en los términos: yo, tú y nosotros, de los que forma parte la creación, porque “en todo lo que existe está grabado, en cierto sentido, el ‘nombre’ de la Santísima Trinidad, porque todo el ser, hasta sus últimas partículas, es ser en relación, y así se trasluce el Dios-relación, se trasluce en última instancia el amor creador” (Benedicto XVI, 2009b).

En esta línea, Ware (2013) afirma que los estudios sobre la ontología relacional “no necesitan partir ni de una noción abstracta como ejemplo ‘relación’ (...) sino más bien de los acontecimientos específicos de la historia de la salvación como han sido revelados en la Escritura” (p. 143), que atestiguan una profunda comunionalidad relacional que sustenta ontológicamente toda la realidad, porque la abarca de principio a fin (LS, nos. 68-100). En este sentido,

los vestigios escriturísticos de esta ontología trinitaria se manifiestan: desde el momento en que Dios crea por su Palabra y su Espíritu que aleteaba sobre las aguas (Génesis 1: 3), la encarnación en la que El Padre envía su Espíritu a la Virgen de Nazaret (Lucas 1: 35), el bautismo de Jesús en el Jordán (Marcos 1: 9-11), así como los acontecimientos de la transfiguración (Marcos 9: 2-8), la oración sacerdotal de Jesús (Juan 17), la resurrección (Romanos 8: 11) y Pentecostés (Hechos 2: 1-4).

Según Ware (2013), desde la revelación se fundamenta esta ontología en la que “Dios no es una persona individual, que se ama solo a sí misma, aislada, vuelta hacia su interior. Dios es tri-unidad de personas que se aman una a otra, y en ese amor recíproco, las tres personas son totalmente una sin perder su individualidad específica” (p. 142). Según esta consideración ontológica trinitaria, la persona es llamada a salir de su encierro individualista y abrirse a descubrir la huella trinitaria que está presente en la naturaleza (LS, nos. 238-239), así como a integrar a su hermana Tierra como parte de su relación con Dios, porque “no hay experiencia cristiana auténtica que no sea, explícita o implícitamente, una experiencia trinitaria” (p. 141).

Zizioulas (2009) al analizar los aportes del siglo de oro patrístico en el momento de desarrollar el dogma y sus implicancias antropológica y ecológica¹⁴, identifica en el primer artículo del credo “un sólo Dios Padre Todopoderoso”, una función relacional, libre y amorosa, de un Dios que se entiende como Padre. Un Padre que como lo afirma el Nacianceno (1995), no está sólo como “una monarquía circunscrita a una persona (...) sino una monarquía constituida por la misma dignidad de naturaleza, sinfonía de pensamiento, identidad de movimiento y retorno a la unidad de los seres que proceden de ella” (29, 1). El Padre, a pesar de estar primero que las otras dos personas trinitarias en razón de su personalidad generadora, no lo es en cuanto al tiempo o la sustancia divina, las cuales lo hacen igual al Hijo y al Espíritu.

¹⁴ Para Zizioulas y Ratzinger, esta interpretación de la persona desde la ontología relacional sufre una ruptura desde el siglo V, que “con Boecio identificará a la persona con lo individual (‘persona es una sustancia individual de naturaleza racional’) (...) el pensamiento occidental no ha cesado de asentar su propia cultura sobre esta base” (Zizioulas, 2009, p. 13).

Esta comprensión sugiere una diferenciación de las personas divinas, no por una concepción ontológica externa que viene a dividir la unidad trinitaria, sino por una lógica interna que expresa el don y la libertad, donde la alteridad del Padre que engendra al Hijo lo define como tal, mostrando el dinamismo de las relaciones al interior de la trinidad y cómo esta unidad no diluye las diferencias personales.

Es aquí donde se comprende mejor la luz que arroja el misterio trinitario sobre la complejidad de las relaciones, en las cuales, lo “complejo no es fruto de la pluralidad sino de la libertad: la libertad y el amor personal del Padre generan al Otro inseparable el Hijo eterno y espiran al Espíritu Eterno” (Zizioulas, 2009, p. 9). Sólo desde este paradigma se entiende la libertad como la capacidad de crear y dejarse habitar por la libertad de otro, y no como la auto-afirmación individualista que tiene miedo de la alteridad y la heteronomía.

Bajo esta concepción de libertad que genera relacionalidad y comunión, se nombra a Dios como Padre, que “no es ni un nombre de sustancia, ni un nombre de acción, sino un nombre de relación (...) indica la manera en que el Padre está en relación con el Hijo o el Hijo en relación con el Padre” (Nacianceno, 1995, pp. 29, 16). En estos términos se salva la unidad sustancial y, al mismo tiempo, la diferencia individual y personal de cada una de las personas de la Trinidad, donde el Padre como realidad relacional entra en relación con la alteridad del Hijo y el Espíritu Santo sin generar oposición ni división. Esta distinción parece sutil, pero trae consecuencias significativas, incluso para la creación, porque:

Si la confusión entre diferencia y división fuese tan sólo un problema moral, la ética se bastaría para solucionarlo. Pero no lo es. Máximo el Confesor identificó esto como un problema de dimensiones no tanto universales cuanto cósmicas. Todo el cosmos se halla dividido a causa de la diferencia (Zizioulas, 2009, p. 15).

Al confundirse diferencia con división, se generan serias consecuencias para la relación con la creación, que ya no será vista como parte del ser el hombre, como una hermana que hace parte de su ser y con la cuál necesita dialogar. Esta consideración trinitaria ilumina la libertad humana al invitarla a acoger la libertad del Padre para darse al otro que, como afirma Zizioulas, es la “raíz y fundamento de la vida trinitaria” (2009, p. 9) y la clave teológica que iluminaba

la relación con la creación que necesita ser respetada en su individualidad y en esas leyes que el creador inscribió en ella, de modo que, como dice el bello himno litúrgico, Dios se regocije y *prolongue en las pequeñas manos humanas sus manos poderosas* y así estén *de cuerpo entero los dos así creando, los dos así velando por las cosas*.

Esta ontología es capaz de iluminar la cosmovisión de la mujer y del hombre contemporáneos, así como de encauzar su libertad con esa actitud que habla Francisco de autotrascenderse (LS, no. 208), rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, como “la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo” (LS, no. 208).

Desde la ontología relacional trinitaria se pueden “leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada” (LS, no. 67), interpretando el concepto de dominio, no en términos de poder, sino como señorío armonioso de la mujer y del hombre sobre la creación, que con sus manos trabajan en diálogo con la Tierra y la preservan, como lo explica el papa: “labrar’ significa cultivar, arar o trabajar, ‘cuidar’ significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza” (LS, no. 68).

De este modo se lee en Génesis 1: 28, desde la teología del don y la gratuidad libre de Dios Padre, que invita al hombre a acoger la creación como un regalo que debe ser recibido con las manos abiertas para, en esta misma lógica, ser compartido de modo evangélico: “gratis lo recibisteis, dadlo gratis” (Mateo 10: 8). La ontología relacional es un llamado fuerte a la reciprocidad solidaria, a sentirse responsable del otro, de manera especial del que más sufre y del pobre, mirándolo con la misma alegría y delectación con que Dios vio lo que había hecho y le pareció muy bueno y bello (Génesis 1: 31), porque el prójimo y la creación, como lo afirma Ware, son “como un sacramento de comunión” (2017, p. 145) con Dios y deberían contemplarse con asombro y alegría.

En esta lógica de la gratuidad se tejen conexiones solidarias (LS, nos. 172, 210) en las que la preocupación por la hermana Tierra lleva necesariamente a la preocupación por el hermano pobre y desamparado, y viceversa, generándose una cadena de compasión y preocupación por la alteridad, porque Dios es relación y creó todo para la mutua relación. En esa relación entre yo y tú, entre el hombre y la creación, resuena no sólo el logos de la creación (Dios), sino también el nosotros de la familia humana que a nadie deja por fuera.

Apropiación de *Laudato si'* en clave de ontología relacional

Esta ontología que va al corazón mismo de las relaciones humanas, como lo señala el papa en su encíclica, está sustentada en las relaciones trinitarias, en “la relación paterna que Dios tiene con todas las criaturas” (LS, no. 96), así como en la actitud de Jesús, quien “estaba en contacto permanente con la naturaleza y le prestaba una atención llena de cariño y asombro (...) se detenía a contemplar la hermosura sembrada por su Padre” (LS, no. 97) y vivía en una bella armonía testimoniada por los demás: “¿Quién es este, que hasta el viento y el mar le obedecen? (Mateo 8: 27)” (LS, no. 98).

En *Laudato si'* está presente esta concepción ontológica como un telón de fondo que inspira toda la exposición del papa y le da una consistencia bíblica y patristica a su exposición. Es fácil leer el mensaje de Francisco por su estilo coloquial y cercano, pero para captar su profundidad pastoral es preciso atender con detenimiento la hondura de lo que está viendo, juzgando y proponiendo, de manera a veces repetitiva, como un maestro que vuelve sobre lo ya dicho para recapitularlo y tomar impulso para avanzar hacia horizontes nuevos. En este sentido es bueno repetir con el papa que “las soluciones técnicas corren el riesgo de atender a síntomas que no responden a las problemáticas profundas” (LS, no. 144), la raíz de la actual crisis ecológica es ontológica relacional, en cuanto afecta la esencia misma del ser humano, sus diferentes relaciones entitativas y de manera especial, su estilo relacional con el medio ambiente (LS, no. 139).

Al estar todo conectado por las distintas relaciones que constituyen el ser del hombre y la mujer, la “investigación constante debería permitir reconocer también cómo las distintas criaturas se relacionan conformando esas unidades mayores que hoy llamamos ‘ecosistemas’” (LS, no. 140), y cómo se ha configurado en cada uno “un determinado modo de relacionarse con los demás y con el ambiente” (LS, no. 141), que como ya se vio más arriba, está herido y fracturado por el pecado, que en palabras de Cárdenas (2017), hablando de la raíz ontológica, “distorsionó, erosionó y marginó componentes gramaticales esenciales de la constitución ontológica del hombre y de la realidad” (p. 59).

En esta constitución ontológica y el estilo relacional que conlleva, es donde se juega la respuesta al problema ecológico que está señalando el papa. Constitución ontológica relacional que en Francisco está articulada de manera personalológica, con toda la carga humanista al interpretar en sentido relacional al ser humano:

Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios (...) La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú. (LS, no. 81).

Se percibe aquí un claro reflejo de la influencia de Romano Guardini en el pensamiento del actual sucesor de Pedro, para quien la persona se entiende desde estas categorías relacionales de un “yo” y un “tú” que están constituidos esencialmente por el diálogo y la relación (2000, p. 117). Como lo desarrolla Ricardo Gibú, Guardini quiere recoger el espíritu de su tiempo altamente preocupado por la singularidad del sujeto, pero siendo fiel a su carácter eminentemente relacional:

La relacionalidad, al tiempo que explicita aquella “oposición polar” (*Gegenstaz*) que unifica los distintos niveles cualitativos de la persona (cuerpo, psíquico, espíritu), muestra también la apertura originaria del yo hacia una realidad capaz de fundar el primer significado y la primera palabra (Tú) (2008, p. 17).

Esta ontología relacional que sustenta una antropología personalológica propone que el ser de la persona es capaz de “reconocer el mensaje de la naturaleza que está inscrito en sus mismas estructuras” (LS, no. 84), reconocerse

a sí mismo en su relación con las demás criaturas y, como lo retoma Francisco de Paul Ricouer (1960), explorar su “propia sacralidad al intentar descifrar la del mundo” (LS, no. 85), porque este, el mundo creado, hace parte de su “propia amistad con Dios (que) siempre se desarrolla en un espacio geográfico que se convierte en un signo personalísimo” (LS, no. 84).

El ser humano se experimenta, así mismo, necesitado de la alteridad para poder encontrarse con su yo auténtico, se siente interdependiente e incapaz de desplegar por sí mismo la totalidad de su ser. Como bien lo apunta Santo Tomás de Aquino, Dios quiso que “lo que falta a cada cosa para representar la bondad divina fuera suplido por las otras” (2017, p. 468), de tal forma, que todos están unidos “en una especie de familia humana, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde” (LS, no. 89).

A lo largo de la exposición que hace el papa en *Laudato si'*, se puede identificar esta ontología relacional expresada como una configuración interna en la creación de Dios en la que “todo está conectado” (LS, no. 91), “íntimamente relacionado” (LS, no. 139), entrelazado, unido y ligado, que no apunta a otra cosa que a tener “un corazón auténticamente abierto a una comunión universal, (en la que) nada ni nadie está excluido” (LS, no. 92), porque todos son parte del yo de la persona y la definen.

La profundidad de la ontología relacional invita a sumergirse en el interior de la persona y a examinar las disposiciones de apertura y acogida cordial que permiten tejer un modelo relacional ontológico, que del corazón mismo del ser salga hacia las demás realidades entitativas que lo rodean. Es en el corazón del hombre y de la mujer donde se encuentra la herida ontológica que es preciso sanar, porque como afirma el papa, “el corazón es uno sólo, y la misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda de manifestarse en relación con las demás personas” (LS, no. 92).

Al hablar de corazón en términos relacionales, se está refiriendo al yo mismo de la persona, su ser más profundo, que como lo describe Von Hildebrand, es la dimensión “que constituye la parte más íntima de la persona, su núcleo, el yo real” (2005, p. 133) y que es considerado desde la antigüedad

como “el asiento de la vida psíquica, interior, natural y sobrenatural” (Haag, Van der Born y De Ausejo, 1966, p. 375), de donde surgen las intenciones más profundas.

Desde la profundidad del corazón en que todo está conectado (LS, nos. 16, 38), se encuentra la profunda huella ontológica que conecta al ser humano con Dios y con la creación, porque, como diría San Agustín en sus confesiones: “tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío” (1963, III, 6, 11). Desde esa interioridad, Agustín es capaz de contemplar la belleza creada, que se convierte en un espejo en el que puede conocer y contemplar con admiración la belleza de Dios.

A través del corazón del hombre se llega al corazón de la comunión trinitaria, que habla fuerte y claro con el teólogo protestante Karl Barth, que “no es un Dios solitario” (2000, p. 52), sino que dice ‘hagamos al hombre a nuestra imagen’ y a partir de ese momento, el hombre y la mujer son íconos de la Trinidad. Sólo desde esta perspectiva es posible vivir un estilo de vida alternativo de unidad en la diversidad, de respeto a la alteridad, de preocupación por los más frágiles y de diálogo fecundo, porque como se afirmó en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano: “el misterio de la Trinidad nos invita a vivir una comunidad de iguales en la diferencia. En una época de marcado machismo, la práctica de Jesús fue decisiva para significar la dignidad de la mujer y su valor indiscutible” (Celam, 2007, n. 44).

Todo está entrelazado y el estilo alternativo que se propone en la línea del pensamiento relacional de Francisco y de Aparecida (2007), “nos debería llevar a contemplar los rostros de quienes sufren” (n. 65) y abrir la mano para acoger al pobre que pide auxilio, para acariciar a las mujeres que con su maternidad “son el antídoto más fuerte a la difusión del individualismo egoísta” (Francisco, 2015b). Manos con corazón que puedan cuidar de la creación desde una ontología relacional que reconoce la Tierra como un *tú* digno de respeto, diálogo y amor. Es muy significativa la relación que de esto se desprende entre el cuidado de la creación y el cuidado de los más frágiles y pobres (LS, no. 2) frente a quienes:

Estamos llamados, por lo tanto, a tender la mano a los pobres, a encontrarlos, a mirarlos a los ojos, a abrazarlos, para hacerles sentir el calor del amor que rompe el círculo de soledad. Su mano extendida hacia nosotros es también una llamada a salir de nuestras certezas y comodidades, y a reconocer el valor que tiene la pobreza en sí misma (Francisco, 2017b, n. 3).

Aportes para un seguimiento de Cristo inspirado en una ontología relacional que involucre la casa común

Todo lo dicho hasta el momento ha sido planteado con la intención de orientar un seguimiento de Cristo que involucre a la creación (LS, nos. 206-208) y mueva a cambiar esos estilos de vida y de consumo que contradicen la propia fe trinitaria. Este último punto no puede ser el más extenso, sería de perogrullo volver sobre lo ya dicho y explicitado de diferentes formas; se trata aquí de sintetizar la respuesta que se podría dar a las preocupaciones del papa desde la ontología relacional.

Lo fundamental está en la apropiación de las preocupaciones que el papa ha planteado en su encíclica. Una apropiación que para ser concisa se expresa con pocas palabras: *“una cosa te falta”* (Juan 10: 21) y se encuentra en el corazón, donde también se hallan las disposiciones adecuadas que permiten, según San Ignacio, *“sentir y gustar de las cosas interiormente”* (San Ignacio, 2013, n. 2). Para esto se recogerá de manera concisa la importancia de una conversión ecológica, que inspire un nuevo tipo de diálogo y que involucre en especial a los pobres.

Conversión ecológica

Entender la propia vida de fe desde la ontología relacional significa entender, con Zizoulas, que la pregunta *“por la posibilidad de la existencia de Dios supone en realidad interrogarse por aquel conjunto de relaciones en las que uno mismo se halla inmerso, puesto que Dios es en sí un complejo viviente de relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”* (2009, p. 9). Implica auto-preguntarse con sinceridad: *¿cómo entiendo la propia vida?, ¿es la creación un tú realmente importante a partir del cual puedo comprender mi propia*

existencia situada?, ¿qué tipo de diálogo entablo con la creación?, ¿la respeto y reconozco como un interlocutor válido?, ¿la miro, la escucho y le tiendo la mano?

Luego de considerar con seriedad la encíclica y analizarla desde la ontología relacional, al tiempo que se percibe una mayor conciencia y claridad sobre la raíz de la problemática y la respuesta que se debería dar a ella, también se experimenta la complejidad del asunto en cuestión que se resiste a caer en propuestas demasiado concretas, como una *check list* que ayude a calmar la conciencia, pero que terminaría simplificando el problema de fondo (LS, no. 144). No se está ante un problema matemático, por lo que no hay un fórmula que lo resuelva, se está ante una crisis que requiere la tenacidad del buscador apasionado que no descansa de preguntarse hasta que da con lo que buscaba.

Las crisis no son en sí mismas ni buenas ni malas, dependiendo de la actitud pueden ser oportunidad de crecimiento y purificación o un proceso de destrucción que lleve a una aproximación negativa y desesperanzada ante la realidad. El mismo término crisis, según Pigem, “es la palabra que usaba Hipócrates para señalar el momento decisivo en el curso de una enfermedad, cuando la situación súbitamente mejora o empeora” (2009, p. 17) y que puede llegar a entenderse como oportunidad de curación. La actual crisis ecológica será una gran oportunidad de mejoría y curación de la enfermedad del individualismo que aqueja a la humanidad, si se parte desde una visión esperanzada frente a ella.

Rosas (2016), al analizar *Laudato si'* desde el campo de la bioética, propone que sólo desde una bioética fundada en la esperanza es posible encontrar las motivaciones para responder a la crisis ecológica actual. En este sentido, se puede vivir una conversión ecológica desde la esperanza que aún ve en el corazón del hombre y la mujer anhelos que palpitan por un cambio de fondo en la perspectiva relacional y que hablan de una sensibilidad ecológica que está despertando en las conciencias de las nuevas generaciones (LS, no. 209).

Un primer elemento de la conversión ecológica implicada en el seguimiento de Cristo a la luz de una ontología relacional trinitaria, consiste en reconocer que las primeras heridas ecológicas no están en las estructuras sistémicas, sino en el sujeto mismo, quien debe buscar en su propio interior la respuesta a la crisis ambiental. En palabras de Francisco a los jóvenes, para acoger en el corazón el llamado que Cristo hace: “ve, Francisco, y repara mi casa” (2013a), es comenzando “por vos y por mí” (2013b), desde corazones dispuestos como el de María, que sean esa tierra buena que necesita el Evangelio para producir un fruto centuplicado.

Sólo entrando en el silencio interior como el hijo pródigo, se puede examinar la propia conciencia frente a la relación con la hermana Tierra, reconocer los rostros del pecado y del individualismo en cada uno y así abrirle un “pedacito de Tierra” (Francisco, 2013a) a Cristo para que siembre su semilla evangélica. Desde una confianza esperanzada en el Espíritu Santo que es capaz de hacer germinar la semilla, es posible creer en la transformación de las estructuras de pecado y trabajar infatigablemente con el creador y con los diferentes estamentos sociales para restablecer la belleza originaria de la creación.

Diálogo cordial

Para poder reparar “la casa común que Dios nos ha prestado” (LS, no. 232) se necesita escuchar a Cristo que viene a “anunciar a los pobres la buena nueva” (LS, nos. 4, 18), reconociendo cómo toca a la puerta del corazón: “mira que estoy a la puerta y llamo, si alguno oye mi voz y me abre, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo” (Apocalipsis 3: 20). Esto supone una auténtica transformación de los paradigmas relacionales del hombre y de la mujer contemporáneos en una conversión ecológica que apunta a “las motivaciones que surgen de la espiritualidad para alimentar una pasión por el cuidado del medio ambiente” (LS, no. 216) y que suscita nuevos hábitos relacionales (LS, no. 209) y de conversión comunitaria.

El diálogo que se desprende de esta *metanoia* ecológica que tiene como pilar fundamental la revelación del misterio trinitario, es un diálogo de corazón a corazón (Jaramillo y Solano, 2018, pp. 8-19), del corazón de Dios al corazón de

la persona y del corazón de la persona al corazón de la creación (LS, no. 238). Se pueden tomar aquí las palabras que Newman dirigió al campo universitario, para aplicarlas a una pedagogía ecológica: “que las palabras quemen, pero no por los gritos o las gesticulaciones desaforadas, sino por el sentimiento interior. Que surjan más del corazón que de la boca. Por mucho que hablamos con la boca, es el corazón quien habla al corazón” (2014, p. 184).

Las palabras queman, definitivamente, cuando salen de un corazón apasionado e inflamado de amor trinitario, haciendo del diálogo un verdadero encuentro de todo el ser que se siente profundamente vinculado a la alteridad que lo define. Un bello ejemplo de esto que se propone se puede ver en el diálogo que tiene San Agustín con la creación; una conversación que parte de la mirada contemplativa con la cual es posible escuchar el mensaje que el otro transmite con su sola presencia, como en esa bonita escena literaria del zorro con el Principito: “yo te miraré de reojo y tú no dirás nada. Las palabras son fuente de malentendidos” (Saint-Exupéry, 1985, p. 73).

Con esa mirada, San Agustín va interrogando al aire, las plantas y al agua acerca de su belleza, “mi pregunta era mi mirada; su respuesta era su belleza” (1963, pp. 6, 8). Como analiza Barrio, esta mirada rompe con los paradigmas individualistas del inmediatismo tecnocrático en el que “somos incapaces de retener una mirada despaciosa, atenta” (2011, p. 137) frente a la alteridad. Con la mirada se abre un diálogo fecundo en el que la persona se deje habitar por la creación, la respeta y la ama.

Mirada que remite nuevamente al estilo dialogal de Jesús (LS, nos. 96-100), en el que bastaba una mirada para decirle al otro te amo, te conozco y respeto tu libertad, como lo recuerda el elocuente pasaje del inquieto buscador que se le acerca a Jesús en busca de respuestas y este le responde amándole con una mirada (Marcos 10, 21); mirada que se proyectaba también con dulzura sobre los lirios del campo (Lucas 12, 27) y demás seres vivos, porque en su corazón todos tenían un lugar especial, pues, como afirma Francisco, todo fue concebido “en el corazón de Dios, y por eso ‘cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios’” (LS, no. 65).

En esta mirada profunda que aprenden los discípulos del maestro, se puede dialogar de manera fecunda con la naturaleza, de corazón a corazón, contemplando en la belleza creada la belleza del Creador. Como afirma Cárdenas-Támara: “no se puede realizar el hombre sin mirar el rostro de otros hombres y sin mirar la naturaleza, que se entiende como expresión bondadosa de la acción divina (Génesis: 1-2)” (2017, p. 45). Una mirada que al dejarse habitar por la presencia de quien tiene delante, lo acoge como un regalo que está puesto en sus manos para provecho común.

El lugar de los pobres y el cuidado de la creación

En la mirada de Jesús nadie queda excluido, ella es amplia, cordial y acogedora, no como “la mirada tecnocrática, limitada por anteojeras como las que llevan los caballos” (Pigem, 2013, p. 28) que solo ve cifras, objetos y ganancias. Esta mirada reconoce de manera especial el rostro de los pobres que habitan las periferias existenciales de la sociedad individualista que los marginó del progreso ilustrado.

En la mirada de Jesús, el hombre y la mujer entienden su lugar en el mundo, como *aliqua portio*, pequeña partícula de la creación de Dios (San Agustín, 1963, pp. 6, 8), que administra prudentemente y no se adueña, porque la Tierra le pertenece al Creador. En esta visión se entiende por qué los pequeños, sencillos y abandonados, ocupan un lugar especial a los ojos de Jesús, porque encarnan el rostro sufriente de un Dios que se hizo pobre para enriquecernos (2 Corintios 8: 9).

Parafraseando a Saint-Exupéry (1985), “lo esencial es invisible a los ojos” (p. 73): científicos incapaces de ver el corazón porque carecen de una ontología relacional y son incapaces también de mirar con compasión, solidaridad y humanidad a los hermanos que más sufren las consecuencias del capitalismo. Desde una ontología trinitaria que reconoce el lugar privilegiado de los pobres (LS, nos. 156-158), es posible tener un corazón abierto a todos y capaz de entender, con Adela Cortina, las “razones del corazón que la razón geométrica y la productiva desconocen” (2007, p. 191).

La ontología relacional lleva a un diálogo del corazón con la naturaleza que está herida por el maltrato del ser humano, y en la misma medida, un diálogo cordial con quienes más sufren las consecuencias de la crisis ambiental. El diálogo que propone el papa en las líneas de orientación y acción (LS, nos. 164-201), así como en la educación y espiritualidad ecológicas (LS, nos. 202-246), invita a considerar con seriedad el lugar de los pobres en la crisis ecológica y a escuchar sus clamores (LS, no. 49), siendo ellos los principales afectados y marginados en la ontología individualista que impera.

Como lo analiza Vélez, *Laudato si'* es la encíclica de la conversión ecológica desde los pobres, quienes revisten una preocupación importante en la propuesta del papa, en la que “57 veces utiliza la palabra ‘pobre/s’ mostrando no sólo una vinculación entre compromiso ecológico y responsabilidad con ellos sino denunciando que estos son los más afectados ante la depredación de la naturaleza” (2016, p. 53). Los pobres y los sencillos ocupan un lugar esencial, no sólo en cuanto que necesitan de oportunidades para su desarrollo humano, sino también porque pueden ser los propulsores de un nuevo estilo ontológico relacional.

Es indispensable aprender de la sabiduría de los campesinos y los aborígenes que, como afirma el papa: “deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios” (LS, no. 146). Muchas de las personas sencillas y campesinas han aprendido a reciclar, a ser felices con poco, a ahorrar y optimizar los recursos, así como a vivir del fruto de la tierra y cuidarlo. Tienen mucho que enseñarle al mundo sobre el cuidado de la creación, como lo recordó Francisco en su paso por Colombia: “la sacralidad de la vida, el respeto por la naturaleza, la conciencia de que no solamente la razón instrumental es suficiente para colmar la vida del hombre y responder a sus más inquietantes interrogantes” (2017a).

La ontología relacional trinitaria invita a romper con la cultura del descarte y del derroche (LS, nos. 6, 30 y 109) para pensar de manera diferente la relación de la persona con las riquezas y la propiedad privada, subordinándolas al principio del destino universal de las riquezas y al cuidado del medio ambiente

como un bien común que es patrimonio de la humanidad, consciente de que “quien se apropia de algo, es sólo para administrarlo en bien de todos” (LS, no. 95).

Conclusión

El análisis de las preocupaciones del papa Francisco en *Laudato si'* llevó a evidenciar la ontología individualista que está detrás de la crisis ambiental, para iluminarla desde los aportes de la ontología trinitaria que están presentes en la revelación y que orientan el seguimiento de Cristo. Todo estudio es preliminar y este no tiene otra motivación diferente que la de servir de estímulo en el esfuerzo por apropiarse el mensaje de *Laudato si'* que, como lo expresa Francisco desde el inicio, pasa por una relación cordial y armoniosa, como está bellamente expresado en el Cántico de las criaturas.

Para poder elevar junto con la hermana Tierra una oración al Padre por el Hijo y en unidad con el Espíritu Santo, es preciso reconocer en el propio corazón esa mirada amorosa que se fija en cada uno de manera personal y le dice: “una cosa te falta: anda, cuanto tienes véndelo y dáselo a los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; luego, ven y sígueme” (Marcos 10: 21). Cada persona está llamada a reconocer en esa “mirada de Cristo” (LS, no. 96) aquello que le falta para hacer del planeta un lugar más amigable y ser agente de “un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza” (LS, no. 215).

Reconocer a la Tierra “como un don recibido del amor del Padre” (LS, no. 220), como hermana y no como un objeto, implica reconocer esa mirada de Dios que toca el corazón y lo invita a un seguimiento concreto, que como está claramente expresado en la parábola del buen samaritano, implica no pasar de largo y reconocer a la hermana que “cayó en manos de salteadores que, después de despojarle y darle una paliza, se fueron” (Lucas 10: 30) dejándola medio muerta. Seguir a Cristo en una conversión ecológica es un llamado a “un cuidado generoso y lleno de ternura” (LS, no. 220), a ejemplo del buen samari-

tano que se acerca y con sus propias manos fue capaz de vendar “sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y le montó luego sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él” (Lucas 10: 34).

