

Humanidades en **Contexto**

Entornos para el cuidado de la vida humana

Milany Andrea Gómez Betancur
Frey A. Narváez-Villa
Editores académicos



Humanidades en **Contexto**

Entornos para el cuidado de la vida humana

Humanidades en **Contexto**

Entornos para el cuidado de la vida humana

Milany Andrea Gómez Betancur

Frey A. Narváez-Villa

Editores académicos

CATALOGACIÓN EN LA FUENTE

Gómez Betancur, Milany Andrea (Ed.)

Humanidades en contexto: Entornos para el cuidado de la vida humana / Milany Andrea Gómez Betancur y Frey A. Narváez-Villa, editores académicos.— Rionegro : Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, 2018.

ISBN: 978-958-5518-11-7 (digital).

239 p.; 24 x 17 cm.

1. Ciencias sociales. 2. Humanidades. I. Gómez Betancur, Milany Andrea (Ed.). II. Narváez-Villa, Frey A. (Ed.). III. Título.

300.7 CDD 21.ª ed.

© 2018 Universidad Católica de Oriente

ISBN: 978-958-5518-11-7 (digital)

Primera edición: diciembre de 2018

Autores

Milany Andrea Gómez Betancur

María Claudia Mejía-Gil

Verónica Naranjo Quintero

Camilo Andrés Gálvez Lopera

Luisa Alejandra Saldarriaga

Natacha Ramírez Tamayo

Yefrén Díaz López

Éyner Fabián Chamorro Guerrero

Jorge Polo Blanco

Paula Andrea Arango Cardona

Robinson Henao Londoño

María Teresa Uribe Escalante

Diana Catalina Alzate Marín

Alba Lucía Castrillón Giraldo

Adriana Marcela Gallego Castro

Paola Andrea Murillo Aristizábal

Jesús David Vallejo Cardona

Yohan Arias Morales

Tatiana Baena Zuluaga

Manuela Botero Vargas

Yésica Johana Henao Santa

María Alejandra Ramírez Grajales

Luisa Fernanda Vásquez Muñoz

Deisy Yuliana Lugo Jiménez

Eylin Melissa Sánchez Vargas

Diana Milena Gómez Duque

Mónica Duque Giraldo

Jenifer Franco Vanegas

Corrección de estilo

Christian Alexander Martínez-Guerrero

Diseño y diagramación

Silvia Giraldo

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Editado por

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

Sector 3, Carrera 46 n.º 40B-50

Rionegro-Antioquia

fondo.editorial@uco.edu.co



Puede distribuirse y citarse libremente, siempre y cuando se dé el debido crédito a los autores y a la Universidad Católica de Oriente.

CONTENIDO

Introducción	9
El consumo de productos ecológicos, el consumo responsable y la conciencia ambiental: encuentros y desencuentros	15
<i>María Claudia Mejía-Gil</i>	
Una propuesta humanista-teológica al tema del aborto, a partir de una ética corporal femenina	41
<i>Verónica Naranjo Quintero</i>	
Misericordia y perdón como elementos indispensables en las relaciones familiares y sociales.....	53
<i>Camilo Andrés Gálvez Lopera</i>	
Restitución de tierras y narrativas femeninas: el discurso político hecho acción	67
<i>Luisa Alejandra Saldarriaga</i>	
La educación religiosa: una oportunidad para la enseñanza de la paz.....	87
<i>Natacha Ramírez Tamayo</i>	

La solución de problemas, una alternativa para la paz: un enfoque de psicología de la religión	105
---	------------

Yefren Díaz López

El hecho religioso y sucesos de violencia y paz en Colombia.....	133
---	------------

Éyner Fabián Chamorro Guerrero

Estado de derecho, economía de mercado y democracia nunca fueron lo mismo.....	145
---	------------

Jorge Polo Blanco

La defensa de los derechos humanos desde el discurso de la comunicación para la ciudadanía de Clemencia Rodríguez	159
--	------------

Milany Andrea Gómez; Paula Andrea Arango Cardona; Robinson Henao Londoño

Acompañamiento al cuidador de pacientes en fase terminal y su familia en proceso de duelo	183
--	------------

María Teresa Uribe Escalante; Diana Catalina Alzate Marín; Alba Lucía Castrillón Giraldo; Adriana Marcela Gallego Castro; Paola Andrea Murillo Aristizábal

Cuidados paliativos en pacientes recién nacidos, con traumas y síndrome de dificultad respiratoria.....	217
--	------------

Jesús David Vallejo Cardona; María Teresa Uribe Escalante Yohan Arias Morales; Tatiana Baena Zuluaga; Manuela Botero Vargas; Yésica Johana Henao Santa; María Alejandra Ramírez Grajales; Luisa Fernanda Vásquez Muñoz

Rol de enfermería en el acompañamiento a los padres en gestaciones con límites de la viabilidad.....	229
---	------------

Jesús David Vallejo Cardona; María Teresa Uribe Escalante; Deisy Yuliana Lugo Jiménez; Eyllin Melissa Sánchez Vargas; Diana Milena Gómez Duque; Mónica Duque Giraldo; Jenifer Franco Vanegas

HUMANIDADES EN CONTEXTO: ENTORNOS PARA EL CUIDADO DE LA VIDA HUMANA

Introducción

Quizá termina siendo cierto aquello que dice Žižek, respecto a que la ideología no es un velo que oculta una realidad existente, como tradicionalmente se ha creído. Esta, por el contrario, muestra la realidad tan de frente, que parece imposible no dejar de vivir en ella y asumirla como si no se pudiera hacer nada por el destino de la humanidad. Es decir, parece ser que el curso de la historia, o como diría Hegel, su espíritu, nos lleva a vivir el actual acontecimiento de cosas sin la más mínima posibilidad de cambiarlo, y por esta razón el hombre se debe adaptar a la lógica del actual sistema mundial, así esta conduzca al hombre y su casa a la autodestrucción.

La evidencia de la falta de cuidado que el hombre tiene con el planeta en la actualidad es notoria. Se podría decir que todas las personas saben que con sus actuaciones dañan cada vez más su hogar y su propia existencia, pero, a pesar esto, razones que parecen ser más poderosas como el consumo desenfrenado, las apariencias homogenizadas y la avaricia instan a que se siga actuando de esta manera sin importar las consecuencias.

Así pues, aunque la degradación medioambiental, la violación a los derechos humanos, el descuido por la vida propia y la pérdida de los valores familiares tras la destrucción y desintegración del hogar han sido temas denunciados y ampliamente trabajados por diferentes teóricos del mundo, su voz parece no ser escuchada, y sus escritos no generar el eco necesario para reaccionar. Quizá por ello, esta realidad y estas razones poderosas fueron evidenciadas con fuerza en el 2015 por un hombre que, con su retórica y dada su jerarquía internacional, sacudió al planeta y lo invitó a ver sus actos e intentar cambiarlos por el bien de la comunidad. Se trata del papa Francisco, quien se atrevería a hablar de esto y movilizar al mundo a partir de sus reflexiones.

Laudato si', su segunda encíclica, se convirtió en una de las formas en que él hace un llamado a la humanidad a cuidar su «casa común». Es decir, a cuidar su hogar, su cuerpo, sus familias, su planeta y sus habitantes. Como diría Leonardo Boff, cuidar es entonces, desde la mirada del papa, una actitud, no un acto. La actitud que implica saberse perteneciente a la familia humana, a la tierra y al universo. El cuidado es entonces un modo ser, un modo de ser esencial para proteger y mantener la vida humana, y la recopilación que hace este libro apunta en dicho sentido.

En tanto que hoy se hace necesaria la comprensión del cuidado como actitud única para que el ser humano pueda vivir una vida digna de ser vivida, se han recogido diferentes escritos que reflexionan sobre cuatro principales escenarios, en los que se ha visto el descuido, el abandono, la indiferencia y tanto la destrucción como la autodestrucción. Ahora bien, los escritos aquí compilados no solo muestran los contextos y realidades de dónde esto ocurre o cómo ocurre, sino que también reflexionan sobre las alternativas que se deben poner en marcha para que esto cambie.

Tomando cuatro temas claves para el mundo contemporáneo: medioambiente, derechos humanos, familia, vida y salud, los autores se arriban a una conclusión que debería ser de carácter imperativo: la necesidad del cambio de perspectiva ante el mundo, la necesidad de terminar con las prácticas de un sistema devastador y darle nuevamente más sentido a la existencia, la necesidad del cuidado como actitud, de manera que se puedan recuperar entornos sanos y propicios para el hombre.

En un primer momento, se encuentra un artículo de reflexión en el que se puede encontrar esbozada la invitación de Francisco, quien dice

en la encíclica citada: «La lógica del “usar y tirar” genera tantos residuos por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita»¹. Y, en efecto, esta es una praxis tan común que parece haberse normalizado, así la humanidad ya sienta las consecuencias de dicha actitud. Salir de la lógica del consumo en la actualidad, gestada por un sistema económico que desde el siglo XVI comienza su conformación, es tarea compleja. Las soluciones no pueden limitarse a propuestas simples o salidas de los cabellos como acabar con dicho sistema con medidas de hecho. No quiere decir esto que la acción popular no se contemple como una alternativa más frente a estos acontecimientos, pero es claro que la toma de conciencia frente a la realidad de la degradación medioambiental es fundamental, pues apunta a comprender que debemos cuidar nuestra casa y las cosas que en ella se encuentran para el beneficio de la humanidad.

En efecto, el sistema capitalista actual y la ideología que le permite actuar han usado el discurso ambientalista incluso a favor de la destrucción del planeta, pues las iniciativas ecologistas pueden terminar encerradas en la misma lógica de la globalización: «Buscar solo un remedio técnico a cada problema ambiental que surja es aislar cosas que en la realidad están entrelazadas, y esconder los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial»². Por ello el cuidado del medioambiente como una actitud es tan necesaria; el consumo responsable, la conciencia ambiental, adquirir y cultivar productos ecológicos son alternativas viables y urgentes.

En un segundo momento, el libro reflexiona frente al tema de la familia y sus actores principales. De esta manera, invita al cuidado del hogar, pero, sobre todo, del cuerpo femenino como cuna, como aquello propio del rol de mujer y su femineidad dentro de la familia, que es aquello que permite que de manera natural se reproduzca esta formación social. A su vez, esta mirada a lo femenino no se agota ahí. La mujer dentro de la familia es una impulsora no solo de vida, sino también de cambio social. En contextos cruentos como la guerra que ha vivido el Oriente antioqueño la mujer se

¹ Francisco. (2015). *Carta encíclica «Laudato si'» sobre el cuidado de la casa común* (n.º 123). Recuperado de: <http://www.vatican.va/>.

² Francisco. (2015). *Carta encíclica «Laudato si'» sobre el cuidado de la casa común* (n.º 111). Recuperado de: <http://www.vatican.va/>.

ha asumido como un sujeto participativo y creador de espacios alternativos, que busca no solamente dignificar, reivindicar y restituir los derechos femeninos, sino también los de su familia, su comunidad y su territorio.

La familia entonces se presenta en este libro como un actor social transcendental que va más allá de un espacio íntimo, alejado de toda dinámica social. Si se quiere, por el contrario, es ella la dinamizadora de la sociedad, aquel espacio donde se forman caracteres, comportamientos, percepciones de vida y acciones concretas, que tienen asidero dentro de la sociedad. Así pues, solo una familia que comprende que el cuidado son actos, se convierte en tierra fértil para crear ciudadanos solidarios, luchadores, respetuosos. Ciudadanos que saben actuar, que saben amar y que saben, sobre todo, perdonar.

En tercer lugar, el libro recoge una serie de artículos alrededor del tema de los derechos humanos, que articula todos los temas tratados en el libro, pues el cuidado de la vida humana, que implica el cuidado de la naturaleza y de nuestro mundo, es fundamento de los derechos humanos, o lo que es igual, su naturaleza apunta a la protección de la raza humana, y busca que se pueda vivir en armonía con los demás, respetándolos en su ser, solo por el hecho mismo de ser humanos y poseer dignidad.

En este sentido, y de manera interdisciplinar, se tocan temas que en la actualidad deben ser tratados y reflexionados pues afectan de manera directa a la humanidad. El primero de ellos apunta a la relación existente entre la religión y los derechos humanos, pues es importante resaltar que el humanismo cristiano y la visión de Cristo como salvador invita a un encuentro entre Dios y su mensaje de amor al prójimo, de amor a sí mismo y de amor a la naturaleza, pues es en esa última donde se recoge toda su creación. La educación para la paz es entonces un mensaje que la palabra de Jesús lleva intrínseco, y por ello es una alternativa para lograr la reconciliación y el perdón en una sociedad donde los actos no han pasado por una comprensión práctica del cuidado.

Así pues, solamente en tanto se ponga en práctica esta visión, se podrá hacer una lucha fuerte hacia un sistema económico que ha sumido a muchas personas en la pobreza, la violencia y la pérdida de esperanza en el mundo. Los derechos humanos son una opción, pero deben ser interpretados desde esta visión humanista, pues lastimosamente han sido

interpretados para favorecer intereses privados de unos pocos habitantes del mundo. Este tema será el segundo que se abordará en el ítem sobre derechos humanos.

Finalmente, el libro toca un tema esencial hoy en día, pues, como bien lo dice el papa Francisco, la vida humana se ha vuelto un negocio, la esencia del ser humano se ha banalizado, y muchas personas parecen ser vistas como desechos que se tiran, tal y como se hace con cualquier mercancía. Por ello, tanto los acompañantes y familiares de los neonatos con problemas de viabilidad, como los de los recién nacidos, los adultos mayores y, en general, aquellas personas enfermas o ya en fase terminal necesitan saberse acompañados y comprendidos; necesitan una orientación de parte de un profesional competente sobre cómo asumir su rol, necesitan que su cuidador más inmediato, quien tiene esta labor porque por vocación lo ha escogido, es decir los enfermeros y las enfermeras, actúen de manera humana y ética en un proceso complejo y doloroso, que, sin embargo, es natural de los seres humanos.

El humanismo y el cuidado se encuentran pues en este compendio, en tanto solo los sujetos que participan activamente en la promoción y el desarrollo de prácticas cotidianas que prodigan cuidado son aquellos que comprenden el papel del hombre en el mundo, su misión, su tarea de protección y no de destrucción. Ir más allá de un sistema que invita a la individualidad, a la competencia desenfrenada, a la degradación propia y del mundo es la invitación que aquí se presenta. Es la invitación que este libro retoma de aquella hecha por el papa Francisco: «Este sistema ya no se aguanta. Tenemos que cambiarlo, tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos»³.

³ Francisco. (2014). Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares (28 de octubre; párr. 29). Recuperado de: <http://www.vatican.va/>.

EL CONSUMO DE PRODUCTOS ECOLÓGICOS, EL CONSUMO RESPONSABLE Y LA CONCIENCIA AMBIENTAL: ENCUENTROS Y DESENCUENTROS*

María Claudia Mejía-Gil¹

Introducción

El consumo responsable es conocido como aquel acto de consumo que se preocupa por las consecuencias que genera en el ambiente y en la sociedad, y por los desechos generados en este proceso. Actualmente se encuentran varios acercamientos al tema, entre ellos

(...) las 3R's [sic] del consumidor responsable (Reducir, Reutilizar, Reciclar) hasta las 7R's [sic] del mismo (Rechazar, Reflexionar, Reducir, Reutilizar, Reclamar, Reciclar y Redistribuir). Resumiendo estos abordajes, por consumo responsable se entiende la elección que hace un con-

* *Consumo responsable y conciencia ambiental: encuentros y desencuentros*; investigador principal; trabajo de investigación para optar al título de magíster en Antropología, Universidad de Antioquia. Investigación realizada entre el segundo semestre del año 2010 y el segundo semestre del año 2011.

¹ Ingeniera de producción, Universidad Eafit (Medellín, Colombia); especialista en Gerencia de Mercados Globales, EIA; magíster en Antropología Social de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Candidata a doctora en Ciencias Sociales. Docente de la Universidad Eafit. Miembro de los grupos de investigación Recursos Estratégicos, Región y Dinámicas Socioambientales (RERDSA), Universidad de Antioquia, y Grupo de Estudios en Mercadeo (GEM), Universidad Eafit.

Correo electrónico: mariaclaudiamejiagil@gmail.com (personal) y mmejiagi@eafit.edu.co (empresarial).

sumidor basada no solo en la calidad y el precio, sino también en el entendimiento del impacto ambiental y social que tiene el producto a comprar (ConsumoResponsable.org, 2011).

El consumo responsable comprende el consumo de productos ecológicos y las prácticas que están enfocadas a minimizar el impacto de la acción humana sobre el planeta. El consumo responsable se encuentra apalancado por una conciencia ambiental en aumento, ya que a mayor conciencia ambiental mayor será la preocupación acerca del impacto de nuestros actos cotidianos en el medio ambiente (Sánchez, Gil y Gracia, 2000, p. 173).

La conciencia ambiental puede entenderse como el sistema de vivencias, conocimientos, valores y experiencias que el individuo utiliza en su relación con el ambiente (Febles, 2004, citado por Gomera, Villamandos y Vaquero, 2013, p. 150). Esta conciencia ambiental se percibe como una posible opción para cambiar las valoraciones que se tienen del ambiente, vinculando aspectos culturales, sociales y económicos de los individuos en este proceso.

La teorización de la conciencia ambiental ha versado alrededor de su medición y de las diferentes formas de incentivarla y hacerla perdurar por medio de la educación. Desde su medición, se encuentran investigaciones que han estudiado la preocupación ambiental de las personas por medio de métodos cuantitativos como la encuesta; las mismas fueron escritas a partir del año 2000, en países como España, Estados Unidos y Colombia. En estos documentos se presentan varias escalas ambientales, tales como los *ecobarómetros* de Madrid y Andalucía (Jiménez Sánchez y Lafuente, 2010), *huella ecológica* (Cano Orellana, 2003), *escala del nuevo paradigma ecológico* (Gomera et al., 2013), *Greenindex*² (National Geographic y GlobeScan, 2012), entre otros. En los mismos se afirma que existe una gran dificultad en medir la conciencia ambiental presente en las personas, aunque se haya intentado medir desde hace ya más de 30 años: «Los esfuer-

² Iniciativa de la National Geographic que supera a las encuestas de su tipo porque va más allá de la actitud y se preocupa por el comportamiento actual y los estilos de vida material en 17 países del mundo.

zos por desarrollar una medida de este tipo se observan en la literatura desde finales de los años 70 y comienzos de los 80 coincidiendo con la crisis energética y el aumento de la ciudadanía por la gestión del medio ambiente» (Berenger, Corraliza, Moreno y Rodríguez, 2002, p. 350).

Acerca de la aplicabilidad de la educación ambiental como herramienta contra la crisis ambiental, se encuentra que es repetitivo encontrar como eje de esta problemática al antropocentrismo, siendo esta la forma en que el ser humano percibe al ambiente, como una herramienta para su vida y no como su entorno, el cual debe cuidar. Este modelo de pensamiento conlleva una forma especial de interactuar con el ambiente, pues el ser humano no ha cuidado de la mejor manera su entorno natural. La educación ambiental tiene como objetivo, precisamente, formar ciudadanos comprometidos que comprendan su relación con el ambiente, que se encuentren informados acerca de los problemas que pueden ocasionarle a este para una correcta toma de decisiones, en pro de buscar un equilibrio a las necesidades a corto y largo plazo y, finalmente, que tengan un pensamiento crítico frente al cuidado y conservación de los recursos naturales (CENAMEC, 1996, p. 8, citado por Pasek de Pinto, 2003, p. 36).

La literatura muestra que solo los individuos con altos niveles de conciencia ambiental son más perceptivos y tienen hábitos de consumo responsable:

La actitud manifestada hacia productos ecológicos, según diversos estudios, puede no estar tan relacionada con aspectos clásicos de segmentación de los mercados, como con otras variables funcionales como los estilos de vida y, en esta ocasión, de forma especial con la sensibilidad hacia el medio ambiente (Sánchez, Gil y Gracia, 2000, p. 173).

Sin embargo, según las mediciones del Ministerio del Medio Ambiente, el consumidor colombiano no contempla como prioridad en su vida cotidiana la preocupación por los temas ambientales. Le preocupa más el desempleo, la situación de orden social, la situación económica y la corrupción. El interés por los asuntos ambientales del país o de su ciudad ocupa el quinto lugar en importancia (Colombia. Ministerio del Medio Ambiente, 2008, p. 133). Entonces, si el consumo de productos ecológicos ha aumentado, es pertinente preguntarse por las causas de este aumento, si realmente no hay una conciencia ambiental que haya impulsado este crecimiento paulatino.

El mercado de productos ecológicos ha presentado un notable crecimiento en los últimos años en el segmento de alimentos y artículos de limpieza. El mercado orgánico mundial obtuvo un valor de 72 000 millones de dólares para el año 2013 y el área de tierra orgánica en el mundo ya ocupa los 43 millones de hectáreas. La demanda por estos productos creció un 11,5 % en Estados Unidos, país que tiene el más alto consumo de estos alimentos (Heinze, 2016, párr. 2-3). En Colombia, hay 43 000 hectáreas certificadas como orgánicas, ya que este tipo de agricultura se ha realizado por tradición en el país, significando esto un 1 % del mercado internacional y teniendo un enorme potencial de aumentar esta área a 21,5 millones de hectáreas (Betancur, 2014, p. 7).

El consumo de este tipo de productos también ha presentado un notable crecimiento, el cual se percibe en un aumento de su penetración en los hogares, destacándose los hogares de Europa y Estados Unidos. En Europa, Dinamarca es el país con la mayor cuota de mercado en el consumo con un 6 % y un crecimiento entre los años 2005 y 2009 del 34 % (España. Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino, 2009, p. 20). En cifras más recientes, se encuentra que Dinamarca continúa siendo el país con la mayor penetración (6,7 %), Alemania se destaca como consumidor de productos ecológicos y también como productor e Italia es el primer país europeo en número de productores ecológicos (Everis Business Consulting, 2012, p. 7).

La entrada de los productores en los diferentes segmentos de comercialización, incluyendo el segmento de productos ecológicos, no siempre está condicionada por un nivel de conciencia ambiental en crecimiento, sino que responde a una tendencia de mercado, en la cual el enfoque al cliente toma mayor importancia en los sistemas productivos. Este enfoque al cliente hace que se genere una mayor cantidad de variedades de un mismo producto, dándole al consumidor la capacidad de elección. Es en esta elección que el consumidor demuestra sus preferencias como individuo y, con estas, le muestra al mundo quién es y quién quiere llegar a ser, construyendo su identidad por medio de sus consumos.

Esta capacidad de crear identidad por medio de lo consumido ha sido ampliamente estudiada por la antropología desde su visión culturalista del consumo: el consumo de bienes brinda esa posibilidad de ser algo en una sociedad, de identificarse y de pertenecer a ciertos grupos. Lo consumido facilita ser ese algo que se quiere ser y que se quiere representar. Esta

disposición a clasificar a las personas por medio de sus consumos es algo que se ha realizado desde siglos anteriores. Así lo muestra Narotsky (2004) cuando cita un estudio donde vinculan el azúcar al proceso de desarrollo y expansión del capitalismo: «El tabaco, el azúcar y el té fueron los primeros objetos dentro del capitalismo que transmitieron, a través de su uso, la compleja idea [de] que una persona podía ser diferente si consumía de forma diferente» (Mintz, 1986, p. 185, citado por Narotsky, 2004, p. 161).