Los cuidados paliativos que se desprenden de la ontología relacional trinitaria tienen en las manos un símbolo precioso de continua reflexión y apropiación evangélica. Conviene traer aquí nuevamente a San Camilo de Lellis, que como recoge Pronzato (2000), no paraba de insistirle a sus discípulos que debían ser como madres, sobre todo en “la pedagogía de las manos, que deben ser ligeras, delicadas, hábiles” (p. 247), precisando incluso que con los enfermos más graves se debía actuar más despacio y concentrado. Era tan enfático, que hasta llegaba a gritar: “¡Más corazón! ¡Quiero ver más afecto materno! O también: ¡Más alma en las manos, más alma!” (p. 249).

Es preciso seguir trabajando con esperanza por poner *más corazón en las manos* productivas de la sociedad contemporánea, pero siempre comenzando por el propio modo de relación que se teje en la mirada contemplativa, los sentimientos de acogida especialmente frente a la alteridad que más sufre, la preocupación por los pobres, la importancia de la maternidad y el trabajo cooperativo con la hermana Tierra que está ansiosa y expectante (Romanos 8), anhelando ser ícono viviente del Creador.

Referencias

- Barrio, J. M. (2011). *La gran dictadura. Anatomía del relativismo*. Madrid, España: RIALP.
- Boff, L., y Hathaway, M. (2009). *El tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Madrid, España: Trotta.
- Barth, K. (2000). *Esbozo de dogmática*. Santander, España: Sal Terrae.
- Benedicto XVI. (2009a). *Caritas in veritate*. Lima, Perú: Paulinas.

- Benedicto XVI. (2009b). *Solemnidad de la Santísima Trinidad, domingo 7 de junio de 2009*.
- Benedicto XVI. (2013). *Luz del mundo*. Roma, Italia. Recuperado de <https://brevepalabra.wordpress.com/2011/04/26/luz-del-mundo-entrevista-a-benedicto-xvi-12/>
- Cárdenas-Támara, F. (2017). La raíz ontológica de la crisis ambiental. El Magisterio de su santidad Bartolomé. En: *Theologica Xaveriana* (183), 35-61.
- Celam, (2007). *V Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, Aparecida*. Bogotá, Colombia: Centro de publicaciones del Celam.
- Coakley, S. (2010). Ontología relacional. Trinidad y ciencia. En: J. Polkinghorne, *La trinidad y un mundo entrelazado* (pp. 231-248). Navarra, España: Verbo Divino.
- Concilio Vaticano II. (1967). *Constitución pastoral Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo actual* (pp. 260-417). Madrid, España: B.A.C.
- Cortina, A. (2007). *Ética del corazón cordial*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer.
- Gibú, R. (2008). *Unicidad y relacionalidad de la persona. La antropología de Romano Guardini*. Puebla, México: Dirección de Fomento Editorial, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Guardini, R. (1981). *El ocaso de la modernidad*. En: *Obras de Guardini* (Vol. I, pp. 33-159) Madrid, España: Ediciones Cristiandad.
- Guardini, R. (2000). *Mundo y persona*. Madrid, España: Encuentro.
- Haag, H, Van den Born, A. y De Ausejo, S. (1966). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona, España: Herder.

- Helm, F. (2002). Conexión: Resultados, cuestionamiento y respuestas. La evangelización inculturada como continuidad y ruptura. En: *La misión católica durante los siglos XVI-XVII: contexto e texto* (pp. 461-531). Bolivia: Verbo Divino.
- Jaramillo, G., y Solano, O. (2018). Contributions of Cordial Dialogue to Fundamental Theology. En: *International Journal of Humanities and Social Science Invention* (7), 8-19.
- Juan Pablo II. (1998). *Homilía en la Habana*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/john-paulii/es/homilies/1998/documents/hf_jpii_hom_19980125_lahabana.html
- Maspero, G. (2013) *Essere et relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio Di Nissa*. Roma, Italia: Citta Nuova.
- Newman, J. (2014). *La idea de la universidad*. Madrid, España: Encuentro.
- Papa Francisco. (2013a). *Vigilia de oración con los jóvenes, JMJ Rio de Janeiro*.
Papa Francisco. (2013b). *Homilía en la misa de clausura JMJ Rio de Janeiro*.
- Papa Francisco. (2013c). *La nueva realidad. Del economicismo a la conciencia cuántica*. Barcelona, España: Kairós.
- Papa Francisco. (2015a). *Carta encíclica Laudato si'. Sobre el cuidado de la casa común*.
- Papa Francisco. (2015b). *Audiencia general*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/audiencias/2015/documents/papafrancesco_20150107_udienza-generale.pdf
- Papa Francisco. (2016a). *Amoris laetitia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html

- Papa Francisco. (2016b). *Discurso a una representación de médicos españoles y latinoamericanos*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160609_ordini-medici-spagna-america-latina.html
- Papa Francisco. (2017a). *Discurso del santo padre con los obispos de Colombia*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/september/documents/papa-francesco_20170907_viaggioapostolico-colombia-vescovi.html
- Papa Francisco. (2017b). *Mensaje para la I Jornada mundial de oración por los pobres*. Recuperado de https://w2.vatican.va/content/francesco/es/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html.
- Pigem, J. (2009). *Buena crisis. Hacia un mundo postmaterialista*. Barcelona, España: Kairós.
- Pikaza, X. (1993). *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Salamanca, España: Ediciones sígueme.
- Pronzato, A. (2000). *Todo corazón para los enfermos: Camilo de Lellis*. Bilbao, España: Sal Terrae.
- Ratzinger, J. (1976). Sobre el concepto de persona en la teología. En: *La palabra de Dios en la Iglesia* (pp. 165-180). Salamanca, España: Sígueme.
- Rosas, C. (2016). Bioética de la esperanza: claves desde Laudato si'. En: *Perseitas*, 4(2), 185-201. Recuperado de <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/article/view/2013/1559>.
- Ricouer, P. (1960). *Philosophie de la volante II. Finitude et culpabilité*. Paris, France: Aubier.
- Rubio, R. (2016). Laudato si': Una teología de la creación en perspectiva ecológica. En: *Moralia* (39), 89-117.
- Saint-Exupéry, A. (1985). *El principito*. México: Editores Mexicanos Unidos.

- San Agustín de Hipona. (1956). *Sobre la verdadera religión*. Madrid, España: B.A.C.
- San Agustín de Hipona. (1963). *Las confesiones*. Madrid, España: B.A.C.
- San Ignacio de Loyola. (2013). *Ejercicios espirituales*. Santander, España: Sal Terrae.
- San Gregorio Nacianceno. (1995). *Los cinco discursos teológicos*. Madrid, España: Ciudad Nueva.
- Santo Tomás de Aquino. (2017). *Suma teológica* (Tomo I). Madrid, España: B.A.C.
- Trigo, T. (1953). *El debate sobre la especificidad de la moral de la moral cristiana*. Navarra, España: Eunsa.
- Von Hildebrand, D. (2005). *El corazón*. Madrid, España: Biblioteca Palabra.
- Vélez, O. C. (2016). La encíclica de la conversión ecológica desde los pobres. En: *Voices* (39), 51-62.
- Ware, K. (2013). La Santísima Trinidad: modelo del ser persona en relación. En: J. Polkinghorne, *La trinidad y un mundo entrelazado* (141-160). Navarra, España: Verbo Divino.
- Ware, K. (2017). Il valore della creazione materiale. En: *La rivelazione della persona, dall'individuo alla comunione* (145-160). Roma, Italia: Lipa.
- White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. En: *Science* (155), 1203-1207.
- Wildman, W. (2013). Introducción a la ontología relacional. En: J. Polkinghorne, *La trinidad y un mundo entrelazado* (pp. 81-101). Navarra, España: Verbo Divino.
- Zizioulas, I. (2009). *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca, España: Sígueme.

EL CAMINO A SER GENTE (SUNNA GUA MHUYSQA¹). LA EXPERIENCIA DEL FUNDAMENTO TELÚRICO² Y RADICAL³ DEL SABER ANCESTRAL INDÍGENA EN COLOMBIA

The road to becoming human beings (sunna gua mhuytsqa).
The experience of the telluric and radical foundation of the
ancestral indigenous wisdom in Colombia

Artículo de reflexión derivado de investigación⁴

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3154>

Recibido: 17 de septiembre de 2018 / Aceptado: 14 de diciembre de 2018 / Publicado: 10 de enero de 2019

*Paola Andrea Pérez Gil**, *Luis Eduardo León Romero***

¹ Pueblo indígena que habita los departamentos de Boyacá y Cundinamarca en Colombia, territorio de tabaco, maíz, chicha, borrachero, de las enseñanzas del dios Chiminigagua, el padre Bochica y la madre Bachue, de la laguna originaria de Iguaque y la sagrada Guatavita. Para algunos otros pueblos, el sunna gua mhuytsqa fue exterminado con la conquista, para nosotros, es memoria viva que se encuentra en los recorridos por las montañas, caminos, lagunas, saber que se mantiene en la tradición donde hoy existen descendientes de este gran pueblo originario, saber de mitos, rituales, vivencia y sentido cosmogónico. Dice el abuelo Fernando de Cota que ser mhuytsqa es ser gente y ser gente es ser uno con la Tierra, caminar en ella y sus enseñanzas (Ritual de Trasnocho, 2014).

² De la tierra.

³ De la raíz.

⁴ Artículo derivado de la investigación Huytaqa Psy Majui, prolegomenos y fundamentos radicales y telúricos de una psicología ancestral indígena.

* Magíster en Desarrollo Educativo y Social de CINDE y Universidad Pedagógica. Docente investigadora de la línea en Psicología Ancestral Indígena, grupo Boulomai, Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia. Correo electrónico: paola.perez@campusucc.edu.co; muisca.2012@gmail.com

** Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Docente investigador grupo Boulomai, Facultad de Psicología, Universidad Cooperativa de Colombia. Correo electrónico: Luis.leon@campusucc.edu.co; solancestral@gmail.com

Resumen

El tejido aquí presentado surge de reconocer en la raíz mestiza que hila nuestros linajes como pueblo americano/colombiano, el fundamento telúrico y originario indígena que habita en ella como posibilidad de curación. Así, la tarea de caminar por años el territorio indígena colombiano, conocer sus mitos, tradiciones y rituales ha permitido la comprensión de un hombre sembrado espiritualmente en la tierra, en su matriz gestante, en la Hytcha Guaia⁵. Como ejercicio de puente y debate cosmogónico, místico, epistemológico, filosófico y psíquico, la pretensión es la de volver al saber de abuelos y abuelas⁶, a trascender las miradas lineales, homogéneas y fraccionadas de la academia, la realidad y la salud. Un camino de recuerdo por el saber del Padre y la Madre espirituales y originarios que, en su sentido profundo, transformador y corazonante acerque al hombre a ser *gente*.

Palabras clave

Sabiduría Ancestral Indígena; Madre Tierra; Ser Gente; Curación.

Abstract

The weave presented here comes from recognizing in the mestizo root that spins our lineages as a race as American / Colombian people, the telluric and indigenous foundation that inhabits in us as a possibility of healing. Thus, the task of walking for years in the Colombian indigenous territory, its myths, traditions and rituals, has allowed the understanding of men sown spiritually on earth, in its pregnant womb, in the Hytcha Guaia. As a bridge to join a cosmogonic, mystical, epistemological, philosophical and psychic debate, the pretension is to return to the wisdom of our grandparents and grandmothers, to transcend the linear perspective, homogeneous and fractionated views of the academy, reality and health. A path of remembrance for the spiritual and original wisdom of fathers and mothers, who in their deepest, transforming and heartfelt senses bring men closer to becoming more humanistic.

Keywords

Indigenous Ancestral Wisdom; Mother Earth; Human beings; Healing.

⁵ Madre Tierra, en lengua mhuyssa, se compone de la raíz lingüística hytcha, como madre, y guaia, como expresión espiritual de Tierra. La Hytcha Guaia, Pacha Mama, Madre Tierra, es fertilidad, es útero que gesta vida. Es ser viviente, sintiente, espiritual, es la sabia mayor en la tradición indígena, quién creó y ordena el mundo y los seres vivos que en ella habitamos.

⁶ En la tradición del pueblo indígena mhuyssa, se reconoce a sus sabedores y médicos tradicionales como abuelos o abuelas. Esta significación se recoge de la experiencia vivencial y narrativa de caminar con ellos su ritualidad. En términos de sus prácticas médicas, en su historia se nomina a sus sabedores como chiquis o teguas.

Como quien despierta del sueño profundo, así se va despejando la noche. En medio del humo que cubre toda la maloca⁷, que como regalo mágico permanece encima de nuestros cuerpos, se asienta un pedacito de la Tierra en cada parte de nuestro ser. Pensamiento, palabra y corazón ahora están cubiertos, protegidos y acompañados. Mientras tanto, el abuelo, sabedor del territorio y del encanto que allí habita, recorre este lugar sagrado para dar inicio a la ceremonia que convoca cada ciclo⁸, el paba sue (padre sol) será honrado a través del fuego, su calor y fuerza se convertirán en fiesta espiritual y ahí estamos para presenciar.

Son doce años⁹ recorriendo la gran espiral, recordando los lugares por los que ya se ha pasado, buscando y hallando en la raíces de esta tierra americana, grandiosa Amazonía con su poder chamánico y selvático, Putumayo y su canto y medicina tradicionales, sabia Bacatá y territorio mhuysha con su conciencia mítica, aborígen y sentida. Gran territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta con toda su enseñanza ritualística y cosmogónica, Tolima y su magnitud ceremonial de alfareros del alma, Antioquia y su inmersión en la ensoñación, Guajira y su tonalidad en cada conocimiento, diálogos mapuche, quechua, azteca y maya que han alimentado y nutrido con su tradición.

Pensamiento indígena que se vive, se siente, que es cuerpo, es casa, es memoria, palabra, espíritu, es conocimiento matriz, es diálogo de tierra, de humildad, respeto, es pensamiento de equilibrio, corazón, sensibilidad, orden. Cuentan los abuelos mhuyshas de Cundinamarca en Colombia que venimos del agua, gran placenta universal; de allí brota lo bueno, el alimento, la enseñan-

⁷ Concepto amplio y general para definir la casa sagrada ceremonial de nuestros pueblos indígenas en Colombia.

⁸ El Inti Raymi o fiesta del sol, más conocido por los mhuyshas como ritual de solsticio, es la celebración de los pueblos andinos de América cada 21 de junio, cuando este cambia su posición, y su luz y su presencia se intensifican. La celebración comienza la noche anterior agradeciendo a la Madre Tierra lo recibido durante el año, dando paso después de la media noche a honrar la fuerza espiritual solar. Específicamente en el territorio mhuysha de Cundinamarca, este ritual implica el movimiento del fuego en los bohíos o casas ceremoniales y el comienzo de nuevos ciclos.

⁹ La línea de investigación en Psicología Ancestral Indígena nace en la gran tarea de curación y crecimiento telúrico. Cultivada en territorio sagrado mhuysha, su aprendizaje y búsqueda han sido en raíz profunda y siembra de vida por los diferentes territorios indígenas colombianos y americanos nombrados durante el presente escrito. Acompañada por la Universidad Cooperativa de Colombia en su intención transformadora al interior de la ciencia psicológica, se plantea como ejercicio inventivo para una ciencia más propia y ancestralmente sentida.

za, el canto, el maíz, la luna, la oscuridad, el silencio, allí retornaremos. Paso cuántico¹⁰ de renacer, construir, permanecer, siembra de entrega a la fuerza telúrica¹¹, trascendente, psíquica, de aceptación y coexistencia.

Sin embargo, la confusión llega, como nietos del territorio no sabemos muchas veces a dónde mirar, cómo mirar y qué tomar, la grandeza de la Tierra nos asusta por momentos, sentados en ella confesamos que no sabemos, preguntamos cómo se hace y con la conciencia que es necesario de nuevo aprender, acudimos a las abuelas y abuelos¹² para que de nuevo nos muestren el camino. Emprendemos la tarea desde el principio, con paciencia volvemos a sembrarnos en la raíz indígena que habita nuestro ser, la búsqueda por lo “perdido” hace que escuchemos la voz interna portadora de mensajes de origen como transformación de la vida para que cultivemos la chagra¹³ espiritual y encontremos en nuestra ancestralidad la posibilidad de sanar.

El rechazo a lo *ruanante* del camino, la posibilidad de estar y moverse como espiral espectral en lo ontológico de andar la vida, hizo que los saberes coloniales no vieran nuestros a los abuelos y en su interpretación inconmesurable decretaran patológicos a quienes vibran en la contemplación de lo telúrico y su sentida recuperación, pues para nadie es un secreto que el saber indígena, chamánico, cosmogónico, ha sido interpretado, sobre todo, desde la tradición judeocristiana –especialmente con fines conquistadores, y hasta la actualidad–, como oscuro, malo, manipulador, insignificante, desordenado o inexistente, que se ha visto a las prácticas como algo endemoniado, poco potente y hasta peligroso, a los chamanes y sabedores como brujos que se dedican a la malicia,

¹⁰ Energético. Que implica la comprensión de la realidad y sus ritmos en términos de la energía como el principio de realidad del universo.

¹¹ Expresión que deviene de tierra como origen, vida y movimiento planetario sagrados como convicción espiritual del pueblo mhuyssa en Cundinamarca, Colombia.

¹² En la tradición indígena, las abuelas y los abuelos son los sabedores mayores de las comunidades y territorios; se considera abuelo a quien muestra y aconseja físicamente y también espiritualmente, así las plantas, los animales en los sueños, las montañas, las lagunas, las piedras... también son sabios a quienes se honra, respeta y acude.

¹³ Lugar como tierra donde se siembra el alimento. Porción de tierra de la casa donde se cultiva la comida y la medicina.

y loco a todo aquel que puede afirmar su encuentro con los espíritus de la montaña, la selva o sus ancestros, aquel que habla con las plantas, los árboles, el fuego.¹⁴

Reconocemos que al encontrarnos de frente con la tradición ancestral indígena sentimos la enajenación que impregna de desconcierto, lo humano ya no es testigo de su magia y a la Tierra se le castiga por ser ella. El poder del uno sobre el otro ha justificado el sacrificio de pueblos, artes, saberes y abuelos, ha vuelto la mirada chata en términos wilberianos¹⁵ y ha cortado el cordón umbilical que llena de energía. En medio de la ilusión modernista ya no hay tiempo para agradecer, la incapacidad de vivir en paz sostiene la deuda con la gran Madre, el clima volvió la lluvia problema, el tiempo ya no permite contar las lunas, todo lo que vincula es locura, y ¿qué decir de la racionalidad fría?, volvió a mi pueblo ignorante, a mis abuelos charlatanes, a las plantas superstición, al mito producto de la imaginación, al pensamiento lineal, al ritual vacío, a lo divino algo profano; dice el abuelo a los pies de la montaña que dio origen al pueblo mhuisyqa: “A la tierra le pusimos precio, pero no es el precio de la Tierra, es el precio de uno mismo” (Ritual Círculo de Palabra, comunicación personal, 2014), gran lastre colonizador que aún no dimensionamos.

Por ello, en sentido histórico y de derecho a la palabra propia, es imprescindible recordar que después de 1492 a esta tierra de vientos se le despojó su derecho a ser, su defensa a la real historia, la tortura a los chiquis, zaques, sabedores¹⁶ y a la Hytcha Guaia endureció el corazón de mi pueblo,

¹⁴ En la experiencia de campo es trágicamente común escuchar de los sabedores cómo en sus relaciones médicas con el mundo occidental, frecuentemente perviven con el prejuicio y estigma de la brujería sobre su saber. Al respecto, el mayor Oliverio, de la comunidad indígena totoro del Cauca, expone lo siguiente: “las gente en muchos sitios aún consideran que nuestro saber es de brujería y maldad, esto es por su miedo, no comprenden lo que hacemos porque esta medicina tradicional ancestral requiere algo más que pensar, requiere sentir bonito y profundo la tierra, requiere estar armonizados y alegres para poder ver, pero el mundo no es así... y como les da miedo aceptarlo prefieren negarlo, así fue que empezaron a criticar nuestro saber, es cosa de pura ignorancia... se les olvidó ser indígena misack, ya no son espirituales (Oliverio Conejo, comunicación personal, 2018).

¹⁵ Para Ken Wilber (1998), la modernidad, el Occidente moderno, se convirtió en la primera gran civilización de la historia de la humanidad que negó la existencia del Gran Nido del Ser. Y lo único que quedó en pie fue una visión “chata” del universo como algo fundamentalmente compuesto de materia, un universo material –que incluye cuerpos materiales y cerebros materiales– que únicamente puede ser estudiado mediante la ciencia. Lo único que quedó en pie, pues, de una gran cadena que se extendía desde la materia hasta Dios, fue la materia (p. 23). Así pues, las dimensiones interiores de la Mano Izquierda fueron reducidas a sus correlatos exteriores de la Mano Derecha (p. 99).

¹⁶ Los chiquis, zaques, son los abuelos, líderes mayores físicos en territorio mhuisyqa, que junto con los sabedores de diferentes territorios y comunidades fueron perseguidos, torturados u obligados a su conversión a la tradición judeo-cristiana durante el proceso de conquista. (abuelo Fernando Castillo, trasnocho en Cota, comunicación personal, 2017).

lo indígena se volvió problema y con él toda su mitología, medicina y ciencia germinal. En pensadores como Dussel (1980), el descubrimiento europeo, que ha querido mostrarse como centro de la historia, negó el mundo árabe, africano, chino, americano, las enaltecidas declaraciones de un “nuevo mundo” han estado siempre apoyadas por la negación de un saber mítico, espectral e integral, que para muchos se ha presentado como amenazante. Todavía en nuestra conciencia desarraigada habita la gran paradoja dominante de tener que legitimar la razón propia bajo los cánones de un logos lejano y algunas veces extraño.

Cargando una vergüenza que del todo no es propia, terminamos siendo sociedades que en la pena se van negando, repudiando la cara de indio que denota dicha procedencia; no en vano pareciera inacabado el debate entre Las Casas y Sepúlveda frente al alma india que filtra nuestras venas, no en vano es ahora en nuestras venas donde se vive y trasciende el debate.

Como experiencia de libertad, la reflexión es por el despertar e integrar histórico, raíz sagrada que todo lo habita, logos translógico¹⁷ que habla en lenguaje mitológico, que es sentido de existencia y totalidad de la realidad, práctica de fe¹⁸, despertar de fuerza propia, visión de trascendencia, razón sagrada que conecta a la vida. Reconocida y atravesada la pena, dejada la creencia que lo indígena es problema, la confianza como caminar de tierra será memorar en lo agrícola, comercial, social, médico, simbólico, psíquico y espiritual que somos hijos del gran sue/inty(Sol) y la gran chía /q'ylla (Luna), de la quinua, el maíz, la yuca brava, que, como diría Ospina, “éramos ancianos sabios mucho antes de ser muchachos inexpertos” (2013, p. 94), que sabíamos labrar la tierra, escuchar las plantas, curar con ellas, hablar con los animales, los árboles, las piedras. Oíamos la voz interna, su sinfonía aparecía en las noches, andába-

¹⁷ En nuestro libro *El camino de Bochica, la ruta del sol, una cosmogonía de la psique...* (León, 2016) exponemos con profundidad la concepción del logos del saber indígena como un logos mítico que en su tradición se reconoce translógico, es decir, más allá del solo pensar lineal en un sentido vivenciado como origen sensible anterior y primero al ego pensante de los pensamientos y al juicio verdadero de la ciencia antropocéntrica. No es dejar de pensar, es pensar bonito, es pensar totalizante que incluye el pensar de la tierra y del universo como inteligencia fuente.

¹⁸ Fe como confianza que, ancestralmente hablando, entrega a la tierra.

mos el sendero que el corazón indicaba y en el sentido contemplativo de amar sabíamos que el afuera, muchas veces, era aquello que el adentro necesitaba aprender.

Así, el tejido que aquí se presenta en su intención de recuperar lo indígena y su cosmogónica espiritualidad como comprensión de vida, con sus formas, estéticas, sentires y prácticas, y como posibilidad de ser expresión de ciencia psicológica perenne, estará hilado en adelante en este texto por tres sentidos originarios de nuestro saber ancestral. El primero, la posibilidad de hacer del hombre mestizo *hombre de tierra*; el segundo, volver a lo *telúrico* como base vinculante y camino de reencuentro consigo mismo, con la instancia primera y nuestra raíz indígena, la cual lleva en su naturaleza el tercer sentido: la profunda realidad de curación personal, comunal, también telúrica y de evolución de lo humano, todos ellos en consonancia para ampliar lo psíquico-espiritual que acerque al hombre a ser gente.

De esta forma, se mostrará el camino transitado en el reencuentro y aceptación de nuestro conocimiento originario, pasando por las propias fronteras de un psiquismo fraccionado, dolido, confundido, muchas veces desequilibrado, tarea de comprensión fenomenológica que ha permitido la construcción compartida del presente trabajo. El puente que aquí se plantea está arraigado en el mestizaje de ser nietos de Occidente y en la ancestralidad indígena, permitiendo a la voz cosmogónica su presencia de luminosidad, fuerza, creación y vida. Su sabiduría nos ha mostrado, como práctica cultural, que ordenarnos como pueblo en raíz de la fuerza de origen, de dignidad, de lucha; como práctica contemplativa, fuerza de coca, femenino, saber de madre, saber de espíritu; como práctica psíquica, fuerza de vida, de amor, de cuidado; su desarrollo y crecimiento se sumergen en el tejido, la palabra dulce, la maloca, las plantas sagradas, la relación del corazón.

El intento es el debate por nuevas y alternativas formas de trascender las tradicionales concepciones de la academia, la salud y la realidad, una opción por una naciente, rescatada y valerosa posición de estar más allá, en el camino del uno y el todo, de concebir y transformar las metodologías en una búsqueda trascendente de recuperación de la esencia integral y divina de lo humano. Es

esfuerzo científico y disciplinado de conciencia, de humanidad, sensibilidad, reflexividad, práctica, teorización, comprensión y diálogo con la base de nuestra sabiduría ancestral indígena.

La posibilidad de hacer del hombre mestizo hombre de tierra

Como quien no deja apagar el fuego en su último alumbramiento, como quien rescata de la llama profunda un tesoro sublime, así, el abuelo Fernando de Cota, aviva la llama del corazón de sus nietos en territorio mhuyssa; sentados alrededor de este gran abuelo, lo esencial hace presencia, ¡tal cual somos, tal cual nos ven! En el corazón del mundo, la Sierra Nevada de Santa Marta, el mamo Roberto cuenta a sus hijos el origen de la vida, su mensaje sacro y perenne, desde la montaña sienten el círculo mágico que hila la vida, contemplan en la oscuridad la claridad del corazón y saben que en cada sueño está la revelación de toda curación. Para el taita Luis, “la Tierra vibra con todo y a la vez es todo, en cada dirección, en cada color hay una ofrenda por entregar, amanecer es sanar y allí está toda posibilidad” (Ritual Círculo de la Palabra, comunicación personal, 2016).

Identificados con el dolor, la tristeza, el fatalismo existencial y la creencia que sólo somos eso, vivimos en la búsqueda de interpretarnos y hallarnos, condenados como muchos de nuestros abuelos en la conquista de los otros abuelos: “cinco siglos después, los descendientes de ambos no acabamos de saber quiénes somos” (García-Márquez, 1996, p. 16). Este es precisamente el sentido fundante, la pregunta ontológica suramericana de saber lo histórico, popular y sagrado de lo que somos, en ella o desde ella, la sedienta necesidad de curarnos y aceptarnos.

Bajo un ojo racional, filosófico y científico modernista, la distancia del hombre consigo mismo, con lo esencial y lo mágico no dio espera para asentar unas formas de vida, de relacionamiento, categorías, valores, creencias, olvido y trasegar humanos. Volcados afuera, extraviados de lo que somos, hemos

negado, sin creer, adormecidos, desencantados del mundo de hoy, enfermos y no siempre queriendo vivir, hemos ignorado otras verdades igualmente importantes, reitera García-Márquez:

Somos conscientes de nuestros males, pero nos hemos desgastado luchando contra los síntomas mientras las causas se eternizan. Nos han escrito y oficializado una versión complaciente de la historia, hecha más para esconder que para clarificar, en la cual se perpetúan vicios originales, se ganan batallas que nunca se dieron y se sacralizan glorias que nunca merecimos (1996, p. 20).

Así, nuestro mestizaje constituido en un siglo o más, y mantenido a lo largo del tiempo, ha dejado grandes búsquedas al pueblo americano, la sensación de orfandad al vernos obligados a desprendernos de expresiones culturales, sociales, místicas, ha hecho que nos preguntemos por nuestra humanidad, pues la duda instaurada desde la conquista frente al razonar intuitivo y espiritual de nuestros saberes indígenas ha implicado el propio cuestionamiento. Al respecto, Leopoldo Zea plantea que los hombres y los pueblos de esta América “se sienten divididos, obligados a amputarse a sí mismos ante la disyuntiva que ya se planteaba Simón Bolívar ¿somos indios?, ¿somos españoles?, ¿somos americanos?, ¿somos europeos?” (1985, p. 15), ¡qué gran tarea!

Para el individuo, este mestizaje racial, cultural y hasta espiritual se planteó por mucho tiempo (quizás todavía) como condición de dominado, que al ser producto de una “bastardía” cargaría la vergüenza y negación, sin darse cuenta que estas mismas han sido las que no le han permitido acceder al mundo de sus diferentes abuelos. Álvarez y García, integrantes de la línea en Psicología Ancestral, nos recuerdan que:

Como dispositivo conceptual el mestizo hace parte de una raza y a la vez, se relaciona en claves de tiempos, memoria e historia, contextos en los que se configuran subjetividades, relaciones sociales con entramados intersubjetivos compartidos y en ocasiones contrapuestos.

Como resultado de estos encuentros y desencuentros se generan tensiones sociales, políticas y culturales; en consecuencia, es importante repensarse la idea como lo menciona Wade (2003, p. 277) ser mestizo o producto de un proceso de mezcla tiene tanto arraigo en las poblaciones e imaginarios de las naciones latinoamericanas es necesario ir más allá de la idea del mestizaje como un proceso de exclusión disfrazada (2017, pp. 8-9).