Dado que el consumo de bienes le permite a una persona construir una identidad en la sociedad basada en estos juicios que diferencian a las personas, estos consumos se convierten en actividades rutinarias que le permiten mantener y conservar su identidad en la sociedad. Una identidad construida a partir de la aplicación de un estilo de vida especial. Bourdieu (1998) afirma que es precisamente en la comparación con los diferentes estilos de vida donde se generan las condiciones particulares de la existencia de un ser en particular: «La identidad social se define y se afirma en la diferencia» (p. 170).

En este contexto, esta investigación se preguntó por el significado del término *consumo responsable* en la teoría y en la práctica, de su práctica en coherencia con una conciencia ambiental y en conocer cómo se manifiesta la conciencia ambiental en las personas de la ciudad de Medellín. Los productos ecológicos son el camino utilizado para hacerse estas preguntas, por que, como se anunció anteriormente, su consumo está incluido en las prácticas de consumo responsable y los mismos han presentado un alto crecimiento, pero no existe una verdadera conciencia ambiental que apalanque el mismo. Interesa entonces conocer la forma en la que el consumo de estos productos está relacionado con las prácticas de consumo responsable en la ciudad y de qué forma el consumo de los mismo es coherente con una conciencia ambiental en aumento.

Esta investigación es relevante debido a la responsabilidad que se tiene a nivel individual en la crisis ambiental que estamos viviendo actualmente, la cual se evidencia en la pérdida de biodiversidad, el agotamiento de los recursos naturales, la contaminación de fuentes hídricas, atmosféricas y de los suelos, el manejo de los residuos sólidos, las altas cantidades de CO₂ que son emitidas a la atmosfera y el cambio climático, problema más relevante y global y que genera mayor riesgo en nuestras sociedades (Rodríguez Becerra y Mance, 2015).

Esta crisis está relacionada con la forma de percibir el ambiente por parte de nuestras sociedades, en las que se ha demostrado que el ambiente, y lo que se ha denominado recursos «naturales», han sido funcionalmente puestos al servicio de la vida humana. Se concibe que el ambiente se encuentra al servicio de la vida humana y se asume la «naturaleza» como recurso y condición material para la sobrevivencia y la reproducción humana. Esta percepción de la naturaleza tiene sus orígenes en las formas de entender el papel del ser humano en la tierra, generada en las religiones occidentales, llamada antropocentrismo, el cual declara explícitamente que solo los seres humanos tienen un valor intrínseco y que los seres no humanos tienen un valor instrumental; donde los intereses humanos tienen siempre una mayor relevancia (Callicott y Frodeman, 1998, p. 58).

Esta relación ambiental predominantemente antropocéntrica, la excesiva y rápida producción de bienes y servicios para el consumo, han llevado a algunos autores a denominar a nuestras sociedades como sociedades de consumo (Veblen, 1974; Korstanje, Bauman y Econ, 2008; Marinas, 2000; entre otros). Sociedades enmarcadas en la modernidad —caracterizada, entre otros, por el individualismo, el predominio de la razón sobre las creencias, y la organización y normalización de la vida social bajo esquemas institucionales estatales— y dominadas por el capitalismo, cuyas lógicas de mercado determinan la organización de la vida social, esto es las formas de relacionamiento social, vinculándolas irremediamente a la economía y erigiendo entidades alternativas a los Estados, como las multinacionales y corporaciones (Santos, 2012, p. 101). Las *prácticas de consumo*, y su correlato las *prácticas de desecho*, son consideradas como la fuente más importante de la crisis ambiental que afecta nuestro planeta. Es por esto que interesa conocer de qué manera el consumo de productos ecológicos aporta al cuidado ambiental y la motivación que tienen los individuos para llevar a cabo este tipo de consumos.

Preocupa que la responsabilidad individual con relación a estas afectaciones ambientales ha sido analizada por estudios recientes en la materia y demuestran que la intención de llevar a cabo acciones que generen cambios en la situación ambiental es baja. Dos de estos estudios, *Encuesta sobre consumo sostenible* (2008) realizada por el Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial y el *Estudio de consumo sostenible y conocimiento sobre biodiversidad* (2015) realizado por Semana,

Éxito y la Universidad de los Andes, a pesar de tener entre sí siete años de diferencia en su realización, encuentran que no hay variación considerable en la intención expresada por la población consultada encaminada a la acción y hacia la generación de cambios en los hábitos. Sin embargo, el estudio más reciente encuentra una mayor conciencia y preocupación acerca de los problemas ambientales.

Esta situación no evidencia el cambio al nuevo paradigma ambiental que refleja la teoría, el cual sitúa al ser humano al interior de las leyes de la naturaleza y el deber de asegurar el bienestar de la misma para garantizar su propio bienestar. Esta nueva forma de pensamiento surgió al evidenciarse algunas consecuencias insatisfactorias del proceso de desarrollo; en la medida en que la tecnología no tenía todas las respuestas ante los procesos degenerativos de nuestro entorno, dicha forma de pensamiento ha entendido al ser humano como una parte del mundo natural y ha establecido límites al crecimiento económico y al crecimiento de la población (Barreiro, López, Losada y Ruzo, 2002, p. 3).

Los primeros acercamientos a este nuevo paradigma se presentan con la Primera Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Humano, la cual se conoce también como la Conferencia de Estocolmo, en 1972. El paradigma ambiental que imperaba en la mente de las personas era la visión del mundo que se tenía en los inicios del proyecto de desarrollo. En esta etapa, se creía que los humanos podían dominar a la naturaleza y que esta era simplemente un instrumento con el cual podíamos satisfacer nuestras necesidades. Se presentaba una relación sujeto-objeto y la cultura estaba determinada por una visión más económica que ecológica, más de dominio que de cuidado. La naturaleza era imperfecta y hostil y el ser humano era llamado a concluirarla y tornarla amable, domarla o controlarla a través de su reforma (Londoño, 2004, p. 53).

Considerando el panorama anteriormente presentado, el objetivo general de la investigación que se presenta en este artículo fue identificar, mediante métodos etnográficos, las razones y motivaciones que llevan a consumir productos ecológicos y a llevar a cabo prácticas de conservación ambiental. Con ello se buscó analizar la coherencia de estas motivaciones con una conciencia ambiental ligada al consumo responsable, visto como una construcción social y no como un problema individual. De esta manera se pretendió conocer la conexión existente entre los

conceptos consumo responsable y conciencia ambiental, determinando las relaciones existentes entre los mismos.

Los objetivos específicos buscaron identificar las razones y motivaciones que llevan a consumir productos ecológicos y a adoptar prácticas de consumo responsable; explorar las representaciones y prácticas sociales enmarcadas en las tendencias de consumo responsable; analizar las tensiones que se presentan en los ámbitos del consumo responsable y la conciencia ambiental e identificar las dinámicas que se dan al interior de este mercado, precisando sus rasgos locales.

El estudio fue realizado en la ciudad de Medellín, Colombia, durante la segunda mitad del año 2010. La metodología usada en este estudio fue netamente cualitativa con un enfoque etnográfico. A continuación, se mencionarán los criterios para la selección de la población estudiada, los lugares donde se realizaron las observaciones y las técnicas usadas en cada momento del proyecto, así como las técnicas utilizadas para la recopilación, análisis e interpretación de los datos.

El universo de estudio elegido para realizar esta investigación se puede dividir en dos grandes grupos. El primero de ellos fueron las personas que tienen prácticas amigables con el medioambiente, motivadas por una responsabilidad ambiental presente en ellas. Este grupo de personas es muy conocido entre sí, es decir, por medio de una persona se contactó a otra, ya que a medida que se iban realizando las entrevistas y haciendo observación, estas personas recomendaban nuevos lugares para visitar u otras personas para entrevistar. El segundo gran grupo fueron personas que estuvieran parcialmente desligadas del tema del consumo responsable, de las prácticas amigables con el ambiente y de la responsabilidad ambiental. Esta elección de los dos grandes grupos tiene un objetivo y es evitar el sesgo que se podría presentar si solo se hubieran realizado entrevistas u observación con personas que estuvieran involucradas en el tema ambiental.

Para la selección de los lugares donde se realizaría la observación, predominaron aquellos donde el consumo de productos ecológicos se pudiera evidenciar y donde las personas involucradas en estas prácticas pudieran ser contactadas fácilmente. Lugares como el mercado verde del Jardín Botánico de Medellín, la tienda Ceres, Colyflor, Festival Los Días del Aire, restaurante Verdeo, la Plaza de la América, Festival en Uso Alternativo, entre otros, fue-

ron visitados frecuentemente realizando observación para poder evidenciar las prácticas y representaciones alrededor del consumo responsable.

A continuación, se especifican brevemente cuales fueron las técnicas utilizadas para la realización de la investigación:

- Revisión documental de información escrita, fuentes históricas, prensa, registros, diarios, tesis, entre otros documentos que se escribieron acerca del consumo responsable y de la producción y el consumo de productos ecológicos.
- Observación independiente en los diferentes mercados alternativos donde se pudo presenciar el consumo de los productos ecológicos y la reproducción de prácticas de consumo responsable. Se realizó también observación en las viviendas de dos de los interlocutores más comprometidos con la responsabilidad ambiental, en las cuales se pudo corroborar la reproducción de las prácticas que ellos describían.
- Entrevista a profundidad, la cual fue aplicada a los interlocutores elegidos durante el trabajo de campo realizado. Se realizaron 12 entrevistas a profundidad, las cuales fueron grabadas y luego transcritas para su análisis. Adicionalmente, se realizaron aproximadamente otras 10 entrevistas un poco más cortas a las personas encontradas en los mercados alternativos, para verificar y complementar la información recolectada en las entrevistas a profundidad.
- En el diario de campo se compilaron los datos recopilados en la observación realizada, los datos necesarios para complementar las entrevistas a profundidad, los comentarios de las personas entrevistadas de una manera menos formal durante las salidas a campo y las percepciones y sensaciones vividas en este proceso.
- El análisis de la información recopilada en campo fue realizado por medio de un inventario de fuentes y una sistematización de la información realizada en el programa Excel.

Adicionalmente, es importante aclarar que se respetaron los derechos de todos los autores citados en el texto, ya sea que se citaran textualmente o que se parafrasearan sus textos.

A continuación, se describirán los resultados de la investigación, donde se encontrarán las diferentes formas en las que los interlocutores perciben al consumo responsable en la práctica y la manera en la que lo relacionan con la conciencia ambiental, así como las tensiones que se generan al momento de no poder llevar a cabo prácticas motivadas por la conciencia ambiental. Más adelante, se realizará la discusión de los resultados a la luz de los objetivos propuestos y de la introducción presentada, para finalizar con las conclusiones, en las cuales se realizan nuevas preguntas que subyacen a la investigación presentada en estas páginas.

Resultados

Siguiendo el objetivo general de esta investigación, la cual se preguntó por las motivaciones para consumir productos ecológicos y para tener prácticas de consumo responsable, en el marco de una conciencia ambiental, se encontró que el término *consumo responsable* presenta una diferencia clave entre la teoría y la práctica, diferencia en la cual se centrará gran parte de la discusión de los resultados. En la teoría, el consumo responsable acuña el consumir productos ecológicos con prácticas de conservación del medio-ambiente. En el campo, por el contrario, se evidenció que el término *consumo responsable* hace una distinción muy clara entre las palabras que la componen: «consumo» y «responsabilidad», siendo esta responsabilidad la representación de la conciencia ambiental construida en las personas. Se presentarán entonces los resultados de la representación de estos dos conceptos por separado, comenzando por el consumo. Más adelante, se presentarán en los resultados las tensiones que se generan por el sentimiento de contradicción que experimentan las personas cuando se cuestionan acerca del nivel de coherencia que existe entre su conciencia ambiental y las prácticas que realizan para el cuidado del medioambiente.

El concepto *consumo* comprende tres tendencias en el marco del consumo responsable: el consumo de productos ecológicos, el consumo transformador y el no consumir. Se presentarán los resultados encontrados de estas tres tendencias:

Consumo de productos ecológicos

El consumo de productos ecológicos tiene en sus haberes la palabra consumo, la cual lo inserta en las lógicas del capitalismo y lo desliga un

poco de la conciencia ambiental. El consumir productos ecológicos no es muchas veces una prioridad o inclusive una práctica utilizada por algunas personas que tienen prácticas motivadas por la conciencia ambiental, ya que, para ellos, el consumir productos ecológicos contiene el carácter del consumo, de comprar, de elegir entre una marca u otra, entre un producto u otro, pero de cualquier forma se está realizando una transacción, la cual tiene inclusive un costo mayor y que continúa legitimando al capitalismo, ya que necesita de la extracción de recursos, la producción, el transporte y la comercialización para desarrollar su ciclo.

Para Luis³, uno de los interlocutores más activistas en el tema ecológico, estos consumos están cargados de una cantidad de representaciones que en muchas ocasiones están totalmente desligados de la conciencia ambiental.

Por temas de conversación, por la televisión, porque la televisión los llama a eso entonces (...) o sea, ¿por qué consumen otras cosas?, por lo mismo. ¿Por qué consume la gente Nike? Porque Nike se vende muy bien, como marca y simbología, es eso mismo, la simbología, es lo verde, son los colores, es lo natural, está de moda, ser *green* es estar de moda (Entrevista personal, 18 de septiembre de 2010).

Así mismo lo expresa Alejandro, un hombre de 34 años de edad, que realizó una maestría en Medio Ambiente y Desarrollo y que es consciente de que la preocupación ambiental se ha convertido en una moda, y él mismo reconoce esta influencia y la relaciona con el estilo de vida que los medios están constantemente ejemplificando: un estilo de vida natural, con imágenes de paisajes, arboles, entre otros imaginarios de la naturaleza. Estas imágenes, según Alejandro, informan a las personas sobre cuál es el estilo de vida que está de moda. En sus propias palabras:

Yo creo que el problema ambiental se ha vuelto una moda, es más un problema de estatus y de imagen que de conciencia, porque por ejemplo ahora los medios nos venden constantemente; el estilo de vida que venden los medios es un estilo de vida natural, verde, y nosotros nos vamos moviendo con lo que los medios nos venden. Mira la publicidad de vivienda, te estoy hablando de viviendas de estratos socioeconómicos

³ Los nombres de los interlocutores han sido cambiados por nombres ficticios.

altos, nos venden el paisaje, los árboles, todo el concepto de naturaleza, vos ves una valla de cualquier unidad residencial en las zonas más caras de Medellín y las pancartas tienen imágenes relacionadas con el ambiente, nombres de parques naturales importantes en el planeta. En los medios nos están vendiendo aparentar ser ambientalmente amigables (Entrevista personal, 28 de noviembre de 2011).

Así mismo, Pamela, una abogada de 29 años que combina su trabajo como abogada en una empresa de minería con sus labores como administradora de una empresa de producción de café solidario, encuentra que las personas consumen su producto por motivaciones como la calidad, la moda y la salud:

Yo de los consumidores que tengo, he visto como muchas motivaciones diferentes: hay gente que lo hace por calidad, o sea, la gente que sabe un poquito más de café, lo hace porque nota la diferencia en la calidad (...). Otra gente lo hace por moda, pues como que es más “play” consumir un café especial, que un café La Bastilla (...). Ah, bueno, y hay otra gente que lo hace por salud, pues, como por sentirse... si, pues uno ya se mete más en el cuento del autocuidado entonces, bueno, voy a empezar a hacer ejercicio, voy a empezar a consumir cosas que no tengan químicos, entonces se meten pues en todo ese cuento, de productos limpios, hay mucha gente que lo hace también por salud (Entrevista personal, 4 de septiembre de 2010).

Natalia, otra de las interlocutoras, también expresó creer que el consumo de productos ecológicos responde más a una moda que a una intención de generar prácticas motivadas por la conciencia ambiental. Ella cree que el consumo de productos ecológicos es una tendencia para muy pocos, ya que el consumidor de productos ecológicos está motivado por una moda, sin tener un mayor conocimiento acerca de lo que significan las prácticas motivadas por una conciencia ambiental (Entrevista personal, 9 de octubre de 2010).

Aunado a la moda, se encuentra la construcción de estatus en la sociedad por medio del consumo de productos ecológicos, ya que el precio de estos productos se encuentra por encima de los productos de naturaleza normal, así que para comprarlos se debe tener un poder adquisitivo mayor. Pamela también cree que el consumo de estos productos es generador de estatus y lo expresa de la siguiente manera:

Pues sí, son marcas de estatus, porque cuando yo compro un producto de estos, yo en cierta medida estoy reflejando que tengo mayor poder adquisitivo, que por tener mayor poder adquisitivo me puedo dar el lujo de escoger entre diferentes cosas y de pagar más porque me importa más la calidad, que sé de café, pues es que eso es otra cosa, saber de café es como saber de vinos, o sea, saber de vinos te da estatus (Entrevista personal, 4 de septiembre de 2010).

Consumo transformador

El consumo transformador fue un concepto introducido durante el trabajo de campo de esta investigación, por un entrevistado llamado Iván, uno de los líderes de la tienda Colyflor, tienda de productos orgánicos situada en los alrededores del Estadio de Medellín. Para Iván, el consumo transformador es aquel que se pregunta en su singularidad hacia dónde va el dinero que se utiliza en la transacción al comprar algún producto, que no se encuentra reproducido por un ser no reflexivo y que, con su participación en el mercado, trata de realizar cambios en el mismo, fomentando otros acentos, otras economías. Indica que el consumo es transformador dependiendo del circuito económico en donde se adquiere, es decir, es reconocer a quien se está fortaleciendo con esa compra y es en esta valoración donde radica la diferencia con el consumo responsable:

Tú puedes ir a comprar una lechuga orgánica al Éxito, ahí estás haciendo un consumo responsable, porque estás comiendo una lechuga que no te va a contaminar y estás favoreciendo a un productor orgánico, pero ahí no estás transformando absolutamente nada, porque las economías del supermercado y del productor como tal, están siendo totalmente rígidas y no están aportando para nada a otras búsquedas de otras economías (Entrevista personal, 6 de mayo de 2011).

También expresa que lo importante es por lo menos hacerse la pregunta, como un paso al cambio, así la decisión sea finalmente comprar un producto de una economía tradicional. Para explicarlo mejor, pone el siguiente ejemplo:

Entonces es el tipo que va a una plaza de mercado y que tiene la opción de comprar una caja de cereales para el desayuno Kellogg's y de comprar un paquete de maíz, pero no de marca, sino a granel, y dice: «El desayuno

para mis hijos y para mí»; y dice: «bueno Kellogg's, ah pero es que venga, Kellogg es de la Rockefeller, esto lo traen de muy lejos, o lo maquilarán, en cambio el maíz es de campesinos y los Kellogg's son maíz, sino que simplemente le hacen una cosa que es insignificante el proceso; o no, voy a comprar Kellogg's, qué pendejada» (Entrevista personal, 6 de mayo de 2011).

Él mismo critica el término 'consumo responsable' al no parecerle ser fiel a la palabra, ya que en él se encuentran subsumidos conceptos de conciencia ambiental, sin estar incluido para nada el hecho de realizar un cambio, o por lo menos intentarlo, a las lógicas capitalistas en las cuales vivimos (Entrevista personal, 6 de mayo de 2011). Iván se pregunta cuál fue el momento en el que el consumo responsable se relacionó con la responsabilidad ambiental, porque para él son cosas totalmente diferentes:

No sé desde cuándo se fundió el mismo término del consumo responsable con responsabilidad ambiental. Nosotros tenemos como seres, podemos ser muy responsables con el ambiente, pero para nada ser parte de un consumo transformador. Creo que es una clave no poner junto en el mismo espacio y en el mismo concepto la responsabilidad ambiental, que es recicle, reutilice, con el consumo transformador (Entrevista personal, 6 de mayo de 2011).

No consumir

La tercera tendencia al interior del consumo es precisamente la que tiene un mayor carácter activista frente al sistema capitalista: el no consumir. Solo algunos de los interlocutores, entre los que se encuentran Luis, Natalia, Carolina y Manuela, tienen en cuenta esta actitud frente al consumo y han realizado cambios en sus hábitos para poder llevarla al cabo. Luis comenta acerca de algunos artículos que ha dejado de consumir para poder ser coherente con sus intenciones en el cuidado del medioambiente, entre ellos el desodorante, el cual intercambió por el uso de piedra lumbre:

Entonces yo soy consciente de muchas cosas y trato de hacer cosas, entonces dejé el desodorante y estoy utilizando otra cosa, (...) piedra lumbre, entonces mi abuelita me consiguió una piedra de este tamaño de piedra lumbre, y yo dije «Pues hay que intentar», estaba 'mamado' del tarrito de desodorante echar, botarlo (Entrevista personal, 18 de septiembre de 2010).

Otra de mis interlocutoras, Manuela, también hace referencia al no consumir como parte de sus rutinas y de su estrecha relación con la naturaleza, la cual evidencia en varios aspectos de su personalidad y en la decoración de su hogar, donde las plantas abarcan la gran mayoría del espacio, sus muebles son reciclados, reutilizados y hasta robados. Manuela tiene 30 años de edad y es arquitecta. Ella se refiere a la ropa, uno de los productos que generan mayor tentación a las mujeres, como uno de los artículos sobre el que prefiere ser crítica en cuanto a su consumo y que preferiblemente hereda de sus amigas: «(...) Y de la ropa, por ejemplo, trato de comprar lo menos, lo que menos necesite, y recibo muchas herencias, todas de mis amigas compradoras compulsivas o amantes de la ropa; mi hermana también. Y si lo necesito o si es un antojo pues horrible, me lo llevo, pero prefiero no gastar en esto” (Entrevista personal, 5 de diciembre de 2010).

Carolina y Natalia utilizan el término «anticonsumir» para describir los diferentes momentos en los cuales toman la decisión de no consumir algunos artículos: no utilizan pitillos, no reciben bolsas plásticas cuando van a los supermercados, llevan su propia bolsa ecológica o cargan su mercado en su bolso, entre otras prácticas (Entrevista personal, 9 de octubre de 2010).

Responsabilidad

Como se dijo anteriormente, en el concepto de consumo responsable, en la práctica a diferencia de la teoría, el concepto de responsabilidad se encuentra separado del consumo. En el término responsabilidad, en la práctica se expresa el compromiso que se debe tener con la degeneración que se está presentando en el medioambiente, lo que se percibe mediante indicadores de conciencia ambiental, y no comprende, en la mayoría de los casos, el consumir productos ecológicos como uno de los medios para ser responsable. Esta concepción se evidencia en varios comentarios de los interlocutores, en los que se afirma tener una conciencia ambiental «pero» no realizar consumos de productos ecológicos. Natalia afirma no ser ecologista, al no tener un contacto directo ni consumir los productos ecológicos; sin embargo, sustenta tener conciencia ambiental, con la cual ha decidido modificar su estilo de vida:

No somos ecologistas porque no lo somos. De eso nos hemos dado cuenta. En este país tienes que tener plata para poder comprar los productos caros que son los orgánicos. Tienes que tener plata para una

cantidad de cosas... si tenemos es una responsabilidad. Nos hemos dado cuenta que lo que queremos es un estilo de vida (...). Yo sí venía estudiando de diseño sostenible, pero si queremos ser un poco más conscientes, uno primero piensa, luego decide y luego actúa. La gente ahorita está pensando en términos ecológicos, todavía no está actuando. Lo que queremos con el festival es que la gente piense. Lo que queremos mostrar con el festival es que sí se puede, que un estilo de vida sano, responsable con el medioambiente, sí se puede. Y no es jarto, no es caro, porque hay muchas cosas y mucha gente que sí lo trabaja, pero es un gremio (Entrevista personal, 9 de octubre de 2010).

Jairo, uno de los representantes de la empresa Grupo Ambiente Ingeniería, una empresa dedicada a diseñar e implementar innovaciones en ingeniería que ayuden a generar un ahorro o eficiencia en los procesos de las empresas de nuestro país, enfatiza en la importancia que tiene la responsabilidad de cada una de las personas para lograr cambios en el medioambiente:

Esto demanda un grado de inteligencia, esto no es cuestión de que uno tenga un discurso muy bonito y, a la hora de ser realmente consecuente con él, le queda grande, porque no hay la suficiente inteligencia, porque creo que es una cuestión de inteligencia, el ser capaz de ser responsable de sus actos (Entrevista personal, 11 de septiembre de 2010).

Tensiones

Estas tensiones son causadas por el sentimiento de contradicción que experimentan las personas cuando se cuestionan acerca del nivel de coherencia que existe entre su conciencia ambiental y las prácticas que realizan para el cuidado del medioambiente. Este sentimiento de contradicción aparece en el momento en que los valores ambientales y las prácticas realizadas no se encuentran en total alineamiento, ya sea porque en la sociedad en la que viven no es posible llevar a cabo las prácticas que ellos quisieran, o porque su conciencia acerca del uso indiscriminado de recursos o acerca de la producción de basura los hace sentir incoherentes con su conciencia ambiental. Estos valores ambientales y las contradicciones que generan las tensiones fueron puestos en evidencia, en su gran mayoría, por el discurso que tenían las personas en las entrevistas a profundidad. En los casos de Manuela y Luis, estos discursos fueron constatados en visitas realizadas a sus hogares.

Se encontraron entonces dos tipos de tensiones entre la conciencia ambiental y las prácticas de cuidado ambiental, las cuales serán explicadas por medio de dos ejemplos que expresan diferentes niveles de tensión: el nivel más bajo se encuentra demostrado en el caso en que el uso del automóvil genera una tensión en las personas que tienen cierto nivel de conciencia ambiental y deben usar un automóvil para transportarse por la ciudad; el nivel más alto se encuentra en la persona que decide marginarse de la sociedad y vivir en el campo, debido a que su conciencia ambiental dirige de una forma más drástica sus prácticas en el día a día y la persona no encuentra un espacio en una ciudad industrializada como Medellín. A continuación, se ampliarán estos dos casos:

En un nivel más bajo de tensión, se encuentra el caso de Jairo y Alejandro, para quienes el uso de un automóvil representa una gran contradicción frente a la conciencia ambiental que ellos afirman tener. En este caso particularmente, las personas tienen un discurso ambiental claro, pero con sus prácticas no logran reproducirlo y resultan ser conscientes de esto. Se genera entonces una tensión en estas personas al no lograr trascender su discurso a las prácticas.

Jairo tiene un discurso ambiental muy claro hacia la producción eficiente, dictado por el empleo que tiene y la empresa que representa, donde la compra y el empleo de un automóvil para su transporte es una ineficiencia para su sistema de creencias y representaciones. Para Jairo, se presenta una contradicción que causa tensión en él, debido a que su discurso no se encuentra en total alineamiento con sus prácticas. Esta tensión se presenta por la necesidad creada por los medios de comunicación y la publicidad, de tener artículos que extiendan nuestra comodidad y preserven nuestra vida, como un automóvil. Alejandro, otro de los interlocutores, es también consciente de que para el discurso que posee, fruto de la realización de una maestría en Medioambiente y Desarrollo, el hecho de poseer un automóvil y transportarse en él genera una contradicción:

Siento que me falta un poco más, creo que no soy del todo incoherente, pero creo que me falta más. Personalmente creo que no es fácil, porque uno está acostumbrado a un ritmo de vida consumista, con ciertas comodidades y a veces este tipo de comportamientos no van en el mismo sentido de la protección y conservación del planeta (...). Hay comodidades difíciles de dejar, por ejemplo, muy bueno uno poder ir en bicicleta

a la oficina, pero esto que quiere decir, que voy a llegar sudando a la oficina y que me voy a chupar todo el esmog de los buses del centro, mientras que, si voy en mi carro, puedo cerrar los vidrios y evito que el esmog me caiga directamente y no llego sudando (E7, Medellín, 28 de noviembre de 2010).

El caso del automóvil es solamente un ejemplo ilustrativo para evidenciar esta generación de tensión en las personas cuando sus prácticas no son coherentes frente a su discurso medioambiental. En otros casos, el uso de vasos de icopor o plástico, vasos desechables, pitillos y bolsas plásticas, servilletas, el uso indiscriminado del agua, entre otros, son generadores de tensiones en las personas que son conscientes de que sus prácticas no se encuentran alineadas con su discurso. En la mayoría de los casos, los interlocutores entrevistados fueron conscientes ellos mismos de esta situación, demostrando su preocupación durante la conversación sostenida.

Por el otro lado, se encuentran las personas que sienten un nivel más alto de tensión, ya que existe un alto alineamiento entre el discurso y las prácticas que componen el estilo de vida de los interlocutores entrevistados. Este es el caso de dos fabricantes de productos ecológicos (Federico y María) que, basados en su discurso, moldean su estilo de vida y, finalmente, terminan marginándose de la sociedad por decisión propia. Para estas personas el actuar de la sociedad capitalista no es el adecuado, por lo tanto, no se sienten satisfechos conviviendo en este tipo de sociedad y deciden aislarse y vivir en el campo cerca de la ciudad.

Estos dos fabricantes de productos ecológicos decidieron irse a vivir al campo a una edad adulta y vivir de la producción agrícola artesanal y comercializar sus productos en redes locales de venta, como ferias, tiendas especializadas en productos ecológicos, por medio del trueque y otras opciones de comercialización que también rompen con las estrategias capitalistas de comercialización como lo son las grandes cadenas de supermercados. En el caso de Federico, decidió inclusive rechazar un premio que le dio la Alcaldía de Medellín a su producto y que le brindaba la oportunidad de tener una góndola especial en la cadena de supermercados Éxito, cadena con mayor representación en ventas en el país. Federico expresa que esta decisión la tomó por un respeto a sus principios, ya que no desea entrar a reproducir las prácticas de la sociedad capitalista (Diario de campo, 4). Federico hace una crítica acerca del sistema capita-

lista actual y afirma preferir los mercados alternativos de consumo para comercializar sus productos, los cuales vende en el mercado verde del jardín botánico, en Ceres, en Colyflor, entre otros.

Discusión

Se realizará la discusión de los resultados siguiendo la misma estructura presentada en los resultados: se comenzará discutiendo los resultados alrededor del término *consumo responsable* en la teoría y en la práctica, y de los encuentros y desencuentros que se presentan entre las diferentes representaciones de consumo al interior del consumo responsable con la conciencia ambiental. Finalmente, se discutirán los resultados acerca de las tensiones ocasionadas por la conciencia ambiental que tienen las personas y las prácticas que pueden llegar a tener en una sociedad industrializada como la de la ciudad de Medellín.

Como se mencionó en los resultados, en la práctica el término *consumo responsable* se separa y las personas evidencian tres aspectos diferenciados de la palabra consumo, y la responsabilidad es la evidencia de la conciencia ambiental presente en las personas. El término consumo se divide en tres aspectos: el consumo de productos ecológicos, el *consumo transformador* y el no consumir.

El consumo de productos ecológicos está tan ligado al capitalismo como consumir un producto de naturaleza normal, ya que no se está tratando de generar otras vías de comportamiento o cambios en el sistema, además que su alto precio incide en la representación de estatus para las personas que lo están consumiendo. Esta percepción de estatus generada por el consumo de productos ecológicos viene aunada a la percepción del mayor precio que tienen los mismos. La gran mayoría de interlocutores afirmaba que estos productos tienen un precio mucho mayor al que tienen los productos de naturaleza normal, y esta es precisamente la razón por la cual estos productos son generadores de estatus. Estas percepciones se evidenciaron cuando se les preguntaba a las personas si consumían productos orgánicos y en su mayoría su respuesta fue negativa, gracias al alto precio de los mismos (Diario de campo personal, 2010). Natalia afirmó igualmente querer comprar un producto que se utiliza para lavar la ropa sin químicos; sin embargo, se lamentaba de no tener el dinero suficiente para comprarla y no poder extender sus prácticas amigables

con el ambiente en el lavado de sus prendas de vestir (Entrevista personal, 9 de octubre de 2010).

Esta necesidad de demostrar a los demás que se poseen riquezas y de generar una percepción de estatus fue ampliamente estudiada por Veblen (1899/1974) desde principios del siglo pasado. Este autor afirma que la riqueza se convierte en la razón convencional de estima y prestigio, por lo cual se debe demostrar que se posee para construir una identidad que genere una percepción de estatus o de estrato económico mayor. Veblen lo explica de la siguiente manera: «Cuando la acumulación de bienes se convierte de este modo en captada señal de eficacia, la posesión de riqueza asume el carácter de independiente y definitiva razón de estima. La posesión de bienes, ya sean adquiridos agresivamente mediante el propio esfuerzo, o de manera pasiva por transmisión hereditaria, se convierte en el convenido elemento principal de prestigio» (p. 54).

El consumo de productos ecológicos se desliga entonces de la conciencia ambiental, en el sentido de que no genera esa cohesión con las prácticas de conservación ambiental influenciadas por la conciencia ambiental, sino que, por el contrario, continúa necesitando de una gran cantidad de recursos para ser concebidos. Los motivadores para consumir este tipo de productos incluyen variables como la salud, la percepción de calidad, la moda y el estatus. Podemos, entonces, concluir que el consumo de productos ecológicos en el campo se desliga parcialmente de las prácticas motivadas por una conciencia ambiental construida en las personas por medio de procesos formativos académicos o en valores, y que tales productos ayudan a construir una identidad basada en consumos de alto valor económico.

En las otras dos representaciones del término 'consumo' al interior del *consumo responsable*, *consumo transformador* y el *no consumir*, se pueden evidenciar indicadores de conciencia ambiental construida en las personas que las practican, ya que para llevarlas a cabo es necesario realizar cambios en sus prácticas de consumo cotidianas, tener en cuenta al ambiente y su desgaste producido por la producción de artículos de naturaleza normal y el hecho de realizar sacrificios en pro de la conservación del medioambiente. En estas dos tendencias, la conciencia ambiental logra moldear las prácticas de las personas en función de la preservación de su entorno y de la naturaleza.

Sin embargo, estas prácticas de consumo (consumo transformador y no consumir) continúan estando al interior de las leyes del mercado capitalista, ya que no es posible llevarlas a cabo de una forma completamente aislada y perfecta. El consumo transformador por su parte, busca transformar la mirada que se tiene del consumo no reflexivo, sin sentido e irresponsable⁴; sin embargo, continúa estando inserto en las lógicas capitalistas. Comas (1998) explica que las lógicas mercantiles invaden todos los aspectos de la vida diaria, debido a que nuestras sociedades están desarrolladas con base en estas y no es posible aislarse de ellas por muchos esfuerzos que se realicen: «Al igual que sucede con el trabajo, el capitalismo impone la lógica mercantil en todos los ámbitos de la vida: todo puede llegar a tener precio, comprarse y venderse en el mercado. El proceso de mercantilización se expande a todas las cosas y a la mayor parte de actividades que realizan los seres humanos» (p. 83). Es precisamente por esto que la práctica del no consumir genera tanta impotencia en los individuos y a la práctica de consumo se le percibe como una obligación en el sistema capitalista, siendo una de las generadoras de tensiones en los individuos que tienen un nivel de conciencia ambiental suficiente como para percibirlo.

Este proceso de mercantilización ha hecho surgir mercados alternativos de consumo, los cuales responden a una tendencia mundial en creciente desarrollo, que lleva el nombre de *economía solidaria* (Mance, 2009). Esta tendencia nace como resistencia al sistema capitalista de mercado, en el que se superpone la obtención del lucro por encima de la dignidad humana. Para este movimiento, existen muchas maneras de llevarse a cabo las relaciones comerciales, siendo la de compra y venta apenas una de ellas. Esta tendencia se encuentra relacionada con el consumo transformador, configurando nuevos escenarios donde las relaciones de mercado se presentan de una forma más igualitaria y noble que las relaciones del sistema capitalista de mercado.

Es en este modelo de consumo transformador donde se integran las personas que tienen el mayor nivel de tensión entre su conciencia am-

⁴ El consumo transformador tiene una gran relación con el consumo ético y crítico, el cual hace parte del consumo responsable en la teoría y abarca a las otras dimensiones casi que en su totalidad, ya que le pide al consumidor ser crítico al momento de realizar sus consumos.

biental y sus prácticas del día a día. Estas personas rechazan las prácticas capitalistas de mercado y sus diferentes ramificaciones, como el mayor poder de las grandes empresas frente a los productores y el trabajo asalariado, y benefician las tendencias de economías solidarias. En los casos estudiados de este nivel alto de tensión, se muestran rechazos frente al enriquecimiento de un pequeño grupo de grandes empresas, para lo cual se deben tomar determinaciones extremas y una realización de grandes cambios en el estilo de vida, no solo del propio, sino de los familiares. En estos casos también se muestra una satisfacción ante la decisión tomada y una sensación de plenitud por estar haciendo lo que les parece lo correcto. Sin embargo, en los dos casos también se muestra cómo las personas terminan marginándose de la sociedad, acarreando consigo las consecuencias de este hecho. Leonard (2010) tiene identificado este grupo de personas y las describe de la siguiente manera:

Hay quienes se entregan voluntariamente a una vida simple, desconectándose de la cultura comercial, trabajando menos y comprando menos. Si bien encuentran la manera de vivir apartados del modelo «sacar-fabricar-tirar», en general son incapaces de generar una adhesión cultural que trascienda los límites de su comunidad (p. 35).

En la ciudad de Medellín, donde solo para el 11 % de las personas la situación medioambiental se encuentra entre los tres primeros problemas de la ciudad (Colombia. Ministerio de Medio Ambiente, 2008, p. 133), las personas que tienen prácticas motivadas por la conciencia ambiental continúan siendo extrañas y diferentes para la mayoría de la comunidad. Esto demuestra que estamos inmersos en el cambio entre el paradigma ambiental y el nuevo paradigma ambiental, a pesar de que la teoría habla de un nuevo paradigma ambiental interiorizado en las personas. Los resultados de este estudio demuestran que el cambio apenas comienza, ya que las personas que tienen estas características son todavía tomadas como extrañas y diferentes.

Se debe entonces continuar el trabajo para construir el cambio entre el paradigma ambiental y el nuevo paradigma ambiental, para cuyo logro se ha demostrado que la educación es de gran utilidad, por medio de procesos que forjen una conciencia ambiental en las personas, ya sea como proceso formativo que afianza prácticas y representaciones que impactan positivamente al medioambiente, o desde la generación de valores

éticos que renueven la percepción del ambiente y de la relación del ser humano frente a este. En estos dos casos, lo que se pretende es construir socialmente una conciencia ambiental que abogue por la conservación del ambiente y minimice el impacto de la actividad humana sobre él, es decir, un verdadero cambio al nuevo paradigma ambiental.

Conclusiones

Entre la teoría y la práctica se presentan diferencias sustanciales con el uso del término *consumo responsable*. Mientras para la teoría este término apunta a la conciencia ambiental como motivadora de prácticas de conservación ambiental, el campo revela que este término se encuentra separado por diferentes representaciones de la palabra *consumo* y *responsabilidad*. El consumo de productos ecológicos no es siempre una práctica reproducida por aquellas personas que tienen prácticas amigables con el ambiente, motivadas por la presencia de indicadores de conciencia ambiental. El consumo de productos ecológicos se presenta como una continuidad en la reproducción de las prácticas del capitalismo, ya que, para producir este tipo de productos, se debe igualmente extraer recursos, utilizar energía en su producción y consumo y, finalmente, desecharlos; esto se evidencia al analizar las representaciones que se tienen de su consumo, las cuales atraviesan la salud, la calidad, la moda y la producción de estatus.

Esta investigación tiene una alta relevancia para la comunidad académica en cuanto a la urgencia en el cambio de prácticas de consumo se refiere. Se han realizado varias investigaciones acerca de la producción de productos ecológicos; sin embargo, siguiendo la cadena hasta llegar a las prácticas de consumo de los mismos y ampliando el espectro hasta el consumo responsable, no existen en el país investigaciones que revelen cuáles son las representaciones que tiene la sociedad de estos fenómenos. Esta investigación revela estos aspectos, entregando desde sus inicios un análisis de los aspectos involucrados en el fenómeno del consumo responsable y contrastándolo con la conciencia ambiental.

Al término de esta investigación, se hace necesario ampliar el espectro del estudio del fenómeno del consumo responsable y la conciencia ambiental a un contexto nacional, donde cada una de las regiones tiene prácticas diferentes, moldeadas por el acceso a los recursos, clima y eco-

nomía, entre otras. Esta importancia está justificada por la urgencia del cambio en las prácticas actuales de consumo, las cuales todavía no son cuestionadas por la mayoría de las personas.

Es de gran relevancia igualmente, conocer las representaciones que tienen las personas de la ciudad de Medellín acerca de la basura, entendida como los residuos que cada persona deposita. En este aspecto, es importante entender el papel de los recicladores como entes externos que finalizan el proceso de separación de los residuos y de las dinámicas que se dan al interior de este grupo de personas, en cuanto a su economía, poderes y forma de trabajo.

Sería igualmente interesante analizar el fenómeno del consumo responsable desde el enfoque de la racionalidad e irracionalidad en la economía, ya que esta teoría brindaría nuevas miradas que complementarían la comprensión del fenómeno en cuestión, desligando al mismo de la construcción de identidad, e introduciendo al análisis factores como la necesidad del ser humano, en un contexto capitalista, de maximizar la inversión realizada y el valor de uso y de cambio de los recursos naturales y de los productos a comprar.

Referencias bibliográficas

- Barreiro, J. M., López, M. A., Losada, F. y Ruzo, E. (2002). Análisis de las dimensiones cognoscitiva y afectiva del comportamiento ecológico del consumidor. *Revista Galega de Economía*, 11 (2), 1–21.
- Berenger, J., Corraliza, J. A., Moreno, M. y Rodríguez, L. (2002). La medida de las actitudes ambientales : propuesta de una escala de conciencia ambiental. *Ecobarometer*, 11, 349–358.
- Betancur Z., L. (2014). *Panorama general sector ecológico* [diapositivas]. Bogotá. Recuperado de: [http://www.asohofrucol.com.co/archivos/biblioteca/1Panorama general sector Agrologico.pdf](http://www.asohofrucol.com.co/archivos/biblioteca/1Panorama%20general%20sector%20Agrologico.pdf).
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Callicott, J. B. y Frodeman, R. (1998). Anthropocentrism. *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy* (2.a ed., vol. 12, pp. 58–62). Gale Virtual Reference Library.
- Cano Orellana, A. (2003). *Economía y sostenibilidad en las grandes aglomeraciones urbanas: aproximación al cálculo de la huella ecológica de*

- Sevilla y su área metropolitana. Universidad de Sevilla. Recuperado de: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=41810&info=resumen&idioma=SPA>.
- Colombia. Ministerio del Medio Ambiente, Vivienda y Desarrollo. (2008). *Informe de resultados encuesta sobre consumo sostenible*.
- Comas D'Argemir, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel.
- ConsumoResponsable.org. (2011). *Criterios para un consumo responsable*. Recuperado el 8 de agosto de 2016, de: <http://www.consumoresponsable.org/criterios/index>.
- España. Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino. (2009). *Marketing y alimentos ecológicos: Manual de aplicación a la venta detallista*. Madrid: El Ministerio. Recuperado de: http://www.magrama.gob.es/es/alimentacion/publicaciones/marketing_tcm7-8096.pdf.
- Everis Business Consulting. (2012). *Estudio Everis sobre la situación actual y el potencial del mercado ecológico*. Recuperado de: [http://www.everis.com/spain/WCRepositoryFiles/Situaci%C3%B3n actual y potencial del mercado ECO.pdf](http://www.everis.com/spain/WCRepositoryFiles/Situaci%C3%B3n%20actual%20y%20potencial%20del%20mercado%20ECO.pdf).
- Gomera, A., Villamandos, F. y Vaquero, M. (2013). Construcción de indicadores de creencias ambientales a partir de la escala NEP. *Acción Psicológica*, 10, 149–160. Recuperado de: http://scielo.isciii.es/scielo.php?pid=S1578-908X2013000100014&script=sci_arttext.
- Heinze, K. (2015). Sigue el crecimiento BIO a nivel mundial. *Bioeco Actual*. Recuperado el 10 de agosto de 2016, de: <https://www.bioecoactual.com/2015/05/12/sigue-el-crecimiento-bio-a-nivel-mundial/>.
- Jiménez Sánchez, M. y Lafuente, R. (2010). Defining and measuring environmental consciousness. *Revista Internacional de Sociología*, 68(3), 731-755. <http://doi.org/10.3989/ris.2008.11.03>.
- Korstanje, M., Bauman, Z. y Econ, C. (2008). Vida de consumo. *Nómadas*, 20, 17–18.
- Leonard, A. (2010). *La historia de las cosas: De cómo nuestra obsesión por las cosas está destruyendo el planeta, nuestras comunidades y nuestra salud. Y una visión del cambio*. Estados Unidos: Editorial Free Press.
- Londoño, J. P. (2004). El desarrollo del pensamiento ambiental moderno: problemas éticos, pedagogía y vida urbana. *Revista Gestión y Ambiente*, 7(1), 49–58.
- Mance, E. (2009). *El concepto de mercado social dentro del movimiento mundial de economía solidaria y su relación con los sistemas de intercambios solidarios*. Recuperado el 17 de noviembre de 2011, de: <http://www.economiasolidaria.org/files/Ponenciaeuclidesandremance.pdf>.

- Marinas, J. M. (2000). Simmel y la cultura del consumo. *Reis*, (89), 183–218.
- Narotsky, S. (2004). *Antropología económica: Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.
- National Geographic y GlobeScan. (2012). *Greendex 2012: Consumer Choice and the Environment —A Worldwide Tracking Survey*. Recuperado de: http://images.nationalgeographic.com/wpf/media-content/file/NGS_2012_Final_Global_report_Jul20-cb1343059672.pdf.
- Pasek de Pinto, E. (2003). Hacia una conciencia ambiental. *Educere: Revista Venezolana de Educación*, 8(24), 34–40.
- Rodríguez Becerra, M., Mance, H., Barrera Rey, X. y García Arbelaez, C. (2015). *Cambio climático: lo que está en juego* (2.ª ed.). Bogotá: Universidad de los Andes; Friedrich Ebert Stiftung; WWF; Foro Nacional Ambiental. Recuperado de: http://d2ouvy59p0dg6k.cloudfront.net/downloads/cc_en_juego_b27_c6_web.pdf.
- Sánchez, M., Gil, J. M. y Gracia, A. (2000). Segmentación del consumidor respecto al alimento ecológico: diferencias interregionales. *Revista de Estudios Regionales*, 56, 171–188.
- Santos, B. de Sousa (2012). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político de la postmodernidad* (2.ª ed.). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Veblen, T. (1899/1974). *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

UNA PROPUESTA HUMANISTA-TEOLÓGICA AL TEMA DEL ABORTO, A PARTIR DE UNA ÉTICA CORPORAL FEMENINA*

Verónica Naranjo Quintero¹

Introducción

En el año 2006, la Corte Constitucional en Colombia aprobó tres causales en las cuales la mujer puede abortar: cuando el embarazo pone en peligro la vida o la salud —física o mental— de la madre; cuando el embarazo es resultado de una violación o de incesto; y cuando hay malformaciones del feto que son incompatibles una vez fuera del útero (Profamilia, 2017). A estas causales se le suma el derecho que la mujer tiene sobre su cuerpo y la equidad entre hombre y mujer.