Para el caso colombiano, nuestro “caldo criollo”, como decía García-Márquez (1996), está conformado por los indios, quienes en el proceso de conquista dejaron el don de la creatividad y la determinación de ascenso personal; los negros africanos, que trajeron nuevos rituales y dioses; y el lado hispánico, que nos dejó el ser migrantes congénitos, añadida a esta reflexión está la que para el sociólogo Fals-Borda (2013) ha sido nuestra herencia mestiza: de los pueblos originarios hemos heredado un ethos basado en la solidaridad, reciprocidad, no acumulación; de los pueblos negros, el sentido de libertad; y del mundo hispano, el retorno a la dignidad y autonomía.

Y aunque muchos sigan viendo y afirmando el mestizaje como debilidad por la creencia y confusión que este implica, lo propuesto desde el territorio de Bacatá, desde ser nietos de abuelos indígenas y europeos (y seguramente de más), pero sobre todo desde la vivencia cosmogónica, mítica y curativa del camino ancestral indígena, es reconocer que somos nietos de diferentes abuelos y aunque por mucho tiempo nuestra mirada sólo haya estado puesta en uno (el europeo-occidental), el tránsito y la apertura que nos posibilita este mestizaje es poder tomar de nuestros abuelos indios la fuerza para caminar, su relación fundante con la Tierra, pues éste es el núcleo de la identidad indígena y del mestizo con origen indígena. Es la Tierra la que permite pertenecer y permanecer, a través de la relación con ella (social, cultural, espiritual) se gesta lo personal, lo colectivo, se dialoga con lo mágico, mítico, lo simbólico, lo real. Es la Tierra llamando al mestizo, llamándolo a su encuentro con la fuerza femenina refundida y olvidada, es ella permitiendo el auto-reconocimiento del corazón indio y el psiquismo indio del mestizo.

Para el filósofo mexicano José de Vasconcelos, la reflexión frente a nuestro mestizaje también va más allá:

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el deus ex machina. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto con España, caímos en la domina-

ción económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo. El movimiento de desplazamiento de que fuimos víctimas no lo hubiera podido evitar aunque lo hubiésemos comprendido a tiempo. Hay cierta fatalidad en el destino de los pueblos lo mismo que en el destino de los individuos; pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia, se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia (1948, p. 26).

Así es que como nietos mestizos tomamos al abuelo indígena, del cual nos enseñaron a avergonzarnos, a maltratarlo y excluirlo desde el mismo momento en que se encontró con el abuelo blanco. Lo tomamos no para perpetuar el colonialismo externo, sino, sobre todo, interno, aquel que quedó fijado en nuestros pueblos, para darnos cuenta que ese “otro” (el indio) está dentro de nosotros mismos. Para nosotros no es un asunto solo de exterioridad u otredad, es un íntimo camino de *mismidad*, pues el indígena no es el otro excluido sino el sí mismo nuclear de nuestro ser de humanidad. Por esto, sumamos a toda esta herencia el sentido de tierra y sentido espiritual que la doble entraña nos permite, los que hemos podido vivenciar al caminar por los territorios sagrados y al encontrarnos con las medicinas tradicionales y ancestrales, y los que han permitido vivir el ritual, la práctica, vivir con los pies en la Tierra, un camino práctico de encuentro con lo profundo que somos, entrega a las fuerzas vitales de la Madre y el Padre espirituales.

Sin embargo, muchas han sido las intenciones unificadoras, homogeneizadoras, visiones que no quieren ir a la profundidad, que nos hicieron ausentes de nosotros mismos y nos mostraron lejana nuestra intuición, que nos volvieron temerosos a la entrega, a lo invisible, a lo intangible. Con la conciencia que la fe ya no es soporte, la dificultad está en confiar y sentir la vida, agarrados de lo superficial y ajeno, el debilitamiento del hombre, paradójicamente, asentó su fuerza. Tomar del mundo moderno su miseria (la disociación) más que su esplendor (la diferenciación), en palabras de Ken Wilber (1998, p. 76), hizo que la esfera de la “ciencia monológica colonizara y dominase al resto de las esferas (la estético-expresiva y la moral-religión) ¡hasta el punto de llegar a negar incluso su misma existencia!”; dicha separación de lo total llevó, por un lado, a que el proceso diferenciación-integración se estancara en el camino y el resultado

fuera la fragmentación, impidiendo integraciones más profundas y, por otro lado, “una situación que supuso una espectacular, triunfante y aterradora invasión de las otras esferas por parte de una ciencia que se hallaba en proceso de abierta expansión” (Wilber, 1998, p. 76).

Por ello, aunque el pilar antropocéntrico del mundo occidental fue anestesia psíquica para el mismo hombre, acorralándolo en sus propias fronteras, sin vitalidad, inseguro, volviéndolo tirano de sí mismo y de la tierra, existe la posibilidad para el hombre americano de encaminar su mestizaje no a la esquizoide disociación, si no a la sentida e interior integración, donde se comprenda que la vida puede volver a ser el centro que une la manifestación de lo sagrado y la fuerza que el hombre mestizo necesita para ser hombre de tierra.

En este sentido de tiranía telúrica, dice Tim Flannery:

Bacon aclamado como uno de los padres fundadores de la ciencia moderna, era también un hombre profundamente religioso y su repugnancia por el concepto griego de la tierra como un ser viviente surge en parte de la batalla de la Iglesia contra la brujería, que estaba al rojo vivo en la Inglaterra del siglo XVII. Si la tierra era una criatura viviente, íntegra y perfecta, a Bacon le parecía que las brujas y los magos podían ser capaces de influir a distancia en cualquier parte de ella, al igual que un pellizco en un dedo del pie puede provocar que todo el cuerpo de un respingo. Temía Bacon que las obras satánicas de los brujos fueran el hábil toque en el cuerpo de la tierra que pudiera conjurar tormentas para destruir barcos en altamar o provocar terremotos para aplastar las ciudades de los hombres de bien... Pero la oposición cristiana a la idea de una tierra viviente va mucho más allá. Al fin y al cabo, Gaia es una divinidad pagana y la iglesia primitiva sostuvo una feroz batalla con aquellos competidores. Consiguió imponer en gran medida el monoteísmo en Europa occidental, y ya en el siglo XVIII la creencia de que la tierra era algo parecido a un organismo viviente únicamente subsistía en la mente de los campesinos más simples y analfabetos. Por el contrario, en las iglesias y las universidades la tierra se veía como un escenario sobre el que se representaba el gran drama moral del bien y el mal antes de encomendarnos al cielo o al infierno. Y era un escenario sobre el que nos habían otorgado el dominio, para que lo tratáramos como nos viniera en gana; un punto de vista que los magnates de la revolución industrial explotaban en beneficio propio (2011, p. 16).

Entonces, vista como brujería o sufrimiento la grandeza de la tierra, se ha ejercido poder y control sobre ella, su conquista y dominación dejó expuestas la voluntad y la arrogancia de lo humano, mostrando la necesidad de replantear a ese hombre dividido, separado de lo total, restringido a una falsa defen-

sa e identificado en modelos limitadores que le afirman quién es. En la pelea o miedo a la realidad trascendente –la realidad telúrica–, el hombre ha impuesto la visión materialista para estar, pensar, percibir y validar; desde la reducción y atomización ha interpretado todo como separado y aislado. Por lo mismo se le presenta como encubrimiento e invisibilidad la dimensión espiritual de la vida.

Subrayada como conocimiento la verdad material y mental aparece la limitación ante la verdad contemplativa y anímica. Dice Wilber¹⁹ (1982, p. 337) retomando a la filosofía perenne, a las diferentes tradiciones místicas, espirituales y ancestrales, que existen tres ámbitos, niveles o experiencias en lo humano: experiencias sensoriales donde participa el ojo de la carne; experiencias mentales, del mundo de las ideas, de las imágenes, de lo simbólico, donde se puede ver a través del ojo de la mente; y experiencias trascendentes, místicas (telúricas), vistas con un ojo contemplativo. Cada una se encuentra interrelacionada con la otra, y a manera holística o de nido cada nivel o realidad engloba, incluye o trasciende a las que se encuentran en un nivel inferior; así, el Gran Nido del Ser es el camino por cada instancia, el reconocimiento y valor a la vitalidad que reposa en cada una y a la necesidad perenne de transitar y trascender a cada una de ellas, de acercarse, en palabra de abuelos, a ser gente, a vivir en cada una, en el movimiento divino que a través de ellas permiten la entrega y a despertar como humanos. Vivir es hacerse gente, es el camino de conciencia que explicita la profundidad de lo humano y de las totalidades de este orden espectral que es la complejidad espiritual de lo real, vivir es la experiencia cotidiana de quiebres e integraciones en todas las esferas y de encuentro con el centro perenne y totalizante que siempre es, que siempre está, este centro silencioso y sabio es de alma y de espíritu.

La urgencia ha estado, y sigue estando, no en los niveles o realidades, sino en el ser humano y en su tendencia a apoyarse en un solo ojo epistémico para comprender todas las instancias, ¡claro está!, negando las otras y queriendo desaparecer lo que por esencia lo constituye, su espiritualidad, pues por más épocas que se hayan transitado, la marca profunda de lo espiritual y lo sagrado

¹⁹ Ken Wilber es un filósofo y psicólogo norteamericano contemporáneo cuya obra intenta recuperar las tradiciones del saber filosófico y psicológico perennes, como el saber de espiritualidad que ha sido desde el origen constante en los pueblos del mundo; la búsqueda por el espíritu y las prácticas para su conocimiento son parte esencial de su obra cuyo propósito es invitar a lo humano a una experiencia de vida de bienestar óptimo y trascendente.

permanece en la colectividad consciente o inconsciente de la humanidad. De allí que los abuelos nos cuestionen como hombres, como seres humanos, pues para ellos hemos olvidado el sentido de humanidad que reside en estar ligados al todo, a la divinidad, a la tierra, a nosotros mismos; al respecto nos recuerda el abuelo Fernando de Cota que “somos agua, aire, tierra, fuego, espíritu”, que “todos venimos del mismo Padre y la misma Madre”, que “si queremos ayudar a la Tierra debemos empezar por nosotros mismos” (Ritual de pago, comunicación personal, 2015).

Por ello, para nuestro saber ancestral indígena el hombre es hombre de chicha²⁰, de maíz, de yuca, de tabaco, de abundancia, de espíritu, vibra en un acto de comunión con el todo, se relaciona en sentido fenomenológico como experiencia vital con su mundo, que es cosmogonía de mitos y ritos, y así teje la vida. Lowen (1982, p. 193), refiriéndose al hombre aborigen, lo plantea así: “se siente parte de las fuerzas naturales igual que ellas forman parte de su propio ser”. Este hombre es aquel que recuerda su relación personal con la tierra, sabe que está en ella y puede ser uno sólo con ella. Manifiestan los abuelos que nuestra misión como nietos mestizos del territorio americano es volver a ser realmente seres humanos, ser gente.

Para la tradición mhuyssa, ser gente empieza en Iguaque, laguna que da origen al ser humano, allí Bachue y su esencia fecundante amorosa pueblan el territorio, su legado de vivir en comunión deja como enseñanza espiritual que no solo el hombre habita la Tierra, que cuando este llegó, ya se encontraban los otros seres vivos, plantas, animales, piedras, ríos, montañas, lagunas. Como tierra que da frutos, Bachue da nacimiento a la humanización, sentido de hermandad entre lo divino, lo mágico, lo visible, lo sutil, el cuidado, lo femenino, lo masculino, la vida, la muerte, la afirmación, ser gente es saber que nuestro punto de partida está en el amor fértil de madre, la comunitariedad trascendente, es vibrar en la hermenéutica sacralidad.

En relación a ello, el abuelo Fernando, sabedor del pueblo mhuyssa, agrega a la enseñanza no sólo la importancia de saber de dónde venimos (¡que ya es una gran tarea!), sino también saber quiénes somos y para dónde vamos, gran

²⁰ Bebida sagrada y festiva a base de maíz fermentado.

legado de encuentro consigo mismo, con darse cuenta, con volver a mirarse, con ser y estar en Majui, principio chibcha que muestra el testigo y sabedor interno que habita la vida y el corazón. Es en esencia de aprendizaje que ser gente es sembrar en lo divino, camino de raíz espiritual que sustenta y da fuerza y que para llegar a él, sobre todo transitar en él, necesitaremos aprender de nuevo a ser humanos, permitirnos la expansión, el crecimiento, la apertura y el despertar al misterio que es la vida.

Y aunque abrir el corazón es el viaje, también es la transformación a ser gente, a entregarse al amor, a permitir que llegue, a respetar la duda, abrazar la herida, honrar el miedo, acercarse a lo incierto. Es el corazón la brújula del alma, movimiento auténtico de energía vital que al desplegar sus alas puede volar en el mundo interior; para el saber mhuisqa, el alma interna y humana en su naturaleza busca y tiene en su misión el tránsito de crisálida a mariposa. León (2016) lo expresa así:

Sus cuatro esencias que implican cuatro logos en el orden superior de un gran logos sagrado del sentido holístico del Chyminigagua, el pensamiento sagrado de la divinidad. Entonces, un alma de naturaleza de vida material (alma de Bio), de naturaleza racional (alma de Psy), de naturaleza emocional (alma de Puyky corazón) y de naturaleza espiritual (alma de Gua-Chy, el sabedor interno espiritual), y todas una misma, divina (no dividida) e integral alma (p. 289).

Así, la potencia está en el alma inmortal, en el sentido trascendente de camino a lo total, de vibración en conciencia de gente que, como Bachue, Huytaqa o Bochica²¹, metamorfosearon en principios de fertilidad, sabiduría, amor y vida. Alimentan el alma con los colores y sonidos del universo, acompañan el camino de luz, encuentran entre los mundos la medicina sanadora y la bondad de la tierra que en el horizonte ancestral es el camino al origen, a la misma tierra como gran fuerza, como vientre de lo común, pues el espíritu de la Tierra también está en nosotros, en forma de conciencia, capacidad de comprensión y entrega al amor.

Por su parte, para los ticuna, gran pueblo de la Amazonía, el hombre se constituye como gente, como ser (du-u) cuando reconoce y da lugar a tres fuerzas o principios: “un principio corporal (ma-u) que desaparece con la

²¹ Deidades del pueblo indígena mhuisqa.

muerte, un principio vital (a-e) que se desarrolla progresivamente en el transcurso de la existencia del individuo, y una fuente de energía, una fuerza (pora) que lo mantiene vivo y debe ser constantemente realimentada” (Goulard, 2009, p. 18); la sinergia entre estas tres, el alimento al principio vital (a-e) y el reconocimiento al pora como energía de la que está provisto todo ser, permiten al hombre permanecer en el mundo invisible, que a la luz del ojo occidental desaparece, pero que en nuestras tradiciones indígenas recupera y mantiene vivo el sentido de inmortalidad, que no es más que el reconocimiento a la vida que se gesta después de la muerte.

Esta perpetuidad, entre tanto, posibilita mantener las tradiciones y saberes de nuestros pueblos, la inmortalidad del saber espiritual permite que el legado de los pueblos indígenas sea para la humanidad un principio perenne, que todos formemos parte de esta gran chagra que es la Tierra y que para la constitución y el desarrollo del ser reconozcamos, como los ticuna, que:

El universo está formado de una multitud de seres en continua interacción, constituidos de acuerdo a un mismo esquema. Poca importa la apariencia del individuo: ya sea un ser humano o no-humano, visible o no visible. Está constituido de acuerdo al mismo ordenamiento: todos poseen una misma interioridad aunque cada uno tenga una fisicalidad propia (Goulard, 2009, p. 380).

Por eso, es que es en la Tierra como generatriz donde podemos activar la memoria de nuestros abuelos, sentados a la orilla del río oír el murmullo del agua, alrededor del fuego permitir que surja la contemplación, al caminar la montaña escuchar la voz que viene del corazón, a la luz de la alborada descubrir el esplendor original inherente a todas las manifestaciones; es volviendo a la Tierra donde la fuerza para vivir la vida rememorara su raíz espiritual, raíz de conocimiento ilimitado, misterioso, de compasión, libertad, conciencia, escucha, cuidado. Es la Hitcha Guaia, como tierra fértil, la portadora de la semilla cósmica que junto con la energía del padre sol (energía masculina) concibe la vida para los abuelos de los diferentes territorios, la Tierra es nuestra Madre sagrada, guardiana de la vida, no nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a ella:

La Madre Tierra es un ser que vive, que siente, porque desde la creación del universo nació en pensamiento como un solo cuerpo, como una casa, como un cerro... La Tierra es la que manda y no el hombre, ella tiene su propia ley, la ley de origen establecida desde siempre (Mamo Yostana, como se citó en Mejía y Santos, 2010, p. 17).

Es en la fe en la Tierra como principio donde nos damos cuenta que la vida es encuentro, expansión, apertura, donde la fe es vitalidad, profundidad que sostiene la vida, es fuerza y es acto de amor. Dice Lowen (1982) que la fe es la fuerza que nos trasciende a nosotros mismos, que nos une como gente a otra gente, que une generaciones, culturas, pueblos, por eso permite el disfrute de la vida y lo que hay a su alrededor. En la Tierra ser gente es permitirse la entrega a la naturaleza mística de la fe, salvarse a tanto ego, a tanta ilusión, es vivenciar la fe en el mito, fe en el pasado, fe en la selva, fe en los padres, en los abuelos, en la comunidad, fe en la noche, en el pora, en Aluna, en la palabra, el consejo, en la coca, el mambeo, la siembra, la fe como fuerza que teje la mochila espiritual y que en palabra del abuelo Fernando, más allá de la comprensión lingüística, es la *fuerza del espíritu*, la que enraíza alma y corazón.

Lo telúrico como base vinculante y camino de reencuentro consigo mismo, con la instancia primera y nuestra raíz indígena

En Iguaque, tierra fría, cubierta de páramo y neblina, Bachue permite lo femenino; en cada punto sagrado del universo los árboles tienen fuerza y poder divinos, son ciudades, espacios, se expanden desde la raíz, extienden sus ramas a la tierra y alimentan cada renacer. El prisma amplificador de Bochica acerca lo lejano, lo dual, lo mítico se vuelve un sentido caminante, el calendario no cuenta solo los días, cuenta las vidas y la sutil misión que en ellas habita, la mariposa, la rana o la serpiente se transforman alquímicamente a sí mismas, mientras el colibrí lleva el mensaje al interior.

Como fuerza en la que todo emerge y todo acontece, la Tierra se presenta como punto de partida, razón primera de la cosmogonía indígena, se reconoce que allí comienza el universo, allí regresa, gran espiral de origen, existencia misma, evolución constante. En su sentido gestor es energía vinculante, mani-

fiesta y naciente en la voz de la montaña, en el murmullo del agua, en la danza del aire, en el esplendor del fuego, origen místico de la vida. Pensadores como Boff (1996, p. 70) nos recuerdan que la vida es “creada por una inteligencia suprema, un infinito amor y una eterna pasión”, esencia misma de madre, de Pacha Mama, conciencia telúrica de matriz fundante, de semilla sagrada, de raíz corazonante, la vida viene de ella y retorna a ella; dice el mamo en la madre Guatavita: “venimos del pensamiento, nacimos del pensamiento, allí comienza la humanidad” (Ritual de Pagamento, comunicación personal, 2015).

De aquí la necesidad en el hermano menor²² de abandonar el propósito “dominium terrate” de conquista y dominación de la Tierra (Boff, 1996, p. 92), ilusión modernista de un *ego cogito* que puso al individuo como punto de partida, no es encima de ella que estamos, que andamos, es al lado de ella, con ella, en ella y desde ella, por eso el ejercicio psíquico que aquí se propone es el de andar en la Tierra, sentir a la Tierra, volver al pensamiento de la Tierra, a caminar por las enseñanzas de nuestros abuelos, Ubaque, Temsacá, Tota, Tezhumke, Cota, para volver a encontrarse con el Majui²³, el Jauri²⁴, y acercarnos al sentido y búsqueda humanos de Aluna²⁵, en la entrega humana a lo sagrado, a lo espiritual, a ser gente.

Con los pies en la tierra se camina el territorio, se camina en cosmogonía, en filosofía y psicología propias, saber autónomo, como método de estar en la Tierra es sabiduría y expresión de lo hierofánico, presencia divina de un conocimiento ilimitado, manifestación que para Scannone (1989, p. 74) “se trata del arraigo en un misterio sagrado y radical, no asumible plenamente por la razón teórica o por la praxis”, misterio numinoso, experiencia originaria de semilla, cuarzo y pensamiento bonito, para Boff:

²² Para los mamos, sabedores mayores de la Sierra Nevada de Santa Marta, el hombre mestizo occidental que olvidó su relación con la Tierra y que tiene como su gran tarea recuperar los mensajes que en ella hay.

²³ Majui, en la cultura mhuyssa, significa encuentro con uno mismo, volver a la razón primera, recordar quién se es, dónde se está y para dónde se va.

²⁴ Jauri, en lengua embera, significa alma.

²⁵ Aluna, en la tradición kogui, es, por un lado, pensamiento, memoria colectiva, espíritu, Madre, es todo, de allí viene la vida, a ella se ofrenda, se pide, se agradece; por otro lado, es la búsqueda humana del significado y sentido de la existencia, valor al que aquí nos acercamos.

Aquella por la que el ser humano se siente ligado al todo, por la que percibe el hilo conductor que liga y religa todas las cosas para formar un cosmos. Esta experiencia le permite al ser humano poner nombre a este hilo conductor, dialogar y entrar en comunión con él, pues lo percibe en cada detalle de lo real (2001, p. 90).

Ser gente, ser raíz indígena, es reconocer el espíritu de la tierra en cada ser y manifestación que la habita, el sol de la mañana, la montaña, la laguna, la planta, el animal, la piedra. Respetar y honrar su condición como seres vivos y como orden de este gran tejido cosmogónico, entender que como hombres no somos los únicos hijos, compartimos esta gran casa y el orden que habita en ella. Para los pueblos indígenas existe la ley de origen, logos aborígen, sentido mítico y sacro que nos recuerda en sus cuatro principios la urgencia de ordenar la confusión del hombre; Mejía y Santos, en un rescate multiétnico de los pueblos indígenas de América, lo declaran así:

En el pensamiento indígena, la ley de origen tiene cuatro principios para entender el universo: 1) Todo lo que nos rodea está vivo y se encuentra en permanente cambio, la tierra, el sol, la luna, las estrellas, los árboles, las plantas, los animales, las piedras, las montañas, los ríos, el mar, el agua, el aire, las nubes son seres vivos como nosotros. Por eso ellos nos pueden dar protección y curación, siempre y cuando entendamos, honremos y respetemos su condición de seres vivos. 2) En el universo todo está relacionado. Lo que le hagamos a cualquier ser, nos afecta de igual manera a todos porque todos somos uno. 3) Así como nosotros tenemos un espíritu, todos los demás seres vivos del universo también lo tienen. Por ello los indígenas, por ejemplo, piden permiso y dan gracias a las plantas cuando necesitan tomar sus hojas, sus flores o algo de ellas, reconociendo y reverenciando su condición de seres vivos como nosotros. 4) El universo está regido por leyes que debemos conocer y respetar. Los ancestros dejaron dibujos en los lugares sagrados para recordarnos el respeto por la madre tierra y todo lo que nos rodea (2010, pp. 17-18).

De esta manera, el encuentro y la honra a la raíz indígena pasan por el despertar ético, filosófico y psicológico planteado en sus fundamentos, en su tradición y arraigo espiritual, en su fortaleza cosmogónica, que en consonancia con otras tradiciones de la humanidad señalan la corresponsabilidad que tenemos como hombres al cuidar la “integridad de la comunidad terrestre y cósmica” (Boff, 1996, p. 175), así, se vive éticamente cuando se mantiene el equilibrio entre todos los seres, vivencia que para nuestros saberes demandan espiritualidad y mística, pues estas:

Fundan convicciones poderosas que nos dan la fuerza y el entusiasmo interior para definir un sentido para la vida y encontrar un significado al universo entero. Sólo una mística y una espiritualidad sustentan la esperanza más allá de cualquier crisis (Boff, 1996, p. 175).

Por esta razón, la cosmogonía indígena de nuestros pueblos enseña a sus nietos que el mundo, la vida, el ser y la razón no son simples y abstractos; la sabiduría reposada, vivenciada y transmitida a través de los mitos y el saber ordenar el sentido de la existencia, permiten constatar que la realidad es compleja, que con un logos preciso como el occidental, la totalidad (el sol, la luna) no se puede captar, de allí su sentido de cosmos, de principio vital y esencial; como recuerda Boff frente al carácter sagrado del Universo y la Tierra, es “lo sagrado lo que constituye una experiencia fundante” (1996, p. 149), es en ello donde se fundan las culturas, las tradiciones y la identidad profunda del ser humano.

La sabiduría indígena reposa en la experiencia que el ser humano tiene de lo real, en la memoria de la humanidad está la totalidad de sentido de la existencia, es vivenciando que se recuerda y comprende dicho sentido. A través de la naturaleza empírica²⁶ de cada ritual se afirma y se siente el corazón de la Gran Pacha, el esplendor original inherente a todo lo que en ella reside, recibir el tabaco, la coca, el yagé como medicina, es sentir la fuerza mágica, sagrada y sanadora atravesando cuerpo, mente y espíritu, es afirmar la raíz indígena en medio de nuestro mestizaje, recordando que somos hijos de la Tierra, que somos la misma Tierra.

La profunda realidad de curación personal y comunal como ser de gente

Dicen los abuelos que podemos ser nuestros propios médicos, que en nosotros está el conocimiento para la curación, qué en el amor, lo sagrado, la tierra y sus manifestaciones está la fuerza para sanar, sin embargo, el olvido de esto hizo que nos movilizáramos de nuevo hacia nuestra propia búsqueda, la personal y la compartida como pueblo. Amanecer a nuestras formas de comprensión

²⁶ Vale la pena aclarar, como lo menciona Wilber (1998), el significado de empírico: “Demanda de evidencia experiencial” en que las experiencias que pueden ser de naturaleza sensorial, mental o espiritual se afirman en evidencias del mismo nivel.

de la realidad, de la vivencia, la salud, la enfermedad, el cuidado, ha hecho que nos entreguemos al misterio del saber ancestral indígena, que, en clave de logos, ciencia, filosofía, método, ha querido proponerse como tarea de puente integrador y trascendente entre dichos conocimientos.

Coinciden los distintos sabedores en que la enfermedad se gesta en la desarmonía individual y colectiva. Dicha desarmonía personal muchas veces se da al descuidar o presentar indisposición en algún plano: emocional, psicofísico, material, espacial, considerando muchas veces como válidos sólo los malestares físicos, malinterpretando que se presentan como aislados y de repente. La huida a malestares o heridas hace que miremos síntomas o que alimentemos sólo el pensamiento de enfermedad, pues para el mundo indígena todo es pensamiento, la planta es pensamiento, el humano es pensamiento, el pasado es pensamiento, el sufrimiento es pensamiento, la sanación también es pensamiento. Replanteándonos así que como seres no estamos fraccionados, que la enfermedad en un plano nos puede mostrar el desequilibrio presente en este o en otro plano, y que la salud llega cuando podemos mirar y ordenar.

Entonces, el trayecto sigue trazado por el diálogo entre nuestras ancestralidades, recuperando y contemplando en lo indígena la posibilidad de transformación física, psíquica y espiritual, haciendo conciencia de lo que hay que sanar, la historia, el olvido, la ilusión, la candela del corazón, pero también reaprendiendo el camino, las prácticas, la relación con la vida, las fuerzas, la constatación interior. De esta manera, escuchar al propio corazón, la propia esencia, al espíritu, es principio de curación cuando se está en la montaña, tejiendo o alrededor del fuego, pues es la pregunta propia la que impulsa el despertar, las dimensiones y comprensiones de la misma. Dicen los abuelos espirituales a través de los sabedores que muchas veces en la pregunta se encuentra la respuesta y que son nuestros ancestros quiénes nos impulsan a la curación, son ellos colocándonos como encargados.

Somos nosotros los portadores del malestar, cuando enfermamos preguntan los abuelos: ¿dónde estuvo?, ¿qué miró?, ¿qué comió?, ¿qué pensó?, pues a la luz de nuestro saber ancestral estamos enfermos de rabia, dolor, ambición, envidia, alejándonos de nosotros mismos, llenándonos de ilusiones

psíquicas como el poder y el control sobre nosotros y los otros, como el ego y sus diferentes máscaras de tristeza, arrogancia, resentimiento, como el miedo y su intranquilidad para confiar en la vida, o la falta de perdón porque pide una humilde compasión. Sin embargo, en nosotros también está la curación, la valentía para sanar de vela que la medicina siempre ha reposado en cada uno de nosotros, se manifiesta en los sueños, en la entrega, reconocer y ordenar nuestros errores, la curación es ir hacia adentro, allí puede haber libertad:

Del mismo modo, se rescata la importancia de soltar la cabeza, silenciar nuestra mente por momentos, de rescatar al cuerpo de tanta lógica y pensamiento, dejando que su energía, muchas veces bloqueada, se despierte. Encendiendo la energía vital que hay detrás de cada movimiento, de cada vibración, conectando con la vida, fluyendo, armonizando de forma natural la relación humana cuerpo-mente, dando paso a la fuerza del espíritu, permitiendo encontrarnos con nuestra verdadera esencia, aprender de ella y seguir con la gran tarea de la vida, que no es más que aprehenderla y vivirla (Pérez-Gil, 2016, p. 76).

Dicha curación, aunque es posible al asumir los aprendizajes de vida, basa en los rituales su potencia emergente y posible, es el ritual como proceso sagrado y transformador el que trae la información para curar. Nuestro ojo mestizo volvió a encontrarse que la palabra es fuente de curación en las malocas, cansamarías²⁷, en los confiesos, trasnochos, pagamentos²⁸; no hay ritual indígena donde no se escuche la palabra que la Madre Tierra comparte a través de los abuelos con sus hijos, no hay palabra que no de consejo, ayude a ordenar, clarificar y limpiar, es palabra dulce, como dicen los propios abuelos, pues su lenguaje espiritual, que también llega a través del canto, la música, los sonidos de la misma tierra, permite la comprensión del interior, mirar cómo se camina, hacia dónde se camina, qué se comparte con los otros, qué se teje con el mundo. Para el taita Javier Lasso, en la laguna la Cocha (Nariño), “estamos regresando a la gran cepa, al gran conocimiento, al conocimiento matriz” (Ritual círculo de palabra, comunicación personal, 2017), así, los rituales presentan

²⁷ Casa ceremonial indígena.

²⁸ El *confieso* es el ritual indígena donde se entrega espiritualmente a la Gran Madre por medio de la palabra, donde se cuentan pensamientos, emociones, sentimientos, acciones de lo vivido, es entrega sincera y profunda a la Tierra, por lo general se hace alrededor del fuego en presencia de las autoridades y miembros de la comunidad. El *trasnocho* es el ritual llevado a cabo en horas de la noche; después de trabajar físicamente en el día la chagra, en el cultivo, la comunidad y los sabedores se reúnen en los centros ceremoniales para realizar trabajo espiritual con presencia del abuelo fuego se transita por momentos de silencio, de compartir palabra, de recibir medicina a través de las plantas, de cantar, de bailar. El *pagamento* es el ritual realizado en horas de la mañana, como su nombre lo indica se centra en devolver, en pagar a la Tierra todo lo que nos ha dado, a través del círculo de palabra, de bailar, cantar, ofrendar semillas, cuarzos, se agradece y se paga en pensamiento.

las enseñanzas en sentido de evolución, como maestros del proceso almfico, tanto el ritual como lo vivenciado allí muestran que no es negando ni dejando a un lado que la comprensión y transformación permitirán el encuentro con el psiquismo propio, es la entrega al ritual y la valentía de ver lo que en él se presenta lo que permite escuchar la palabra dulce, el mito, la planta sagrada, la voz de la Tierra.

La curación se presenta en espiral o circular, en consonancia con el sentido de origen de nuestras tradiciones, se sana de igual forma en que gira la vida, es mirando y volviendo a transitar por las enseñanzas que la transformación habita con su presencia, no en vano somos como la tierra que se metamorfosea en barro, en ese oro ancestral, que luego pasa a ser vasija moldeada por la paciencia, el agua bendita, el pensamiento bonito, la intención sagrada, o como la mochila que teje la mujer para no sólo enseñar la tradición, sino a través de cada puntada, de cada movimiento, de cada nudo, poder mirar cómo se está en el interior, es el algodón y luego el hilo integrados en un tejido, cargando la certeza del psiquismo profundo y propio y siendo a la vez su curación; al respecto nos recuerda León que:

Un camino de transformación humana, dicen los abuelos ancestrales, no puede ser tan solo humanamente racional, debe implicar el espíritu y su lenguaje para con el hombre, lenguaje que se constata en mitos y plantas sagradas más que en teorías (2017, p. 129).

Evocando, entonces, la desarmonía colectiva nombrada anteriormente, nos recuerdan las autoridades espirituales en los diferentes territorios –mamos, tehualas, jaibanás, curacas–, que el desorden del hombre a nivel social, económico, político, ha sido responsable de la enfermedad de la Tierra. Su extracción y abuso físico han ido agravando y desordenando su propia vitalidad, sus propios ciclos; su abandono, a través de las decisiones que se toman, la siguen dañando; la violencias impartidas en muchos territorios, que van desde la profanación de lugares sagrados hasta su eliminación física o el uso de la Tierra para postergar la violencia entre humanos, donde no solo se presenta la destrucción de la Tierra, sino la del hombre mismo, pues como se aprende de nuestro legado indígena, todos estamos conectados, lo que hagamos a un

ser en la Tierra y a la misma Tierra, nos afecta a todos, por eso al curarnos, curamos la tierra, porque nuestra vida no es ruptura sino continuidad con la vida de la Madre Tierra.

De esta manera, la sanación no solo es física o ambiental, la bondad de la tierra está esperando a que su hijo humano salga de la pobreza espiritual y vuelva a tratarla con respeto, a leer sus mensajes, a recuperar la humildad para volver a entenderla, para volver a dialogar con ella, para volver a pagarle y ordenar el pensamiento, volver a caminar con pensamiento dulce que en nuestras tradiciones es pensamiento de vida, de amor, de transformación, pensamiento integrado, espiritual, pues ya sabemos que somos uno con la Tierra, que “no somos nosotros, sino Madre quien nos llama” (Mamo Roberto Nakogui, comunicación personal, 2016) y que la gran tarea y posibilidad del humano está en curarse a sí mismo y a la Tierra.

Afirma León: “sabemos que el camino transpersonal de lo ancestral parte del arraigo, pero para aterrizar, siempre para vivir la tierra en lo esencial y basal y luego volar en el espíritu” (2012, p. 320), para nosotros todo esto es certeza porque así vivimos, bonito camino de experiencias místicas y herramientas sanadoras que permiten transformar en el amor, comprender vivencias, vínculos, conocimientos, camino de curación que nos permite observarnos, derrumbar nuestras falsas identidades, entregarse al milagro de despertar, avanzar o evolucionar en clave humana, que no es más que el avance de lo total, desarrollo constante de ser la gran ceiba, de regresar al vientre de la Madre, de ser gente.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Álvarez, M., y García, R. (2017). *El sí mismo indígena, en la identidad del mestizo, en el grupo Tiguaia residente en Bogotá D. C.* [Tesis maestría, no publicada]. Bogotá, Colombia: Universidad Pedagógica Nacional. Recuperado de <http://repository.pedagogica.edu.co/bitstream/handle/20.500.12209/7791/TO-21391.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid, España: Trotta.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el gran sur*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación. De la fenomenología de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Fals-Borda, O. (2013). *Socialismo raizal y ordenamiento territorial*. Bogotá, Colombia: Ediciones Desde Abajo.
- Flannery, T. (2011). *Aquí en la Tierra. Argumentos para la esperanza*. Barcelona, España: Taurus.
- García-Márquez, G. (1996). La proclama: Por un país al alcance de los niños. En *Informe de la misión de sabios. Colombia al filo de la oportunidad*. Bogotá, Colombia: Presidencia de la República; Consejería Presidencial para el Desarrollo Institucional; Colciencias; Tercer Mundo Editores. Recuperado de http://www.plandecenal.edu.co/cms/media/herramientas/colombia_al_filo_de_la_oportunidad.pdf
- Goulard, J. P. (2009). *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima, Perú: CAAAP.
- León, L. (2012). *Chamanismo ancestral en el encuentro con el sí mismo*. Bogotá, Colombia: Universidad Cooperativa de Colombia.

- León, L. (2016). *El camino de Bochica, la ruta del sol: una cosmogonía de la psique. Preludios filosóficos para una psicología ancestral indígena*. Bogotá, Colombia: Cátedra Libre.
- León, L. (2017). *Descripciones de una psicología ancestral indígena*. Bogotá, Colombia: Global Artes Gráficas
- Lowen, A. (1982). *La depresión y el cuerpo*. Madrid, España: Alianza.
- Mejía, F., y Santos, R. (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en territorio muisca*. Bogotá, Colombia: Impresol.
- Ospina, W. (2013). *América mestiza*. Bogotá, Colombia: Géminis.
- Pérez-Gil, P. (2016). La fuerza del espíritu (fe) en el camino (ancestral) indígena. *Perseitas*, 4(1), 62-78. DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.1804>.
- Scannone, J. C. (1989). Estar-ser-acontecer. El horizonte tridimensional en el pensar filosófico latinoamericano. En E. A. Azcuy (Comp.). *Kusch y el pensar desde América*. Theoria.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe.
- Wilber, K. (1982). El ojo de la ciencia y el de la psicología transpersonal. *En Más allá del ego*. Barcelona, España: Kairós.
- Wilber, K. (1998). *Ciencia y religión. El matrimonio entre alma y los sentidos*. Barcelona, España: Kairós.
- Zea, L. (1985). Búsqueda de la identidad latinoamericana. *En El problema de la identidad latinoamericana*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.

PODER Y LIDERAZGO EN EL PAPA FRANCISCO

The Power and leadership of Pope Francis

Artículo de reflexión derivado de investigación¹

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3156>

Recibido: 26 de octubre de 2018 / Aceptado: 18 de febrero de 2019 / Publicado: 28 de febrero de 2019

*Gabriel Jaime Osorio Cuervo**

Resumen

La hiper globalización porta tantos beneficios, pero también profundas crisis, las personas necesitan la mejor guía para sobrevivir en lo empresarial, el mercado, la política, etc., y por supuesto en el cotidiano vivir. Francisco, aunque religioso, sus mensajes y gestos cautivan, reflejan su diálogo con el mundo, desbordan su rol en la Iglesia donde ha superado poderosas resistencias, para millones de personas es la gran guía. ¿Cómo lo ha hecho? Muchas publicaciones han abordado solo el aspecto del liderazgo, este análisis descriptivo argumentativo responde de manera novedosa porque relaciona poder y liderazgo en el papa Francisco. Para estudiar desde esta perspectiva una de las figuras más influyentes en el concierto global, propone un marco teórico interdisciplinar aplicado en tres momentos sincrónicos; los dos primeros identifican las características, iniciando con la teoría del camino meta, la teología política del apelo, siguiendo con la teoría realista del poder diferencia liderazgo político, arte de gobierno y la visión de *Laudato Sí*; el tercero indaga por los fundamentos, con la inteligencia contextual y espiritualidad heroica. Como resultado se identifica la actualidad de un liderazgo particular, además, se aportan herramientas para analizar u orientar procesos de transformación organizacional, social, pastoral y política.

Palabras clave

Papa Francisco; Poder; Liderazgo; Teología Política.

¹ El artículo hace parte de los resultados del proyecto de formación en Liderazgo que inició la Facultad di Scienze Sociali y el Centro Fede e Cultura Alberto Hurtado, de la Pontificia Università Gregoriana de Roma en el 2018.

* Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia. Correo electrónico: gabrieljaimeosoriocuervo@gmail.com, ORCID 0000-0003-4079-555X

Abstract

the hyper globalization brings in so many benefits but also a deep crisis, people need the best guidance to survive in business, the market, politics, etc., and of course in their everyday life. He emphasizes, although religious, his messages and gestures to captivate and reflect his dialogue with the world, overflowing his role in the church where he has overcome powerful resistance, for millions of people he is the great guide. How has he done it? Many publications have addressed it only in the aspect of leadership. This argumentative descriptive analysis responds in a novelistic way why it relates power and leadership to Francisco. To study it from this perspective to one of the most influential figures in the global content, it proposes an interdisciplinary and theoretical framework applied in three synchronic moments. The first two identify the characteristics, starting with the theory of the path and objective and the political theology; the second, from the realistic theory of power, differentiating political leadership, the art of government and the vision of *Laudato Si*; the third, investigates the fundamentals, with a contextual intelligence and a heroic spirituality. As a result, the actuality of a leadership is identified, as well as providing tools to analyze or guide processes of organizational, social, pastoral and political transformation.

Keywords

Pope Francisco; Power; Leadership; Political Theology.

Introducción

Es una constante en la historia buscar la dirección de los destinos de los pueblos, son muchas las estrategias que se han desarrollado para conquistar tal privilegio, pero también pocas veces algunas personas gozan de gran influencia sin esperarlo, el caso del Papa Francisco se presenta como paradigma, ya que “con rapidez se convirtió en una fuerza mundial dentro la geopolítica” (Horowitz, 2018).

Este análisis descriptivo-argumentativo tiene como objeto de estudio la relación liderazgo-poder en el papa, para lo cual se desarrollan sincrónicamente tres momentos en que se expone desde lo teórico y se confronta con lo práctico: en el primero se delimitan las características de su liderazgo; en el segundo se confrontan diferentes enfoques de poder para establecer las diferencias con la visión de poder que orienta al papa; mientras que en el tercero se presentan los fundamentos de su liderazgo y las conclusiones.

Los referentes teóricos son una construcción interdisciplinaria propuesta aquí para analizar en conjunto el objeto de estudio. Inician respondiendo ¿cuáles son las características de éste liderazgo?, y para establecerlas se acude al enfoque de contingencia dentro de la teoría de liderazgo que enfatiza la relación entre el estilo del líder, los seguidores y el entorno organizacional (Northouse, 2015, p. 115); además con la teoría camino meta, última teorización del enfoque, en que el líder muestra el camino, motiva, ayuda los seguidores para llegar a una meta (House & Mitchell, 1975). Ello implica compartir el poder, influenciar a sus seguidores, en consecuencia, es liderazgo político que se analiza con la teología política contemporánea “en su forma apelativa y de empeño” (Rosito, 2015, p. 12) y se confronta con el liderazgo político actual como arte de gobierno (Stamati, 2017).

El segundo momento aborda los enfoques para el estudio del poder desde Max Weber (1922/1968), Robert Dahl (1957), Peter Bachrach y Morton Baratz (1962), Steven Lukes (2007), y la teoría realista (Isaac, 1987a). Estos elementos permiten diferenciar la visión de poder del papa en *Laudato Si'* y otros discursos

donde se revela como líder que recoge las preocupaciones de científicos, movimientos sociales, de creyentes o no creyentes, conscientes de los riesgos a que estamos sometidos con el problema de la destrucción del planeta. Ante lo cual Francisco propone *el cuidado de la casa común*, invitación para superar el poder estructural, cultura del consumismo, contaminación, destrucción, e incrementar el autocontrol y nuevos estilos de vida.

Identificadas las características, el tercer momento del análisis indaga por las bases del liderazgo de Francisco, ubicado en un periodo de crisis en la Iglesia y en el mundo. La particular tradición teológica pastoral y espiritual son dos columnas de su práctica. La primera, relacionada con lo teológico pastoral, se revisa desde la inteligencia contextual (Nye, 2009) y encuentra que responde a las necesidades de los seguidores, muestra la Iglesia que quiere enfrentando gran oposición, describe las principales líneas adoptadas para la reforma y su mensaje al mundo (D' Ambrosio, 2016), configurándose como conciencia global, voz con eco mundial, casi la única que se ubica como alternativa a la predominante voz neoliberal.

La misión no es una cuestión solo de manejo corporativo, obedece a la vocación y la espiritualidad. Ambas son la segunda columna de este liderazgo, estudiada en primer lugar desde la teología política de la participación (Rosito, 2013), porque ubica la crisis desde el ámbito bíblico, político, eclesial, mistagógico; de otro lado desarrolla la visión ética de Bonhoeffer, que consiste en la superación del juicio –de bueno o malo– sobre la realidad, privilegiando el horizonte hermenéutico del tomar parte. Este horizonte permite plantear la espiritualidad del humano a la base del liderazgo de Francisco, fruto de la formación jesuita y la espiritualidad ignaciana (Lowney, 2015). Liderazgo como respuesta a Dios, cuyo corazón es Jesús y su sangre es la persona en la que el papa fija la mirada amorosa, de protección, la Iglesia que gobierna, siendo esta la continua invitación al mundo y la reforma que lidera hace más de cinco años, es liderazgo probado.

Como resultado este trabajo presenta de manera ordenada elementos teóricos sociopolíticos del liderazgo dirigido a objetivos, de teología política y ciencia política, de espiritualidad heroica, poniendo en relación liderazgo y

poder en una práctica concreta, convirtiéndose en un estudio inspirador para otros análisis; aporta argumentos interdisciplinarios para participar por vocación en la urgente reforma eclesial, a la vez que presenta un ejemplo de compromiso político tomando parte en la realidad para impulsar transformaciones que dignifican.

Liderazgo según la teoría del camino-meta y la teología política del apelo

El liderazgo se basa en relaciones con Dios, los otros, la naturaleza, el mundo, consigo mismo; el Evangelio dice que “Ustedes son sal de la tierra, luz del mundo y esta luz es para que brille y los hombres den gloria a Dios” (Mateo 5: 13-16). Francisco testimonia la luz de Jesús que invita al reconocimiento mutuo. Por otro lado, la gran mayoría de humanos vive aislada en los tiempos de la realidad virtual y el post humano, padecen la cultura del descarto, la exclusión, la incerteza, el miedo, la sociedad líquida de Bauman; la desagregación e individualización como consecuencias de la modernidad (Giddens, 2011); también están sometiendo el cuerpo al dolor, riesgo, al máximo extremo (Breton, 2007). El papa es líder religioso y jefe de Estado en tiempos del secularismo donde la religión ocupa otro puesto, pero no desapareció. Es el tiempo del Estado liberal de derecho, donde la religión debe hacerse entender y participar con categorías racionales, según la teoría de Rawls; es el tiempo post secular donde la religión juega un rol importante en la esfera pública formal o informal, lo acepta con los años Habermas, y agrega Casanova, “los humanos no pueden vivir sin rituales y sin los mitos” (2013, p. 48).

El papa como líder mundial, ¿en qué se diferencia del líder político democrático, corporativo, empresarial, socialista, republicano, comunista? Hay que tener presente que no es elegido por un parlamento o concejo de ministros, no es delegado por socios de empresa, no es un técnico o gerente, sino el que primerea el cambio perfilado desde el Concilio Vaticano II, por tanto, interviene con una visión y prospectiva estratégica; lo expresa él mismo claramente

como: “La Iglesia en salida, comunidad de discípulos misioneros que prime-rean, que se involucran, que acompañan, que fructifican y festejan” (Francisco, 2013b, no. 24).

Para entrar en las particularidades de este liderazgo se propone un marco teórico con dos nodos que abarcan su misión al interno de la comunidad creyente y en la esfera pública. El primero se tiene con la teología política contemporánea y el segundo con la teoría de liderazgo del camino meta, que “se ofrece como herramienta para dirigir la investigación y la información estimulante, más que como una guía probada para la acción gerencial” (House & Mitchell, 1975, p. 14).

El primer nodo, el marco de referencia teológico muestra la superación de la clásica visión política de la teología o la teología de la política, partiendo de la “tripe distinción de W. Böckenförde, jurídica, institucional y apelativa. Actualmente se enfatiza la apelativa” (Rosito, 2015, p. 12). Ésta empuja a cada creyente, a la comunidad a buscar otra vía, por tanto, la categoría teológica del apelo es un avance en teología política, ya que “el análisis del *Oikonomía*, es polo teórico más relevante respecto al más analizado del *auctoritas* y del relativo paradigma moderno de la *soberanía*” (Rosito, 2015, p. 14). El análisis centra no el dominio de lo público, pero sí la administración de la casa, donde más que el imperio de la ley, se trata de vivir la misericordia; así la teología política pasa de analizar el dominio gubernamental a considerar el servicio, la política, el poder como acción a favor de otro, es práctica cristológica, como tomar puesto en el mundo. Es el liderazgo como vivencia de la misericordia en la casa, que impulsa Francisco.

El apelo como administración de la casa implica reconocer que el liderazgo se da en un complejo de relaciones, donde los sujetos son capaces de diferenciar las relaciones sociales de las relaciones políticas, aquellas en cuanto pluralidad y diferenciación, las segundas en cuanto son relaciones cualificadas se pueden mejorar, profundizar. También la teoría camino meta centra la relación social, el reconocimiento de los otros para construir juntos, “trata de cómo los

líderes motivan a los seguidores para lograr objetivos designados; el objetivo declarado de esta teoría del liderazgo es mejorar el rendimiento del seguidor, su satisfacción centrándose en su motivación” (Northhouse, 2015, p. 115).

El contexto de relaciones políticas actualmente está marcado por la oleada de populismo y la tendencia a repensar el liderazgo de gobierno dentro los límites del perfil de personalidad para orientar la opción política, que como arte de gobierno, en Estados Unidos y la Unión Europea, está en tres transformaciones estructurales que generan el vaciamiento de la democracia, con el debilitamiento de los partidos en su intermediación social, el reforzamiento de la influencia de los medios de comunicación, una mayor dependencia del ejecutivo nacional en la arena internacional caracterizada de interdependencia y multipolarismo (Stamati, 2017, pp. 290-291).

Esta transformación implica que el liderazgo en la esfera política es de valores, centrándose en la personalidad para asegurar la sobrevivencia de la comunidad política y la expansión del gobierno. Estos elementos de liderazgo político actual como arte de gobierno en los límites del perfil de la personalidad están centrados en el carisma del líder, su capacidad de atraer seguidores, su temperamento moral, sus valores y habilidad cognitiva (Stamati, 2017, p. 299); en tal sentido, gobernar exige que se evalúe constantemente la competencia, sociabilidad y el carisma del líder, para cautivar los electores con miras a mantener el poder. Este punto clave diferencia el liderazgo de los jefes de Estado respecto al de Francisco, quien anima sus seguidores al seguimiento de Jesús, tomando parte en el mundo, buscando la justicia, misericordia, inclusión, pero no el mantenimiento del poder.

El enfoque de contingencia permite señalar como particularidad del liderazgo de Francisco que no es sometida su personalidad a la conservación del poder, antes lo confronta. En tal sentido, poseer ciertos rasgos o comportamientos no garantiza la existencia del líder, se tiene que clarificar el líder orientado a las relaciones y el orientado a las tareas. Los primeros se interesan por tener buenas relaciones con subordinados, serles agradable. Los líderes orientados a tareas se fijan en que los subordinados tengan niveles de desempeño altos, se enfocan al cumplimiento de la tarea, en tal línea el rol del

líder es “apoyar a sus seguidores para alcanzar sus metas y proporcionar la dirección, el apoyo para asegurarse que sus metas sean compatibles con los objetivos generales del grupo” (House & Mitchell, 1975, p. 3).

El líder orientado a tareas necesita que su comportamiento sea aceptado por los seguidores, que ellos lo vean como fuente de satisfacción inmediata o futura, esto lo alcanza el papa al integrar las relaciones y las tareas, integración que “ayuda a eliminar obstáculos y dar esperanzas incrementando el sentido de satisfacción en el trabajo” (Northouse, 2015, p.120). Es poner los intereses de los seguidores en sintonía con los de la “Iglesia en salida” expresados en *El gozo del evangelio, Alegría del amor, Laudato Sí, Gaudete et exultate*.

Se acentúa la cristología política en el liderazgo de Francisco al incrementar el discipulado, edificar la vida en Jesús en medio de la crisis. Un ejemplo son los planteamientos de Rosito sobre la refundación cristológica de la teología cristiana desde el Sermón de la Montaña, antes y durante la Segunda Guerra Mundial, donde se requería la identidad del discípulo, así la práctica cristiana se ve como único lugar en el que es posible dar forma al mundo:

Una teología política que habla no tanto de la analogía de categorías teológicas y políticas, cuanto de prácticas de conformaciones personales y comunitarias a la persona de Cristo y a la necesaria contextualización social y política de tales prácticas, para lo que es indispensable el seguimiento del discípulo al maestro, la *sequela* (Rosito 2015, pp. 64-65).

Es en el contexto de crisis donde se entiende el llamado al discipulado que hace Francisco, “Cada cristiano y cada comunidad discernirá cuál es el camino que el Señor le pide, pero todos somos invitados a aceptar este llamado: salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio” (Francisco, 2013b, no. 20). Aparece la categoría del discernimiento, personal y comunitario; en esta línea la teología cristiana no es solo un discurso sobre Dios, “en cuanto ella es necesariamente, o quizá principalmente un discurso sobre el mundo, una teología del mundo, que es una reflexión crítica sobre la realidad mundana en la que esta viene autónoma del divino” (Rosito, 2015, p. 69).

Cuando el papa propone el discipulado no es que se adapta a la situación, en cambio evidencia la conjugación de los cuatro comportamientos del líder: como director, permite que los subordinados sepan qué se espera de ellos, programa el trabajo y proporciona la guía para cumplir las tareas; como líder apoyador es amistoso y muestra interés por las necesidades de los subordinados; en cuanto líder participativo consulta a los subordinados, considera sugerencias para tomar la decisión; como líder orientado a logros, establece metas y espera que los subordinados se desempeñen a su más alto nivel (House & Mitchell, 1975, p. 4).

Anima sus seguidores reconociendo que es en la secularización donde el cristianismo puede reinterpretarse, en la esfera política que ya no es una realidad alternativa al religioso sino la única esfera al interno de la cual viene experimentado Dios (Rosito, 2015, p. 71). Así se integra la teoría del camino meta y la teología política del apelo, liderazgo-poder en aras de libertad y justicia social que históricamente se logran en prácticas políticas institucionalizadas; Francisco las predica a nivel global y para la reforma de la Iglesia, también practica la teoría de liderazgo cuando establece la relación entre el estilo del líder, las características de los seguidores y el entorno organizacional. Desarrolla un liderazgo que se adapta mejor a las necesidades motivacionales de los seguidores eligiendo comportamientos que complementan o suplen lo que falta.

De la concepción realista del poder a la visión de poder de Francisco

El estudio del poder ha tenido amplio progreso desde Weber, que lo concibe como la “probabilidad que un actor en una relación social está en posición de realizar su propia voluntad” (1922/1968, p. 250). Pasando por el desarrollo de los enfoques unidimensional, bidimensional y tridimensional donde se define que “A puede ejercer poder sobre B consiguiendo que este haga lo que no quiere hacer, pero también ejercer poder sobre él influyendo en sus necesidades genuinas, modelándolas o determinándolas” (Lukes, 2007, p. 19). Definición que introduce la categoría Interés. La última concepción la

presenta la teoría realista que define el poder como “capacidad para la acción socialmente estructurada y perdurable” (Isaac, 1987b, p. 72). Hay liderazgo si hay poder y viceversa.

Del enfoque unidimensional del poder al tridimensional

El enfoque unidimensional en la segunda mitad del siglo XX da un impulso al estudio del poder en la línea de análisis realista implementada desde el inicio del mismo siglo cuando Weber lo presenta como probabilidad de hacer la propia voluntad (Weber, 1922/1968), concepción que continua Dahl – pluralistas, elitismo– agregando que se trata de lograr lo que de otra manera no se lograría: “A tiene poder sobre B en la medida en que puede obtener que B haga algo que B no haría de otra manera” (1957, p. 203). Este enfoque permite la comparabilidad, por ejemplo, cuando dos personas se enfrentan y pelean, se puede conocer en cuál de las partes hay más, menos o igual poder, la comparación permite conocer la base, los medios, el ejercicio y los cambios en la acción de poder.

Los críticos del enfoque unidimensional configuran el bidimensional donde replantean: a) premisa básica de los pluralistas de que en cada institución humana hay una estructura de poder; b) que el poder está ligado a problemas –fugaces o persistentes–; c) los pluralistas concentran su atención no en las fuentes de poder, sino en su ejercicio, el poder para ellos significa participación en la toma de decisiones y los modos de mantener fuera del proceso problemas potenciales (Bachrach & Baratz, 1962, pp. 947-948). Se llega a la noción de que el poder no se posee, se ejercita, hay una superación del conflicto que es observable –ya sea abierto o encubierto–, incorporan como poder la movilización de prejuicios, la no decisión, entendida como evento de poder y elemento nuevo para su análisis.

En la tercera cara del debate o enfoque tridimensional se ve más clara la evolución en el estudio que ha partido de la visión weberiana, por tanto, se resalta el interés como categoría determinante en el ejercicio del poder. Lukes, al plantear que “los propios deseos de los hombres pueden ser producto de un sistema de preferencias, aún en contra de sus propios intereses” (2007, p. 33),

reconoce como aportes del enfoque bidimensional que las inclinaciones pueden ser movilizadas, recreadas y reforzadas, de forma que no son conscientemente elegidas –decisión y no decisión–, no son el resultado que pretendían las elecciones particulares de los individuos, de ahí las importantes estrategias como el control del programa político, la agenda y la exclusión de problemas. El planteamiento de interés y poder estructural es fruto de tener en el debate la noción común a todos los enfoques, poder es afectar al otro o a los otros, lo que se da en el conjunto de las relaciones; en este sentido Lukes retoma a Parsons, quien asociaba el poder con la autoridad, el consenso y la persecución de metas colectivas, y explicita la posición de Arendt, para quien el poder nunca es de un individuo sino del grupo.

Visión del poder desde la teoría realista a Laudato Sí

El poder llama la participación activa en los procesos de construcción simbólica de la realidad, en tal sentido el papa está continuamente poniendo temas cotidianos de importancia universal en la esfera pública con categorías sociales, políticas: cuidado de la casa común, inmigrantes, pobres, la corrupción, la familia, la educación, la paz, el terrorismo, los excluidos. Estos temas son estructurales y remiten al análisis del poder desde el realismo que involucra el debate de los tres enfoques al definir que “el poder social está mejor concebido como esos poderes distribuidos por las diversas relaciones estructurales perdurables en la sociedad y ejercitado por individuos y grupos en función de su ubicación en una estructura dada” (Isaac, 1987a, p. 28).

Considerando el interés real en las relaciones sociales como estructura perdurable, el realismo aporta elementos que permiten ver la relación social mediada por el ejercicio de poder, es decir, “como capacidad para la acción socialmente estructurada y perdurable” (Isaac, 1987b, p. 72). Es de resaltar al papa, quien habla continuamente de estructuras que destruyen, que se deben superar, así apunta en el núcleo del sistema, e invita a la discusión y la conversión.

Este recorrido permite ver que el papa actúa como líder y no como manager respecto a la visión de poder, supera la política como arte de gobierno y la pone al servicio de la humanidad, porque ha denunciado que la ideología

siempre tiene una mala relación con el pueblo, lo utiliza y lo esclaviza. Por tanto, este trabajo no indaga por el fundamento filosófico teológico de la autoridad del papado, materia amplia en el estudio tradicional, como presenta *Lumen Gentium* (no. 20), por el contrario, aquí se hace un estudio novedoso de la evolución en la visión que tiene el papa sobre poder y liderazgo, pues conoce de poder y es líder, los reelabora considerándolos un conjunto que actúa positiva o negativamente.