* La ética corporal femenina es una propuesta que intenta comprender el cuerpo de la mujer de manera integral, además, hace un llamado a formar conciencia del significado del cuerpo de la mujer, para cuidarlo, valorarlo y tomar decisiones. El presente capítulo corresponde a la investigación «Perdiendo el sentido de lo humano. Una reflexión multidisciplinar de la actual psicopatologización de la vida cotidiana».

¹ Magíster en Teología con énfasis en Bioética, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Teóloga, Universidad Católica Luis Amigó (Medellín, Colombia). Docente investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana. Perteneciente al Grupo de Investigación en Ética y Bioética (GIEB). Correo electrónico: veronica.naranjoqu@upb.edu.co. ORCID: 0000-0002-9371-1009.

Además, en el 2016, el fiscal Eduardo Montealegre anunció su interés de presentar al Congreso un proyecto donde se avale que la mujer pueda abortar libremente en los primeros tres meses de gestación. Lo anterior evoca una propuesta teológica y humanista que asuma una ética corporal desde la comprensión integral del cuerpo de la mujer, en la cual se busca proponer mayor conciencia del cuerpo y una mejor interpretación de las consecuencias del aborto sobre él.

En tal sentido, esta propuesta pretende abordar dicha problemática desde tres momentos: 1) la historia ya contada, pero no reconciliada. En este apartado se anuncian los rasgos históricos-antropológicos del por qué la mujer se ha visto como un ser vulnerable y cómo ello ocasionó que se pensara en su liberación a partir de la maternidad. 2) Las respuestas sociales y jurídicas a 'la vulneración de la mujer'. En este punto se intenta narrar como la cultura ha querido dar un equilibrio a lo que fueron los errores del pasado en relación con la maternidad y la invisibilidad del aporte de la mujer. 3) Por último, se busca, desde la ética corporal femenina, hacer una hermenéutica a la reconciliación que puede tener la mujer con su historia, a fin de que, desde allí, no se vea como una persona vulnerable. Por eso, el llamado a ser madre se verá más claro en la medida que es consciente de su cuerpo y decide de manera integral y racional asumir la reproducción humana como un don que ella posee, el cual, si no quiere ser vivido, tendrá otras alternativas diferentes al aborto. En suma, la ética corporal femenina propende a la comprensión de la sintonía que existe entre varón y mujer, y cómo, desde un trabajo de humanidad, no tendríamos que destruirnos los unos a los otros como sucede en el caso del aborto.

La historia ya contada, pero no reconciliada

En las últimas décadas, el aporte feminista ha querido sacar a la mujer de las diversas imágenes que le han puesto, como diría Bechtel (2001) en el subtítulo de uno de sus libros: «La puta, la bruja, la santa y la tonta»; además de ser percibida como un sujeto vulnerable y perteneciente a los grupos marginales. No obstante, aunque esto se ha ido deconstruyendo, es importante seguir trabajando por la igualdad y, desde allí valorar a la mujer, puesto que no en todos los ámbitos y lugares ella se encuentra dignificada. En este sentido, ella no es víctima o vulnerable, pero sí hay algunos contextos que la enmarcan como tal. Bajo estas premisas, vale la pena preguntarse: ¿la maternidad, sigue siendo un escenario de vulneración para

la mujer? Pues anteriormente sí lo fue, tal cual como dice Martínez (2006), citando a Calduch, en su interpretación a la historia del pueblo de Israel.

La historia patriarcal es inseparable del tema de la maternidad y la procreación. Las matriarcas, y, como ellas, las demás mujeres del Génesis (las hijas de Lot, Agar, las esclavas de Raquel y Lía —Bilhá y Zilpá—, Tamar), son consideradas en función de su descendencia.

Lo que las define como mujeres es su capacidad de dar hijos a sus respectivos maridos. Su destino en la vida es ser madres y, sobre todo, madres de varones, quienes perpetúan la raza y el nombre y preservan el patrimonio. Dar luz a un varón era aumentar el renombre del marido y de su familia (Martínez, 2006, p. 63).

La maternidad siempre ha estado ligada a la historia de la mujer y, por ende, a su cuerpo, no solo por el hecho biológico, sino por el imaginario social. Sin embargo, la literatura y la cultura han ido demostrando que esto no necesariamente debe ser así, que una mujer no es mujer solo por el hecho de ser madre. Esta afirmación se comprende mucho más cuando vemos personas que son estériles y psicológica y espiritualmente comprenden que su vida puede ser fecunda de otra manera.

En consonancia con lo anterior, se han dado muchos argumentos para llegar a estas ideas del rol de la mujer. Una de estas interpretaciones a la hermenéutica de lo que debe ser la mujer ha sido su cuerpo, que a su vez es la historia de cada persona. Tal cual como lo alude Navarro (2006), en la lectura de la historia de Sheber², que es la historia que contiene el Antiguo Testamento en Jueces 19:

Su cuerpo es una acusación tan viva como muda al marido, al padre, al anciano cuya hospitalidad muestra su sexismo, a todo ese mundo de hombres para quienes un cuerpo de mujer es un reclamo al ataque sexual y no la exterioridad que muestra a la persona que es. Sus manos,

² En la interpretación bíblica, las teólogas han decidido ponerles identidad a las mujeres que aparecen referenciadas por los nombres de sus maridos, pero nunca por sus propios nombres. Gracias a lo que relata Jueces 19, a «la mujer del levita» se ha decidido llamarla Sheber, que significa «ruptura».

que quieren alcanzar la casa, son la denuncia del pretendido sistema defensivo de la casa, mundo privado de mujeres, pretendido refugio y protección de las mujeres, en el que sin embargo son los dueños y en el que sólo ellos, defendiéndose mutuamente, encuentran protección. Todas las mujeres están amenazadas: las hijas doncellas y las casadas [...] El cuerpo de las mujeres es la más clara metáfora de vulnerabilidad y la indefensión. Más aún ellas aparecen como escudo humano para los hombres (pp. 159-160).

El cuerpo de la mujer como batalla histórica de su uso, pertenencia y simbología es, en gran medida, lo que el discurso femenino ha querido esclarecer. En nuestra época se pueden narrar varias historias gracias al feminismo de equidad que fue pronunciado por muchas mujeres y ayudaron a la reivindicación de ellas en varios campos. En consecuencia, es evidente que hoy es otra historia, que pide reconciliación con los horrores cometidos en el pasado y, así mismo, exige una nueva mirada para asumir lo que hoy debería ser su postura, en este caso en el tema del aborto.

Las respuestas sociales y jurídicas a la 'vulneración de la mujer'

La sociedad ha dado un giro en su lenguaje, hoy se procura construir un mundo sin abusos y sin ningún tipo de discriminación. Para eso las respuestas han sido, en gran parte, elaboraciones jurídicas que avalan cierto tipo de conductas o desaprueban otras, por lo cual hay medidas que buscan acoger y respaldar las minorías, las víctimas y las personas más vulnerables, y en estos grupos se encuentra la mujer. Sin embargo, haciendo alusión al primer punto, no se puede decir que la mujer es vulnerable, ya que no lo es, pero sí se puede afirmar que algunos contextos hacen vivir situaciones de vulnerabilidad a la mujer. En el caso del aborto, como ya anteriormente se hizo referencia, se puede acudir a él en tres escenarios específicos. Es importante resaltar que las conversaciones previas a esta sentencia se apoyaron en argumentos, tales como: la mujer es dueña de su cuerpo, es la mujer quien educa, es la mujer quien debe decidir, entre otros. Si bien estos son plausibles, dado que es la mujer en la mayoría de las veces quien educa y es dueña de su cuerpo, poco se habló del cuerpo masculino o el aporte del hombre en temas de paternidad. Y poco se dijo qué podría causar el aborto en el cuerpo de la mujer, siendo este uno de los puntos de partida para el diálogo de dicha sentencia.

Además, en Colombia se ha venido hablando acerca del aborto sin restricciones, este deseo está a cargo del fiscal Eduardo Montealegre, él ha propuesto que la mujer pueda abortar durante los tres primeros meses de gestación, pues, según su fundamentación, se le ha negado el aborto a una gran cantidad de mujeres que cumplen los requisitos del aborto legal en Colombia.

El proyecto de Montealegre está encaminado a que el aborto no esté sujeto a las tres causales que exige la Corte Constitucional, sino a una decisión libre dentro del marco de la «autonomía de la mujer» («Fiscal Eduardo Montealegre», 2016, párr. 5).

También es importante reflexionar que, en todos los países que se ha aprobado el aborto, uno de sus argumentos ha sido el cuerpo de la mujer, y se ha omitido la antropología del embrión y también se ha invisibilizado al cuerpo del hombre. De acuerdo con el interés de este texto, vale la pena hablar del cuerpo de la mujer, sobre todo, puesto que este es uno de los puntos de partida de la legalización del aborto es así como cabe preguntarse: ¿qué pasa cuando una mujer queda en embarazo a nivel biológico y qué puede decir la ética corporal a la toma de decisión, de una mujer, de abortar o no hacerlo? A continuación, discurren algunas ideas con las preguntas en cuestión.

La vida desde una ética corporal femenina

Para iniciar esta sustentación de por qué el cuerpo de la mujer al abortar sufre y queda fragmentado, es importante referenciar a la doctora Natalia López Moratalla, catedrática de Bioquímica y Biología Molecular de la Universidad de Navarra. Ella ha dedicado su ejercicio académico en la relación biológica de la mujer y el embrión.

Es válido hacer notar que las mujeres son más propensas a la depresión, a causa de la acción de los estrógenos, y para López Moratalla (2012), el embarazo reduce el estrés en la mujer, por eso los comentarios de algunas mujeres al aludir al embarazo como la etapa más dulce y extraordinaria. Según la autora, el embarazo deja una huella en el cerebro de la mujer y esto se da por dos acontecimientos:

El primero supone la eliminación de las consecuencias del estrés, ya que la hormona del estrés, el cortisol, que se segrega ante estímulos es-

tresantes y daña el desarrollo de los órganos del hijo. El segundo proceso supone que la misma progesterona del cerebro hace que se sintetice la oxitocina, conocida como la hormona de la confianza, que predispone a la madre al cuidado de la prole (López Moratalla, 2012, pp. 567-568).

Con lo anterior se logra comprender el vínculo biológico que existe entre el embrión y la madre, tanto, que se ha mencionado como el vínculo de apego más fuerte de un ser viviente hacia otro, de allí que desde el microquimerismo maternal se han evidenciado las células procedentes del embrión que quedan en el cuerpo de la mujer por haber estado embarazada. En un lenguaje poético, esto sería un gesto del embrión para quedarse en su madre.

En las investigaciones que se han hecho acerca de las mujeres que abortan voluntariamente se ha sustraído la tesis de que ellas quedan con la enfermedad de depresión y en muchos casos con enfermedades psiquiátricas. Y esto se comprende debido a que:

Estudios epidemiológicos cuantitativos muestran un riesgo entre moderado y muy alto de trastornos psiquiátricos tras el aborto inducido, especialmente de conductas adictivas e ideación de suicidio. Las mujeres que se habían sometido a un aborto experimentaron [que] tienen un 81 % más de riesgo de problemas de salud mental. Y cerca del 10 % de la incidencia de problemas de salud mental se demostró que es atribuible al aborto. Siempre son más altos y sobre todo más duraderos que los que pudieran producirse por un aborto espontáneo. El embarazo no deseado no provoca trastornos y no se ha encontrado que el aborto inducido se asocie a mejor evolución de la salud mental (López, 2012, p. 573).

Con esta argumentación acerca de cómo el cuerpo de la mujer tiene una profunda conexión biológica con el embrión, es importante manifestar cómo esta conexión también se da desde la apreciación del cuerpo a nivel integral. Tal como se aludió anteriormente, la corporalidad femenina ha sido un campo de batalla, lleno de significados, algunos de ellos no muy positivos, para todo cuanto busca hoy la mujer de su propia experiencia. De allí que la filósofa y teóloga Ivone Gebara, opine que la teología moral deba re-dignificar el cuerpo de la mujer, pues fue a partir de este discurso donde más se señaló el cuerpo de la mujer como un asunto de malignidad, asunto que hoy debe estar superado. En voz de Gebara (1995):

Mi opción es en favor del cuerpo: el cuerpo humano, el cuerpo vivo, el centro de todas las relaciones; el cuerpo del que parten todos los problemas y en el que tienden a converger todas las soluciones; el cuerpo cuya belleza es exaltada, pero que también es tenido como estorbo para lo divino, considerado espíritu puro; el cuerpo, lugar de éxtasis y de opresión, lugar de amor y de odio; el cuerpo, lugar de los signos del Reino, lugar de la resurrección (p. 78).

Si la opción que hoy debemos tener del cuerpo es ser cuerpo, tal cual como lo alude la autora, es relevante comprender que desde él se establece todo sistema de relación material y espiritual que, sin la intención de generar dualidades, es nuestro propio reflejo de lo que hemos querido ser. Ahora bien, el cuerpo de la mujer ha representado por mucho tiempo todo lo que la cultura es, por eso explica Pikaza (1996) lo siguiente:

El cuerpo de mujer constituye un signo clave para la comprensión del ser humano sobre el mundo. Todo lo que sabemos y hacemos (o debemos hacer) está expresado en la trama corporal de la mujer que toma formas de madre y amante, monstruo y amiga, prostituta y santa. Así lo han expresado algunos de los mitos más significativos de nuestra cultura (p. 25).

En este sentido, comprender que el cuerpo de la mujer ha sido la proyección de lo que somos, es poder a su vez interpretar qué puede suceder cuando todo lo ponemos en términos de qué hacer con el que va a nacer, sabiendo que se encuentra precisamente allí. De tal suerte, solo se visualiza esa realidad, desde la premisa, que es la mujer quien debe decidir por el embrión que está en su cuerpo. Esto puede llevar a un juicio un poco sesgado porque en este escenario no se está pensando en el cuerpo futuro de quién va a nacer, ni en el vínculo maternal y muchos menos en la experiencia del cuerpo de la mujer que ya tiene otra vida, la cual trae una nueva comunicación química en su cerebro y la manifestación en todo su cuerpo de células provenientes del embrión. Esta postura se puede visualizar a partir de dos «riesgos» futuristas ante la situación que la mujer siga abortando.

Lo primero, podría ser la ectogénesis, es decir, la vida sin vientre, que ha sido una posibilidad que ha visto la ciencia ficción para alejar la reproducción humana de manera vivípara y hacer vida en úteros artificiales.

Esto podría percibirse como la privación del contacto corporal de la mujer y el hombre, y también la reducción de la experiencia sexual, sea para el goce de la pareja o para la procreación.

Otro peligro que se podría vislumbrar, ya no como asunto de ciencia ficción, sino como ideas culturales, es la interpretación de que el hombre quiera hablar de su cuerpo en temas reproductivos por el hecho de mantenerse relegado. Un ejemplo de esto es el caso de Suecia donde buscan el aborto legal para los hombres. Tal iniciativa la quieren sacar adelante el partido liberal sueco con la idea de que el hombre pueda tener el derecho de renunciar a la paternidad.

«Esto significa que un hombre renuncia a los derechos y a las obligaciones de la paternidad», dijo el presidente de LUF Väst [Partido Liberal del Oeste], Marcus Nilén. Es decir, el denominado derecho al «aborto legal para los hombres» sugiere que el padre biológico no tendría que pagar el mantenimiento de su hijo, pero tampoco tiene derecho a conocerlo. El partido considera que su iniciativa promoverá la igualdad de géneros, dándoles a ellos la oportunidad de optar por no ser padres. Creen que la ley también beneficiaría a las mujeres, ya que desde el primer momento ellas sabrían si un hombre está dispuesto a comprometerse a ser padre o no, subrayan (Castro-Mendivil, 2016, párr. 3).

Por consiguiente, en el aborto legal para los hombres, solo hasta el momento, se habla de derecho de paternidad, pero posteriormente se podría hablar de no querer tener el hijo y desde esta causa ocasionar el aborto a la mujer. En comparación se encuentran los abortos inducidos a las madres de alquiler cuando quien ha hecho el contrato no está de acuerdo con el «producto» que viene. En este sentido, se ve tanto la historia del cuerpo de la mujer como la del hombre en manera fragmentada, muy pocos valorados, y usados como máquinas para la reproducción humana o para el aborto.

Ahora bien, es posible que la mujer siga renegando de su historia y tome una postura acelerada, y por el afán de reclamar sus derechos se olvide de los de sus semejantes. Lo anterior evoca un pensamiento común, es decir, cuando se habla de liberación femenina, movimientos de género y derechos de la mujer, algunas personas recrean una lucha exagerada que no tiene contenido y menos humanismo.

Por tanto, hay una necesidad de visibilizar los movimientos femeninos como un discurso serio y —más aún en la teología— como una disciplina que recupera la memoria, pero es resiliente ante los propios acontecimientos que enmarcaron el pasado. En todo contexto, es necesario reconocer la historia, pero es también pertinente ver el surgimiento de mujeres que lograron florecer a pesar de su época. Por eso, para que la teología feminista continúe compenetrándose en la realidad, debe generarse un discurso emancipador a partir de la historia, historia de heroínas que ilustran que, a pesar de su época, es posible llenar espacios de esperanza. En esta medida se podrá ver la historia no como líneas de marginación, sino como sucesos de revivificación que permiten la escritura de nombres perennes y posturas de reconciliación. Si se quiere ayudar a ese avance, se deberá atender a lo que indica Naranjo Quintero (2006):

Para responder desde la teología, a la mala interpretación que se le ha dado al cuerpo de la mujer, es necesario hablar del giro antropológico-teológico que ha logrado dar esta disciplina, para así fundamentar que es posible desde la teología conversar con nuevas realidades y desde allí sacar nuevas nociones a través del cuerpo de la mujer como «lugar teológico» (p. 109).

Ciertamente, el cuerpo de la mujer como lugar teológico es algo que se viene fundamentando, pero ilustra que, si la mujer es consciente de la relación con su cuerpo y si desde esta relación se sitúa a partir de la inmanencia o trascendencia, podrá obtener mayor conciencia de sí, más responsabilidad de los cambios y la consideración de su corporalidad, que, en último término, es lo que ella es. Por eso, ser conscientes de lo que para Pikaza (1996) es la comprensión del ser humano, es lograr caer en cuenta de que las diversas imágenes de vulneración han pasado y que ya el tejer histórico, de lo que es la mujer, implica otra simbología desde lo que hoy comprendemos por su corporalidad. Por eso, el cuerpo de la mujer a la luz del aborto tendrá que evaluarse desde las cicatrices corporales que puede dejar este acontecimiento, no solo a nivel biológico, sino espiritual, y cómo desde estas cicatrices se deberá trabajar un encuentro con la Trascendencia. Este encuentro se dará desde la historia del cuerpo, porque es allí donde nos damos a conocer, donde nos palpamos y nos percibimos en relación con todo.

Además debe quedar la reflexión de que, en nuestra época, la mujer puede vivir su cuerpo y desde allí poder decidir si quiere interactuar con la vida de manera biológica, simbólica u otras del sentido maternal, al igual que el paternal, los cuales, si se comprenden bien, ocasionará ver el cuerpo en relación con la maternidad o paternidad como asunto planificado, al decidir asumir esta responsabilidad o no; y esto como máxima ética sería un llamado a la felicidad de cada persona y la opción de pensar su vida antes de llegar a una decisión de abortar y hacer daño al cuerpo femenino, en sentido biológico y en fragmentación de la experiencia del cuerpo, pues el cuerpo, es el lugar predilecto para el encuentro con la Trascendencia. Tal cual como lo alude Vidal (1991):

La otra investigación reciente se ha tratado de demostrar cómo en la Teología Moral reciente también se ha verificado un «giro personalista», un «giro antropocéntrico». Frente a la forma de pensar objetivista y racionalista de la Neoescolástica ha sugerido otra forma de pensar teológico-moral desde el sujeto y para el sujeto (p. 162).

Por último, la consideración de la ética corporal femenina es una invitación a considerar-se el cuerpo de la mujer como un espacio sagrado en una totalidad sagrada, en otras palabras, una relación intrínseca con lo que la mujer es y con lo que decide hacer de su vida, para ello se deberá considerar el cuerpo de manera integral. En palabras de Martínez (2006):

El cuerpo es nuestra presencia, epifanía de nuestra persona. Es lenguaje no verbal, palabra que pronuncio con mi actitud, mirada, conducta y lenguaje verbal como expresión simbólica que prolonga mi cuerpo y exterioriza su experiencia. Como después expresaré ante Ti, el cuerpo se convierte en lugar de manifestación de mi fe, como revelación de tu presencia o ausencia, porque nuestros valores, deseos, proyectos llegan a ser verdad cuando pasan por el cuerpo, cuando se hacen cuerpo y se verifican. Es entonces cuando el cuerpo se convierte en revelación, no sólo de nuestros valores, sino de ti, el invisible, tal como aconteció en la persona de Jesús (p. 50).

El anterior lenguaje teológico refleja una posibilidad de manifestar una ética corporal femenina desde la consideración de la Trascendencia, no obstante, quien no se ubique en el plano de la fe lo podrá tomar desde la interiorización de su ser, excelencia del valor axiológico de toda persona y, por ende, de sus múltiples posibilidades de inmanencia.

A modo de conclusión

En un primer momento se aludió al aporte que la historia feminista ha tenido a través de la lucha por la igualdad, pero también se detalló que en nuestros días el feminismo se ha alejado de la lucha por los más débiles y a nivel social se ha interpretado la maternidad como una condición de vulneración que vive la mujer.

Posteriormente, se reflexionó la falta de análisis en la despenalización del aborto, lo cual incide en que no se hable de lo que puede ocurrir en el cuerpo de la mujer después de un aborto y mucho menos de la comprensión del cuerpo del hombre y su significado en torno a la paternidad, arrojando esto una visión miope de un tema tan complejo como lo es el aborto.

Para finalizar, se expuso el vínculo biológico que existe entre la madre y el embrión y a partir de este pretexto se reflexionó, desde la teología y el humanismo, la necesidad de pensar el aborto en relación con el cuerpo de la mujer. Además, se presentó la posibilidad de una ética corporal femenina que parta de la consideración del cuerpo de la mujer con una visión integral.

Referencias

- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios: la puta, la bruja, la santa y la tonta*. Barcelona: Ediciones B.
- Castro-Mendivil, E. (2016). Los hombres también tienen derecho: Suecia busca legalizar el 'aborto' para hombres. *RT*. Recuperado el 5 de marzo de 2016, de: <https://actualidad.rt.com/sociedad/201316-hombres-derecho-exigir-aborto-legal-suecia>
- Fiscal Eduardo Montealegre radica proyecto para ampliar aborto en Colombia. (2016). *El Espectador*. Recuperado el 28 de marzo de 2016, de: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/fiscal-eduardo-montealegre-radica-proyecto-ampliar-abor-articulo-624206>.
- Gebara, I. (1995). *Teología a ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo.
- López Moratalla, N. (2012). ¿Cómo cambia el cerebro un aborto inducido? *Cuadernos de Bioética*, 23(2), 565-584.
- Martínez, E. (2006). *El cuerpo y el encuentro con Dios*. Estella: Verbo Divino.

- Naranjo Quintero, V. (2016). *Deconstrucción y construcción del cuerpo de la mujer en las técnicas de reproducción asistida humana: Una perspectiva bioética y teológica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Navarro, Mercedes (Ed.). (2006). *En el umbral: Muerte y teología en perspectiva de mujeres*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Pikaza, X. (1996). Cuerpo de mujer, cuerpo de diosa. Mitos y símbolos de sometimiento femenino. En M. Navarro (Dir.), *Para comprender el cuerpo de la mujer: Una perspectiva bíblica y ética* (pp. 25-78). Estella: Verbo Divino.
- Profamilia. (2017). *El aborto en Colombia: servicio para la mujer*. Recuperado de: <https://profamilia.org.co/inicio/mujer-2/servicios-mujer/aborto-colombia/>.
- Vidal, M. (1991). *Moral de la persona y bioética teológica* (Tomo II, 1.ª parte). Madrid: Covarrubias.