Para este papa, poder y liderazgo son temas de la política, pero sobre todo tienen que ver con lo antropológico, lo eclesial, lo económico, lo ambiental. Entre sus pronunciamientos resalta que este binomio se ha puesto por encima del bien de la persona, de la casa común, ahí se funda su crítica durante los últimos treinta años. Ya exponía en el curso inaugural en la Universidad de San Salvador en Argentina en 1989, recordando a Guardini, que el *ethos* del ser no es el que da forma a la estructura –al poder de la técnica, la economía–, sino al contrario, esto genera la pérdida del bien de la persona, la desazón, produciendo la crisis, que solo se puede superar con el desbordamiento interno, asumiéndola en su totalidad sin quedar atrapado en ella (Francisco, 2013b, p. 183). Años después en su primera exhortación apostólica hay un avance en la visión, pues con la “Iglesia en salida” (Francisco, 2013b, no. 24) señala la ruta para la evangelización como construcción de la realidad social desde la concepción del binomio como servicio. Sabe que la Iglesia para este nuevo camino debe ser sanada, por ello un año después en el saludo navideño a la curia habla de las 15 enfermedades que produce el poder (Francisco, 2014). Otro año más tarde, en el 2015, en diálogo con jóvenes cubanos y estadounidenses por motivo de viaje a esos países, define liderazgo refiriéndose a la semilla que cada uno tiene y debe hacer crecer para la construcción de un mundo mejor; y la clave para ser un buen líder es hacer surgir otros líderes, en cambio si un líder quiere ser líder él solo, es un tirano, no sirve, es dictador, por eso él no quiere ser dictador y se dedica a sembrar (Aciprensa, 2015). En su último mensaje para la 52 Jornada Mundial de la Paz, “La buena política está al servicio de la Paz”, pide superar los vicios de la política, refiriéndose al afán de muchos para perpetuarse en el poder, quienes lo justifican mediante la fuerza, poniendo el futuro en peligro, y frente a lo cual recuerda a Jesús: “el que quiera ser el primero sea el último de todos y servidor de todos” (Mc 9: 35). En consecuencia, tomar en serio la

política para servir al país y a la persona es un verdadero acto de caridad (Francisco, 2019, nos. 4-5). Por tanto, en su reelaboración de liderazgo y poder, logra actualizar el poder servicio, visión presentada particularmente en *Laudato Sí*, resaltada aquí porque logra influir en fieles, científicos y a nivel global.

Uno de los principales escritos de Francisco es *Laudato Sí* (2015), allí muestra el camino para cuidar la dignidad humana, la creación a partir del estilo de vida y la lucha contra la corrupción (LS, nos. 55 y 145); pide no caer en vorágines de compras, consumismo compulsivo, ni en el paradigma técnico-económico (LS, nos. 203-204); enseña a ser conscientes de la degradación del entorno, denuncia el adormecimiento y la alegre irresponsabilidad (LS, no. 59 y 117). Con el llamado para que cada uno tenga casa, replantea la estructura de la ciudad, para que sea lugar de encuentro, reconocimiento; replantea la estructura de poder dominación del mundo urbano y el abandono de lo rural (LS, nos. 152 y 154); es el llamado a la política como concientización a través de la educación que corresponde también a la Iglesia y las asociaciones (LS, no. 214); llama a la calidad de vida sin caer en consumismos, menos es más, evitar la dinámica del dominio y la mera acumulación de placeres (LS, no. 222), se trata de seres humanos no esclavos de estructuras. El papa ejercita el poder y el liderazgo en beneficio no de unos cuantos, sino de toda persona y en bien universal con el llamado al cuidado de la casa común, con la ecología ambiental y sobre todo con la ecología humana; es la vía para superar la estructura que ha sometido todo al poder hacer y tener lo que pone en riesgo el futuro de la humanidad.

Fundamento teológico- pastoral y espiritual del liderazgo de Francisco

El papa Francisco es reconocido como uno que devuelve la esperanza a los pobres, que está enfrentando oposiciones en la Iglesia por la renovación para superar tantos males por los que ha pedido perdón al mundo. El mundo lo tiene como líder. Más de 120 millones de resultados da Google cuando se busca papa Francisco, y si se agrega liderazgo son 12 millones 600 mil resultados. Es grande su acogida en redes sociales, en países de mayoría religiosa diferente al cristianismo. Entre tantos títulos publicados sobre su liderazgo (Ballardini,

2014; Krames, 2014; Ivereigh, 2015; Rios, 2015; Romero, 2015; Rivera, 2016; Lombardi, 2017; Horowitz, 2018), aquí se considera especialmente *Papa Francisco Lecciones de liderazgo* (Lowney, 2015), porque muestra que este nuevo líder quizá no tiene una filosofía de liderazgo. La humildad es lo que más se le reconoce, dos hechos que la revelan se verificaron cuando quedó segundo en la elección del papa en 2005, el cardenal Bergoglio regresó a estar con los pobres, no se puso a hacer campaña. Cuando fue elegido, desde la presentación mostró que no se interesa por el dinero ni el poder y quiere que su Iglesia salga del conformismo, pues su escuela de liderazgo es la formación jesuita, hacerlo todo por Jesús que es humilde, por esto propone la “Iglesia en salida”, es el liderazgo espiritual traducido en práctica.

La inteligencia contextual del Papa Francisco

La inteligencia contextual permite avanzar en el argumento de Francisco, líder humilde, porque pone en diálogo la intuición del líder, la realidad del contexto y las estrategias, donde lo primero a resaltar es que el contexto determina la acción. Benedicto XVI, para la renovación de la Iglesia, mostró el curso con *Dios es amor, Salvados en Esperanza, Caridad en la Verdad*, temas propios de la Iglesia ante el mundo, pero no tuvo éxito, la acogida no fue masiva; al contrario, la acogida a Francisco es universal, lo que evidencia más la oposición al interno. Esta diferencia revela algo fundamental para liderar: “¿por qué unas personas logran desarrollar su liderazgo en un contexto y luego en otro no? ¿En una situación logran éxito, en cambio, en otras, no logran marcar la diferencia? Se responde con el análisis de inteligencia contextual” (Nye, 2009, p. 101).

La oposición a Francisco es tan fuerte que ayuda a diferenciarlo, después de la pérdida de los Estados Pontificios en 1870, ninguno al interno de la jerarquía del más alto nivel había pedido la renuncia del papa, como lo hizo Viganò, ex nuncio en Estados Unidos, dando un golpe profundo a este papado, quien recoge posiciones de críticos como G. Muller, R. Burke, Brandmuller, L. Boff. Es con situaciones de este tipo donde se nota la inteligencia contextual, que consiste en “aprovechar el curso de los eventos para dar ejecución a una es-

trategia; permite al líder adecuar su estilo a la situación y necesidades de los seguidores, ser capaz de crear flujos de información para dar cuerpo a las propias intuiciones” (Nye, 2009, p. 104).

Además de la visión hacia fuera, la inteligencia contextual es fundamental para el conocimiento del interno de la organización, porque ayuda a desarrollar la habilidad política para valorar las dinámicas de poder conociendo las posiciones, las fortalezas de los integrantes y permite moldear la propia realidad, esto en la inteligencia contextual implica la inteligencia emotiva. Buscando la eficacia, el líder mira si la situación requiere soluciones técnicas y de rutina o cambio adaptativo (Nye, 2009). En las técnicas y de rutina, el líder clarifica las reglas, restaura el orden, forma rápidamente la solución. Francisco prioriza el cambio adaptativo, hace emerger el conflicto, mete en discusión las reglas y roles improductivos; tiene la capacidad de conservar la mirada en el horizonte –la iglesia misericordiosa–; su inteligencia contextual es correlacionada a la inteligencia emotiva porque se mantiene sensible a las necesidades de los otros, pues el análisis cognitivo no es suficiente garantía para un liderazgo eficaz: “la buena habilidad cognitiva permite contar los árboles, pero la inteligencia contextual hace ver el bosque” (Nye, 2009, p. 105), algo fundamental para el discernimiento.

Además de la habilidad para mirar el bosque, el líder debe darse cuenta de cada uno de los árboles, o sea de la voluntad de los seguidores de participar en la decisión, así evalúa el contexto, no masifica; el papa tiene claro que lo situacional “es notablemente más importante que las características del manager” (Nye, 2009, p. 118). Se aplican así las competencias que sirven para saber cuándo debe ser parte, o cuando esa participación debe ser despótica. El papa ha diferenciado muy bien esto según los temas, por ejemplo a nivel interno, con la administración, ha conformado el grupo de los nueve cardenales, pero a nivel pastoral motiva la persona a pensar en su conversión, a sentir el amor divino.

Por tanto, el papa, además de lo cognitivo, aborda lo emotivo, crea la motivación, ello implica considerar las dimensiones de la inteligencia contextual que suponen comprender el contexto cultural, la distribución de las fuentes

de poder, las necesidades y las exigencias de los seguidores, la urgencia de la crisis y el flujo de información (Nye, 2009, p. 107). En adelante se exploran estas dimensiones para enmarcar el fundamento teológico pastoral.

Comprender el contexto cultural, lo que destruye, y gestionarlo, es algo que el papa Francisco logra hacer continuamente, un ejemplo, de frente a la exclusión ofrece al mundo la amabilidad, fruto de su experiencia de evangelización latinoamericana, es una de las cosas más importantes: “si un líder no conquista conocimiento de la cultura en la cual está inmerso, ésta termina por gobernarlo” (Nye, 2009, p. 107); también en la capacidad de intuir y valorar la distribución de fuentes de poder al interno de un grupo, en este caso se habla de los partidos del papa (D´Ambrosio, 2016); él ha gestionado esta división al interno, controla fugas de poder, haciendo cambios en el núcleo del Vaticano, genera participación, trabajo de equipos para superar las principales barreras que impiden la renovación. Sus palabras, gestos, liturgia, son respuesta a las búsquedas de los fieles, a sus necesidades, tanto que ha ganado la adhesión de otros, incluso no creyentes. Muestra así la capacidad de comprender las necesidades y las exigencias potenciales deseadas por los seguidores induciéndolos al cambio, tantas veces doloroso, ya que el líder responde a ¿cuánto es estable el *status quo*?, ¿qué tanto es fuerte en los seguidores la necesidad del cambio?

Para avanzar en la reforma, con la administración privilegia lo sinodal, con los fieles ha privilegiado despertar la responsabilidad de cada uno, les hace sentir su paternidad, buscando inducir, enseñar la necesidad de una mejora progresiva que parte del corazón de cada uno, no se presenta como el que manda sino el que aconseja y el necesitado de ayuda: “oren por mí”. Esta actitud con los fieles es un estilo de liderazgo más adaptado al vigente contexto, donde los seguidores están dispuestos a participar, aunque también están dispuestos a aceptar la decisión despótica, pero él ha privilegiado la participación; por esto está educando, pues “la decisión rápida agrega a las tensiones, al contrario, insistir para confiar el trabajo directamente a los seguidores es educarlos al cambio” (Nye, 2009, p. 119). Es pedagogía para adaptar la Iglesia a lo planteado con el Concilio Vaticano II, quiere la Iglesia pobre, en salida, samaritana, misericordiosa, “la prefiere accidentada por estar en la calle, que enferma por

estar encerrada” (Francisco, 2013b, no. 49). Es líder eficaz porque establece el tipo de procedimiento decisonal más adaptado al contexto, sabe que puede retrasar el proceso, pero desea hacerlo mejor.

En la urgencia de la crisis, Francisco enfrenta situaciones del mundo que reclaman su presencia, su mensaje, pero sobre todo es en la Iglesia que ha encontrado crisis profunda, más concretamente situaciones “persistentes, donde la crisis es un proceso que se prolonga durante largo tiempo y cuestiona valores fundamentales” (Nye, 2009, p. 120). Acaece con escándalos de mala administración de bienes en el Vaticano, la Curia romana y otros entes eclesiales, el abuso de poder, el clericalismo, la pedofilia –el más comentado actualmente–, el encierro de la jerarquía, entre otros no menos graves. Como en el flujo de información; el líder eficaz gestiona la información, la comunicación del alto hacia el bajo, como órdenes, o del bajo hacia lo alto, como requerimientos; el papa ha dado un paso fundamental para consolidar su liderazgo a partir de entrar en contacto directo con los seguidores, aún en medio de la multitud su comunicación es de corazón a corazón, fija la mirada, escucha, abraza, hace llamadas telefónicas, responde cartas, visita en las casas. Ha tenido también problemas con la información, ejemplo la situación de pedofilia en Chile, donde le tocó retractarse, pedir perdón; o la manipulación a la carta del papa emérito Benedicto, lo que generó el cambio en la sala de prensa vaticana. Le falta incorporar mecanismos de alarma al interno del sistema. La gestión de la información permite integrar la relación entre liderazgo eficaz y ético, comunicar lo que se vive.

Principales líneas del liderazgo que reforma la Iglesia

El papa es el reciente aporte de la Iglesia latinoamericana al catolicismo, otro es la opción preferencial por los pobres hace 50 años en la Asamblea Episcopal de Medellín, otro son los misioneros dispersos por el mundo renovando la Iglesia; es ahí donde entra Francisco: su primer viaje fuera de Roma es a la periferia europea, a Lampedusa, sus costas reciben miles de inmigrantes, muchos muertos, el viaje es signo de que al nuevo papado lo mueve la humanidad sufriente, punto central del Gran Reformador, como lo llama Ivereigh (2015, p. 17). Cuando es elegido papa sale al balcón de las bendiciones, sin discursos

marca la nueva etapa, el mundo fue testigo, solo con gestos mostraba un pontificado renovador. Su tradición latinoamericana lo presenta como uno llegando de la periferia con un mensaje universal para enfrentar la crisis impulsando la reforma en la Iglesia. En su presentación pide la bendición: “hecho original respecto del pasado, inclinar la cabeza para que el pueblo pida la bendición por su obispo, desde ese momento con un estilo original, propone revisar la cuestión del poder, en la Iglesia y en el mundo” (D´ Ambrosio, 2016, p. 59).

Su estilo cercano a la gente se ve al romper los protocolos diplomáticos, su espiritualidad del rostro humano lo lleva a ubicar siempre en el centro la persona (Spadaro, 2013). Da un giro del papado que comúnmente ve los males en el mundo, este papa mira hacia adentro, plantea los problemas del clero como el arribismo de los presbíteros y los obispos, la pérdida de motivaciones en el Ministerio, el fallido compromiso por la justicia y los pobres, el anti testimonio.

Mirar hacia dentro va contra ese poder que embriaga, esclaviza, como lo define el mismo Francisco continuamente –que anestesia como narcótico, dice Kiev de Vries, o que Tocqueville identifica como dictadura mórbida que instrumentaliza–, por eso su reforma afecta la visión corriente de la Iglesia, del mundo. En esta línea propone las enfermedades del poder, cuyo síntoma es anteponer al bien de las personas el bien de las instituciones, lo que ha generado tantas violencias en los últimos cuatro siglos con la recurrente Razón de Estado. El papa ha tomado la vía de arreglar primero la casa, sanar las 15 enfermedades del poder embriagante en la Iglesia o los “límites institucionales” (D´ Ambrosio, 2016, p. 68), principalmente enfermedad de sentirse inmortal, indispensable; petrificación mental y espiritual; divinización de jefes; indiferencia ante los demás; rivalidad y vanagloria.

Esas enfermedades recomienda combatir las porque él las está combatiendo en la Iglesia y ello le ha generado opositores. Su visión del poder servicio lleva a personalizar el conflicto etiquetándolo peyorativamente: hereje, comunista, no respetuoso de la tradición, contrario a la moral católica sobre la familia, jesuita que quiere hacer de franciscano, demasiado mediático, poco diplomático, teatral (D´ Ambrosio, 2016, pp. 70-75).

La Iglesia que propone es en salida, la prefiere herida por estar en las calles. Esta novedad de Francisco no está solo en su carisma personal de comunicador, se encuentra en el esfuerzo de hacer entrar la Iglesia totalmente en la modernidad continuando fiel al Evangelio. Parte del reconocimiento de los males del mundo: pobreza, corrupción, trata de personas, pedofilia, ideologización, falta de amor, capitalismo salvaje. Temas preferidos de su pontificado que expuso en el discurso a obispos estadounidenses: “aborto, niños que mueren de hambre o bajo las bombas, los inmigrantes que se ahogan en búsqueda de un mañana, ancianos, enfermos, víctimas del terrorismo, de las guerras, de la violencia, de las drogas, de la crisis ambiental” (D´Ambrosio, 2016, p. 29). Es decir, los empobrecidos, los sin voz, los que no cuentan son sus preferidos, reflejo de su espiritualidad.

Fundamento teológico del liderazgo de Francisco

Su práctica intrínsecamente obedece a una visión teológica para gestionar la crisis que traspasa los muros del Vaticano, las fronteras de millones de excluidos del sur y del norte. No habla de revolución, pero sí de ordenar, limpiar; es el pontífice que más ha cuestionado el neoliberalismo, ya que la gente no puede ir donde quiere, pero el capital financiero sí; ha cuestionado aspectos de la propia cultura religiosa. Para identificar la base teológica se retoma la teología política de la participación (Rosito, 2013) que parte de la lectura de la crisis, y al indagar por ella, establece los modos con los cuales el hombre puede participar, pero también cómo puede hacerse real y presente Dios en la realidad del mundo. Así, la crisis se ve desde el ámbito bíblico, político, eclesial, mistagógico y de antropología crítica.

Esta crisis, desde lo bíblico, la representa el Éxodo, ante la murmuración se responde con la acogida y el compartir que une al pueblo (Rosito, 2013, p. 64). Ejemplo que ubica al papa, quien no enfatiza la categoría de clases, pecadores, ni divide entre buenos y malos, en cambio acude a la figura de pueblo, hermanos, buscando la integración para superar la cultura del descartado. Sus gestos y palabras son signo de lo que hay en su corazón, vivencias de la espiritualidad

del humano, “como él mismo la llamaría, la suya no es una espiritualidad de energías en armonía, sino de rostros humanos: Cristo, San Francisco, San José, María” (Espadaro, 2013).

De ahí el contacto y la atención con los pobres, los pequeños, los descartados, de ahí la denuncia a la cultura de la exclusión, el llamado a la hospitalidad con los inmigrantes, a evitar la guerra, parar el terrorismo, de ahí su solidaridad con todas las víctimas en cualquier parte del mundo, su plegaria y llamado constante a gobernantes y líderes mundiales para construir la paz, sus paradas en medio de desfiles para abrazar niños, enfermos, ancianos, saludar personalmente en medio de las multitudes, romper el frío y rígido protocolo para acoger, sonreír, abrazar, sus visitas a las periferias de las ciudades, su insistencia en el cuidado de la Tierra, el respeto al otro, etc., todos ellos contenidos de la Encarnación, participación de Dios en la historia, espiritualidad del humano que contextualiza el fundamento teológico-político de su liderazgo.

La teología de la participación en la crisis permite ver en el papa su capacidad de relacionarse para construir, porque le facilita dos cosas: primera, “interpretar adecuadamente los datos de la posmodernidad, junto a la capacidad del religioso de constituirse en la reflexividad de un conocimiento capaz de relacionarse con las configuraciones de sentido propuestas de la y en la historia” (Rosito, 2013, p. 88), tocar la vida de la gente, interactuar y ofrecer sentido de vida, con el Evangelio dar esperanza; segundo, le facilita dar respuestas al mundo porque la religión no es solo capaz de reaccionar a los modelos historiadores y absolutistas de la secularización, y completa Rosito (2013) que sobre todo es en grado de responder recurriendo a un método argumentativo y a prácticas de transformación social.

En el ámbito político, la crisis actual se tiene en la mediación política, partidista, la apatía a la participación, la indiferencia por el bien común, y cuando la crisis viene experimentada a este nivel, “ella ofrece la ocasión para verificar la posición de los individuos respecto a la generalidad política, o sea, respecto a aquella unidad sistemática en la que los destinos individuales son imprescindiblemente ligados a los destinos de una colectividad” (Rosito, 2013, p. 23). Por

tanto, la función política del pueblo se constituye al interior de un proceso de evolución y de un recorrido de liberación, como el Éxodo, por ello el papa insiste continuamente en no esclavizar con la ideología, pone a la humanidad más allá del modelo político, clama por el reconocimiento de los derechos de todas las personas.

La crisis en el ámbito eclesial permite al pueblo de Dios reconfigurarse; de acuerdo a Rosito (2013, pp. 28-32), en la caída del Imperio romano ve Gregorio Magno el paso a un nuevo orden político, en medio de la confusión mental de las categorías antropológicas, sociales que dirigían la organización del poder, roles dentro y fuera de la Iglesia, se enfrenta el cambio reconociendo bien el momento y adoptando un modelo antropológico inspirado en actitudes de formación. De manera similar, Francisco toma posición ante la crisis visible en la exclusión, terrorismo, populismo xenófobo, aporofobia, y se presenta como puente involucrando a todos en la construcción de paz universal, quiere una Iglesia hospital de campaña y no una clínica que hace del acceso a la salud un negocio.

En el ámbito mistagógico, el creyente no acepta que la última palabra la tiene la situación de crisis, por el contrario, se llama a la conversión, “que se expresa en tres verbos: retornar, reconocer, revivir, así en la perspectiva cristiana la crisis, o el juicio, es Jesús crucificado” (Rosito, 2013, p. 33). Francisco pone siempre delante de los hombres el amor de Jesús, su llamado a la conversión, y testimoniando a Jesús que carga la cruz, recoge los sufrimientos del mundo y los hace visibles.

La formación Jesuita y la espiritualidad ignaciana

El liderazgo del papa Francisco es una vocación, ha sido formado para ser líder; dentro de sus investigaciones, plantea Lowney que “los Jesuitas han tenido un gran éxito, la congregación más grande del mundo, fundada en 1540 presente en más de 100 países ¿Qué cosa estimula desde siempre su creatividad, su energía y su espíritu de innovación?” (2005, p. 8), y lo cual responde con los cuatro principios: conocimiento de sí, espíritu de iniciativa, amor y heroísmo.

Esa vocación de los jesuitas que se resalta aquí viene del liderazgo heroico, donde todos son líderes y la vida está llena de oportunidades de liderazgo, por esto “los principios de los jesuitas mejoraron la compañía, porque mejoraron a cada integrante” (Lowney, 2004, p. 7). El liderazgo, en este sentido, no está reservado solo para los más influyentes, se puede ser líder en todo lo que se hace, en el trabajo, en la vida cotidiana; es un liderazgo basado en la centralidad del *Magis*.

Francisco es el primer papa jesuita, su formación es una clave a considerar. La base del liderazgo según el estilo de los jesuitas es el heroísmo del líder que realiza también lo imposible (Lowney, 2015). El papa da testimonio, no solo da a los seguidores una lista con lo que hay que hacer, él vive como cristiano; su vida refleja lo que dice creer. El problema de tantos ejecutivos es que dan a los seguidores unas directrices, mientras ellos viven otras. La acción y virtud heroicas se aprenden, se trabaja para tenerlas, no son una apariencia, se trata de ser.

Esta espiritualidad ignaciana tiene cuatro aspectos fundamentales que la diferencian de las prácticas de *managers* de muchas empresas, y el papa las practica, pues transforma las aspiraciones de la compañía en una misión personal, crea la cultura donde cada uno da importancia al heroísmo, ofrece a cada uno la oportunidad de ampliar las propias capacidades contribuyendo a la construcción de una empresa más grande que sus intereses personales, y aplica la intuición más potente de San Ignacio: el liderazgo heroico no sabe motivarse por sí solo, es fruto del ejercicio espiritual (Lowney, 2005, p. 211).

Estas cuatro características se traducen en unas prácticas cotidianas. Decir que Francisco es jesuita es decir que por formación, vocación, aumenta las propias competencias y capacidades para ponerlas al servicio de los demás, buscando trascender, hallar felicidad en el desprendimiento voluntario y en el compartir solidario; la consecuencia directa es ser lo mejor en lo que se hace, esto configura la base de la espiritualidad. Especialmente el liderazgo del papa está ligado a la humildad en los tres grados, de acuerdo a los ejercicios espirituales de San Ignacio nos. 167. 166. 168, que son maneras de amar, de sometimiento por amor para tener fecundidad (Byron y Connor, 2016, p. 43).

Estos tres grados son una construcción progresiva, por esto las maneras de humildad ofrecen la escala de la vida cristiana: primero, una vida de mínimos cristianos que supone ya un grado notable de convicción y de generosidad, Francisco renunció a vivir en el palacio apostólico; segundo, una vida cristiana con un grado ya muy notable de libertad interior para el seguimiento de respuesta generosa al Señor en momentos difíciles; tercero, se abraza la locura de la cruz de Cristo y se toma a Cristo pobre y humilde como norma de toda decisión. Un ejemplo, por tanto, de esta gradualidad es que al inicio del pontificado cuando le preguntan quién es, responde advirtiendo que no es un modo de hablar o un género literario: “Soy un pecador en quien el Señor ha puesto los ojos y complementa que su lema es *Miserando atque eligendo*” (Spadaro, 2013).

Este liderazgo heroico al estilo de los jesuitas se transforma en testimonio, estar adelante trabajando, todo se hace mística, fruto de los ejercicios espirituales, donde a ningún miembro viene entregada la misión de la compañía, en cambio más que un trabajo es un servicio ofrecido sinceramente y con todo el corazón; la espiritualidad así concebida lleva al jesuita a buscar ser el mejor en lo que hace, por tanto “*Magis*, lema de la Compañía, es el impulso de buscar algo más en cada oportunidad con la certeza de que será posible encontrarlo. Ser heroico no es el trabajo que hacemos: es el tipo de actitud que alimentamos para él” (Lowney, 2005, p. 215). Esto es fundamental en el liderazgo y el ejercicio del poder que el papa Francisco irradia en el mundo, a ejemplo de San Francisco, el inspirador del nombre que adoptó, está logrando casi un milenio después fortalecer la renovación eclesial y, por qué no, mundial.

Conclusiones

Los planeamientos de teología política en su forma apelativa, la ética de la participación tomando lugar en la realidad, la espiritualidad Ignaciana con el *magis*, la inteligencia contextual, la teoría camino meta, la teoría realista del poder, se muestran como un cuadro de referencia interdisciplinar, propuesto y construido aquí, que permite sostener el análisis de la relación entre liderazgo

y poder, en una práctica que integra lo social, lo político y religioso; por lo tanto este trabajo aporta elementos para continuar estudiando este tipo de relación en otros escenarios y personajes, a la vez da elementos para implementar liderazgo eficaz.

Se logra evidenciar que el papa primerea porque tiene amplia capacidad de relación, goza de credibilidad, gran acogida, su visión de dirigente inspira, motiva los seguidores dentro y fuera de su grupo, da esperanza, gozo de vivir. Es claro que este liderazgo no consiente bajar el nivel de exigencia a los seguidores, por el contrario, se muestra como el ejemplo para alcanzar una vida en comunión, sencilla, serena, simple, humilde. Él comparte sus experiencias, su humanidad y lo que Dios ha hecho en él; por tanto, la teología política contemporánea en su forma *apelativa* aporta una vía dialogante con las ciencias sociales para analizar la práctica religiosa, que desde la reflexión multidisciplinar interroga y se deja interrogar por el pluralismo contemporáneo.

El análisis permite plantear con toda claridad que el papa es líder con poder que supera el cerco religioso, por tanto, está impulsando la transformación en toda la Iglesia de un modo que ha desbordado las aspiraciones de muchos y está siendo referente para el mundo desde lo central del cristiano, el amor reflejado en el misterio de Jesús crucificado, muerto y resucitado por amor, sobre todo a los excluidos. La diplomacia, la seguridad y burocracia vaticanas limitan su liderazgo y su visión de poder servicio, pero él logró abrir la orientación estratégica.

Respecto al poder se puede concluir que el santo padre lo concibe en cuanto relación, reconoce como principal fuente de él –como debe ser por la naturaleza de su misión– a la palabra de Dios, la única que puede transformar la persona; el poder con relación a Dios, al cual se debe responder con amor (Francisco, 2013b, no. 39), el poder que se ejerce sobre los demás, enfatizando que vale la pena ser buenos y honestos (*Laudato Sí*, no. 229); el poder sobre la naturaleza, que exige acabar con el mito del progreso material sin límite, hay que limitar nuestro poder (*Laudato Sí*, no. 78). Este análisis concientiza para integrar liderazgo político y poder servicio, entrando y tomando parte en la

realidad para transformarla, humanizarla, así cada acción pastoral y política aporta para la superación de estructuras injustas que destruyen la dignidad humana, el bien común y ponen en riesgo las generaciones futuras.

Referencias

- Aciprensa. (19 de septiembre 2015). La clave para ser un buen líder según el papa. *Agencia católica de Informaciones, Aciprensa*. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/noticias/la-clave-para-ser-un-buen-lider-segun-el-papa-francisco-67292>
- Bachrach, P., & Baratz, M. (1962). Two Faces of Power. *American Political Science Review*, 56(4), 947-952. DOI:10.2307/1952796
- Breton, D. L. (2007). *Antropología del dolor*. (Trad. René Capovin). Roma. Italia: Meltemi.
- Byron, W., & Connor, J. L. (2016). *Principles of Ignatian Leadership: a Resource for a Faith-Committed Life*. New York, E.E.U.U.: Paulist Press.
- Casanova, J. (2013). Exploring the Postsecular. Three Meanings of the Secular and their Possible Transcendence. En Calhoun, C., Mendieta, E. & J. Van. (Eds), *Habermas and Religion*. Malden, E.E.U.U.: Polity Press.
- Dahl, R. A. (1957). The Concept of Power. *Behavioral Science*, 2(3/July), 201-215.
- D'Ambrosio, R. (2016). ¿Lo conseguirá Francisco?: el reto de la reforma eclesial. Madrid, España: San Pablo.
- Espadaro, A. SJ. (19 de agosto 2013). Entrevista al papa Francisco. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html
- Giddens, A. (2011). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, España: Alianza.

- Horowitz, J. (1 de mayo 2018). Todos contra Francisco, pero el papa sigue intentando cambiar la Iglesia. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/es/2018/05/01/papa-francisco-criticas-logros/>
- House, R. J., & Mitchell T.R. (1975). *Path-Goal Theory of Leadership*. University of Washington Seattle. Technical Report. 75-67. Recuperado de <https://apps.dtic.mil/dtic/tr/fulltext/u2/a009513.pdf>
- Isaac, J. (1987a). Beyond the Three Faces of Power: A Realist Critique. *Polity*, 20(1), 4-31.
- Isaac, J. (1987b). *Power and Marxist Theory: A Realist View*. New York, E.E.U.U.: Cornell University.
- Ivereigh, A. (2015). *El gran reformador: Francisco, retrato de un papa radical*. Barcelona, España: S.A. Ediciones B.
- Lowney, C. (2015). *Papa Francisco: Lecciones de liderazgo*. Buenos Aires, Argentina: Granica.
- Lowney, C. (2004). *El liderazgo al estilo de los jesuitas: las mejores prácticas de una compañía de 450 años que cambió el mundo*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Lowney, C. (2005). *Leader per vocazione. I principi della leadership secondo i Gesuiti*. (Trad. Gian Luigi Giacone). Milano, Italia: il Sole 24 Ore.
- Lukes, S. (2007). *El poder: un enfoque radical*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Northouse, P. G. (2015). *Leadership: Theory and Practice*. 7th Ed. Western Michigan University, E.E.U.U.: Sage Publications, Inc.
- Nye, J. S. (2009). *Leadership e potere: hard, soft, smart power*. Trad. A. Oliveri Roma, Italia: Laterza.

- Papa Francisco. (2013a). *Non fatevi rubare la speranza. La preghiera, peccato, la filosofía e la política pensati alla luce della speranza*. Milano, Italia: Arnoldo Mondadori.
- Papa Francisco. (2013b). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Roma, Italia: Libreria Editrice Vaticana.
- Papa Francisco. (22 de diciembre 2014). Discurso de saludo navideño a la Curia romana. Recuperado de [//w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/docum.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2014/december/docum.html).
- Papa Francisco. (2015). *Carta encíclica Laudato Sí. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma, Italia: Libreria Editrice Vaticana.
- Papa Francisco. (1 de enero 2019). Mensaje para la LII Jornada Mundial de la Paz: La buena política está al servicio de la paz. Recuperado de [//press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/12/1.html](http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/12/1.html).
- Rosito, V. (2013). *La partecipazione salvata: teologia politica e immagini della crisi*. Assisi, Italia: Cittadella.
- Rosito, V. (2015). *La teologia politica contemporanea. Paradigmi, autori, prospettive*. Roma, Italia: Studium.
- Stamati, F. (2017). Tra personalit  e 'arte di governo'. Una proposta analitica sulla nozione di leadership politica. *Quaderni di Scenza Politica, Anno XXIV*(2), 289-315.
- Ulrich, B. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Weber, M. (1922/1968). *Economia e societ . Sociologia del potere*. Vol. II. 2ed. (Trad. Pietro Rossi). Milano, Italia: Edizioni di Comunità.



**Artículos de reflexión
no derivados de
investigación**

LA INTEGRACIÓN DE ALGUNAS MINORÍAS EN EUROPA. LA PROPUESTA DE ELHAM MANEA

The integration of some minorities in Europe. The
proposal of Elham Manea

Artículo de reflexión no derivado de investigación

DOI <https://doi.org/10.21501/23461780.3054>

Recibido: 11 de octubre de 2018 / Aceptado: 23 de noviembre de 2018 / Publicado: 14 de diciembre de 2018

*Paz Molero Hernández**

Resumen

Este trabajo se propone entender si es posible la integración cultural de algunas minorías en Europa, para ello se analiza la propuesta de Eldam Manea –en la que se defiende que adaptar algunas partes de la Sharia (la ley basada en el Corán) sería dejar todavía más desvalidos a los vulnerables– y se compara con otras opiniones, algunas de las cuales son más proclives a aceptar esta adaptación. Para finalizar, se presenta una reflexión acerca de la manera más digna de integrar al migrante respetando sus derechos humanos y los del país de acogida.

Palabras clave

Integración; Minorías; Migrantes; Elham Manea; Derechos fundamentales.

* Doctora en Teología de la Universidad de Navarra, España. Profesora de Antropología y Ética, Directora de Ordenación Académica del Centro Universitario Villanueva adscrito a la Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: pmolero@villanueva.edu ORCID orcid.org/0000-0002-1743-5110.

Abstract

This work aims to understand if the cultural integration of some minorities in Europe is possible, for this, Eldam Manea's proposal is analyzed, in which it is argued that adapting some parts of the Sharia (a law based on the Qur'an) would make them more vulnerable and it compares it to other opinions, some of which are more inclined to accept this adaptation. Finally, a reflection is presented on the most dignifying way possible to integrate the migrants, respecting their fundamental human rights and those of the host country.

Keywords

Integration; Minorities; Migrants; Elham Manea; Fundamental rights.

Introducción

Este trabajo se propone entender si es posible la integración cultural de algunas minorías en Europa. En concreto, se analiza la propuesta de Eldam Manea. Esta profesora suiza-yemení mantiene una actitud honesta para reconocer que existe un problema dentro del islam y al mismo tiempo critica los intentos de integración de la *Sharia* –la ley basada en el Corán– en algunos países europeos. A su juicio, lo están resolviendo equivocadamente (Feroni, 2017). Por eso se compara en este artículo su propuesta con otras que están teniendo lugar, también en los últimos años, que son más proclives a aceptar que en Europa se introduzcan algunas costumbres islámicas.

Para entender la cuestión que de fondo plantea Manea, hay que preguntarse antes si las distintas formas de integración cultural que se están dando en la actualidad están siendo, o pueden ser, la garantía de la igualdad de todos los ciudadanos con independencia de su sexo, su religión, su ideología y si están siendo la clave para superar los fundamentalismos. Hay distintas formas de integración cultural. Frente al multiculturalismo que muchos defienden –es el derecho a la diferencia, a ser minoría– o el asimilacionismo –predominio de la cultura propia sobre la de la minoría– parece que el modelo que está dando mejores resultados es el interculturalismo, porque permite una convivencia democrática entre los inmigrantes llegados a un Estado de derecho con una cultura concreta y la cultura nacional (Kincheloe & Steinberg, 1997).

En Europa, la acogida de los grupos más vulnerables, por ejemplo el de mujeres musulmanas, ha suscitado numerosas cuestiones legales (Elósegui, 2003); su inserción laboral conlleva entender de algún modo su mentalidad, y aunque presentan características distintas según el país de procedencia –hay 56 países pertenecientes a la OCI (Organización para la Conferencia Islámica)– y el de acogida –véase simplemente la diversidad entre los distintos Estados miembro de la Comunidad Europea–, se pueden dar características y problemas comunes al hacer el estudio más amplio, y es lo que vamos a intentar abordar en este trabajo (Abumalham, 1995).



La reflexión serena es necesaria a la hora de hablar de integración, evita algunos conflictos y facilita el diálogo (Khoury, 2004). La falta de igualdad de las mujeres, por ejemplo, en algunos grupos culturales requiere una perspectiva amplia que nos lleve a entender esa actitud. Algunos países imponen restricciones internas a las mujeres que no son tolerables. Pero al mismo tiempo, algunas mujeres se presentan ellas mismas al dilema de cómo hacer compatible determinadas interpretaciones de la igualdad sin renunciar a su identidad cultural.

En los temas de integración, un concepto clave para el diálogo, y al que se está dando hoy en día mucha importancia, es el reconocimiento. Es una exigencia que se vuelve apremiante por la unión que se establece entre reconocimiento e identidad. Identidad designa la interpretación que hace una persona de lo que es, y de sus características definitorias, nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento de los demás o por la falta de este (Taylor, 1993). Este aspecto tiene especial relevancia en el caso de la integración de los grupos más débiles. La presencia laboral de las mujeres musulmanas en el espacio público está en ocasiones puesta en entredicho en el país de procedencia. De la misma manera, hay un cierto miedo en algunas de ellas a perder su identidad nacional si acceden a la educación del país de acogida y esto repercute en un aumento del absentismo para evitar ser asimiladas culturalmente o para evitar una pérdida de valores religiosos, entre los que se puede encontrar, por ejemplo, el matrimonio de niñas adolescentes o simplemente el matrimonio religioso¹.

El conocimiento del Derecho de familia islámico es crucial para poder entender mejor la situación de la mujer musulmana. Las mujeres musulmanas inmigrantes están sometidas por Derecho internacional privado a sus estatutos personales, que permiten aplicar el derecho de procedencia en el país de acogida en cuestiones de derecho de familia. Esto es relevante para tener en

¹ El acceso de la mujer al mundo laboral, la *Sharia* no prohíbe expresamente el trabajo de la mujer fuera del hogar. Es más, expresamente establece que, en caso de que trabaje, tiene derecho al salario justo igual que el varón. De este modo, sostiene el Corán: “los hombres tienen una parte de lo que han adquirido. Las mujeres tienen una parte de lo que han adquirido” (4,32).

cuenta en qué medida les afecta el régimen económico matrimonial, su disposición sobre sus bienes, la misma disponibilidad para insertarse en un trabajo, la custodia de los hijos, el derecho sucesorio, etc.

Hay que tener en cuenta también que, aunque el islam no posee una interpretación única y auténtica del Corán (el libro sagrado para los musulmanes), la mayoría de sus estados son confesionales y mantienen una actitud de no separación entre religión y Estado. Esta identificación lleva a los musulmanes a tener regulado el Derecho de Familia en la ley basada en la *Sharia*, y en cambio Occidente resuelve los temas del derecho de familia civilmente. La aconfesionalidad defendida en la mayoría de los estados europeos y occidentales es una laicidad positiva, es decir, no es una mera neutralidad. Es uno de los puntos más conflictivos a la hora de afrontar la integración, pues la visión que tiene Occidente es dualista, de separación.

El modelo intercultural asume un modo concreto de igualdad entre sexos que se debe tener en cuenta y que se refleja en las políticas legisladas y en la educación de los y las inmigrantes. La aceptación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres supone la aceptación de los derechos universales. Plantea una convivencia en la diversidad, pero requiere una referencia a una serie de valores comunes, la interacción cultural que intenta el interculturalismo no es un asimilacionismo ni un relativismo cultural. Es tanto el derecho como la ética los que deben defender desde sus ámbitos esos valores comunes.

Lo deseable es llegar a un modelo de universalidad de los derechos que incluya la igualdad de los sexos junto con el debido respeto a las diferencias culturales que tienen siempre como límite el respeto de los derechos y dignidad de todos los individuos, incluidas las mujeres que forman parte de este grupo cultural (Elósegui, 2003, p. 9).

Todo este contexto lo conoce Manea. Es evidente su mérito y su valentía al proponer una revisión en la interpretación que se está dando al islam:

Si no reconocemos nuestra responsabilidad vamos a seguir como hasta ahora. En las mezquitas se continuará maldiciendo a los judíos, cristianos e infieles todos los viernes. Los predicadores continuarán repitiéndonos su mensaje de intolerancia. Y las escuelas continuarán enseñándonos que la religión es la marca principal tanto de la identidad como de la ciudadanía (Manea, 2014, párr. 13).

Su opinión es dura y firme también acerca de que en algunos países europeos se han aprobado, demasiado frívolamente, costumbres o derechos de los musulmanes observantes que están perjudicando a los más vulnerables, sobre todo mujeres y niños:

Si se preguntan por qué tantos ciudadanos británicos de herencia islámica se sienten atraídos por la ideología de ISIS; sugiero que mires más de cerca el contexto británico: la mitad de las mezquitas en Gran Bretaña están controladas por Deobandi y Tablighi Jama'at. Además, como observa Innes Bowen en su libro *Medina en Birmingham, Najaf en Brent: Inside British Islam* (2014), entre 2009 y 2013, el número de mezquitas salafistas en el Reino Unido aumentó en un 50 por ciento. Esto hizo del movimiento el crecimiento más rápido de las principales tendencias islámicas del Reino Unido. De hecho, la mitad de todas las nuevas mezquitas que se abren cada año están controladas por Salafi.

A todas estas mezquitas se les permite tener sus Madrasas para enseñarles a los niños el Islam. Además, el movimiento Deobandi ha establecido 25 dar al-ulums (seminarios) en el Reino Unido, responsables de entrenar a los imanes para sus mezquitas. Estos imanes, como afirma acertadamente un informe de Quillum, son "británicos", pero no apoyan los valores humanistas de igualdad, tolerancia, libertad y pluralismo religioso (Manea, 2014).

En este trabajo comparamos su punto de vista con algunos otros autores que no lo comparten, para finalizar con una reflexión acerca de la posibilidad de universalizar una serie de valores en este proceso de integración, que salvaguarden la dignidad y los derechos fundamentales de unos y otros.

La propuesta de Elham Manea

Según Manea (2012), hay tres tipos de actores que han moldeado los acontecimientos más recientes en relación al mundo islámico: los movimientos del islam político, el islamismo social y las élites de Estados políticos islámicos. Para esta profesora de Derecho, el caldo de cultivo para el extremismo violento que se está dando en nuestros días entre los musulmanes más fundamentalistas es el hecho de que la religión islámica todavía no haya pasado por un proceso de reforma. Esto la ha convertido en un objetivo fácil para la manipulación política, que cambia según los contextos políticos, los líderes y el espíritu de la época.

Pero Manea no solo alerta acerca del extremismo violento, da mucha importancia al extremismo no violento, que puede parecer más compatible con la integración cultural en Europa pero que termina siendo, a su juicio y también al de otros autores (Gruber, 2010), más peligroso y nocivo por el daño que representa en la educación de las generaciones que están naciendo en Occidente.

El *islamismo político* es una ideología moderna que busca el poder político del Estado como medio para cambiar y transformar las sociedades existentes. Para ella, el poder es solo un medio para un fin, su objetivo es un cambio revolucionario impulsado por una visión de una sociedad y Estado puritanos. Un Estado donde la identidad y la ciudadanía están basadas y definidas por la afiliación religiosa y la observancia. Ello lentamente se ha convertido en un mensaje hegemónico que busca moldear los órdenes políticos, sociales y legales de acuerdo con sus cánones ideológicos.

Existen diferentes versiones del islamismo político. Algunos movimientos buscan crear esta visión, de la sociedad y el Estado, a través de la violencia directa: el ISIS es un ejemplo de este tipo de movimientos. La violencia sigue siendo aceptable, pero la estrategia es cambiar gradualmente a través de un proceso de islamización de la sociedad, a través del sistema educativo, las mezquitas, las enseñanzas religiosas y los medios de comunicación. No es coincidencia que cada vez que los islamistas ingresan a un gobierno árabe o islámico, el primer ministerio en el que insisten es el ministerio de educación y la primera medida que emprenden es cambiar el plan de estudios para moldearlo según su ideología.

Con el *islamismo social* quiere referirse a los movimientos religiosos puritanos que se preocupan de que los comportamientos sociales cambiantes se ajusten a sus rígidas cosmovisiones, es decir, reclaman un modo de vida islámico, se abstienen de la política y son leales a los regímenes en sus respectivos Estados islámicos. Los conceptos de Jihad como un deber, la creación de un Estado islámico, la insistencia de que otros que se consideran musulmanes y practican los principios principales de la religión son de hecho no musulmanes –un concepto adoptado por el islam político también– son parte de su cosmovisión (Manea, 2014). Además, Occidente es un enemigo que debe combatirse, si

no es por la violencia, por lo menos separándose de su influencia y propagando esta interpretación del islam en todo el mundo. Es claro que este islamismo social es el que es posible en Occidente –no es necesario que se dé en un país árabe o islámico– y es el que fomenta, a su juicio, los extremismos no violentos, pero que por su interpretación rígida e intolerante resulta tremendamente tóxico.

Lo que hacen estos movimientos es propagar un mensaje de separación e intolerancia. Piden a sus seguidores que se separen de los que los rodean (musulmanes y no musulmanes por igual) por su comportamiento, que los odien en su corazón y que se adhieran estrictamente a sus enseñanzas puritanas al pie de la letra.

En cuanto a *las élites y los estados políticos árabes-islámicos, y sus contrapartes occidentales*, es de señalar que los estados y líderes árabes e islámicos han explotado el islamismo político y el islamismo social, y en su política maquiavélica de supervivencia ayudaron a incorporar una ideología del extremismo.

Para Manea hay dos aspectos que deberían abordarse si queremos combatir el extremismo islámico. Un aspecto se refiere a un proyecto a largo plazo, la reforma teológica de la religión islámica. Este proyecto es responsabilidad de los propios musulmanes. No puede ser impuesto desde el exterior. Es necesario devolver a la religión a la esfera privada y separarla de la política. El secularismo es el primer paso (entre otros) que garantizaría que el Estado trate a sus ciudadanos con neutralidad, sin distinción por religión, secta, género o creencia. Este es un proyecto difícil y doloroso que llevará mucho tiempo. La falta de esta reforma hizo que la religión islámica fuera susceptible a la explotación, lo que lleva al segundo aspecto que debería abordarse: el extremismo no violento. Parece que habría que dar más importancia al extremismo violento, pero el no violento no se debe subestimar. No es la única que alerta de este peligro (Mela, 2005).

Además de estudiar la responsabilidad que, a su juicio, tienen los propios musulmanes, Manea también analiza cómo está siendo la integración de las minorías musulmanas en Europa. Gran conocedora de las leyes británicas, afirma que no se puede pretender un pluralismo legal donde el postulado sea que de algún modo se tenga que reconocer la *Sharia*, la ley musulmana, en Occidente²: es decir, no solo habla del sistema en países árabes, critica también los intentos de introducir la *Sharia* en el sistema jurídico occidental puesto que se incurre en situaciones de indefensión para las mujeres y los niños.

Reconocer algunos aspectos de la *Sharia* en Occidente, por un lado, parece que facilitaría la formación de *ghettos* y supondría un claro riesgo al multiculturalismo, por otro, afirma que las identidades culturales no son fijas, pueden cambiar a lo largo del tiempo y además entre las minorías que se estén protegiendo legalmente puede haber variaciones esenciales. Critica también el relativismo cultural –aunque no defienda una ley natural como tal–, entiende que hay un sustrato universal de valores humanos que todos tendrían que acatar, una serie de derechos humanos básicos que “no solo defiendan Occidente –debido a la carga del hombre blanco– sino que se defiendan universalmente” (Manea, 2016, p. 34).

Manea, al contextualizar el debate en la realidad de las mujeres musulmanas, ve una estrecha relación entre las comunidades que son cerradas y el aumento del fundamentalismo que busca el control de los miembros de su comunidad: “En esas comunidades las mujeres tienen miedo, miedo de independizarse de la *Sharia* y miedo porque están atrapadas en un orden jerárquico basado en el género donde tienen muy poco control sobre su propia vida” (Manea 2016, p. 199). Hasta que no se reconozcan los derechos de las mujeres en el sistema, este no estará corregido: “Son las mujeres más vulnerables las que caen víctimas bajo la introducción de la ley islámica en Occidente, no la mujer de clase media. Y (...) con frecuencia son dejadas a un sistema que explota su vulnerabilidad” (Manea 2016, p. 200).

² Como ya se ha comentado, en muchos países europeos se admite, dentro del derecho internacional privado, que haya arbitraje voluntario de terceras instancias en asuntos de derecho civil, por ejemplo, decisiones sobre leyes de la familia, patrimoniales o de divorcio, tomadas por tribunales islámicos. Es el caso de UK, estudiado, entre otros países, especialmente por esta autora.

Para evitar situaciones así, es necesaria una reforma de la ley islámica, basada en la escolarización y en el activismo, si no, no se conseguirá. Y es que, efectivamente, mientras que en el siglo X poner freno a las interpretaciones de la *Sharia* hubiera representado un peligro para su supervivencia (Mchugo, 2013), hoy el peligro le viene a la *Sharia* precisamente de su estancamiento y consiguiente incapacidad de resolver los problemas que surgen en la sociedad actual. Además, los contrastes entre una ley estancada en su interpretación en el siglo X y la cultura del siglo XXI pone a los musulmanes en la difícil tesitura de tener que elegir entre su condición musulmana o su condición moderna, planteándose ambas como opciones irreconciliables. De ahí que vayan abriéndose camino posturas que defienden la necesidad acuciante de una interpretación de la *Sharia* adaptada a la modernidad (Combalía, 2015). Para Manea, en concreto, la *Sharia* no es una ley hecha por Dios sino por los hombres y necesita ser cambiada y sustituida por leyes civiles que protejan la dignidad y los derechos humanos, a las mujeres y a los niños.

Con todos los acontecimientos históricos de este siglo, le parece que es precisamente el momento del cambio de modelo. Ante la posible crítica de que todo su planteamiento sea meramente académico, ella explica que la discusión académica no es meramente teórica puesto que tiene consecuencias en la vida real, un ejemplo que subraya esta importancia es el papel que ha jugado lo que ella llama el *paradigma esencialista*. Es el paradigma que ha dominado Occidente desde hace tiempo, que pretende un pluralismo legal suave y que la ley islámica entre en algunos ámbitos del sistema jurídico occidental. Tiene cuatro características fundamentales:

La primera es la combinación de un multiculturalismo y un pluralismo legales en el contexto social. Esto divide a la gente en filas culturales, religiosas o étnicas separándolas y colocándolas en enclaves paralelos. En Gran Bretaña, por ejemplo, se han erigido muros que segregan comunidades con el pretexto de protegerlas, unos ciudadanos pueden disfrutar de igualdad frente a la ley y otros no debido a su identidad religiosa.

La segunda característica se refiere a los derechos del grupo, es decir, no son derechos de los individuos. El grupo posee unos derechos que deberían ser protegidos aun cuando sean violados los de los individuos que lo componen.

La tercera es un relativismo cultural, dominado por una cultura relativista que argumenta que esos derechos, y los valores que se desprenden de ellos, son determinados culturalmente.

Por último, la cuarta –coincidiendo con otros autores (Easterly, 2017)– es la “carga del hombre blanco”. Es el fuerte sentido de vergüenza y culpa que el Occidente imperial tiene de su pasado y que ha llevado a un deseo paternalista de defensa de las minorías.

Es una mentalidad que percibe al otro, sea un miembro de un grupo minoritario, sea un grupo entero de un país en vías de desarrollo, como el oprimido, y los derechos humanos como la herramienta impuesta por Occidente, el opresor (...) y así, en el proceso se justifica o se ignora la violación de terribles derechos humanos cometidos en nombre de derechos del grupo, sean culturales o religiosos (Manea 2016, p. 229).

Manea insiste, no es un puro planteamiento teórico, tiene contexto y consecuencias. Sobre el primero, quiere demostrar que los esencialistas ignoran el contexto de los países donde se ha intentado implantar el pluralismo legal. Defiende que un Estado que no es secular no está en condiciones de defender a sus ciudadanos por igual. Es importante para ver qué tipo de ley quieren los esencialistas que se introduzcan para proteger los derechos de los grupos musulmanes.

El contexto permite discernir la dimensión política del problema y ver cómo los islamistas lo están usando para su propia agenda política. Desde 1950 algunos islamistas se han empeñado en hacer aparecer sus reivindicaciones como si fueran las de todos los musulmanes, homogeneizándolos. De hecho, en Gran Bretaña, la política de formar una comunidad islámica, agrupando diversas comunidades con religiones y procedencia distintas, ha favorecido indudablemente esta homogeneización. También ayuda a examinar la situación de las mujeres. Su derecho de poder escoger el derecho de la nación de acogida en vez de que se le aplique la *Sharia* no es algo real en su caso, pues tienen que

padecer luego la presión y la vergüenza de la familia, son recluidas al ostracismo por su comunidad; además recurren –ese es el caso de Gran Bretaña– a los tribunales islámicos porque quieren un divorcio religioso. De hecho, desgraciadamente, se está legitimando de esta manera la poligamia y los matrimonios con niñas.

Y además tiene consecuencias. La primera, la segregación, desde el momento que se habla de derechos del grupo y no del individuo se corre riesgo de caer en ella. Los débiles son más vulnerables y es más fácil que sean sujetos de desigualdad o discriminación. La clave es que sin quererlo se llega a la estratificación de los ciudadanos. La mujer musulmana, por ejemplo, sufre un nivel de doble discriminación, por su género y por su religión. El tratamiento especial a grupos específicos y la introducción de leyes religiosas socavarán esa misma universalidad y la protección garantizada por los derechos humanos. Los derechos humanos son universales, cosa que niegan los esencialistas por su propio planteamiento de relativismo cultural.

Manea apela a la responsabilidad de aquellos hombres y mujeres que viven bajo la *Sharia* para que levanten sus voces y defiendan sus derechos y de los de aquellas mujeres que han sido silenciadas. Le parece que ya hay suficientes pruebas que manifiestan que la islamofobia está impidiendo una sana crítica interna.

Contrapunto a la postura de Eldam Manea. Otras propuestas

Como contrapunto a la postura de Manea podemos citar la propuesta del obispo y teólogo anglicano Rowan Williams, en la que defiende la necesidad de que el sistema legal británico sea más creativo y flexible y se adapte a los requerimientos de los distintos ciudadanos:

Sería posible pensar en términos de lo que se ha llamado *acomodación transformativa* que sería un esquema legal en el que los individuos libremente elegirían la jurisdicción bajo la cual buscan ellos que sean resueltos los asuntos que ellos consideran que deben ser más cuidadosamente atendidos. Es evidente que se nos viene

a la cabeza una especie de mercado de leyes a gusto del ciudadano. Pero si lo que nosotros pretendemos es que tenemos un modelo social donde las diversidades culturales pueden trabajar conjuntamente en pro del bien común, con convicciones firmes pero que no se tienen por qué encarar a un sistema rígido, esta propuesta parece inevitable (Griffith-Jones, 2013, p. 7).

La doctrina de los derechos humanos, según Williams, no estaría en peligro si se debilita el marco monopolístico, puesto que él propone el criterio de que el reconocimiento y colaboración entre distintas religiones esté conectado con una común jurisdicción, donde las libertades estén garantizadas por una sociedad más amplia y en la que se bloqueará el acceso a aquellas libertades que claramente niegan, por ejemplo a un creyente religioso, actuar sobre el reconocimiento legal de un derecho, o a cualquier persona dentro o fuera de la comunidad acceder a ese derecho.

Insiste en esto porque lo que en principio puede parecer un punto algo estrecho o rígido sobre cómo la ley islámica y la identidad islámica podrían o deberían ser consideradas en el sistema legal británico, de hecho, abre una amplia gama de cuestiones actuales, y requiere una reconsideración del carácter de esos derechos en el caso, por ejemplo, de los musulmanes. Sería una pena, según él, que con todo el avance que se ha dado en los derechos humanos, se considere que no era más que la obtención de unas libertades en abstracto. Acercarse a un sistema legal de jurisdicción suplementaria no es una cuestión simple, su propuesta de “acomodación transformativa” tiene algunas ventajas pues los individuos conservan la posibilidad de elegir jurisdicción y los titulares del poder se ven obligados a competir por la lealtad de sus componentes compartidos, en temas como el derecho matrimonial, las operaciones financieras, mediación y resolución de conflictos.

En este esquema ambas jurisdicciones tienen que examinar el modo de operar. Según los partidarios de este sistema se evitan los *ghettos*, pero también se puede privar de derechos a las minorías, ambas jurisdicciones tienen que cambiar por medio del encuentro y evitar su visión monopolística (Griffith-Jones, 2013; Ellis, Emon y Glahn, 2012).

Surge la duda, en contra de la opinión de Williams, de si es compatible el respeto a la *Sharia* con los derechos humanos europeos. Tenemos el caso del partido turco Refah que apeló al Tribunal Europeo de Derechos Humanos –la sentencia es del 13 de febrero del 2003–. Dicho partido, cuya propuesta era instaurar un estado teocrático, fue disuelto por la Corte Constitucional de su país; al apelar al Tribunal Europeo de Derechos Humanos fue ratificada la sentencia. Es una sentencia valiosa porque colisionan varios derechos humanos, el primero, el de asociación, libertad de expresión y de conciencia y, el otro, el principio de laicidad como condición indispensable de la democracia y fundamento de la libertad e igualdad de todos los ciudadanos. El Tribunal (TEDH, 2003) resolvió a favor de la democracia ya que considera legítimo que esta busque defenderse a sí misma de quienes atenten contra ella o sean un riesgo potencial por su ideología y actividades políticas.

Sin embargo, hay quienes critican esta sentencia. No se duda que el musulmán que viene a Europa no quiera la aplicación completa de la *Sharia*, más bien parece que busca un reconocimiento de algunos de los aspectos de la *Sharia* que le afectan en su vida personal, como el matrimonio, la ley sobre transacciones financieras y la estructura y autoridades para la mediación de conflictos. De hecho, estos aspectos de la ley islámica están funcionando en Europa formal o informalmente, tal como señaló en su momento Williams. Asimismo, hay un gran número de los llamados tribunales o consejos islámicos que están actualmente operando en Gran Bretaña, llevados por voluntarios. Muchas mujeres musulmanas prefieren estos tribunales, no reconocidos por la ley inglesa, para resolver sus litigios. La propuesta de Williams es darles una mayor autonomía a estos tribunales concediéndoles así más autoridad.

No conviene ignorar, para tener un marco más completo de esta discusión, el discurso crítico, promovido por intelectuales y feministas, que está teniendo lugar en los países musulmanes en el que quieren impugnar la ley islámica. Defienden que los distintos aspectos de la ley musulmana hay que entenderlos bajo el contexto histórico en el que fue escrita. Cuando se ve como una ley discriminatoria hay que entender la época en la que se escribió. Lo importante de este punto de vista es que no es defendido por ex musulmanes sino por musulmanes fieles, considerados algunos de ellos como autoridad. Es significativa,

en este aspecto, la Declaración de Marruecos, en que más de 200 eminentes estudiosos y eruditos del islam piden que se lleve a cabo una jurisprudencia islámica sobre el concepto de ciudadanía que incluya a todos los grupos religiosos. La declaración es deudora de la Carta de Medina que garantizaba, hace catorce siglos, la libertad religiosa para todos los habitantes de esa ciudad (Fuccillo, 2016).