MISERICORDIA Y PERDÓN COMO ELEMENTOS INDISPENSABLES EN LAS RELACIONES FAMILIARES Y SOCIALES*

Camilo Andrés Gálvez Lopera¹

El mundo de los hombres puede hacerse cada vez más humano, únicamente si introducimos en el ámbito pluriforme de las relaciones humanas y sociales, junto con la justicia, el «amor misericordioso» que constituye el mensaje mesiánico del Evangelio

Juan Pablo II, 1980, n.º 14

Introducción

El evangelio de Mateo nos trae una respuesta contundente dada por el Salvador a Pedro con respecto a nuestra actitud frente a las ofensas del prójimo, el perdón. La respuesta de «setenta veces siete» no solo superaba las «expectativas» del interlocutor, sino que además se convertía en una actualización de la lectura, debido a la experiencia social del pueblo elegido en el Antiguo Testamento y a las normas de vida trazadas por las tribus a partir de las enseñanzas de Moisés y los pro-

* El presente artículo hace parte de los productos del proyecto de investigación «Sacramento del matrimonio en Medellín, retos y desafíos» financiado por la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) y realizado de manera mancomunada por el Instituto de Humanismo Cristiano y el Instituto para el matrimonio y la familia de la UPB. La investigación se realiza desde el primer semestre del año 2016 y a partir del mes de julio hace parte de los proyectos aprobados y financiados por UPB Innova. En este proyecto, el autor participa como coinvestigador.

¹Filósofo y teólogo del Instituto Aristotélico Tomista Arautos do Evangelho (São Paulo); licenciado en Filosofía y Educación Religiosa de la Universidad Santo Tomás de Aquino (Bogotá); licenciado canónico en Filosofía de la UPB (Medellín); doctor en Filosofía de la UPB. Coordinador académico de Posgrados de Teología y docente investigador del Instituto de Humanismo Cristiano de la UPB. Correo electrónico: camilo.galvez@upb.edu.co.

fetas. Muchos elementos valiosos se incorporaron a Israel gracias a sus relaciones (unas veces amistosas y otras no tanto...) con los pueblos circunvecinos; sin embargo, muchos vicios también se habían incoado en el cerne de sus tradiciones. El Mesías traía un mensaje novedoso: ¡es necesario perdonar siempre! Ese mensaje de perdón² y misericordia se hace actual a cada instante de nuestra existencia si partimos del presupuesto de que el error, los defectos y las limitaciones son elementos inherentes a la condición humana; somos de carne³ y solo después de la resurrección nuestra existencia tomará una luz y vida totalmente nueva y gozosa. Una reflexión muy pertinente dentro del contexto del Año de la Misericordia⁴.

Así pues, la propuesta de mi trabajo va dirigida a todo tipo de público que quiera conocer cuál es esa «novedad» del perdón y la misericordia presentada por el Salvador y como esta se fundamenta plenamente en una lectura profunda y delicada de la misericordia de Dios como atributo divino presente en las Sagradas Escrituras y la tradición cristiana. El recorrido de mi propuesta parte de una hermenéutica de la Revelación como manifestación y escuela de la misericordia y perdón de Dios. Dios se hace misericordia en la experiencia del pueblo de Israel⁵ y se hace hombre de misericordia en la encarnación; es así como el legado del Antiguo Testamento⁶, como testimonio del amor, se confirma de manera plena en la vida de Aquel que se proclama manso y humilde de corazón. La Revelación se convierte en una escuela de misericordia.

Como conclusión de esta lectura acuciosa del perdón y la misericordia como elementos indispensables para establecer la armonía en la familia

² «El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el nombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres» (Juan Pablo II, 1980, n.º 14).

³ El término «carne» designa al hombre en su condición de debilidad y de mortalidad (cf. Gn 6, 3; Sal 56, 5; Is 40, 6).

⁴ Relación de amor entre Dios y el hombre que se proyecta en las relaciones humanas de las más variadas formas y expresiones. Misericordia entendida como el mayor atributo de Dios, luego la misma misericordia que se encarnó en Cristo (Misericordia encarnada) y la misericordia realizada por Cristo durante su vida terrenal y la gloria del cielo.

⁵ La experiencia fundamental de la misericordia en la Historia de Israel es el acontecimiento que tuvo lugar durante el éxodo del pueblo elegido de la esclavitud de Egipto (Cf. Juan Pablo II, 1980, n.º 4). Dios, viendo el sufrimiento de su pueblo, se apiadó de su infortunio y lo liberó de las manos de sus perseguidores.

⁶ Durante toda la peregrinación del pueblo elegido en el Antiguo Testamento está arraigada la confianza de los israelitas en la misericordia de Dios; esta noción y experiencia de la misericordia supera cualquier pecado y miseria del hombre.

y la sociedad, presento también algunas propuestas de la *Misericordiae vultus* y *Dives in misericordia* que realzan los hallazgos en las Sagradas Escrituras. Concluiré: «Te perdono, me perdonas y me perdono» se convierte en una triada fundamental para establecer relaciones interpersonales armónicas dentro del núcleo familiar que repercuten en la sociedad.

Dios es misericordia

El rostro de Dios se revela en cada uno de los libros de las Sagradas Escrituras con los más variados matices. Cada uno de los autores sagrados intenta dejar plasmada la experiencia de un pueblo. El pueblo de Israel es testigo y depositario predilecto de esa presencia de Dios en la historia y testigo también de uno de sus atributos más sobresalientes en la historia de la salvación, la misericordia. El tiempo pasa y los hijos de Abraham no cesan de dar las espaldas al Señor de los ejércitos; sin embargo, Dios no se deja ganar en indulgencia, generosidad y amor y siempre sale delante del camino para hacerles partícipes de su bondad inagotable. Es un largo recorrido histórico donde la presencia sobrenatural se evidencia a partir de la debilidad del hombre, de una parte, y la omnipotencia de Dios de otra; de alguna manera las falencias e infidelidades de la humanidad se convierten en «pretexto» para que el Altísimo se desborde en ríos de misericordia y perdón⁷. Ahora bien, ¿cómo se expresa esa omnipotencia de una manera toda especial? Bien nos dice el Aquinate (1998) que «es propio de Dios usar misericordia; y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia»⁸:

Las palabras de santo Tomás de Aquino muestran cuánto la misericordia divina no sea en absoluto un signo de debilidad, sino más bien la cualidad de la omnipotencia de Dios. Es por esto que la liturgia, en una de las colectas más antiguas, invita a orar diciendo: «Oh Dios que revelas tu omnipotencia sobre todo en la misericordia y el perdón». Dios será siempre para la humanidad como Aquel que está presente, cercano, providente, santo y misericordioso (Francisco, 2016a, n.º 6).

⁷ «Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador» (Concilio Vaticano II, 1965, n.º 19).

⁸Cf. *Suma teológica*, II, II, q. 30, a. 4c.

La experiencia del pueblo de Israel se convierte en una experiencia de un atributo soberano de Dios. Moisés es testigo de esa «revelación misericordiosa» de Dios al escuchar la confesión divina en el Sinaí:

El Señor pasó delante de él y exclamó: «El Señor es un Dios compasivo y bondadoso, lento para enojarse, y pródigo en amor y fidelidad. Él mantiene su amor a lo largo de mil generaciones y perdona la culpa, la rebeldía y el pecado; sin embargo, no los deja impunes, sino que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos, hasta la tercera y cuarta generación». Moisés cayó de rodillas y se postró, diciendo: «Si realmente me has brindado tu amistad, dignate, Señor, ir en medio de nosotros. Es verdad que este es un pueblo obstinado, pero perdona nuestra culpa y nuestro pecado, y conviértenos en tu herencia» (Ex 34, 6-7).

La revelación no es otra cosa que una manifestación gloriosa de la misericordia del Padre. A cada instante, el hombre la vive y se sumerge en un océano de amor y perdón como respuesta al mal y al pecado del hombre⁹. Lo propio de Dios es el amor y de ese amor nadie logra escapar... Dios es amor y todo lo que proviene de Él es amor¹⁰:

El concepto de «misericordia» tiene en el Antiguo Testamento una larga y rica historia. Debemos remontarnos hasta ella para que resplandezca más plenamente la misericordia revelada por Cristo. Al revelarla con sus obras y sus enseñanzas, Él se estaba dirigiendo a hombres, que no sólo conocían el concepto de misericordia, sino que, además, en cuanto pueblo de Dios de la Antigua Alianza, habían sacado de su historia plurisecular una experiencia peculiar de la misericordia de Dios. Esta experiencia era social y comunitaria, como también individual e interior (Juan Pablo II, 1980, n.º 4).

Donde hay amor, debe existir también un destinatario para ese amor. Dios ama la creación, infunde su amor en ella, la transforma, y en ella se da a conocer de manera plena cuando el hombre se abre para ese gesto providencial:

⁹ «Hermanos y hermanas, hoy celebramos la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Contemplemos dónde el Hijo de Dios murió por nuestra salvación. Es la respuesta de Dios al mal y al pecado del hombre. Es una respuesta de amor, de misericordia y de perdón» (Francisco, 2016b, párr. 19).

¹⁰ La constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II recuerda que Jesucristo es la plenitud de la «revelación del misterio del Padre y de su amor» (Concilio Vaticano II, 1965, n.º 22).

Dios, que «habita una luz inaccesible», habla a la vez al hombre con el lenguaje de todo el cosmos: «en efecto, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las obras». Este conocimiento indirecto e imperfecto, obra del entendimiento que busca a Dios por medio de las criaturas a través del mundo visible, no es aún «visión del Padre» (Juan Pablo II, 1980, n.º 2).

No hay obstáculo para que la misericordia alcance al necesitado y no hay pecado que limite su poder de conversión¹¹. Por otro lado, el profeta David exalta la misericordia y la prolonga a todas las criaturas, pues el Señor «es bondadoso y compasivo, lento para enojarse y de gran misericordia; el Señor es bueno con todos y tiene compasión de todas sus criaturas» (Sal 145, 8-9). Todo apunta así al gran don recibido por la humanidad en la plenitud de los tiempos: la misericordia se encarna y se hace presente en la historia para confirmar su triunfo sobre el pecado y la muerte

«A Dios nadie lo ha visto», escribe San Juan para dar mayor relieve a la verdad, según la cual «precisamente el Hijo unigénito que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer». Esta «revelación» manifiesta a Dios en el insondable misterio de su ser —uno y trino— rodeado de «luz inaccesible». No obstante, mediante esta «revelación» de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su «flantropía». Es justamente ahí donde «sus perfecciones invisibles» se hacen de modo especial «visibles», incomparablemente más visibles que a través de todas las demás «obras realizadas por él»: tales perfecciones se hacen visibles en Cristo y por Cristo, a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección. De este modo en Cristo y por Cristo, se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió «misericordia». Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamenta-

¹¹ «La primera obra de la gracia del Espíritu Santo es la conversión, que obra la justificación según el anuncio de Jesús al comienzo del Evangelio: "Convertíos porque el Reino de los cielos está cerca" (Mt 4, 17). Movidlo por la gracia, el hombre se vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la justicia de lo alto» (*Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 1989).

ria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que, además, y ante todo, él mismo la encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia. A quien la ve y la encuentra en él, Dios se hace concretamente «visible» como Padre «rico en misericordia» (Juan Pablo II, 1980, n.º 2).

Por eso nos envió su amor; así es como la «plenitud del amor de Dios» es dada a los hombres como don definitivo de su misericordia en la encarnación del Verbo.

Plenitud de los tiempos, la encarnación de la misericordia

En las palabras y acciones del Salvador verificamos el rostro del Señor que se hace presente entre los hombres de forma plena y definitiva. La historia se encarga de «leerlo» para cada tiempo como un ejercicio inagotable de hermenéutica del amor. Un amor que nunca falla, nunca pierde su intensidad y nunca se retrae ante la maldad del mundo; antes, por el contrario, su intensidad aumenta delante de la gravedad de las ofensas y la negativa del hombre a ser transformado por la misericordia¹²; una misericordia inagotable y perdurable en el tiempo. Es en «Cristo y por Cristo, [que] se hace también particularmente visible Dios en su misericordia, esto es, se pone de relieve el atributo de la divinidad, que ya el Antiguo Testamento, sirviéndose de diversos conceptos y términos, definió "misericordia"» (Juan Pablo II, 1980, n.º 2). Con la encarnación se confiere un significado definitivo a toda la tradición bíblica. Ya no es la insuficiencia del lenguaje humano que la describe por boca de los profetas, sino que el mismo Dios la encarna y personifica. Jesucristo es «en cierto sentido, la misericordia», y quien lo ve a Él¹³ ve la misericordia del Padre. No obstante:

Mediante esta «revelación» de Cristo conocemos a Dios, sobre todo en su relación de amor hacia el hombre: en su «filantropía». Es justamente ahí donde «sus perfecciones invisibles» se hacen de modo especial «visibles», incomparablemente más visibles que a través de todas las

¹² «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebeldía y el pecado...» (Ex 34, 6-7).

¹³ Cf. Ef 2, 4.

demás «obras realizadas por él»: tales perfecciones se hacen visibles en Cristo y por Cristo, a través de sus acciones y palabras y, finalmente, mediante su muerte en la cruz y su resurrección (Juan Pablo II, 1980, n.º 2).

En Jesucristo se revela la verdad plena acerca de Dios como Padre de la misericordia. El Mesías, con sus palabras y gestos, es la encarnación de la misericordia:

Cristo confiere un significado definitivo a toda la tradición veterotestamentaria de la misericordia divina. No sólo habla de ella y la explica usando semejanzas y parábolas, sino que, además, y, ante todo, él mismo la encarna y personifica. El mismo es, en cierto sentido, la misericordia. A quien la ve y la encuentra en él, Dios se hace concretamente «visible» como Padre «rico en misericordia» (Juan Pablo II, 1980, n.º 2).

Las parábolas, milagros y acciones del Salvador son una pedagogía del amor que nos habla y transmite el misterio de la misericordia, sobre todo, como reza Francisco (2016a):

En la «plenitud del tiempo» (Gal 4, 4), cuando todo estaba dispuesto según su plan de salvación, Él envió a su Hijo nacido de la Virgen María para revelarnos de manera definitiva su amor. Quien lo ve a Él ve al Padre¹⁴. Jesús de Nazaret con su palabra, con sus gestos y con toda su persona revela la misericordia de Dios (n.º 1).

Jesús se acerca al necesitado, al pobre, al que sufre y le extiende su mano como prolongación del deseo del Padre por acoger a quien lo necesita:

Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo en el mundo en que vivimos está presente el amor, el amor operante, el amor que se dirige al hombre y abraza todo lo que forma su humanidad. Este amor se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con toda la «condición humana» histórica, que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física, bien sea moral. Cabalmente el

¹⁴ Cf. Jn 14, 9.

modo y el ámbito en que se manifiesta el amor es llamado «misericordia» en el lenguaje bíblico (Juan Pablo II, 1980, n.º 3).

Estábamos muertos y sepultados en el pecado. Él estaba lleno de amor, misericordia y compasión y extendió su mano y nos vivificó. A pesar de ser indignos nos hizo dignos¹⁵ y aunque éramos pecadores, nos hizo justos; aunque éramos sus enemigos, nos reconcilió con Él. Aunque estábamos en el reino de oscuridad, nos trasladó al reino de su amado Hijo y nos iluminó con la luz de la verdad (Cf. Rm 5, 8). Jesús se «convierte sobre todo en signo legible de Dios que es amor; se hace signo del Padre. En tal signo visible, al igual que los hombres de aquel entonces, también los hombres de nuestros tiempos pueden ver al Padre» (Juan Pablo II, 1980, n.º 3).

La misericordia del Salvador no es algo que se da con peso y medida. No es algo que se puede recibir en «algún momento». Él no nos muestra su misericordia periódicamente, sino permanentemente. La misericordia, como bien lo dice Pablo, es una característica de su propia naturaleza y lo acompaña en todas sus obras. Por consiguiente:

Teniendo un gran sumo sacerdote que traspasó los cielos, Jesús el Hijo de Dios, retengamos nuestra profesión. Porque no tenemos un sumo sacerdote que no pueda compadecerse de nuestras debilidades, sino uno que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado. Acerquémonos, pues, confiadamente al trono de la gracia, para alcanzar misericordia y hallar gracia para el oportuno socorro (Hb 4, 14-16).

La prueba fundamental de la conciencia mesiánica de Jesús es hacer presente al Padre en cuanto amor y misericordia:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor (Lc 4, 18).

¹⁵ «La dignidad de la persona manifiesta todo su fulgor cuando se consideran su origen y su destino. Creado por Dios a su imagen y semejanza, y redimido por la preciosísima sangre de Cristo, el hombre está llamado a ser "hijo en el Hijo" y templo vivo del Espíritu; y está destinado a esa eterna vida de comunión con Dios, que le llena de gozo» (Juan Pablo II, 1988, n.º 37).

Y más adelante lo confirma a los discípulos de Juan, como se demuestra en otro pasaje de la Biblia:

El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, para anunciar un año de gracia del Señor (Lc 7, 19).

Jesús es enviado para ser presencia misericordiosa, única y perpetua, en medio de los hombres: «Acuérdate, Señor, de tus piedades y tus misericordias, que son perpetuas» (Sal 25, 6).

La Iglesia como continuadora de la pedagogía de la misericordia y el perdón

La Iglesia, como Esposa de Cristo, benévola y paciente, prefiere usar la medicina de la misericordia en lugar de cruzar los brazos del rigor¹⁶. De esta manera, alza la antorcha de la verdad y se muestra como madre amorosa para todos los hombres en todo tiempo y lugar; su historia es iluminada por la parábola del buen samaritano, atravesando todos los ámbitos de la historia humana en el plan de salvación y promocionando siempre una religión del amor por encima de una religión del deber¹⁷. Es sobre la base de la misericordia y el perdón que la Iglesia contemporánea tiende a reunir a todos aquellos que confiesan el nombre de Cristo, revelando su auténtica fisonomía cuando divulga el «rostro de la misericordia» en cada una de sus llamadas a una conversión auténtica y eficaz. De igual forma, y a pesar de que en el mundo contemporáneo la negación de Dios se hace presente, la Iglesia hace resonar con mayor fuerza la proximidad al misterio de la misericordia que, escondido desde antes de los siglos en Dios, ha sido realmente participado al hombre en el tiempo a través de Jesucristo (Cf. Juan Pablo II, 1980, n.º 15). Así lo expresa Francisco (2013):

¹⁶ Dios siempre reacciona amando. Cuando este amor se dirige a quien le ha ofendido, ese amor se llama perdón, se llama misericordia; ese amor de Dios es una continua misericordia, es un derroche de misericordia. Su amor nos transforma y nos sana. Ese proceso de transformación nos sana y purifica hasta hacernos hijos de Dios en plenitud, hasta la santidad.

¹⁷ «Dios encerró [...] a todos los hombres en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia» (Rm 11, 32).

¡Dios es alegre! ¿Y cuál es la alegría de Dios? La alegría de Dios es perdonar, ¡la alegría de Dios es perdonar! [...] ¡Aquí está todo el Evangelio! ¡Aquí! ¡Aquí está todo el Evangelio, está todo el cristianismo! [...] La misericordia es la verdadera fuerza que puede salvar al hombre y al mundo del “cáncer” que es el pecado, el mal moral, el mal espiritual. Sólo el amor llena los vacíos, las vorágines negativas que el mal abre en el corazón y en la historia. Sólo el amor puede hacer esto, y esta es la alegría de Dios [...] ¿Cuál es el peligro? Es que presumamos de ser justos, y juzguemos a los demás. Juzgamos también a Dios, porque pensamos que debería castigar a los pecadores, condenarlos a muerte, en lugar de perdonar. Entonces sí que nos arriesgamos a permanecer fuera de la casa del Padre (párr. 1).

Queda en evidencia que la construcción del Reino se fundamenta de manera especial, es una consideración especialísima de la misericordia y el perdón como elementos indispensables dentro de la estructura espiritual. El testimonio misericordioso del Salvador queda también consignado a lo largo de toda la tradición veterotestamentaria y nos convoca como Iglesia a ser apóstoles de la misericordia.

Conclusión: la misericordia y el perdón en la familia

La vida de familia es el escenario más inmediato donde el individuo vive la experiencia de la misericordia y el perdón. Los esposos son los primeros responsables en crear condiciones especiales para que ese don precioso pueda derramarse sobre cada uno de los integrantes de su hogar. Ante las parejas en crisis, la Iglesia y sus pastores están invitados, en un primer lugar, a fusionar la fidelidad al plan divino en la familia y la misericordia de cara a quienes sufren dentro de ella. La Iglesia se convierte en maestra de la misericordia y el perdón:

No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas. Pero esto debe ir acompañado siempre de la paciencia y de la bondad de que el mismo Señor dio ejemplo en su trato con los hombres. Venido no para juzgar sino para salvar, él fue ciertamente intransigente con el mal, pero misericordioso con las personas. Que en medio de sus dificultades encuentren siempre los cónyuges en las palabras y en el corazón del sacerdote el eco de la voz y del amor del Redentor. Hablen, además, con confianza, amados

hijos, seguros de que el Espíritu de Dios que asiste al Magisterio en el proponer la doctrina, ilumina internamente los corazones de los fieles, invitándolos a prestar su asentimiento. Enseñen a los esposos el camino necesario de la oración, preparadlos a que acudan con frecuencia y con fe a los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia, sin que se dejen nunca desalentar por su debilidad (Pablo VI, 1968, n.º 29).

La Iglesia como esposa de Cristo y madre de todos los hombres es la primera portadora y responsable de hacer vivo el mensaje de amor y misericordia del Padre en la sociedad ante la debilidad humana del mundo contemporáneo. Existe un evidente llamado y necesidad de acompañar los procesos difíciles e irregulares en las familias particularmente vulnerables. Los esposos y todos y cada uno de los miembros de la familia deben recibir una acogida que los disponga a mirar con esperanza el futuro; una esperanza que tiene fundamento la vida y obra del Salvador y que permanecerá hasta el fin de los tiempos. Así:

La Iglesia profesa la misericordia de Dios, la Iglesia vive de ella en su amplia experiencia de fe y también en sus enseñanzas, contemplando constantemente a Cristo, concentrándose en ÉL, en su vida y en su evangelio, en su cruz y en su resurrección, en su misterio entero. Todo esto que forma la «visión» de Cristo en la fe viva y en la enseñanza de la Iglesia nos acerca a la «visión del Padre» en la santidad de su misericordia. La Iglesia parece profesar de manera particular la misericordia de Dios y venerarla dirigiéndose al corazón de Cristo. En efecto, precisamente el acercarnos a Cristo en el misterio de su corazón, nos permite detenernos en este punto en un cierto sentido y al mismo tiempo accesible en el plano humano—de la revelación del amor misericordioso del Padre, que ha constituido el núcleo central de la misión mesiánica del Hijo del Hombre (Juan Pablo II, 1980, n.º 13).