También el profesor sudanés An Naim –renombrado profesor de Derecho en la Universidad de Emory (Atlanta)–, explica (Griffith-Jones, 2013) que tratar a todos por igual significa no hacer distinción según la religión, los ciudadanos deben interactuar con el Estado solo en su calidad de ciudadanos. Hay que ir hacia una sociedad islámica no hacia un Estado islámico, el Estado tiene que ser laico y el futuro de la *Sharia* no está en aplicarla en su forma originaria, puesto que data del siglo VII, sino que hay que someterla a cambios. Manea no podría estar más de acuerdo con esta opinión (Manea, 2016).

Parece relevante comentar brevemente, para finalizar este punto, la propuesta de la Escuela de Salamanca, en concreto la de Francisco de Vitoria. Sorprende que siendo la más antigua en el tiempo sea, sin embargo, tan actual en su planteamiento y certera a la hora de dar los fundamentos para ver el modo de integrar a los extranjeros dentro del Estado. Fue precisamente ese tema el que les llevó a descubrir los derechos humanos, derechos no de la ciudadanía, ni otorgados por la Iglesia, sino derechos en la naturaleza y la dignidad humana. Lo repetirá constantemente con motivo, por ejemplo, de la esclavitud, que niega el derecho de libertad de todos los hombres, y dará un paso más allá al hablar de la igualdad de todos “si todos son iguales, el mejor modo de establecer el reparto (de cosas, de la tierra, etc.) es el mutuo consentimiento (Hernández, 1984). Defiende de un modo que parecería actual que los indios tienen derecho a permanecer en sus costumbres, aunque sean malas, y nadie tiene derecho o autoridad a usar la violencia para coaccionar que las eviten. Solo hace una salvedad, que la ley sea inhumana, como puede ser perjudicar al inocente o el sacrificio de hombres (Hernández, 1984).

Además, todas las razas forman parte del género humano y por tanto existe un derecho natural de amistad y fraternidad entre los hombres que postula solidaridad, respeto y ayuda mutua, que los poderes públicos deben proteger y no pueden quebrantar (Belda-Plans, 2014, p. 124).

Entramos así en el siguiente apartado que, a nuestro juicio, es el núcleo de la discusión que late en todos estos autores: si existen un concepto de justicia (Khadduri, 2001) y unos derechos humanos universales que se pudieran exigir a todos, no solo a los países occidentales, y que serían la clave a la hora de la integración.

Conclusión

¿Cuál debe ser entonces la manera más acertada y digna de integrar a los inmigrantes y de respetar los derechos fundamentales de unos y otros? No parece que la manera sea instaurar parte de la ley islámica en Occidente, cosa distinta es que en ella se reconozcan derechos que también están reconocidos en nuestra sociedad. La solución no puede ser aceptar partes de la *Sharia* y hacer una acomodación a nuestra cultura, como proponen algunos, sino aceptar los valores que unos y otros defienden, y que respetan la dignidad de todos, sin socavar la de ninguno.

Los derechos humanos han sido hechos de valores que preocupan y conciernen a la vida social y política y se supone que tienen que ser universales. Aunque tuvieron su origen en Occidente, hoy en día se aplican globalmente en todos los países civilizados, forman unos mínimos morales estándar para la vida civilizada y significan un absoluto respeto a la dignidad humana. En esto estaríamos prácticamente todos de acuerdo. La pregunta es si una ética política –la pretendida obligatoriedad de los derechos humanos– puede ser universalizada. La ética política se compone de distintas partes que han hecho el *ethos* y la fábrica de una nación que, a su vez, es producto de su historia. Este hecho no descarta que haya cierta tensión entre la pretendida universalidad de la ética

política y la diversidad de historias sociales particulares. Y, sin embargo, esta tensión, y la consecuente ambivalencia, son el principal obstáculo para la aceptación de la universalidad de la ética política y su aplicación.

Es el caso de lo que ocurre con los derechos humanos, pues son precisamente el producto de una historia de una cultura concreta. La validación universal de los derechos humanos habría que buscarla en que forman parte de una herencia global. De hecho, tanto los países islámicos como los no cristianos, en general, declaran válidos estos derechos cuando juzgan lo que sería deseable, aun cuando den una interpretación de ellos contraria a lo que se decía en su origen.

La posibilidad de universalizar los derechos fundamentales del hombre y de la mujer depende de encontrar un consenso a través de culturas distintas que se basen en los derechos humanos y en su implementación. La ventaja de ese consenso sería precisamente que no se reclamaría una homogeneización cultural ni religiosa. Es el consenso de un mínimo común de convivencia con respeto por lo diferente, reconocimiento de derechos universales con manifestaciones diferentes. Parece que es más fácil conseguir ese consenso desde una democracia constitucional –sería entonces no solo una adquisición cultural sino también un valor ético, un valor que debe ser defendido de las presiones de un excesivo multiculturalismo que puede llegar a poner en peligro esta conquista–.

Esto no significa uniformidad ni falta de respeto a la diversidad cultural (tema que preocupa a autores de relevancia como Kymlicka (2003), significa no renunciar a lo que sea políticamente necesario para no perjudicar los logros de la política cultural de libertad e igualdad civil: “Renunciar a ello sería perjudicar las posibilidades de cooperación pacífica, de reconciliación y de construcción de un consenso para una política cultural de libertad” (Rhonheimer 2013, p. 302).

En los países islámicos la afirmación de la *Sharia* como fundamento de los derechos humanos no conlleva que se reduzcan esos derechos a los ciudadanos de origen musulmán, sino que se atribuyen a todos por el motivo, con el

alcance y los límites que establece la ley islámica y son fuente de no discriminación (Arkoun, 2002)³. El problema estriba en que son Estados teocráticos donde no hay separación entre religión y Estado. En algunos de estos países, sin embargo, están emergiendo pensadores liberales que interpretan la *Sharia* como algo no legal o político sino solo moral y religioso.

Si bien es cierto, como explica Manea (2012), que no se pueden unificar todos los países musulmanes en el sentido de que no hay una explicación sencilla que los unifique, también es cierto, según la misma autora, que en muchos de estos países están surgiendo voces que piden un cambio social. Para ella, todas las evidencias y el estudio de campo realizado, van en una dirección: solo un liderazgo legítimo tendrá suficiente fuerza para dirigir medidas específicas que garanticen la participación de la mujer en la vida social y política y dirigirá los prejuicios sociales. Más importante todavía que el liderazgo es que haya un Estado capacitado para reformar el derecho de familia y garantice la igualdad de todos frente a la ley (sobre todo de los más débiles). Por eso mira a Occidente que, dentro de sus deficiencias, tiene una serie de leyes que garantizan la libertad y la igualdad de todos.

Los derechos humanos, tal como los entendemos hoy en día, no se dan en el vacío, sino que son la expresión de una política cultural que existe en las democracias constitucionales y que se caracteriza por un imperio de la ley, es decir, por la sumisión del gobierno a las leyes, por la garantía de las libertades fundamentales a todos los ciudadanos. También tienen una compleja historia en la que no se puede negar la influencia de la antropología cristiana, con su noción de hombre como imagen de Dios, y del derecho romano que es una de las fuentes fundamentales en la noción de Estado soberano.

La enseñanza de los derechos naturales del hombre está, y lo ha estado siempre, repleta de interpretaciones que originan contextos sociales y culturales. Es necesario explicar por qué la universalización de una ética política basada en los derechos humanos parece depender de la expansión global de una democracia constitucional como una de sus muchas posibles expresiones.

³ La base para defender la no discriminación y la igualdad se lee en el Corán: “No dejaré que se pierda obra de ninguno de vosotros, lo mismo si es varón que si es hembra, pues habéis salido los unos de los otros” (3, 195).

Nos quejamos con frecuencia de que los derechos humanos son ignorados en muchas naciones que no tienen un sistema de democracia constitucional, pero la ausencia del respeto a los derechos humanos no es debida a la falta de un sistema jurídico internacional, sino al hecho de que todavía algunas naciones Estado no han fundado sus instituciones, ni su cultura, sobre los derechos humanos (Rhonheimer, 2013). En los países de raíces no cristianas no se entiende la idea de igualdad de derechos para todos, como seres humanos y, por tanto, tampoco la idea de igualdad de libertad para todos y cada uno: “No se comparte, en estos países, nuestra noción secular de ciudadano por medio de la cual los derechos civiles no están ligados a una religión o un partido político” (Böckenförde, 2000, p. 60). El reto es afrontar esta tarea con el islam, en el cual se defiende que la separación entre religión y Estado no es posible, y eso a pesar de los esfuerzos de grandes intelectuales musulmanes que intentan dar una versión más suave y flexible del Corán. De hecho, el Estado es el garante y gestor de la religión y del culto en el islam y tiene una función también religiosa. Esto no significa falta de respeto a la diversidad cultural ni homogeneización; significa, sin embargo, no ceder en lo que es políticamente necesario para no debilitar los logros de libertad cívica e igualdad, reconsiderando el pluralismo de modo que se permita una cooperación pacífica en el necesario consenso de una cultura en libertad.

Parece bastante claro, en cualquier caso, que la efectiva implementación de los derechos humanos y su capacidad de defenderlos y promoverlos dependerá de que se den una serie de condiciones sociales. Los derechos humanos por sí solos no pueden crear una verdadera civilización humana caracterizada por el amor y no solo por la justicia. La ética política que los defiende es una base, un marco, es necesaria pero insuficiente. El lenguaje que hay que aprender para que sea una inculturación auténtica es el de la virtud, en primer lugar, en el seno de la familia, es ahí donde se deben producir ciudadanos con una cultura de los derechos humanos, que estén dispuestos a entender el valor irremplazable de cada vida, y en este sentido es también una escuela de derechos humanos.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Abumalham, M. (1995). *Comunidades islámicas en Europa*. Madrid, España: Trotta.
- Arkoun, M. (2002). *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London, U.K.: Saqibooks.
- Belda-Plans, J. (2014). *El maestro Francisco de Vitoria*. Madrid, España: Larra-mendi.
- Böckenförde, E. W. (2000). *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*. Madrid, España: Trotta.
- Combalía, Z. (2015). Nuevos desafíos sociales y jurídicos derivados de la presencia del islam en las sociedades occidentales del siglo XXI. *La Albo-lafia: Revista de Humanidades y Cultura* (4), 101-118. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5139105>
- Easterly, W. (2017). *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done so Much Ill and So Little Good*. Tantor Media.
- Ellis, M. S., Emon, A. M., & Glahn, B. (2012). *Islamic Law and International Human Rights Law*. Oxford, U.K.: Oxford University Press.
- Elósegui, M. (2003). Claves para el actual debate éticojurídico sobre interculturalismo, islam y género. *Diálogo Filosófico*, 19(55), 4-28.

- Feroni, G. C. (2017). Burkinis, burkas y velos en el Estado constitucional. ¿Integración para las mujeres musulmanas en Europa?, *Cuadernos Manuel Giménez Abad*, (13), 152-159. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6004808>
- Hernández, R. (1984). *Derechos humanos en Francisco de Vitoria: Antología*. Salamanca, España: Ed. San Esteban.
- Fuccillo, A. (2016). The Marrakech Declaration Between Formal Religious Freedom and Personal Establishment: a Juridical Connection Between Islam and Others.
- Griffith-Jones, R. (2013). *Islam and English Law: Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/CB09781139128834>
- Gruber, L. (2010). *Figlie dell'Islam: La rivoluzione pacifista delle donne musulmane*. Italia: BUR Biblioteca Univ. Rizzoli
- Mela, G.S. (2005). *Islam. Nacita, espansiones, involuzione*. Roma, Italia: Armando.
- Khadduri, M. (2001). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore, E.U.: JHU Press.
- Khoury, A. (2004). *Vivere in pace con i musulmani*. Brecia, Italia: Queriniana.
- Kincheloe, J. L., & Steinberg, S. R. (1997). *Changing Multiculturalism*. London, U.K.: Open University.
- Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona, España: Grupo Planeta (GBS).
- Manea, E. (2012). *The Arab State and Women's Rights: the Trap of Authoritarian Governance*. Oxford, England: Taylor & Francis.
- Manea, E. (22 de Agosto de 2014.). Time to Face the ISIS Inside of Us | HuffPost. *The Blog*. Recuperado a partir de http://www.huffingtonpost.com/elham-manea/time-to-face-the-isis-ins_b_5688631.html

- Manea, E. (2016). *Women and Shari 'a Law: The Impact of Legal Pluralism in the UK*. London, UK: IB Tauris.
- Mchugo, J. (2013). *Una breve historia de los árabes*. Madrid, España: Turner.
- Rhonheimer, M. (2013). *The Common Good of Constitutional Democracy: Essays*. Washington, E.U.: William F. Murphy.
- Taylor, Ch. (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica de España.
- Tribunal Europeo de Derechos Humanos. (2003). Gran sala. Sentencia caso Refah Partisi (Partido de la prosperidad) y otros contra Turquía. (Jueces: Wildhaber, L., Rozakis, C. L., Costa, J. P., Ress, G., Gaukur Jörundsson, Caflisch, L., Türmen, R., Birsan, C., Lorenzen, P., Butkevych, V., Vajic, N., Pellonpää, M., Tsatsa-Nikolovska, M., Baka, A. B., Maruste, R., Kovler, A., & Mularoni, A). Recuperado de http://portales.te.gob.mx/publicaciones/sites/default/files/archivos_libros/SRCE%2007_Caso%20Refah%20Partisi_Rebato-Nava.pdf.



Espacio Literario

COMO ESA NOVELA

*Pedro Arturo Estrada**

Que nunca pudo escribirse y fue diluyéndose
en pequeñas notas fragmentos frases sueltas
retazos de diálogo

Que fue imposible ensamblar
por falta de paciencia o de impaciencia
Porque la urgencia de vivir
Porque el trabajo de la guerra la paz
la taquicardia

Porque el amor huyendo por las esquinas
Porque la falta de una mesa una pluma
adecuada el papel

una habitación propia una amiga inspiradora
una amante

Porque la ausencia de datos precisos
herramientas precisas
música apropiada momentos apropiados
días apropiados

dinero suficiente despensa suficiente
cama ducha

paisajes cielos lluvias vinos suficientes

* Colombia [1956]. Ha publicado *Poemas en blanco y negro* (Editorial Universidad de Antioquia, 1994); *Fatum* (Colección Autores Antioqueños, 2000); *Oscura edad y otros poemas* (Universidad Nacional de Colombia, 2006); *Suma del tiempo* (Universidad Externado de Colombia, 2009); *Des/historias* (2012); *Poemas de Otra/ parte* (2012); *Locus Solus* (Silaba Editores, 2013); *Blanco y Negro, nueva selección de textos* (NY, 2014) y *Monodia* (NY, 2015). Ganó el premio nacional Ciro Mencia en 2004, Sueños de Luciano Pulgar en 2007, Beca de creación Alcaldía de Medellín, 2012 y Casa Silva, 2013, entre otros. También ha participado en distintos festivales y encuentros de poesía en Colombia y Estados Unidos. Sus textos se recogen en algunas antologías nacionales y del exterior, con traducciones al inglés, rumano, portugués y francés, entre otros.

-Y al final no fue sino falta de imaginación
y de talento

ganas suficientes necesidad urgente fuerza
para poner en claro todo ese batiburrillo mental
página por página

O quizá el viejo descreimiento
Cierta náusea incurable incapacidad de agregar
más basura más papel
más libros inútiles al gran infierno
de una literatura asfixiada por exceso
por superproducción por sobrepeso
por hipertextualidad

Marea de tinta sobre la muda perplejidad
de las generaciones que tampoco atinan
adonde escapar dónde esconderse
dónde respirar al fin dónde tener al menos
un silencio a la medida de su desesperanza
de su cansancio heredado
reflujo de sueño devolviéndose
bajo los párpados de los inocentes
que no saben tampoco
dónde salvaguardar el último rescoldo
de intimidad de instinto salvaje
de primitiva ternura

Anonadamiento de los sentidos
del sentido

Como esa novela que de todos modos
y a pesar de todo
mientras envejecías

-La vida escribía mejor que tú.

(2014)



Código de conducta y guía para autores

Code of conduct and author
guidelines

CÓDIGO DE CONDUCTA

Perseitas es una publicación seriada de acceso abierto financiada por la Universidad Católica Luis Amigó quien se ocupa de todos los costos de producción editorial, publicación y divulgación. Atendiendo a esto, Perseitas no cobra a los autores por ninguna actividad del proceso editorial ni por la publicación; no genera retribuciones económicas a los autores que contribuyen a la revista ni a los miembros de los comités. Las decisiones y procedimientos se rigen por criterios de calidad académica, excelencia investigativa, integridad, honestidad y transparencia, por lo que se adhiere a los principios del Committee of publication ethics (COPE).

Equipos colaboradores

Para garantizar transparencia, calidad, rigor científico y dirimir conflictos cuando haya lugar a ellos, Perseitas cuenta con los siguientes grupos de apoyo:

Director – Editor

David Esteban Zuluaga Mesa
Doctor en filosofía
Investigador Asociado Colciencias

Comité editorial

Las funciones del comité Editorial de Perseitas son:

- a) Junto con el Director, fijar la política editorial
- b) Elaborar el reglamento de la revista
- c) Proponer árbitros para los artículos
- d) Seleccionar y jerarquizar los artículos que se publican en cada número

- e) Servir de apoyo a la dirección de la revista
- f) Velar la publicación según la periodicidad acordada
- g) Definir las políticas de distribución de la revista
- h) Apoyar la difusión y visibilidad de la revista
- i) Dirimir asuntos éticos, conflicto de intereses y retractaciones

Juan Alberto Casas Ramírez Investigador Junior Colciencias Doctor en teología Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia	Eduardo Ferreira Chagas Doctor en filosofía Universidade Federal Do Ceará – UFC, Fortaleza-Ce, Brasil
Jonathan Andrés Rúa Penagos Investigador Junior Colciencias Magíster en teología Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia	Harold Viáfara Sandoval Magíster en alta dirección de servicios educativos Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia

Comité científico

Las funciones del comité científico de La Revista Perseitas son:

- a) Orientar al Comité Editorial en la formulación de las políticas editoriales y en la definición de los parámetros de calidad científica de la revista.
- b) Recomendar a la comunidad académica la participación como articulistas y la consulta de la revista.
- c) Sugerir expertos para el arbitraje de los manuscritos.
- d) Apoyar el establecimiento de relaciones internacionales con la comunidad científica para el sostenimiento y visibilidad de la revista.
- e) Apoyar la difusión de la revista.
- f) Sugerir contenidos o líneas temáticas.

Liliana Baetrix Irizar Rodríguez Investigador Senior Colciencias Doctora en filosofía Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia	Carmen López Sáenz Doctora en filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
Conrado Giraldo Zuluaga Investigador Asociado Colciencias Doctor en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia	José Olimpo Suárez Molano Investigador Junior Colciencias Doctor filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Consejo editorial

Está conformado por las siguientes personas:

Isabel Cristina Puerta Lopera Vicerrectora de Investigaciones	Álvaro Osorio Tuberquia Jefe Departamento de Biblioteca
Carlos Alberto Muñoz Jefe Oficina de Comunicaciones y RRPP	David Esteban Zuluaga Mesa Representante de los directores-editores de revistas científicas
Paula Andrea Montoya Zuluaga Representante de los docentes investigadores	Juan Diego Betancur Arias Representante de los editores de revistas de divulgación
Carolina Orrego Moscoso Coordinadora Departamento Fondo Editorial	

PROCESO DE EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

El proceso de evaluación de artículos en *Perseitas* consta de 4 pasos: 1. Evaluación temática, de estructura y normas de citación. 2. Análisis de similitud con otras publicaciones. 3. Evaluación por pares y, 4. Veredicto. El proceso de evaluación se describe a continuación:

- 1) Evaluación temática, de estructura y normas de citación:** se evalúa si el escrito es pertinente con los ejes temáticos de la revista y si cumple los criterios que se describen en la guía para autores. En caso que no responda a la temática de la publicación, se regresa al autor; si la presentación formal o de fondo debe mejorarse, se le solicita realizar las correcciones y hacer un nuevo envío en un tiempo ajustado al cronograma de edición; si el artículo cumple con las condiciones mencionadas, se dará paso a la segunda etapa del proceso de evaluación.

- 2) Análisis de similitud con otras publicaciones:** con el propósito de identificar si los artículos son originales e inéditos y de evitar posibles copias y plagios, se utiliza tecnología profesional para comparar los manuscritos con otros ya divulgados por distintos medios digitales, incluso, con las publicaciones académicas participantes de Crossref. El sistema tecnológico genera un reporte y índice de similitud; si este último es superior al 25%, el artículo es descartado; si por el contrario el índice es hasta del 25%, el artículo continúa en la tercera etapa del proceso. A partir del reporte se identifican errores en el manejo de las citas y referencias, adecuado uso de las fuentes primarias y credibilidad de la información.
- 3) Evaluación por pares** los artículos se someten a evaluación por pares bajo la modalidad de doble ciego, es decir, que es confidencial la información de los autores para los dictaminadores, y viceversa; a esto se agrega que entre estos últimos no se dan a conocer datos personales ni los conceptos evaluativos. Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.

Selección de evaluadores: la revista cuenta con una base de datos de académicos investigadores, nacionales e internacionales, con experiencia en el ámbito de las humanidades, en general, y en lo filosófico y teológico, en particular. Para cada artículo se asignan dos evaluadores que cumplan con: poseer un nivel académico igual o superior al de los autores; no pertenecer al comité editorial o al científico de la revista ni a la Universidad Católica Luis Amigó; si es colombiano, debe estar reconocido como investigador por Colciencias, en caso contrario, tener título de posgrado o un índice H5 mayor a 2.

Revisión de los artículos: la dirección de la revista entrega a los árbitros el artículo acompañado de la guía para autores y de un formulario de evaluación en el que se abordan los siguientes elementos formales y temáticos:

- » Pertinencia del artículo de acuerdo con los intereses de la revista
- » Correspondencia del título con el tema
- » Vigencia del tema
- » Utilización de términos y conceptos según la disciplina
- » Pertinencia de gráficas, tablas y figuras
- » Utilización adecuada de las citas y referencias
- » Actualidad de las referencias
- » Novedad del trabajo
- » Rigor teórico-metodológico
- » Coherencia del texto

4) Veredicto: el formato se cierra con tres alternativas de dictamen: 1. “Se publica sin modificaciones”; 2. “Se publica con correcciones”; 3. “No se publica”. Si ambos dictaminadores consideran que el artículo “no se publica”, la dirección de la revista comunica la decisión al autor y envía, como soporte, el resultado de las evaluaciones entregado por los árbitros. Si ambos evaluadores coinciden en que el artículo “se publica sin modificaciones”, se informa al autor la decisión y se remite el artículo a la fase de edición. Si un evaluador considera que el artículo debe publicarse sin modificaciones y otro indica que “se publica con correcciones”, se informa al autor acerca de los cambios que debe implementar y la fecha en que debe hacer llegar el documento con las correcciones solicitadas. Si uno de los dos califica el texto como “no publicable”, mientras el otro lo favorece, la dirección de la revista nombrará un tercer árbitro (manteniendo la modalidad “doble ciego”) para dirimir la controversia. Una vez recibida la tercera evaluación, se comunicará al autor el dictamen.

Se consideran causales de rechazo:

- » El plagio y el autoplagio, la adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, y que el artículo no sea inédito y original.
- » Que el contenido de los textos no tenga un nivel de originalidad igual o superior al 75%.
- » La existencia de conflictos de interés.
- » El incumplimiento de guía para autores.
- » Escritura en términos obscenos, abusivos, difamatorios, injuriosos o que de cualquier modo vayan en contravía de la dignidad humana o del buen nombre de una persona natural o jurídica.
- » La detección de datos recogidos sin los permisos necesarios de las personas naturales o jurídicas en estos implicadas.
- » Ausencia de sustento teórico, falta de rigor en la exposición de los resultados derivados de una investigación, exposición dudosa de datos o resultados.
- » Atentado contra las prácticas éticas y las buenas prácticas de la publicación.

Entre otras que, de acuerdo a las dinámicas de la evaluación, atenten contra la calidad académica, las prácticas éticas o el buen nombre de la revista y la Instituciones que la financian.

ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

Responsabilidades del editor

- » Las decisiones editoriales atenderán a criterios de objetividad, calidad académica y al desempeño de las funciones editoriales y no a prejuicios o actos discriminatorios asociados a creencias religiosas, orientaciones sexuales o políticas.
- » Los artículos serán aceptados por méritos académicos y no por la influencia de Instituciones académicas auspiciadoras de la investigación de la que resulta la contribución.
- » Prevenir la publicación de artículos donde se hayan producido (o se presuma) una mala conducta en el proceso de investigación.
- » Atender con responsabilidad y con diligencia las situaciones que se generen por prácticas éticas inadecuadas y que pongan en entredicho la credibilidad de la Universidad Católica Luis Amigó, a Perseitas, a los autores, a las instituciones auspiciadoras de las investigaciones y a los demás actores vinculados con la revista.
- » Comunicar a los autores de manera oportuna y clara las dinámicas del proceso de evaluación, edición y publicación de artículo con el propósito de evidenciar la transparencia y objetividad del proceso.
- » Manejar adecuadamente los datos académicos o personales adicionales a los solicitados en la nota de autor y garantizar que se usarán únicamente para la inclusión de la revista en Sistemas de Indexación y Resumen.
- » No revelará a los evaluadores los nombres de los autores, y viceversa, mientras se cumpla el proceso de edición y revisión de los textos.
- » En ningún caso, el editor de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.

Responsabilidad de los evaluadores

- » Declaran la existencia de conflictos de interés cuando se presente el caso.
- » Garantizar que su dictamen se deriva de una evaluación objetiva y no de sesgos asociados a creencias religiosas, orientaciones sexuales, políticas o a consideraciones financieras, laborales o profesionales que puedan influir en el dictamen.
- » Informar al editor de Perseitas acerca de posibles atentados contra las buenas prácticas éticas y las implicaciones que estas conlleven.

Responsabilidad de los autores

- » Los autores deben declarar que el trabajo es original, inédito y no está siendo evaluado simultáneamente en otra revista.
- » Los autores se comprometen a respetar las leyes nacionales e internacionales de Derechos de Autor y de Protección a menores.
- » Los autores deben declarar de manera explícita en su contribución en nombre de las entidades que financiaron el desarrollo de la investigación que dio lugar a la contribución.
- » Los autores se comprometen a no retirar el artículo luego de la evaluación de pares, si esta determina la viabilidad de la publicación.
- » Los autores deben participar del proceso de evaluación atendiendo a los ajustes que los pares evaluadores hagan a su contribución siempre que estos ayuden a mejorar la calidad académica del mismo.
- » Si el artículo se presenta en coautoría, los autores relacionados en la contribución debieron haber participado de manera significativa en la elaboración del mismo.

- » En caso de duda o disputa de autoría y coautoría se suspenderá el proceso de edición y la publicación del texto hasta que sea resuelto.
- » Los autores están obligados a presentar retracciones o correcciones de errores en caso de ser necesario.

Procedimiento para dirimir conflictos derivados de comportamiento no éticos

- » Identificar, antes de asegurar que se incurre en comportamientos no éticos, la naturaleza de la falta y las pruebas que la corrobora.
- » No emitir ningún juicio u observación asociada con situaciones particulares que estén en estudio hasta que se hayan reunido todas las pruebas y se tenga plena certeza de la existencia de la falta.
- » Presentar ante el consejo editorial las pruebas correspondientes al caso para que este considere, de acuerdo a la naturaleza de la falta, las acciones que se tomarán frente a la mala conducta.

Entre las acciones que se podrían aplicar, según la naturaleza de la falta, se tienen:

- » Informar al autor acerca de la falta, corregirla y llamar la atención para que no se incurra en ella en publicaciones futuras.
- » Retracción formal con publicación de una nota editorial en la que se informe el motivo de la retractación y se llame la atención acerca de la importancia de las buenas prácticas éticas.
- » **Retracción del artículo con publicación de una nota editorial en la que se informe el motivo del retiro y se llame la atención acerca de la importancia de las buenas prácticas éticas.**
- » Informar a las entidades financiadoras, académicas o comerciales, acerca de la falta y las implicaciones de la misma con el fin de que promueva las buenas prácticas éticas entre sus investigadores.

Reclamaciones

- » Si una vez publicado el artículo: 1) el editor descubre plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor o errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.
- » Las opiniones contenidas en los artículos son atribuibles de modo exclusivo a los autores; por lo tanto, la Universidad Católica Luis Amigó no es responsable de lo que estas pudieran generar.
- » Toda reclamación se recibirá por escrito mediante correo electrónico (perseitas@amigo.edu.co). El plazo máximo de respuesta será de cinco días hábiles a partir de la recepción de la disconformidad.

Derechos de autor y acceso a la publicación

Derechos de autor

El autor o autores pueden tener derechos adicionales en sus artículos según lo establecido en su acuerdo con el editor. Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, estos no comprometen en ningún sentido a la Universidad Católica Luis Amigó ni a su Fondo Editorial.

Licencia

La revista y los textos individuales que en esta se divulgan están protegidos por las leyes de copyright y por los términos y condiciones de la **Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional**. © 2019 Universidad Católica Luis Amigó.

Permisos que vayan más allá de lo cubierto por esta licencia pueden encontrarse en <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Publicación y divulgación

- » La revista completa y los textos individuales se publican en formatos PDF y HTML en el *Open Journal Systems* (en el siguiente link: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>). Asimismo, Perseitas cuenta con *Digital object identifier* (DOI) tanto para los números completos como para los artículos, lo que facilita su localización en internet, herramienta que garantiza la preservación de acceso al contenido de la revista en caso que deje de publicarse.
- » Una vez se aprueba la inclusión de los textos en la revista, se genera la publicación anticipada, con el propósito de responder a las necesidades de vigencia del contenido y a los requerimientos de los autores y del medio. Esta edición provisional contiene la última versión enviada por los autores, sin que aún se haya realizado la corrección de estilo, la traducción ni la diagramación.
- » Perseitas utiliza, entre otros medios, las redes sociales y académicas para la divulgación de su contenido.