La misericordia se convierte en un elemento fundamental dentro de las herramientas que se pueden brindar para enfrentar las dificultades que surgen en el entorno familiar. La buena nueva del Evangelio debe animar la vida matrimonial y familiar. Es en el hogar donde mostramos sin máscaras nuestras virtudes y defectos y, por ende, es imposible evitar que se manifiesten diferencias que lleguen hasta el rompimiento de las relaciones. En la familia se vive la experiencia de vulnerabilidad, y la capacidad de perdonar nos interpela en pro de la unidad. La gracia de Dios

nos invita a brindar nuestra mano para quien se equivoca o quien merece el perdón: «Yo me perdono, tú me perdonas y yo te perdono». Nuestra actitud debe ser una expresión pascual de la conquista de Cristo sobre la muerte y el pecado. Es necesario que todo bautizado sea un testimonio vivo de la misericordia del Padre. El amor cristiano y la gracia divina son la fuerza que ofrece una nueva perspectiva ante todos los males presentes en la vida diaria. El perdón mutuo es el camino de la reconciliación y la pedagogía del amor verdadero son los antídotos contra los virus nefastos del rencor y la envidia¹⁸. El mundo necesita de la misericordia. Aquel que es capaz de perdonar no solo transmite un mensaje evangelizador, sino que además se identifica con Jesucristo y se configura plenamente con Él.

El perdón no solamente se enseña, sino que también y, sobre todo, se practica, y qué mejor que hacerlo desde el hogar. La manera de transmitir el legado de la misericordia y el perdón es a través de nuestro ejemplo, es decir, por medio del testimonio que nosotros demos interna (me perdono) y externamente (me perdonas y te perdono) en el hogar y en cada uno de los ámbitos en que nos desenvolvemos y estamos llamados a humanizar. Es nuestra obligación hacer presente el rostro de Cristo resucitado, único y eterno mediador misericordioso, en todo el mundo. ¡Seamos, pues, evangelizadores del rostro misericordioso del Padre y nuestra recompensa será demasíadamamente grande!

[Que] la Iglesia se convierta en el eco de la Palabra de Dios que resuena fuerte y decidida como palabra y gesto de perdón, de soporte, de ayuda, de amor. Nunca se canse de ofrecer misericordia y sea siempre paciente en el confortar y perdonar. La Iglesia se haga voz de cada hombre y mujer y repita con confianza y sin descanso: «Acuérdate, Señor, de tu misericordia y de tu amor; que son eternos» (Sal 25, 6) (Francisco, 2016a, n.º 25).

¹⁸ «Luchamos entre nosotros, y es la envidia la que nos arma unos contra otros [...] Si todos se afanan así por perturbar el Cuerpo de Cristo, ¿a dónde llegaremos? [...] Estamos debilitando el Cuerpo de Cristo [...] Nos declaramos miembros de un mismo organismo y nos devoramos como lo harían las fieras» (San Juan Crisóstomo, *In epistulam II ad Corinthios*, homilía 28, 3-4, citado por *Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 2538).

Referencias bibliográficas

- Catecismo de la Iglesia católica*. (2012). Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.
- Francisco. (2013, 15 de septiembre). *Ángelus*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/angelus/2013.index.html>.
- Francisco. (2016a). «*Misericordiae vultus*»: *Bula de convocación del Jubileo Extraordinario de la Misericordia*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/francesco/es/bulls.index.html>.
- Francisco. (2016b, 14 de septiembre). *Audiencia general*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2016.index.html#audiences>.
- Juan Pablo II. (1980). *Carta encíclica «Dives in misericordia» sobre la misericordia divina*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals.index.html>.
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación apostólica postsinodal «Christifideles laici» sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo*. Recuperado de: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations.index.html.
- Pablo VI. (1968). *Carta encíclica «Humanae vitae» sobre la regulación de la natalidad*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals.index.html>.
- Tomás de Aquino (santo). (1998). *Suma de teología* (vol. III). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

RESTITUCIÓN DE TIERRAS Y NARRATIVAS FEMENINAS: EL DISCURSO POLÍTICO HECHO ACCIÓN*

Luisa Alejandra Saldarriaga¹

Introducción

El presente texto tiene la intención de ser un espacio de diálogo y encuentro entre diversas experiencias, prácticas y búsquedas acerca de la experiencia de ser mujer en medio del conflicto armado interno colombiano en el Oriente de Antioquia.

En este trabajo también se pretende reflexionar sobre el paradigma científico en el que se han estudiado las mujeres y que repercute en los asociados a los estudios de ellas. Esta perspectiva permite comprender cómo el modelo de desarrollo que se ha impuesto en esta región de Colombia devela una lógica que se ha venido reproduciendo en el continente a partir de las disputas por el uso de la tierra.

* El presente capítulo visibiliza el resultado parcial de la investigación «Eficacia del acceso a la justicia de las mujeres adultas mayores reclamantes de tierra en el Oriente de Antioquia», proyecto presentado por el Grupo de Investigaciones Jurídicas, y financiado por la Universidad Católica de Oriente (uco), en el 2015. Tiempo de ejecución: 30 de mayo de 2015-en curso.

¹ Abogada/psicóloga, especialista en Cultura Política: Pedagogía de los DD. HH.; magíster en Educación-Pedagogía Social, doctoranda en Ciencia Política. Docente asistente de la Facultad de Derecho, uco. Correo electrónico: lsaldarriaga@uco.edu.co.

En el desarrollo de estas páginas se ha buscado visibilizar un movimiento de mujeres que intenta reafirmar una consigna: *relectura de la realidad, de nuestras prácticas, del saber popular y de los contenidos de la cultura, haciendo posible una apropiación crítica de los mismos*, todo esto a luz de las experiencias de las mujeres como víctimas del conflicto armado (Korol, 2007). El acercamiento a la historia de vida de las mujeres para la comprensión de sus realidades permite redescubrir la acción política que se deriva del discurso político en resistencia frente a diversos factores de exclusión, como el conflicto armado y el modelo de desarrollo.

En este capítulo se comparten los análisis de relatos que hacen parte de una mesa de trabajo que articula mujeres de diversos sectores de la población, entre ellos, las víctimas. Para enriquecer el análisis se han integrado las reflexiones de múltiples investigadoras e investigadores que han pensado el papel de las mujeres para la transformación de la sociedad. Este texto intenta reflejar parte de todo el proceso que se fue construyendo en la interacción con las mujeres rebeldes y luchadoras que desarrollan, desde la práctica colectiva, la transformación de la realidad social y la reivindicación de los derechos a partir de una óptica emancipadora.

El capítulo está dividido en tres partes. La primera es el contexto para leer las narrativas de esta investigación. En la segunda parte se describe y explica la metodología que orientó el trabajo y los métodos elegidos para la misma. La tercera contiene los hallazgos acerca de las categorías y el proceso de análisis. Para concluir se plantean algunas consideraciones finales.

La epistemología feminista como punto de partida

Transitar por los caminos de la ciencia implica tomar posturas. Y desde hace décadas se evidencia que los paradigmas científicos están reproduciendo un modelo, el modelo positivista, así que particularmente, en este caso, cuando llegó la hora de reflexionar y elegir una ruta para este proceso investigativo, fue necesario reconocer que la mayoría de los modelos de investigación con los que se estudia e investiga en Colombia no están leyendo ni representando a la mujer o mujeres, ni mucho menos el espacio sobre el que se pretende reflexionar, es decir, los encuentros de las mujeres motivados por el conflicto armado. Entonces, ¿cuál es el camino a seguir?, ¿cuál sería la postura epistemológica para asumir este proceso de

investigación? Particularmente, este proceso de investigación tenía claro que una lógica para recorrer este camino era la perspectiva de género, pero al profundizar en sus postulados se vislumbraba un vacío, en otras palabras, que con el solo enfoque de género no era suficiente para dilucidar el problema de investigación porque la mayoría de los trabajos que aducen leer sus problemas en perspectiva de género siguen replicando algunos postulados del paradigma positivista, como se verá más adelante.

Por eso era clave, para comenzar, hablar del lugar epistemológico de las mujeres como lo dice Carosio (2014): Uno de los privilegios epistemológicos de las mujeres implica el conocimiento y el reconocimiento del valor del cuidado en el sostenimiento de la vida, la reproducción de su materialidad y la importancia de la interdependencia humana. Es decir, hay un lugar y unas categorías de análisis diferenciadas y particulares para leer a las participantes de los encuentros de mujeres, y esos lugares y categorías son propios y no responden a un paradigma que solo las contempla como variable/género.

En otra vía, los estudios de la ciencia desde una perspectiva de género, también conocidos como estudios feministas de la ciencia o crítica feminista de la ciencia (Blázquez Graf, 2010), permitieron despejar mejor el camino porque permitieron hacer una lectura de estudios sobre mujeres en una lógica plural, heterogénea y divergente. En consecuencia, si hay una lógica heterogénea y divergente es porque las historias son plurales, o sea, que existe una tradición sobre la forma en la que se cuentan y se escuchan. Así las cosas, las historias se han narrado a partir de los que ganan y conquistan, sin reconocer en la mayoría de los casos que existe un abanico de historias contra-hegemónicas que quieren ser transmitidas en los encuentros de mujeres para dar cuenta de las otras posibilidades de interpretación de las historias.

Hasta ahora está claro que hay una forma de acceder al conocimiento científico y que las categorías de género y acción son determinantes para abordar el concepto de «conocimiento» en los estudios sobre las mujeres. Es aquí donde el concepto de «epistemología feminista» indica la ruta para este proceso de investigación:

La epistemología es una teoría del conocimiento que considera lo que se puede conocer y como, la epistemología feminista estudia lo que se

puede conocer abordando la manera en que el género influye en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar (Blázquez Graf, 2010, p. 21).

Hacer una lectura de las narrativas de las mujeres víctimas del conflicto armado y en una perspectiva activa como sujetos reclamantes de tierra implica reconocer que una de las claves de los encuentros de las mujeres no solo se da en el hecho mismo para identificar las opresiones de las que han sido víctimas, sino también para resistir a la dinámica patriarcal de la sociedad en la lógica del reconocimiento de las múltiples discriminaciones a las que son sometidas las mujeres en el ámbito del conflicto armado por el hecho de ser mujeres. Por eso, esta propuesta de investigación coincide con el colectivo *Pañuelos en rebeldía* cuando manifiesta con palabras contundentes:

Recreamos las identidades colectivas, no como límites sino como puentes, no para quedar subordinadas desde ellas frente a la identidad hegemónica, sino como espacio de constitución de nuestras subjetividades, haciéndolas desafiantes del orden individualista organizado desde la dominación (Korol, 2007, p. 13).

Aquí también es importante señalar que una cosa es la igualdad formal y otra la igualdad real, tal y como lo indican Carmen Diana Deere y Magdalena León (2001). Las autoras plantean que, en algunos casos, aún con el reconocimiento efectivo de los derechos, se pueden generar situaciones donde no haya un goce de ellos, bien sea por la falta de voluntad política para su reconocimiento, o por el desconocimiento y la falta de información de las mujeres sobre sus derechos.

Las mujeres que se encuentran, las mujeres que compartieron sus historias han venido construyendo también sus propias teorizaciones y conceptualizaciones acerca de las desigualdades. Esas reflexiones sobre el reconocimiento de derechos y la redistribución del territorio son fundamentales. Estos diálogos llevaron a buscar, en las teorías descoloniales (Castro-Gómez, 2005), nuevas herramientas de análisis más acordes con las realidades de la lógica de resistencia de estos colectivos, que no son lineales y responden a la experiencia personal y colectiva (Deere y León, 2005)

Cuando las mujeres se organizan, se revelan también señales y expresiones de la transformación necesaria e inevitable de los feminismos² como propuestas ético políticas y como movimiento social.

Estas señales se perciben hoy como signos de crisis, que en una región como el Oriente de Antioquia compuesta por 23 municipios dan cuenta de un territorio erosionado por el modelo de desarrollo neoliberal implementado que ha hecho emigrar a la población rural, no solo del lugar físico, sino también de la actividad económica que ancestralmente han mantenido, sin embargo, también son manifestaciones del proceso histórico-político vivido en la región a la sombra del conflicto armado colombiano.

A partir de este proceso de investigación ha sido posible identificar algunos factores causantes de este hecho social, bastante complejo, de transformaciones que marcan también las diferencias que se fueron estableciendo entre las mujeres. Una de los factores más relevantes ha sido reconocer que el concepto o categoría de «género» no es suficiente para caracterizar la desigualdad entre hombres y mujeres a razón de la diferencia sexual en el marco del conflicto armado interno. No se puede decir que es responsabilidad del concepto, es, más bien, el uso inapropiado del concepto por el paradigma dominante. Igualmente, las condiciones sociales y culturales han sido un factor importante, ya que los mecanismos de resiliencia han fortalecido la articulación de las mujeres en perspectiva de la superación de la calidad de víctimas por ciudadanas.

En el contexto latinoamericano, los estudios de las mujeres han estado ligados a las grandes corrientes cercanas al llamado feminismo internacional europeo y norteamericano, es decir, un feminismo liberal con sus propias luchas y reivindicaciones, pero estos movimientos, aunque muy importantes, no lograban responder a las demandas del contexto plural de Latinoamérica y al reconocimiento de la diversidad de sus mujeres. Por ello es que surgen espacios como los encuentros de mujeres, donde se cuestiona el conjunto del entramado económico, político, social, ideológico, cultural y simbólico que sostiene el patrón de poder actual, que es

² Desde la perspectiva latinoamericana se entienden los feminismos como descoloniales, comunitarios, indígenas, entre otros.

patriarcal, aunque es también moderno-colonial y capitalista. En Colombia, particularmente, existen múltiples experiencias donde las mujeres se dan lugar para resistir al conflicto armado, entre los más sobresalientes en Antioquia están las Madres de la Candelaria y la Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño (AMOR).

Sin duda, hay que saldar cuentas con ese pasado que resuena para aceptar que los movimientos de mujeres en América Latina están en reconfiguración, que han cambiado en su composición, en sus intereses, objetivos y en sus modos de organización y en la manera con la cual enfrenta hoy otros problemas y desafíos.

Desde esta perspectiva, los movimientos de mujeres tienen un llamado para renovarse no solo porque ha cambiado la reivindicación de las luchas o demandas sociales, sino también porque el contexto, las mujeres y subjetividades han cambiado y porque las desigualdades se han profundizado con los procesos de conflicto armado interno y de redistribución de la tierra.

Las narrativas femeninas: sobre la metodología de trabajo

La decisión de realizar un proceso investigativo sobre y con mujeres implica plantear elecciones de orden epistemológico y metodológico³. Estas decisiones han sido tomadas desde el inicio del proceso y han pretendido, en todo sentido, ser un dispositivo para la palabra, tanto para las mujeres que con sus relatos aportaron a este proceso como para la investigadora en la intención de comprender sus relatos en el marco del presente proyecto.

Por tanto, la elección de la estrategia de investigación y las técnicas para recoger los datos y analizarlos pretendió reconocer las experiencias de las mujeres como recurso para la interpretación social. En este sentido, se acude a Harding (1987) cuando argumenta:

³ Luego de muchas discusiones al interior del Grupo de Investigación Unipluriversidad de la Universidad de Antioquia, se ha comprendido que la elección metodológica es una decisión que va estrechamente ligada a la corriente teórica con la que se ha conversado en el proceso, por eso se coincide que la forma de investigar con y sobre mujeres desde una perspectiva feminista debe apoyarse en la narración de las mujeres (Biglia y Bonet-Martí, 2009)

Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, [sic] también emplea estas experiencias como indicador significativo de la «realidad» contra la cual se deben contrastar las hipótesis (p. 6).

Entonces, solo a partir del reconocimiento de las experiencias de las mujeres es posible generar un proceso de investigación que conduzca a la comprensión de la realidad social de forma integral y global.

El paradigma de investigación

Para lograr identificar estas experiencias se optó por la perspectiva de investigación de tipo cualitativo interpretativo, generando una distancia con la hegemonía del paradigma cuantitativo que por tantos años ha dominado los procesos de investigación social. Desde allí, la intención es comprender la realidad social de los sujetos de investigación. Al respecto, Galeano Marín (2004) plantea:

La perspectiva metodológica cualitativa hace de lo cotidiano un espacio de comprensión de la realidad. Desde lo cotidiano y a través de lo cotidiano busca la comprensión de relaciones, visiones, rutinas, temporalidades, sentidos, significados. Los investigadores cualitativos desarrollan un contacto directo y permanente con los actores y escenarios que estudian, porque su interés radica, precisamente, en comprender desde ellos el conocimiento que tienen de su situación, de las formas que utilizan para enfrentar la vida diaria y de los escenarios de futuro que intentan construir (p. 19)

El paradigma cualitativo ofrece una serie de recursos y posibilidades para el estudio integral de los problemas de investigación. Para el caso de este proyecto de investigación, facilitó realizar una mirada a los escenarios y a las personas desde una perspectiva holística, lo cual sirvió para la comprensión de la realidad social del problema de interés. Este paradigma se propone la comprensión de la realidad desde las múltiples miradas de los actores sociales que la construyen e interpretan. Aquí todas ellas son importantes y valiosas. Ahora bien, sobre esas múltiples visiones, se hizo necesario entender este proceso de investigación a la luz de un método que sea pensado por y con las mujeres.

Tradicionalmente, los estudios sobre mujeres se han limitado a incluir en los procesos de investigación la categoría de mujeres como objeto de estudio, dejando al margen la configuración de la subjetividad de ellas. En este sentido, Harding (1987) niega inicialmente que exista un método feminista, por eso releva la mirada a señalar que la metodología que pretenda trabajar con mujeres deberá hacerlo en la lógica de las mujeres.

En cuanto a la postura de la autora sobre si existe o no un método feminista, en el artículo original de 1987, ella no creía que lo hubiese. Aclaraba que hay una epistemología feminista (teoría del conocimiento) y una metodología feminista (teoría del método), pero no un método o técnicas específicamente surgidas del feminismo. Luego, en el epílogo que se agrega en 1998, reconsidera el método feminista y dice que situarse en el mismo plano que el objeto de estudio sí es una aportación feminista al método. Es decir, probablemente no exista aún un método feminista *per se*, sino un método producido por la mirada sobre las mujeres, es decir, más que agregar a las mujeres como categoría de análisis, se deben tener en cuenta las experiencias de las mujeres para llevar a cabo un proceso de investigación que hable acerca de las mujeres.

Por otro lado, este proceso de investigación busca visibilizar la idea de que la perspectiva feminista en investigación (y en otros espacios) pasa por crear otros relatos, como uno de los pilares fundamentales de ese posicionamiento. Esto lleva a resignificar las luchas de las mujeres como oprimidas y no como víctimas del sistema tradicional.

Otra idea que surge a partir de reconocer el lugar de las mujeres está en la imagen de negación del concepto singular de *mujer* y de situar a la investigadora en el mismo plano crítico que remite, en primer lugar, al sujeto femenino único, superando así posicionamientos feministas que tienen como referencia el arquetipo viril comentado anteriormente. Esto también apoya la idea acerca de quién puede hacer investigación feminista, al no perpetuar el concepto de «identidad» como un estanco, y de explicitar las construcciones desde donde se realiza la investigación, que supone un primer ejercicio de visibilizar los modos de producir ausencia. Con esto me refiero a lo que Santos (2006) trata en la sociología de las ausencias cuando plantea que lo que no se nombra se produce explícitamente como no existente.

Es la inclusión de la mujer, como sujeto de investigación, lo que resulta responsable de la producción de los mejores trabajos feministas académicos y de investigación. Pueden definirse como rasgos metodológicos, puesto que muestra cómo aplicar la estructura general de la teoría científica a la investigación sobre las mujeres y sobre el género. También pueden concebirse como características epistemológicas porque implican teorías del conocimiento diferentes de las tradicionales. Lo que resulta evidente es que el extraordinario poder explicativo de los resultados de la investigación feminista en las ciencias sociales se debe a los desafíos de inspiración feminista que se han planteado contra las grandes teorías y los supuestos fundamentales de la investigación social tradicional.

Por tanto, el reto está en producir descripciones, explicaciones y visiones de los fenómenos que sean menos parciales y estén menos distorsionados, un reto que se puede lograr si se tienen claridades sobre las preguntas y la forma de asumirlas en el proceso investigativo: ¿Qué tipo de lecturas son necesarias en relación con este problema? ¿Cuáles son los discursos dominantes? ¿Cómo se construye el objeto? ¿Cómo se debería leer la forma en que estos discursos operan? ¿Qué excluyen? ¿Qué es lo que producen? Por eso, Harding (1987) dice que lee los discursos dominantes y observa cómo operan sobre los objetos, para ver como releerlos y así construir el mundo de manera diferente.

Con relación a la posición del investigador, la autora argumenta que debemos evitar la posición *objetivista* que pretende ocultar las creencias y prácticas culturales del investigador, mientras manipula las creencias y prácticas del objeto de investigación para poder exponerlo. Solo de esta manera podremos contribuir con estudios y explicaciones libres de distorsiones originadas en las creencias y comportamientos no analizados de los propios científicos sociales. Esta posición objetivista (cientificista-positivista) es la que critican las feministas. El investigador habla desde una posición de poder, transparente y desnuda de sí, como si de verdad pudiera hacerlo, y entonces parece que lo que dice es más verdadero, más *objetivo*.

Los problemas conceptuales entre método, metodología y paradigma presentan contradicciones muy pertinentes a la investigación de las ciencias sociales actuales, aún más si se considera que estas no logran responder a muchos cuestionamientos esenciales y relativos a los nuevos rumbos de las situaciones cotidianas y contemporáneas. Se considera la discusión acerca

del método de investigación sobre y con mujeres, así como del poscolonialismo o de las investigaciones autoetnográficas y las demandas por formas de discurso más expresivas y quizás menos *duras* en las investigaciones sociales, sirven como ejemplos que señalan la necesidad de un giro conceptual en las formas tradicionales de hacer investigación a partir del objeto social. Asumo que los procesos de giro comienzan de la condición relacional entre tales perspectivas y de los diálogos de apertura que estas nuevas propuestas plantean, principalmente, porque sugieren una mayor visibilidad que da voz y abre la discusión desde el lugar donde hablan los individuos que investigan.

Por eso se considera que el posicionamiento y la perspectiva crítica de quien investiga son puntos clave en los procesos de investigación, especialmente en su abordaje al respeto de la agregación de las mujeres dentro de los meandros de los caminos científicos. Así se desmitifican las condiciones que comúnmente son atribuidas a las mujeres a partir de los puntos de vista de los hombres, y buscan ir más allá, incorporando la perspectiva de lo femenino como un constructo cultural en el que la experiencia de la mujer no debe ser observada como de *la mujer*, pero sí como un hecho construido por los modos y características que una determinada cultura atribuye a los conceptos de raza, clase y género.

Es decir, es dar visibilidad a la mirada femenina como una forma de ser redescubierta del otro, de las diferentes construcciones de la subjetividad y de la formación de la identidad, además de los cambios y mudanzas del yo dentro del medio social.

La estrategia de investigación

El enfoque cualitativo posibilita un amplio abanico de posibilidades para desarrollar metodológicamente los procesos de investigación. Este proceso de investigación en particular encontró en el estudio *biográfico narrativo* la oportunidad para leer y comprender el fenómeno objeto de estudio. Los estudios biográficos narrativos consideran que los sujetos cuentan con un cúmulo de saberes que, al ser narrados, posibilitan la reconstrucción de su mundo de vida y de su ser. Así, lo importante es contar con la perspectiva de las mujeres, lo que proporciona una visión subjetiva y personal de sus vidas y da las pistas sobre aspectos de la vida social de su estructura de los roles, entre otros. Este proceso dialéctico de lo personal y lo social es, en sí mismo, un proceso de construcción del conocimiento.

Algunos de esos discursos son *oficiales*: están dichos y escritos en el lenguaje que requieren el Estado, el sistema educativo, la sociedad, entre otros. Se presentan casi siempre como discursos asépticos y científicamente ponderados, que comunican los mandatos públicos para la escuela, el Estado o la sociedad en un tiempo histórico y un espacio geográfico dados. Otros discursos, en cambio, son relatos que se cuentan y se intercambian al ras de las experiencias que tienen lugar en otros lugares, en este caso, los encuentros de mujeres, relatos que se dan fuera de horarios cronometrados. Estas historias se narran con las mismas palabras, argumentos y estilos que usan las protagonistas de esas experiencias para ordenarlas y otorgarles sentido y valor. Se dicen y se escuchan en el encuentro, y en cierta medida constituyen la otra cara de los discursos oficiales.

La identificación de los casos

En esta propuesta de investigación se consideró importante anclar lo biográfico singular en un marco de estructura general como una mesa de trabajo interinstitucional de equidad de género donde confluyen mujeres víctimas del conflicto armado. Esta investigación buscó estudiar la historia personal de cada caso: perfil personal, familiar y profesional y los temas de participación política y construcción de ciudadanía mediante el estudio comparativo de los mismos. Se seleccionó, entonces, un colectivo de mujeres con diferentes historias de vida, todas ellas participantes de la mesa de trabajo.

Recolección de los datos

Los datos con los que se pretenden contar la experiencia y el significado de la participación en el encuentro de mujeres son resultado de la construcción de narrativas y de la observación participante. La construcción de los relatos se generó en un lapso de nueve meses en los que se realizaron encuentros con cada mujer para la construcción de la narrativa.

La voz de las mujeres, discurso hecho para la acción

La construcción de los relatos

Las participantes de los encuentros de mujeres han estado permeadas por el conflicto armado interno, las mujeres que voluntariamente aceptaron participar en este proceso relataron y narraron su historia de

vida, pero particularmente todas fueron enfáticas en llamar la atención sobre su proceso de subjetividad en torno a lo femenino, haciendo de lado el relato relacionado con la violencia.

Es relevante reconocer dos temas principales del ejercicio de análisis preliminar: 1) subjetividad política, y 2) feminismo, los cuales guiaron este ejercicio de interpretación, mientras se asumieron de frente a unos conceptos base del proyecto que será posible visualizarlos en las percepciones, experiencias y significación que las participantes han logrado compartir en los relatos.

El primer tema es la subjetividad política, la cual se fue configurando, entretanto la participante 1 (P1) tejía con sus palabras relaciones en dos perspectivas: su propia historia de vida y el tomar conciencia de esa historia. Una historia que está transitada por la estructuración de la familia, la relación con la madre, el padre, la hermana, la abuela y los roles de cada una de estas formas (los ideales y los reales). Es una historia de vida que ha sido marcada por las resistencias, las inconformidades, con la toma de decisiones, con el despertar, con el perdonar, con el transformar esa historia para finalmente aceptarla y trascenderla.

Si en esta mirada conceptualizamos la historia de P1 como mujer consciente y reflexiva de su historia, se relaciona con el concepto de «subjetividad», entendiendo en principio que la subjetividad hace referencia a los procesos de reflexión que desarrollan los sujetos, en otras palabras, las maneras singulares de apropiación biográfica de los sentidos comunes (Alvarado, Ospina, Botero y Muñoz, 2008). Así las cosas, la configuración de la subjetividad política implica la pregunta por su lugar en la democracia, es decir, por su ser como ciudadano que, en el caso de P1, se puede visibilizar en el momento en que examina las oportunidades para reconocerse como sujeto y ciudadano.

Pero este reconocimiento también está permeado por las resistencias y rupturas con los roles y estereotipos. En este sentido, dicha subjetividad está instaurada desde la resistencia hacia la desconstrucción e impugnación de lo femenino, como señala Piedrahita Echandía (2009) cuando habla de la subjetividad política, aunque da un giro al plantearla desde la diferencia, es decir, a la posibilidad de potenciarse desde la exclusión.

En este momento comenzaron a surgir en su relato conceptos que ayudaron a apoyar, desde lo argumentativo, lo que la palabra iba poniendo en el relato. Así que el asunto de potencializarse de la exclusión estaba íntimamente relacionado con una visión matríztica del mundo que involucra la cooperación, la participación y el cuidado de la tierra y del cuerpo, muy alejada del concepto de desarrollo que se ha instaurado en la región. De allí que la P1 va indicando permanentemente que la historia de su vida tiene como principio el reconocimiento del rol de la mujer dado por la lógica patriarcal y la decisión de generar una ruptura con esa dinámica, reconociendo su propia esencia para transformar desde adentro y generar un proceso de re-significación de lo femenino. En este sentido, P1 reconoce que todas las acciones de la vida son políticas: «Toda acción de mi vida es una acción política».

Como lo señalan Berger y Luckmann (2001), existen sujetos de acción, y así se puede comprender cómo P1, a partir de la inconformidad con su entorno, pone su vida en acción para visibilizar la necesidad del despertar femenino. Ahora bien, para especificar lo que concierne a feminidad, P1 parte del reconocimiento de las mujeres que han marcado su vida, reflexionando acerca de sus vidas e intentado explicar el porqué de sus decisiones y acciones.

P1 narra la historia del abandono de su padre y descuido por parte de su madre, y cómo esta situación la pone de frente con la identificación de los roles que han sido definidos desde el patriarcado y han sido transmitidos de generación en generación por hombres y mujeres. En consecuencia, P1 ha generado una ruptura con esta historia, lo cual para Piedrahita Echandía (2009) es una subjetividad política muy particular. Acá subjetividad política se entiende fundamentalmente como experiencia de poder y deseo en las mujeres, constituida a partir de la des-identificación y desterritorialización de los lugares asignados de género, y expresada en una revolución cultural que desborda los marcos falocéntricos instituidos (Piedrahita Echandía, 2009).

P1 describe los estereotipos de género que han pretendido ser instituidos en su vida: cocinar, planchar, mujer dependiente, mujer bajo control, industrialización, capitalismo, discriminación, estereotipos que están reflejados en la desconexión que tenemos las mujeres con la energía femenina que es catalizadora de transformación y sanación. De esta mane-

ra, P1 ha reconocido que la toma de conciencia sobre esta historia le ha permitido perdonar y transitar este camino, amar su historia y su vida e identificarse como dadora de vida.

El deconstruir la manera en que ciertos rasgos (y no otros) son seleccionados como representativos de una cultura o esenciales de una identidad, permitirá develar las redes del poder que se ocultan detrás de la representación de la diferencia (Suárez y Hernández, 2008). Por consiguiente, la P1 llega a los encuentros de mujeres pensándose una manera diferente de ser mujer: comienza planteando la posibilidad de usar terapias alternativas como el yoga, el uso de la copa menstrual, el reiki, la ginecología natural, danza del vientre, temazcal, uso de la obsidiana, entre otras, para recuperar el saber ancestral que deviene de la naturaleza y tiene la memoria de la humanidad. Y la siguiente es la definición que propone P1 acerca de lo que es un encuentro de mujeres:

Es un espacio de encuentro de eso, de mujeres, donde las mujeres hablamos de estas cosas y donde las mujeres hablamos de los procesos de sanación que ahorita estamos enfrentando; y digo ahorita porque posiblemente lo hemos hecho, lo han hecho las mujeres durante toda la historia de alguna manera y ahorita es de una manera más fuerte donde todas estamos en la búsqueda de un despertar desde ahí de la conexión con la energía femenina. Entonces los encuentros permiten eso, entender qué es la energía femenina y entenderlo como energía, como que no tiene que ver con el género, sino que tiene que ver con la energía dual, que somos femenino y masculino, que hemos vivido en un mundo donde ha predominado la energía masculina, que eso ha construido los patriarcados, pero que además está ahí la energía femenina que es la energía creadora, que es la energía que equilibra, la energía amorosa, que es el dulce de la madre, de la mujer y que ha estado opacada, así como bajita, como tapada y que ahorita yo siento que es por un momento planetario, específico también que se está viviendo donde el llamado es a que esa energía femenina resurja, despierte y que transformemos desde ahí (entrevista personal, 15 de abril de 2015).

En esta definición que propone P1 deja ver que en ellos hay procesos de sanación, de conexión con la energía creadora, la energía femenina; y hay también una transformación de la idea de encuentro, ya que este es un lugar para construir colectivamente y compartir el conocimiento, para compartir la sabiduría.

Según Arendt (citada por Alvarado *et al.*, 2008), la vida política se da siempre en el *entre nos*, pues la acción siempre depende de la presencia de los demás. Por esto hay un vínculo entre actuar y estar juntos y por esto la praxis requiere de la pluralidad de una comunidad que habita un espacio público. No quiere decir que la acción siempre tenga que ser colectiva; lo que se trata de afirmar es que la acción vivida y narrada no significa nada si no hay quien juzgue lo que se dice y hace, si no afecta a alguien, si no transforma las condiciones o las tramas de relación y poder de alguien, si no es apropiada y recordada por una comunidad plural o comunidad pública.

Es en ese compartir donde P1 señala que hay un proceso de enseñanza-aprendizaje que parte de un relacionamiento diferente con las mujeres. Y es diferente porque parte del reconocimiento de «mi ser en cada mujer» y no está limitada al reconocimiento de un sujeto que tiene el conocimiento y la verdad; más bien, hay una percepción de la sabiduría que hay en todas las mujeres que parte del nombrar distinto, de limpiar la palabra e intencionar la pregunta que se teje en cada encuentro.

Según P1, para las mujeres está claro que en los encuentros hay mujeres que convocan, pero no que coordinen, es una relación horizontal, de invocar la geometría sagrada, de entrega para la expansión de la conciencia femenina. Aquí el planteamiento de Arendt (2005) ayuda para comprender el asunto político de estas acciones:

Cada actividad genera un aspecto particular de la condición humana, o para decirlo con mayor precisión, cada actividad está ligada a una condición. De esta forma, la labor se encarga de conseguir los objetos de consumo necesarios para la vida; mientras que el trabajo produce los distintos objetos de uso que hacen parte de mundanidad; finalmente la acción a través del discurso genera las historias que dan vida a la política (p. 45).

Por su parte, para la participante 2 (P2), el primer tema es también la subjetividad política, la cual se va configurando mientras ella va relatando el reconocimiento de un mundo dominado por unos estereotipos de género y el proceso de resistencia frente a esa reflexión que comienza por un proceso de cavilación frente a la relación con su padre. Cabe anotar que la P2 ha sido bastante reflexiva durante toda su vida, tanto así que

se considera existencialista. Frente a la relación con su padre, manifiesta que siempre estuvo consciente de que su padre quería como primogénito un varón y, al nacer ella, sintió decepción. Inicialmente, P2 intentó tener la aceptación de él, cumpliendo con el rol que la sociedad le imponía, aunque después, tras la adolescencia, se generó una ruptura y un proceso de resistencia frente a ese modelo.

P2 señala que los roles femeninos no solo son impuestos por los hombres, sino que también son perpetuados por las mismas mujeres. Explica que una de las razones es que las mujeres hemos sido educadas para ser obedientes y sumisas ante los hombres y para ser competitivas entre las mismas mujeres. Al respecto, Di Pasquale (2010) expone: «Así, la familia tiene la responsabilidad de asignar roles, pero sobre todo construir modos de ser, de sentir y de actuar de los sujetos de acuerdo con lo que, supuestamente, está marcado por la naturaleza» (p. 5).

Además, P2 terminó sus estudios secundarios en un colegio técnico, por cuanto la mayoría de los estudiantes eran hombres; posteriormente estudió Filosofía. Y relata que hasta «me metí en una cosa de machos».

La desigualdad, entonces, es perpetuada a través de estas dos instituciones, el colegio y la universidad, y es este proceso por el que se va construyendo, en cada individuo, su identidad de género. Como resultado de esto, la desigualdad no es sentida como imposición, sino como «lo natural» (Di Pasquale, 2010, p. 21).

Todos estos se convirtieron en espacios ajenos para P2, en los cuales no se sentía reconocida ni valorada. Pero al mismo tiempo se gestaba en ella una gran necesidad por encontrar otro mundo donde las relaciones fueran diferentes. Es precisamente esta búsqueda la que permite introducir el segundo tema de análisis referenciado inicialmente, el feminismo, ya que P2 se encuentra con otras mujeres que también estudian filosofía y han reflexionado acerca de los mismos temas que ella, lo cual le genera a P2 la posibilidad de sentir que ha hallado un lugar en el mundo. Este encuentro con otras mujeres le posibilita a P2 pensar la mujer integral, es decir, la mujer inteligente, pero también la mujer sensible, un asunto que para ella es bastante importante y que le admite tener «diálogos compartidos» (Suárez y Hernández, 2008, p. 96).

La experiencia de P2 con lo femenino está permeada por la reflexión acerca de su propio ser, por la identificación sobre lo que hace un sujeto, un sujeto femenino. Ella misma señala que ha vivido a contracorriente y ha elegido para su vida un camino que la ha hecho conectarse con el cuidado del cuerpo y la naturaleza. Esas elecciones, argumenta, son para toda la vida y son políticas porque se presentan en resistencia a la sociedad tradicional.

Las decisiones más importantes que P2 ha tomado en su vida tienen que ver con la maternidad, con el vegetarianismo y la práctica y enseñanza del yoga. Estas se han dado a partir de la ruptura con dogmas importantes que ha tenido en su vida; por ejemplo, el estar afiliada a una religión, con los devotos de Krishna, la llevó a P2 convertirse por completo en vegetariana y a usar la meditación como forma de vida. Pero la forma como son concebidas las mujeres en esta comunidad propició que ella se distanciara, a tal punto de ya no reconocerse dentro de esa comunidad. Sin embargo, la práctica y la enseñanza del yoga han propiciado en la P2 la posibilidad de aprender y enseñar acerca del autoconocimiento del propio cuerpo y de la inteligencia que todas las mujeres poseemos.

Consideraciones finales

Paralelamente al proceso de conflicto armado y posconflicto, se consolida en la región un modelo de desarrollo que permanentemente está obligando a la reconfiguración del territorio y sus relaciones, acentuando los procesos de modernización y globalización económica.

A través de la conversación con estas mujeres se puede determinar que, para ellas, lo femenino ocupa no solo un lugar en su vida, sino que es toda su vida. Asumen con conciencia femenina su vida desde la niñez hasta hoy.

Asumen la toma de conciencia y el reconocimiento de los lugares falocéntricos como los principales propiciadores del despertar femenino en su vida, lo que se ha catalizado en el cuidado de sí misma y el compartir con la enseñanza del yoga, por ejemplo, o el acompañamiento de mujeres gestantes.

Por otra parte, este espacio traza posibilidades para comprendernos como parte de un proceso en el cual se reconoce y valora de distintos

modos. Esto, además, devela la perspectiva femenina del encuentro, la subjetividad política desde la diferencia y la perspectiva política de las acciones y encuentros de las mujeres.

A partir de los relatos se puede determinar que, para ellas, la reflexión acerca de lo femenino deviene de una ruptura con el sistema patriarcal que existe en la familia y en las comunidades religiosas a las que han pertenecido o pertenecen, y cómo esas rupturas están determinadas por su crítica a los roles estereotipados de la mujer que son reproducidos en estas instituciones.

Estas historias resultan ser un espacio para dar vida a las construcciones conceptuales que orientan el desarrollo del proyecto de investigación, el sentido de las elaboraciones conceptuales se forja en la medida en que logre convocarse de frente a la realidad de las mujeres sujetos de la investigación. Para el caso de este trabajo, distintos asuntos teóricos logran ser equiparables con la experiencia de las mujeres y con los modos que le asignan significado.

Referencias bibliográficas

- Alvarado, S., Ospina, H., Botero, P. y Muñoz, G. (2008). Las tramas de la subjetividad política y los desafíos a la formación ciudadana en jóvenes. *Revista Argentina de Sociología*, 11, 19-43.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Surcos.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Biglia, B. y Bonet-Martí, J. (2009). La construcción de narrativas como método de investigación psicosocial. Prácticas de escritura compartida. *Forum: Qualitative Social Research Sozialforschung*, 10(1).
- Blázquez Graf, N. (2010). Epistemología feminista: temas centrales. En N. Blázquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everado, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carosio, A. (2014). *Feminismos para un cambio civilizatorio*. Caracas: Clacso.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a niños*. Bogotá: Universidad del Cauca; Instituto Pensar Universidad Javeriana.

- Deere, C. D. y León, M. (2005). *Género, propiedad y empoderamiento: Tierra, Estado y mercado en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Di Pasquale, V. (2010). Género, subjetividad y educación popular: vínculos posibles y necesarios. *Revista Electrónica de Psicología Política*, 23, 50-71.
- Galeano Marín, M. E. (2004). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Medellín: Universidad Eafit.
- Harding, S. (1987). ¿Existe un método feminista? *Feminism and Methodology*, 1-11.
- Korol, C. (2007). La educación como práctica de la libertad. En C. Korol (Comp.), *Hacia una pedagogía feminista: Géneros y educación popular*. (pp. 9-22). Buenos Aires: América Libre; Editorial El Colectivo.
- Piedrahita Echandía, C. (2009). Subjetividad política en el feminismo de la diferencia sexual: deseo y poder. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales Niñez y Juventud*, 7 (2), 1713-1729.
- Santos, B. de Sousa. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Para una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. (p. 120). Buenos Aires: Clacso.
- Suárez, L. y Hernández, R. (2008). *Decolonizando el feminismo: Teorías y márgenes desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

LA EDUCACIÓN RELIGIOSA: UNA OPORTUNIDAD PARA LA ENSEÑANZA DE LA PAZ*

Natacha Ramírez Tamayo¹

Introducción

Este escrito fruto de la investigación «Educación y religión, violencia y paz», desarrollada en convenio con el Observatorio de la Diversidad Religiosa y las Culturas en América Latina y el Caribe (Odrec), busca responder de forma inicial a la pregunta sobre la posibilidad de que la educación religiosa forme para la paz, teniendo en cuenta el contexto del Oriente Antioqueño colombiano, región que estuvo marcada por el conflicto armado en Colombia y lugar en el que se llevó a cabo el proceso de recolección de datos.

Para ello, es necesario en primer lugar responder a la pregunta: ¿qué es la ERE? Estas siglas definen lo que conocemos como *educación religiosa escolar*. En Colombia, la ERE a partir de la Ley 115 de 1994 y del Decreto 4500 del 19 de diciembre de 2006 es considerada una asig-

* Capítulo resultado de la investigación realizada en conjunto con el Observatorio de la Diversidad Religiosa y las Culturas de América Latina y el Caribe (Odrec). El nombre de la investigación es «Educación religiosa y educación para la paz». Grupo de investigación *Humanitas*, Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Antioquia, Colombia).

¹ Candidata a doctora en Literatura (Universidad de Antioquia, Medellín); magíster en Hermenéutica Literaria (Universidad Eafit, Medellín); teóloga, Universidad Católica de Oriente (uco). Docente investigadora de la uco; miembro del grupo de investigación *Humanitas* de la misma institución. Correo electrónico: naramirez@uco.edu.co. ORCID: 0000-0001-7109-1278.

natura fundamental para toda la comunidad educativa básica y media. Como asignatura fundamental debe ofrecerse en todos los colegios, sin embargo, es una materia que el estudiante puede elegir recibir o no y, su objetivo no puede ser el adoctrinamiento de los educandos.

Como ya se mencionó, la región en la cual se realizó la investigación fue el Altiplano del Oriente antioqueño. Según la Cámara de Comercio de esta zona:

El Oriente antioqueño es una de las 9 subregiones en las que está dividido el departamento de Antioquia. Desde la división político-administrativa, la región se compone por veintitrés municipios, los cuales han sido agrupados en cuatro zonas o sub-regiones a partir de dinámicas socio-económicas, culturales y físico-naturales homogéneas, estas son: Altiplano, Bosques, Embalses y Páramo (Cámara de Comercio del Oriente Antioqueño, 2014).

La zona del Altiplano es también llamada valle de San Nicolás y está conformada por los municipios de: Rionegro, Marinilla, El Santuario, El Carmen de Viboral, Guarne, San Vicente, La Ceja, La Unión y El Retiro. Se integraron cuatro de estos municipios en la investigación. En esta zona la mayoría de sus habitantes presenta características similares respecto a su cosmovisión, idiosincrasia² y perspectiva religiosa. En la actualidad es una subregión de gran desarrollo a nivel industrial y de gran ampliación y asentamiento urbanístico, comenzando por Rionegro que, como ciudad intermedia está creciendo a gran escala en todos los sentidos, incluso adquiriendo los problemas sociales de una gran ciudad.

El tema a desarrollar en este escrito es la educación religiosa escolar y su relación directa con la educación para la paz. En la actualidad, en Colombia, después del plebiscito por la paz y de sus bemoles para llevarse a cabo, nos encontramos en la implantación del acuerdo de paz con la exguerrilla de las Farc convertida en partido político y en el proceso de diálogos con la guerrilla del ELN. El Altiplano del valle de San Nicolás fue una de las zonas que más sufrió por el conflicto armado en el país, sumando numerosas víctimas de la violencia, desaparecidos y desplazados. A pesar de esto, es un territorio que

² Entendida esta categoría como: rasgos, temperamento, carácter, etc., distintivos y propios de un individuo o de una colectividad.

se ha caracterizado por sus fuertes tradiciones religiosas, particularmente por la religión católica. En consecuencia, las preguntas que surgieron para la investigación fueron: ¿cómo educar para la paz en este contexto?, y ¿cómo hacerlo desde la educación religiosa escolar? Inicialmente, la pregunta de investigación estaba orientada a reflexionar sobre la realidad de la libertad religiosa en el Altiplano del Oriente antioqueño y cómo de acuerdo a este ambiente de respeto o no, por la diversidad religiosa la clase de religión promovía, la paz o la violencia en el aula, sin embargo, esta búsqueda inicial cambió cuando al analizar los datos obtenidos del trabajo de campo, el resultado arrojó que el problema no se centraba en la violencia por causa de la diversidad religiosa, sino en la necesidad que tienen los jóvenes de aprender a vivir en una cultura de la paz, entendida como la que se construye a través de la reconciliación consigo mismo, con los demás, con el ecosistema y con la creencia religiosa que se tenga, de sentirse gestores activos de ella y de cómo la enseñanza del respeto por las diferencias religiosas puede ayudar positivamente en este aspecto. Otra pregunta importante para resolver a través de esta enseñanza es la de la relación existente entre la educación, la religión y la implantación de los derechos humanos.

En primera instancia, es posible afirmar que todos los seres humanos tenemos derecho a vivir en paz, a que la educación que recibamos contribuya a esto y a la expresión libre de nuestra fe. Estos derechos también exigen deberes concretos de parte nuestra como ciudadanos. Además, el tema de la educación para la paz no es nuevo. Posteriormente a la segunda Guerra Mundial, se ha convertido en un tema constante en las reflexiones de la Unesco, ya que la posguerra conlleva la necesidad de reconstruir las ruinas dejadas por la guerra, pero desde una perspectiva que contribuya a la paz integral, al progreso, a la memoria y a la asistencia a las víctimas del conflicto. El mismo lema de la Unesco evidencia esta necesidad: «Construir la paz en la mente de los hombres y de las mujeres».

En el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se encuentran algunos artículos que fundamentan este proceso investigativo³. Por ejemplo, en relación con la religión y la libertad religiosa tenemos el artículo 18, el cual reza de esta forma:

³ Recuperado de: http://www.un.org/es/documents/udhr/index_print.shtml (consultado el 10 de mayo de 2016).