Periodicidad de la publicación

Perseitas es una publicación seriada de carácter semestral. Publica dos números por año correspondientes a los periodos enero-junio y julio-diciembre.

Recepción de contribuciones

- » Los textos propuestos se remiten mediante el *Open Journal Systems* (OJS), software de administración y publicación de revistas que permite el seguimiento a los documentos en sus distintas etapas o al correo electrónico perseitas@amigo.edu.co. Los envíos en línea requieren de usuario y contraseña, que pueden solicitarse en <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>.

- » No se recibirán artículos impresos. Las consultas para la remisión pueden enviarse al correo electrónico de la revista (perseitas@amigo.edu.co).
- » La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) días acerca de la recepción de la contribución.
- » El autor debe diligenciar la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses (suministrado por la dirección de la revista), con lo cual cede todos los derechos del artículo a la revista Perseitas.
- » No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- » Una vez enviado el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos personales relacionados en la nota de autor.
- » La recepción de artículos no obliga a Perseitas a publicarlos.

Autorización para tratamiento de datos. La Universidad Católica Luis Amigó como responsable del tratamiento de los datos y dando cumplimiento a la Ley 1581 de 2012 y al Decreto 1377 de 2013, manifiesta que los datos personales de los integrantes de los comités, evaluadores y autores, se encuentran incluidos en las bases de datos institucionales y son de uso exclusivo de la Universidad. Según la política de privacidad, la cual puede consultar en nuestro sitio web www.ucatolicaluisamigo.edu.co, los datos no son compartidos o suministrados a terceros sin la autorización previa del titular. Además, la Institución cuenta con los medios tecnológicos idóneos para asegurar que sean almacenados de manera segura y confiable.

De acuerdo con lo anterior, es obligación durante el proceso de edición de la revista Perseitas, autorizar a la Universidad Católica Luis Amigó para el tratamiento de los datos personales, para las finalidades propias de la Institución.

GUÍA PARA AUTORES

Tipo de artículos

Perseitas recibe artículos del siguiente tipo:

- » **Artículo de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- » **Artículo de reflexión derivado de investigación:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- » **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- » **Documento de reflexión no derivado de investigación (ensayo):** documento que expone de manera clara y ordenada un tema, desarrolla argumentos y presenta conclusiones derivadas de los mismos.
- » **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.
- » **Revisión de tema:** Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

REQUISITOS FORMALES

El documento deberá tener mínimo 9 páginas y máximo 25. La norma que se sigue para citas, referencias, tablas y gráficos es APA (6ta edición en inglés, 3ra en español). El texto debe enviarse en formato *Word*, página tamaño carta, márgenes de 3 cm en todos los lados, letra Arial a 12 puntos e interlineado de 1.5. Si la contribución contiene fragmentos o palabras en griego o hebreo, se debe enviar la tipografía.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- » Título en español e inglés.
- » Autores: incluir el nombre y apellidos bibliográficos, es decir, como comúnmente firman las publicaciones científicas. La normalización de este dato permite la trazabilidad de la producción del autor.
- » Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 250 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones y, en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- » Entre tres y cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un tesoro de la disciplina. Las palabras clave se separan con el signo de puntuación punto y coma (;).
- » Nota del autor: indique a pie de página el último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, grupo de investigación (en caso de que pertenezca a uno), ORCID, correo electrónico.
- » Desarrollo: ampliar los apartados del texto de acuerdo con el tipo de contribución al que pertenezca.

- » Conflicto de interés. El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés relacionado con el artículo.
- » Financiamiento. Relaciona las instituciones que financiaron la investigación de la que se deriva el artículo

ESTRUCTURA DE LAS CITAS Y REFERENCIAS¹

La Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos, por tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

1. Sobre el manejo de citas

El material citado directamente de otra fuente, que se reproduce al pie de la letra o se parafrasea, debe llevar siempre la cita respectiva.

- » Cuando la cita sea de menos de 40 palabras colóquela a renglón seguido en el texto y entre comillas, incluya inmediatamente la fuente entre paréntesis (Apellido del autor, año, página).
- » Si la cita comprende más de 40 palabras, escríbala en un renglón independiente del texto, sin comillas y aumente la sangría (aleje el párrafo del margen para que pueda diferenciarse), posteriormente realice la citación.
- » La abreviatura *et al.* se utiliza para indicar que un trabajo es de varios autores; su significado en español es “y otros”.

¹ Esta sección está tomada de la Cápsula APA, publicación del Fondo Editorial Funlam que, como herramienta académica, tiene por propósito ejemplificar y clarificar el uso de esta norma en los trabajos escritos por investigadores, docentes, administrativos y estudiantes. Esta iniciativa surge de las falencias encontradas, durante las revisiones preliminares, en la citación y referenciación de fuentes en artículos, ponencias y libros institucionales. Las cápsulas están escritas en conformidad con lo establecido en American Psychological Association. (2010). Manual de publicaciones de la American Psychological Association. [Sexta versión]. México: Editorial El Manual Moderno.

Casos:

- » Cuando un trabajo tenga tres y hasta cinco autores, incluya el apellido de todos en la primera cita; en las siguientes, escriba solo el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*
- » En la referencia escriba los apellidos y las iniciales del nombre de cada uno de los autores y los demás elementos que hacen una referencia completa.
- » Cuando un trabajo tenga seis o más autores, cite el apellido del primero seguido de la abreviatura *et al.*

En la referencia incluya apellidos e iniciales del nombre de hasta siete autores. Cuando el número de autores sea de ocho o más, escriba los apellidos y las iniciales del nombre de los seis primeros, después añada puntos suspensivos, agregue los apellidos y las iniciales del nombre del último autor y los demás elementos que hacen una referencia completa.

2. Sobre citación y referencia de libros

- » Las citas de libros están integradas por los siguientes elementos:
(Apellidos del autor, año, página).
Ejemplo: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).
- » Las referencias de libros se componen de:
Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del libro. Lugar: Editorial.
Ejemplo: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.

- » Si la cita es tomada de un capítulo de libro o de un libro de consulta, la cita conserva su estructura, pero la referencia debe agregarse del siguiente modo:

Publicación seriada impresa: Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Lugar: Editorial.

Publicación seriada digital: Autor, A. A., & Autor, B. B. (año). Título del capítulo o entrada. En A. Editor & B. Editor (Eds.), Título del libro (Vol. #, pp. #-#). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Capítulo de libro impreso:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3, pp. 9-16). Lugar: Editorial.

Capítulo de libro digital:

Título de entrada. (año). En A. Editor (ed.), Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

Título de entrada. (año), En Título del libro de consulta (Vol. 3). Recuperado de <http://www.dirrecciónurl>

3. Sobre cita de cita

La citación de fuentes secundarias, o la cita de cita debe emplearse con moderación; en caso de que el trabajo original ya no se imprima o no sea posible su localización.

- » Cite las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:
Nombre de la publicación original (como se citó en apellido del autor de la fuente secundaria, año, página).

- » Referencie las fuentes secundarias de acuerdo con la siguiente estructura:

Apellidos del autor, inicial del primer nombre. Inicial del segundo nombre. (año). Título del trabajo. Lugar: Editorial.

En la lista de referencias no se incluye el trabajo original, por ser una fuente secundaria usted debe referenciar el trabajo que leyó.

Al tomar citas de obras clásicas en su texto que tenga en cuenta:

- » Las obras clásicas importantes (como la Biblia, las obras griegas y romanas) no requieren entrada en la lista de referencias, es decir basta con citarlas en el texto.
- » Cuando conozca la fecha original de la publicación inclúyala en la cita.
- » Identifique en la primera cita del texto la versión de la obra clásica que utilizó.
- » En vez de las páginas, cuando se refiera a una parte o fragmento específico de la fuente proporcione el libro, capítulo, versículo o canto, ya que estas fuentes se numeran de la misma forma en todas las ediciones.
- » Si tiene dudas con la fecha de publicación, cite el año de la traducción que utilizó precedido por la abreviatura trad., o en su defecto el año de la versión que usó, seguido por versión.
- » Las citas de La Biblia se realizan siguiendo la estructura: (Nombre del libro seguido del número del capítulo, dos puntos, luego el número de versos o versículos y la traducción de La Biblia que cita). Así: (Mateo 13: 1-9 Santa Biblia).

Ejemplos:

- » (Platón, trad. en 1989).
- » William Shakespeare (2007 versión).
- » Génesis 1:28-31 (Biblia de Jerusalén).

Las referencias en la lista de referencias se ordenan de acuerdo con las siguientes directrices de la APA:

» Alfabetización de nombres:

Las entradas deben aparecer en orden alfabético por el apellido del primer autor, seguido de las iniciales del nombre.

» Trabajos con el mismo primer autor:

Cuando deban incluir en las referencias varios trabajos del mismo autor, anote el apellido y las iniciales del nombre de este; y aplique las siguientes reglas:

- » Ordene los trabajos de un solo autor por el año de publicación empezando por el más antiguo.
- » Las referencias de un solo autor preceden a las de autor múltiple, independiente de cual sea su fecha de publicación.
- » Las referencias con el mismo primer autor y segundo o tercer autor diferente se ordenan alfabéticamente por el apellido del segundo. En caso de que el primero y el segundo sean los mismos, se ordenará por el apellido del tercero, y así sucesivamente.
- » Las referencias que posean los mismos autores se ordenan por el año de publicación con el más antiguo el primer lugar.
- » Las referencias con el mismo autor o autores y el mismo año de publicación se ordenan por el título del libro, artículo, etc. (excluyendo los artículos: un, una, el, la, etc.).

Si se logra identificar que son artículos en una serie, la referencia debe organizarse en el orden de la serie y no alfabéticamente por el título.

» Trabajos de diferentes primeros autores con el mismo apellido:

Este tipo de trabajos se ordenan alfabéticamente por la primera inicial del nombre de cada uno.

» Trabajos de autores corporativos o sin autor:

Alfabetice los autores corporativos a partir de la primera palabra significativa del nombre teniendo en cuenta que una entidad principal precede a una subdivisión. Utilice los nombres oficiales y completos.

Si no hay autor, la referencia se ordena por el título de la publicación (que pasa a ocupar la posición del autor).

Notas:

- » Con el fin de diferenciar publicaciones editadas por el mismo autor o autores y con el mismo año, se utilizan las letras a, b, c (ubicadas después del año) en minúsculas.
- » Si el trabajo tiene un autor “Anónimo” la referencia se alfabetiza como si anónimo fuera un nombre real.
- » Los materiales legales deben manejarse como referencias sin autor, así su alfabetización empezará por el primer elemento significativo de la entrada.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS

La contribución debe enviarse únicamente a través de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@amigo.edu.co

O a través de *Open Journal Systems*:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

CODE OF CONDUCT

Perseitas Journal is a free access serial publication, financed by the Universidad Católica Luis Amigó Editorial House, in charge of editorial and publication processes. Under this perspective, Perseitas Journal does not have a fee for authors for any of the activities of the editorial or publication processes; nor does it generate financial retribution to authors or any member of the committees. Decisions and procedures follow high-quality academic criteria, research, integrity, honesty and transparency following the principles established by the Committee of publication ethics (COPE).

Cooperating Staff

In order to guarantee transparency, quality, scientific rigor and conflict settlement, in case it is needed, Perseitas Journal relies on the following staff:

Director – Editor

Dr. David Esteban Zuluaga Mesa
Ph.D. in Philosophy
Investigador Asociado Colciencias

Editorial Committee

The responsibilities of the Perseitas Journal Editorial Committee are:

- a) Establish along with the Director the editorial policies.
- b) Create the journal manual
- c) Propose referees for the articles.
- d) Select and prioritize the articles for each issue.
- e) Support the journal director

- f) Oversee the publication according to the periodicity.
- g) Establish the journal distribution policies
- h) Support the journal distribution and visibility.
- i) Settle ethical issues, conflict of interests and retractions.

Dr. Juan Alberto Casas Ramírez
Investigador Junior Colciencias
Ph. D. in Theology
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Dr. Eduardo Ferreira Chagas
Ph.D. in Philosophy
Universidade Federal Do Ceará – UFC, Fortaleza-Ce, Brasil

Jonathan Andrés Rúa Penagos
Investigador Junior Colciencias
M.A. in Theology
Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Harold Viáfara Sandoval
M.A. in Management of Educational Services
Universidad de San Buenaventura, Cali, Colombia

Scientific Committee

The responsibilities of the Perseitas Journal Scientific Committee are:

- a) Guide the Editorial Committee in the creation of editorial policies and the definitions of scientific quality parameters for the journal.
- b) Recommend to the academic community the participation by submitting papers and reviewing the issues.
- c) Suggest experts for paper reviewing.
- d) Support international relations with scientific communities in order to favor the development and visibility of the journal.
- e) Apoyar la difusión de la revista.
- f) Sugerir contenidos o líneas temáticas.

Liliana Beatriz Irizar Rodríguez Investigador Senior Colciencias Doctora en filosofía Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia	Carmen López Sáenz Doctora en filosofía Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España
Conrado Giraldo Zuluaga Investigador Asociado Colciencias Doctor en filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia	José Olimpo Suárez Molano Investigador Junior Colciencias Doctor filosofía Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, Colombia

Editorial Committee:

Isabel Cristina Puerta Lopera Research Vice-chancellor	Álvaro Osorio Tuberquia Library Director
Carlos Alberto Muñoz Chair of Communications and PR	David Esteban Zuluaga Mesa Editor of scientific journals
Paula Andrea Montoya Zuluaga Professor	Juan Diego Betancur Arias Editor of journal
Carolina Orrego Moscoso Chair of the Editorial House	

PAPER REVISION PROCESS

The paper revision process for the *Perseitas* Journal has 4 steps: 1. Topic, structure and citation evaluation. 2. Analysis of similarity with other publications. 3. Peer revision and decision.

- 1) Topic, structure and citation evaluation:** the evaluation analyses if the paper is aligned with the topics of the journal and follows the criteria established in the author guidelines. In case the topic is not part of the ones established by the journal, the paper is returned to the author; if the presentation requires adjustments, it is sent to the author for corrections and to be submitted again following the editorial timetable; if the paper meets all the requirement, it is sent to the second step.

- 2) Analysis of similarity with other publications:** in order to identify if the paper is original and unpublished and avoid possible plagiarism, all papers must undergo a technological revision which compares the manuscript with others published in digital media and Crossref academic publications. The technological system reports the similarity level, if it is over 25% the paper is discarded, if it is below 25% the paper is sent to the third step. The report also points out errors in citation and reference as well as primary sources and information credibility.
- 3) Peer revision:** all papers will be assigned referees under the double-blind review model. That is, both the author's and reviewers' identities and decisions regarding the paper are confidential. Once this review of the paper has begun, the author commits to seeing it through and not withdrawing the paper.

Referee selection: the journal has a group of national and international research scholars, with wide experience in the field of humanities in general, as well as, the theological and philosophical fields specifically. Each paper is assigned two referees that have the same or higher education levels to those of the authors; that are not part of the editorial or scientific committees, nor are they affiliated to Universidad Católica Luis Amigó, Colombian scholars must be recognized as researchers by Colciencias, international peers must have graduate education or an h5 index above 2.

Paper review: the director of the journal provides the referee with the paper, author guidelines and an assessment rubric which focuses on the following formal and topic based elements:

- » Relevance of the paper for the journal's fields of interest.
- » Coherence between title and topic.
- » Validity of the topic.
- » Usage of concepts and terminology of the discipline.

- » Relevance of graphics, tables and figures.
- » Appropriate use of citation and reference.
- » Up to date references
- » Novelty of the paper
- » Theoretical and methodological thoroughness
- » Coherence

4) Decision: the rubric has three alternatives regarding the final decision: 1. “Accepted to publish with content unaltered” 2. “Accepted to publish with minor changes”; 3. “Rejected”. If both referees, consider that the paper should be “Rejected” the Director of the journal informs the authors and provides the result of the peer review. If both referees agree that the paper should be “Accepted to publish with minor changes”, the author is notified and the paper is sent to edition. If one referee considers that the paper should be “Accepted to publish with content unaltered” while the other one “Accepted to publish with minor changes”, the author is notified about the required changes and the due date. If one of the referees considers that the paper should be “Rejected”, while the other one is under the opinion that it should be published, a third referee will be appointed by the editor (under the double-blind review model) in order to settle the situation. Once the third evaluation is received the author will be notified of the decision.

The paper will be rejected if:

- » There is plagiarism and self-plagiarism; alteration, forgery or foul play in the data, content or author; the paper is not original or unedited.
- » The content of the paper does not have an originality index of 75% or above.
- » There are conflicts of interest.

- » The author does not follow the guidelines
- » There is obscene, abusive, defamatory, insulting language or any expression that goes against human dignity and the good name of a person o institution.
- » There is data that was collected without permission.
- » There is Lack of theoretical support, deficiency of accuracy in the presentation of findings and results, questionable data or results.
- » The paper undermines publication ethical and good practices.

Also, any other issue that goes against academic quality, ethical practices of the good name of the journal and the institutions that support it.

ETHICS

The Editor is responsible for

- » Ensuring objectivity and academic quality in all editorial decisions, avoiding prejudice and discrimination based on religion, sexual or political orientation.
- » Guaranteeing that all papers accepted uphold academic merits and not influence of any institution.
- » Preventing the publication of papers that have or supposedly have misconducts in the research process.
- » Responding to situation that might arise due to inadequate ethics practices that might affect the credibility of the Universidad Católica Luis Amigó, the Perseitas Journal, the authors, institutions connected to the research process and others affiliated to the journal.
- » Informing authors on the evaluation edition and publication process in order to uphold the transparency and objectivity of the process.
- » Appropriately handling additional academic or personal information required in the author´s note and ensuring that it will only be used for the summary and journal indexation systems.
- » Protecting the privacy of the names of authors and referees during the edition and reviewing process.
- » Guaranteeing that under no circumstance the author will be required to cite the editor, nor will this office print articles with conflict of interest.

The referees will be responsible for

- » Declaring conflict of interest.
- » Guaranteeing that the decision regarding a paper is based on an objective evaluation and avoiding prejudice and discrimination based on religion, sexual or political orientation; as well as financial and professional influences.
- » Informing the editor of the Perseitas Journal of possible violations of good ethical practices and the implications.

Authors will be responsible for:

- » Declaring that the paper is original and unedited and it is not currently in edition process with another journal.
- » Upholding national and international laws on author rights and minor protection.
- » Including the organizations that financed the research Project that supports the paper.
- » Not withdrawing the paper if the evaluation peers have declared it as viable for publication.
- » Participating the evaluation process by following through on the corrections suggested by the referees, as long as it improves the quality of the paper.
- » Certifying that all authors that appear on the paper have actually contributed to the paper.
- » Understanding that if there is doubt or disputes over authorship and co-authorship the edition and publication process will be suspended until it is resolved.
- » Acknowledging that they are required to present retraction or correction of errors, if necessary.

Procedure to resolve conflicts arising from unethical behavior

- » Identify faults supported with evidence before establishing an unethical behavior.
- » Hold back any decision or observation related to a specific situation that is under analysis until all evidence is gathered and there is no doubt regarding the fault
- » Present before the editorial committee the evidence for each situation according to the type of fault and actions to be taken for such action.

The possible actions are:

- » Inform the author about the situation, correct it and establish that it should not happen again.
- » **Formal withdrawal with an editorial note informing the motive for this action and bringing attention to the importance of appropriate ethical practices.**
- » Inform the financial, academic or commercial institutions about the situation and the consequences in order to promote appropriate ethical practices.

Claims

- » If once published an article: 1) the author discovers mistakes that attempt to the quality or scientificity, he/she will may request its removal or correction. 2) If a third person detects the mistake, it is the obligation of the author to publish an immediate retraction and the public correction.
- » The opinions expressed in articles and papers are those of the authors, therefore, Universidad Católica Luis Amigó will not be held responsible for them.

- » Any claim can be sent to the email (perseitas@amigo.edu.co). It will be answered within five days of the complaint.

Copyright

The author or authors may have additional rights in their articles as established in the agreement with the editor. Authors are morally and legally responsible for the content of their articles, as well as, respect for copyright. Therefore, these do not in any way compromise Universidad Católica Luis Amigó.

License

The journal and the individual texts in this publication are protected by copyright laws and by the terms and conditions of the **Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative-International 4.0**. © 2019 Universidad Católica Luis Amigó.

Licenses that go beyond of what is covered by this license can be found at <http://www.funlam.edu.co/modules/fondoeditorial/>

Publication

- » The Journal is published in PDF and HTML formats in the *Open Journal Systems* (available at: <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/index>). Also the journal has a *Digital object identifier* (DOI), both for each issue and the articles as well, which facilitates online location and guarantees access to the content, in case the journal is no longer published.
- » Once the papers are selected to be published, a previous publication is generated, in order to respond to the needs of the field with up-to-date content. This version is the last one sent by the author without copyediting, translation or layout.
- » Perseitas Journal among others, uses social media and academic networks to promote its content.

Frequency of publication

Perseitas Journal is a serial semiannual publication. It publishes two issues per year, the first one for the period between January and June, and the second one for the July-December term.

Reception of contributions

- » The papers are sent through the Open Journal Systems (OJS), a journal management and publication software that allows the follow-up of documents in its different stages or to the e-mail perseitas@amigo.edu.co. Online submissions require a username and password, which can be requested at <http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about/submissions#onlineSubmissions>
- » No printed items will be received. Consultations for referral can be sent to the magazine's email (perseitas@funlam.edu.co).
- » The direction of Perseitas Journal will respond in a maximum of three (3) days about the reception of the contribution.
- » The author must file the declaration of assignment of patrimonial rights and declaration of conflicts of interest (provided by the magazine direction), giving all the rights of the article to Perseitas Journal.
- » Partial versions of the text will not be received, that is, those that are not structurally adjusted to the type of article.
- » Once the article has been sent, it is understood that the author authorizes the publication of the personal data related in the author's note.
- » The reception of articles does not mean Perseitas will publish them.

GUIDELINES FOR AUTHORS

Types of papers

Perseitas Journal accepts the following types of papers:

- » **Articles of scientific and technological research:** presents in detail the original results of completed research projects. Its structure contains four fundamental sections: introduction, methodology, results and conclusions.
- » **Reflection articles:** shows the findings of a completed research from an analytical, interpretative or critical perspective of the author, on a specific topic, using original sources.
- » **Review article:** product of a completed research in which the results of published or unpublished research are analyzed, systematized and integrated, in a field of science or technology, in order to account for the advances and development techniques. It is characterized by presenting a bibliographic review of at least 50 references.
- » **Reflective article, not based on research (essay):** a paper that presents a topic in a clear and organized fashion, with arguments and conclusions.
- » **Short article:** short document that presents preliminary or partial original results of a scientific or technological research, which usually requires an early dissemination.
- » **Topic review:** paper that results from a critical literature review of a specific topic.

MANUSCRIPT REQUIREMENTS

All articles must be original, with a minimum of 9 pages and a maximum of 25. Citation, reference, tables and graphics must follow APA (6th edition in English, 3rd in Spanish). The manuscript must be presented in Word, letter-sized page, using a 1.5-line spacing, Arial, 12 pt. If the paper uses fragments or words in Greek or Hebrew, the typography must be included.

TEXT ORGANIZATION

Structure

- » The title should be in Spanish and English.
- » Authors: include bibliographical name and surname, that is, the one used in scientific papers. This information allows the journal to identify the author's papers.
- » The summary must be analytical written in both English and Spanish using 250 words maximum and include the main topic, objectives, conclusion and method for research articles.
- » Key words should be between three and five. All key words must be from a discipline thesaurus. Key words should be separated by a semicolon (;)
- » The author's note must include the following information: highest level of academic education, institutional filiation, city, country, research group (if the author is part of one), ORCID and email.
- » Development: the text should contain in-depth development of different sections according to the type of text.

- » **Conflict of interests:** the author declares that there is no potential conflict of interest related to this paper.
- » **Financing:** the paper should provide the institutions that financially supported the research project from which this paper originates.

CITATION AND REFERENCES¹

Universidad Católica Luis Amigó will not be held responsible for the way authors handle issues related to copyright, authors will be held responsible for the veracity and completeness of citation and references.

1. Handling citations

The textual or paraphrased material from other sources must always include the references.

- » If the quote is under 40 words use quotation marks followed by a parenthesis (author´s or authors´ surname, year and page).
- » Citations of more than 40 words are placed in a paragraph. Use indentation. Once the quotation is finished, there is a period before the reference in the parenthesis.
- » Use *et. Al* for a work with several authors.

Specific cases:

- » If there are from three to five authors, all names should be included the first they are mentioned. Other citations of the same text should only use the surname of the first author and finish with *et al.*

¹ This section is taken from the APA Capsule, publication of the Luis Amigó Catholic University Editorial Fund, which, as an academic tool, is intended to exemplify and clarify the use of this standard in the work written by researchers, teachers, administrators and students. This initiative arises from the flaws found during the preliminary reviews, in the citation and reference of sources in articles, papers and institutional books. The capsules are written in accordance with the provisions of the American Psychological Association. (2010). Publication Manual of the American Psychological Association. [Sixth version]. Mexico: Editorial El Manual Moderno.

- » In the reference include the surnames and the first letter of the name of each author and other elements required.
- » If there are six or more authors use only the surname of the first author and finish with et al.

In the reference include the surnames and the first letter of the name up to seven authors. If there are eight or more authors, include the surnames and the first letter of the name of the first six authors followed by three periods, add the surnames and first letter of the last author and other elements required.

2. Book citation and reference

- » For book citation include:
(Author 's surname, year, page).
For example: (Granada Giraldo, 2014, p. 12).
- » For book reference include:
Author 's surname, first letter of the author 's first and middle name.
(year). Title of the book. City: Publisher.
For example: Granada Giraldo, F. J. (2014). Amo lo que soy amo lo que hago. Medellín: Funlam.
- » If the citation is taken from a chapter or a reference book, the citation maintains the same structure but the reference must be as follows:
Press serial publication: Author, A. A., & Author, B. B. (year). Name of the chapter. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Book (Vol. #, pp. #-#). city: Editorial.
Digital serial publication: Author, A. A., & Author, B. B. (year). Name of the chapter. In A. Editor, B. Editor & C. Editor (Eds.), Book (Vol. #, pp. #-#). Retrieved from: <http://www.dirrecciónurl>

Press book chapter:

Name of the chapter. (year). In A. Editor (ed.), book (Vol. 3, pp. 9-16).
City: Editorial.

Name of the chapter. (year), In Reference book (Vol. 3, pp. 9-16). City
: Editorial.

Digital book chapter:

Name of the chapter. (year). In A. Editor (ed.), Reference book (Vol.
3). Retrieved from: <http://www.dirrecciónurl>

3. Indirect citation:

it refers to citing another citing or secondary sources, it should be limited, only when the original work is no longer available.

» Citing secondary sources:

Title of original work (as was cited by the secondary source, year, page).

» Referencing secondary sources:

Author´s surname, first letter of first and middle name. (year). Title.
City: Editorial.

The original work is not included in the references; the secondary source is to be referenced.

When citing classics, keep in mind:

- » Important classic Works (such as the Bible, Greek and Roman Works) are not to be included in the references only in the text.
- » If the original date of the publication is available, it must be included in the citation.

- » Point out in the first citation of the text the version of classic work that was used.
- » When referencing a specific section or fragment, instead of using the page number, cite the book, chapter, verse or hymn, since they maintain the same number in different editions.
- » If there are questions regarding the publication date, cite the year of the translation that was used using the abbreviation trans., or the year of the version that was used.
- » When citing the bible, use: (name of the book, name of the chapter, colon, the number of verse and the translation that is used). For example: (Mathew 13: 1-9 Holy Bible).

For example:

- » (Plato, trans. in 1989).
- » William Shakespeare (2007 version).
- » Genesis 1:28-31 (Bible of Jerusalem).

References are ordered according to the following APA guidelines:

- » Alphabetical Names:
The entries should appear in alphabetical order by the surname of the first author, followed by the initials of the name.
- » Works with the same first author:

When several works by the same author must be included in the references, write down the surname and initials of one's name; and apply the following rules:

- » Order the works of a single author for the year of publication starting with the oldest.
- » The references of a single author precede those of multiple authors, regardless of their publication date.
- » The references with the same first author and second or third different author are ordered alphabetically by the surname of the second. In case the first and the second are the same, it will be ordered by the surname of the third party, and so on.
- » The references that have the same authors are ordered by the year of publication with the oldest the first place.
- » References with the same author or authors and the same year of publication are ordered by the title of the book, article, etc. (excluding the articles: a, a, the, the, etc.).

If it is possible to identify that they are articles in a series, the reference should be organized in the order of the series and not alphabetically by the title.

- » Works by different first authors with the same surname:
This type of work is ordered alphabetically by the first initial of the name of each one.
- » Works by corporate authors or without authors:
Alphabetize the corporate authors from the first significant word of the name taking into account that a main entity precedes a subdivision. Use the official and complete names.

If there is no author, the reference is ordered by the title of the publication (which happens to occupy the position of the author).

Notes:

- » In order to differentiate publications edited by the same author or authors and with the same year, the letters a, b, c (located after the year) are used in lowercase letters.
- » If the work has an “Anonymous” author, the reference is alphabetized as if anonymous was a real name.
- » Legal materials should be handled as references without an author, so their literacy will begin with the first significant element of the entry.

SUBMITTING THE ARTICLE

Articles should be sent to the email:

perseitas@amigo.edu.co

or through Open Journal Systems:

<http://www.funlam.edu.co/revistas/index.php/perseitas/about>

Universidad Católica Luis Amigó
Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad Católica Luis Amigó
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.ucatolicaluisamigo.edu.co