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Con respecto a la paz, es de resaltar el artículo primero de la Declaración, el cual subraya que todos los seres humanos tenemos el deber de vivir en paz unos con otros: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

En consecuencia, la Declaración destaca la importancia de la educación para la construcción de la paz a la cual todos tenemos derecho, esto se percibe en el artículo 26 párrafo 2:

La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

Expuestos los aspectos generales del escrito, el desarrollo del mismo se llevará a cabo en cuatro momentos:

En el primero se expondrá la metodología llevada a cabo en la investigación, en el segundo los resultados de la misma, en el tercer momento la discusión de los resultados y finalmente las conclusiones.

La investigación: Educación y religión, violencia y paz

Al iniciar el desarrollo de la investigación, es imprescindible dar a conocer la perspectiva de paz y de violencia que se abordó en la misma. La investigación llevada a cabo tiene una estrecha relación con el tema de la religión y la diversidad religiosa. Por tanto, se trabaja el tema de la paz desde la perspectiva del humanismo cristiano, pues no se puede desconocer que, desde hace ya mucho tiempo, la teología católica (y no

católica) analiza y reflexiona sobre el tema. Por tanto, asumimos la definición de paz que desde la perspectiva bíblica propone por Pikaza (2004):

La paz (1) es *reconciliación social* (...) la paz es don de Dios por encima de todo pacto militar y toda guerra. Pero, al mismo tiempo, es resultado de una opción de los creyentes que, fundados en la coza de los profetas destruyen lo anterior (espadas) para construir unos signos de paz compartida y trabajada (arados, podaderas). (2) Es *reconciliación cósmica*, pues allí donde el ser humano avanza en la paz, puede cambiar y cambiará la misma lucha anterior del mundo (...). (3) Es *celebración*, fiesta de la vida... En el fondo de las violencias latía el miedo a la muerte, opresión radical, problema de todos los problemas, pues la Biblia sabe que el hombre ha sido creado para la vida. Por eso, allí donde triunfa la paz puede expresarse la victoria de Dios sobre la muerte como esperanza universal (p. 57).

En general, la paz entendida desde la perspectiva bíblica, incluye la relación consigo mismo, con los otros, con el cosmos y con Dios (o con la divinidad, para incluir a los creyentes y no creyentes). Es un término amplio que encierra una visión totalmente antropológica. Por ende, no es un estado que se consiga con una firma de un acuerdo, sino que es una construcción constante del ser humano.

Para la definición de violencia, tomamos la siguiente, dada por Doménach *et al.* (1981) en uno de sus estudios sobre el tema, a saber:

La causa inevitable de la violencia es la conclusión de un tipo de paz precaria que corresponde solamente a la ausencia de conflicto armado, sin progreso de la justicia o, peor aún, una paz fundada en la injusticia y en la violación de los derechos humanos (p. 10).

Así, para esta investigación, violencia es todo lo que agrede a los seres humanos a partir de la violación de sus derechos, en consecuencia, hablar de la enseñanza de la paz, requiere un proceso curricular que abarque al ser humano en su integralidad y las religiones pueden contribuir a esta enseñanza desde su componente teológico-antropológico, como fue evidenciado en la investigación realizada.

Método

Esta investigación surgió en la mesa de trabajo de educación y religión del Observatorio de la Diversidad Religiosa y las Culturas de América Latina y el Caribe (Odrec), que tiene como centro la Universidad de San Buenaventura de Bogotá y al cual están adscritas diversas universidades nacionales e internacionales, entre ellas, la Universidad Católica de Oriente. Esta mesa decidió en el año 2013 investigar sobre la actualidad del contexto de la ERE teniendo como objetivo general: Analizar los conceptos de violencia y de paz, aplicados a la diversidad religiosa y la formación en educación religiosa. En este escrito se exponen los resultados de la segunda fase de esta investigación.

Para llevar a cabo este objetivo se utilizó la metodología de investigación mixta, es decir, con enfoque cuantitativo y cualitativo. El enfoque cuantitativo definido, en palabras de Hernández, Fernández y Baptista (2010), como «el que usa la recolección de datos para probar hipótesis, con base en la medición numérica y el análisis estadístico, para establecer patrones de comportamiento y probar teorías» (p. 4). Para esto se aplicó una encuesta en seis colegios, tres públicos y tres privados, en los grados noveno, décimo y once. Constó de 60 preguntas relacionadas con la percepción que tenían los jóvenes sobre la religión, la libertad religiosa, la violencia escolar motivada por las creencias religiosas y la educación para la paz a través del respeto por estas creencias. En nuestro contexto la encuesta se aplicó en colegios de cuatro municipios del Altiplano, a saber: Rionegro, Marinilla, El Carmen de Viboral y El Retiro. En total se encuestaron 379 jóvenes entre los 14 y los 19 años de edad.

Quienes realizaron la encuesta lo hicieron libremente, ya que en ningún momento se les obligó a responderla y se les hizo énfasis en este aspecto antes de diligenciarla. En cuanto al enfoque cualitativo, que permite proporcionar «profundidad a los datos, dispersión, riqueza interpretativa, contextualización del ambiente o entorno, detalles y experiencias únicas» (Hernández, Fernández y Baptista, 2010, p. 17), se practicó con la interpretación de los datos que condujeron a proponer la clase de educación religiosa como un trampolín y ayuda eficaz para la educación para la paz a partir de la enseñanza del ecumenismo dentro del aula.

Resultados de la investigación

Se retoman los resultados que a nuestro parecer son más importantes para el objetivo del presente escrito. En primer lugar, la investigación arrojó que a los jóvenes del Altiplano del Oriente antioqueño que oscilan entre los 14 y los 19 años de edad se podrían llamar «religiosos» y, además de eso, la religión preeminente en esta zona continúa siendo la católica. La tabla 1 lo muestra gráficamente:

Tabla 1. Creencias religiosas en los jóvenes del Oriente antioqueño.

Creencia religiosa	Porcentaje	Personas que eligieron la respuesta
Católica	80 %	303
Cristiano	2 %	8
Testigo de Jehová	1 %	4
Agnóstico	6 %	22
Religioso	1 %	4
Ninguna	6 %	22
Ateo	1 %	4
Musulmán	1 %	4
Adventista	1 %	4
Protestante histórica	1 %	4

Fuente: Elaboración de la autora.

Estos datos pueden constatarse a través de los datos recogidos en la encuesta realizada, los cuales arrojaron que el 82 % tiene como religión la católica, un 6 % se hace llamar agnóstico, otro 6 % responde que no se adhiere a ninguna religión un 2 % se hace llamar cristiano, el 3 % per-

tenece a los testigos de Jehová, a los adventistas o a otro tipo de iglesia y el 1 % restante se declara ateo, incluso dentro de esta muestra dos personas que equivalen al 1 % se declararon musulmanes.

Frente a las preguntas de la encuesta sobre diversidad religiosa y unión de las religiones para trabajar por la paz los datos permiten determinar que los jóvenes son conscientes de que las religiones son promotoras de violencia o paz, pero que también tienen la posibilidad de adherirse, no para crear lo que se podría llamar una sola religión, sino para el trabajo conjunto por la convivencia pacífica. Las figuras a continuación, exponen algunas de las preguntas elaboradas a los jóvenes con sus respectivas respuestas:

RESPECTO DE LA GENTE DE MI PAÍS FRENTE A LA DIVERSIDAD RELIGIOSA

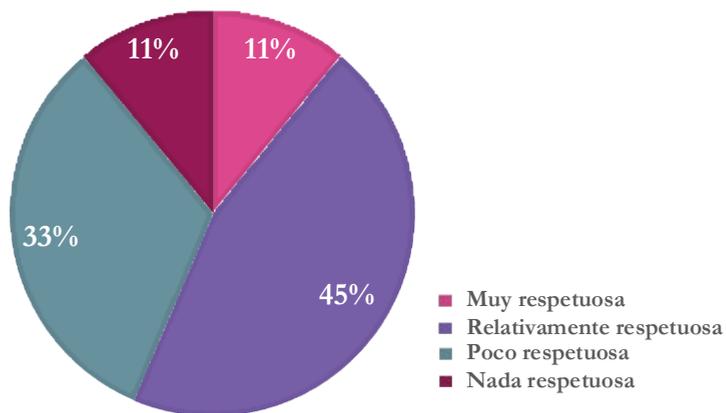


Figura 1. Percepción acerca del respeto por la diversidad religiosa.
Fuente: Elaboración de la autora.

El 45 % de la muestra (figura 1) piensa que la gente en Colombia es «relativamente respetuosa» frente a la diversidad religiosa. Esto quiere decir, que el respeto es superficial ya que, a pesar de que la religión católica no alcanza los mismos índices de fieles que hace algunos años todavía sigue siendo la de la mayoría de los colombianos y no nos enfrentamos un 100 % a la convivencia con la pluralidad religiosa. Sin embargo, si no se educa eficazmente en este punto, más adelante, esto será una

«bomba de tiempo» que en un futuro podría desencadenar un nuevo tipo de violencia en nuestro país.

El 33 % piensa que la gente del país es poco respetuosa con la diversidad religiosa y en el mismo porcentaje (11 %) están quienes dicen que es muy respetuosa o, por el contrario, nada respetuosa.

¿CONSIDERO QUE EL RESPETO A LA DIVERSIDAD RELIGIONSA Y CULTURAL PUEDE CONTRIBUIR A CONSEGUIR LA PAZ?

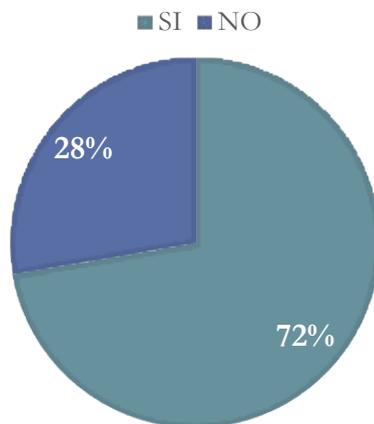


Figura 2. Percepción acerca del respeto por la diversidad religiosa en relación con la obtención de la paz.

Fuente: Elaboración de la autora.

Como puede observarse en la figura 2, el 72 % de los jóvenes encuestados considera que el respeto a la diversidad religiosa y cultural sí puede contribuir a la paz, y el 28 %, no. Esto reafirma la importancia de educar en la libertad religiosa como posibilidad de construcción de paz. En este sentido, los jóvenes son optimistas en el aporte de las religiones a la construcción de la paz; a la pregunta expuesta en la figura 3, los resultados indican que el 74 % de la muestra piensa que las religiones o iglesias sí deben promover la paz, frente al 26 % que piensa lo contrario. Y en este orden de ideas se inserta una pregunta relativa a la posible unión de los cristianos (figura 4).

¿CONSIDERO QUE LAS RELIGIONES O IGLESIAS DEBEN SER PROMOTORAS DE PAZ?

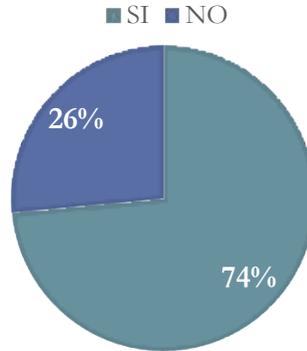


Figura 3. Opinión sobre el papel de las religiones e iglesias como promotoras de paz.

Fuente: Elaboración de la autora.

La mayoría de los jóvenes del Altiplano, representada en un 78 %, piensa que esta unión debería darse, un 10 % se encuentra indeciso y un 12 % no está de acuerdo (ver figura 4).

¿CONSIDERO QUE LOS CRISTIANOS DEBERÍAN UNIRSE PARA LOGRAR OBJETIVOS POLÍTICOS-SOCIALES COMO LA PAZ?

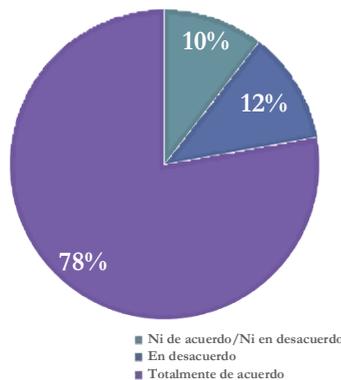


Figura 4. Opinión sobre la necesidad de que los cristianos se unan para el logro de objetivos político-sociales.

Fuente: Elaboración de la autora.

Estos datos conducen a analizar la importancia y la responsabilidad que tienen las religiones en la educación para la paz. Los jóvenes también son conscientes de esto y pese a que no son muy optimistas en que se pueda establecer una cultura permanente de paz, sí ven la necesidad de que en los colegios y universidades se forme en este sentido. Veamos en la figura 5 los datos de las respuestas al sondeo sobre este tema:

¿CONSIDERO QUE ES POSIBLE ALCANZAR LA PAZ COMO UNA CULTURA PERMANENTE EN MI PAÍS?

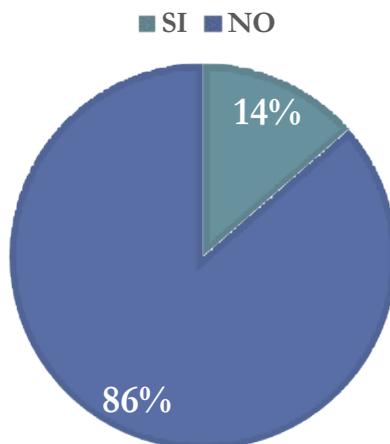


Figura 5. Opinión sobre la posibilidad de la paz como parte permanente de la cultura del país.

Fuente: Elaboración de la autora.

Como lo indica la figura, el 86 % de los encuestados consideran que esto no es posible y el 14 %, sí. Esta respuesta, que puede ser desalentadora en el contexto social actual en Colombia, es una plataforma para quienes nos dedicamos a la docencia y para quienes forman en el área de ERE, por cuanto existe la posibilidad de utilizar la clase de religión como una oportunidad de construcción de paz. Al respecto, observemos los resultados de la figura 6. El 95 % de la muestra piensa que sí debe existir este espacio de formación para la paz en las escuelas, frente a un 5 % que no lo considera importante.

¿CONSIDERO QUE DEBERÍA EXISTIR UN ESPACIO DE FORMACIÓN PARA LA PAZ EN TODAS LAS ESCUELAS

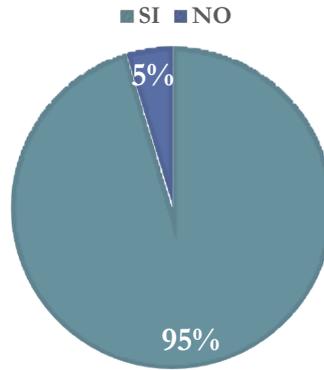


Figura 6. Opinión de los jóvenes sobre la formación para la paz en las escuelas.

Fuente: Elaboración de la autora.

Recordando que los jóvenes que respondieron a la encuesta se encuentran en los últimos grados de su formación escolar, podría pensarse que desean que la universidad los siga formando para la paz. Así, el 91 % de la muestra opina que debería existir este espacio en las casas de estudio superiores y el 9 %, no (ver figura 7).

¿CONSIDETO QUE DEBERÍA EXISTIR UN ESPACIO DE FORMACIÓN PARA LA PAZ EN TODAS LAS UNIVERSIDADES?

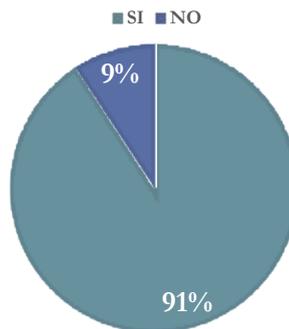


Figura 7. Opinión de los jóvenes sobre la formación para la paz en las universidades.

Fuente: Elaboración de la autora.

Después de examinar algunos de los resultados que arrojó la encuesta damos paso al tercer momento, a saber, la discusión.

Discusión

Como se pudo observar a grandes rasgos, la encuesta arrojó, en un primer momento, que los jóvenes del Altiplano del Oriente antioqueño, en su mayoría, no se sienten violentados por su creencia religiosa y piensan que su familia les ha enseñado a respetar otros tipos de religión. Contradictoriamente, expresan que el respeto a la diversidad religiosa es superficial en la práctica. Podríamos decir que, a nivel religioso, Colombia es un país que siempre ha vivido envuelto en la creencia cristiana y a pesar de que su diversidad religiosa se manifiesta sobre todo en la aparición de iglesias cristianas diferentes a la católica, todavía no se ha visto envuelto en un conflicto religioso de gran envergadura como puede observarse en otras latitudes del mundo. A propósito, Xabier Pikaza (2013), hablando sobre la comunión de las iglesias cristianas con otros grupos o movimientos religiosos, dice:

En otro tiempo, las Iglesias pensaron que podían ofrecer una experiencia de comunicación a todos los hombres y los pueblos de la tierra, sin necesidad de dialogar con otros grupos humanos (a no ser con los poderes imperiales). Actualmente, con el diálogo mundial de religiones y experiencias humanistas, las Iglesias pueden entenderse a sí mismas como grupos de cultivo y comunicación de los valores humanos. Por eso, ellas pueden y deben colaborar con otros grupos religiosos y sociales, al servicio del hombre (es decir, del reino de Dios). Por eso, la finalidad de la Iglesia no consiste en convertir a los «infeles o paganos», sino en anunciar el Reino de Dios. Por eso, las Iglesias deben buscar el bien de todos los grupos religiosos y sociales que desplieguen un trabajo al servicio de los hombres, en comunicación de palabra y de pan (p. 281).

Ya en la primera fase de esta investigación, donde hay un acercamiento al contexto actual de la ERE en los colegios, se pudo concluir que en el Altiplano del Oriente Antioqueño se impartía una clase de educación religiosa confesional, en la cual no hay mucha apertura para la experiencia de otras religiones, pero esto sucede sobre todo porque los maestros no están lo suficientemente preparados para abarcar todos los elementos que encierra la ERE y aunque acogen los estándares de la Con-

ferencia Episcopal de Colombia para esta asignatura en los que se menciona la apertura al diálogo interreligioso, los docentes no se encuentran aún dispuestos para ello, y como ya lo evidenciábamos en los resultados de la primera fase de esta investigación:

Se desconoce la importancia de esta asignatura en el currículo como parte del desarrollo integral del educando, los conocimientos que se transmiten no cuentan con la calidad académica propia de una asignatura y el sustento epistemológico de la misma es muy bajo (Palacio y Ramírez, 2015, p. 158).

La ERE es una de las asignaturas más cuestionadas dentro del currículo, incluso me atrevería a afirmar que es la más cuestionada. Esto, por diversos factores, tales como: el argumento de que en un país laico como el nuestro, la ERE es un atentado a la libertad religiosa, lo cual es falso, ya que en sus objetivos lo que busca es conectar al educando con su ser trascendente; otro factor es el desconocimiento epistemológico que fundamenta la asignatura desde una perspectiva teológica y humanista, y en general, la pérdida de sentido que, para el ser humano actual, envuelto en la «modernidad líquida», tienen las humanidades. Respecto al fundamento epistemológico de la ERE, retomamos las palabras de Coy Africano (2010) cuando expresa:

Educar la dimensión religiosa, trasciende cualquier credo y posibilita el respeto por lo plural porque se aportan no sólo alternativas de respuesta a los interrogantes más radicales y esenciales del ser humano, sino que además proporciona una axiología clara con sentido, da criterios para establecer jerarquías de valores, permite la consolidación de actitudes autónomas y autorreguladas ante la vida y posibilita el asumir una ética eminentemente humana que lleva a la convivencia pacífica, al respeto, la tolerancia y la paz (p. 79).

Y en relación con la importancia de las humanidades, recordemos la afirmación de la gran filósofa y humanista Marta Nussbaum (2010):

Estamos en medio de una crisis de proporciones gigantescas y de enorme gravedad a nivel mundial [...] la crisis mundial en materia de educación [...]. Sedientos de dinero, los estados nacionales y sus sistemas de educación están descartando sin advertirlo ciertas aptitudes que son

necesarias para mantener viva la democracia. Si esta tendencia se prolonga, las naciones de todo el mundo en breve producirán generaciones enteras de máquinas utilitarias, en lugar de ciudadanos cabales con la capacidad de pensar por sí mismos, poseer una mirada crítica sobre las tradiciones y comprender la importancia de los logros y los sufrimientos ajenos (pp. 19-20).

Siguiendo este orden de ideas y teniendo presente que el objetivo de este escrito no es resaltar el valor fundamental de la ERE como área de estudio obligatoria, puesto que este se da por sentado, continuamos con nuestra exposición destacando que los resultados de nuestro trabajo de campo evidenciaron la importancia que para los jóvenes del valle de San Nicolás tiene que las religiones o creencias religiosas se unan para promover la paz. Básicamente, este fue uno de los aportes novedosos que se extrajeron de los resultados de la investigación. Esta respuesta nos orientó a analizar su interés, porque también ellos son conscientes de que las religiones pueden propiciar la violencia en la trasmisión de sus enseñanzas. Así lo recuerda Castillo (2012):

La violencia religiosa, que puede ir desde el más sutil desprecio hasta la más brutal amenaza contra la vida misma, tiene siempre su origen en el universalismo de la igualdad entre los creyentes, que priva a los no creyentes o a los que tienen otras creencias, de aquello que se les promete a ellos: dignidad e igualdad. Y así, nos damos de cara con el lamentable espectáculo de los enfrentamientos, divisiones, conflictos, tensiones, descalificaciones, intolerancias y todas las formas de represión y agresión que las religiones han provocado, en unos casos; han justificado, en otras ocasiones o han potenciado en todas las contiendas teológicas y guerras de religión que en el mundo han sido (p. 47).

En consecuencia, a lo largo del análisis de estos resultados emergieron nuevas preguntas con las que se concluyó la segunda fase de esta investigación y que a su vez abren la puerta a nuevas investigaciones: ¿la educación religiosa escolar está formando para la paz?, y ¿qué propuesta pedagógica es necesaria en el aula de clase para que la ERE forme en la construcción de la paz?

En la actualidad, en Colombia es necesario formar para la paz; no basta sólo con la Cátedra para la Paz creada por el Ministerio de Educación Na-

cional a finales del año 2015. Esta formación debe ser inherente a todas las áreas del conocimiento. Interroga el ver que uno de los resultados que arrojó esta investigación fue que los jóvenes del Altiplano creen que es posible conseguir la paz y que las religiones pueden ejercer un papel importante en este tema, pero contradictoriamente piensan que es difícil establecer una cultura de paz en el país. Esto no sorprende al saber que la mayoría de estos jóvenes considera que la violencia que más influencia ha tenido en el país es la que se ha dado a causa del conflicto armado y cuando muchos de ellos o sus familias han sido sus víctimas. De igual forma, cabe destacar que los mismos jóvenes sienten la necesidad de ser formados en la búsqueda y construcción de la paz a partir del liderazgo, pues se perciben como actores pasivos y requieren orientación para ser líderes en sus comunidades y, concretamente, en la región del Altiplano del Oriente antioqueño.

Conclusiones

En conclusión, si la ERE desea continuar siendo significativa es imprescindible que abra su currículo y se enfoque en formar a los estudiantes para la paz. No necesita cambiar sus temas, pero sí es necesario que los transversalice a partir de esta temática primordial. El conocimiento de las grandes religiones y de sus orientaciones a la consecución de la paz puede ayudar concretamente a esto. El ecumenismo no es solo tarea de las autoridades religiosas, sino que parte del respeto de cada uno de los ciudadanos y creyentes por la forma que tienen los otros de expresar sus creencias. Además, todas las religiones han tenido líderes que se han esforzado en trabajar por la paz y, en este contexto primordialmente católico, se es consciente de que Jesús buscó la paz, la predicó y fue constructor de ella. Tamayo (2004), hablando del trabajo por la paz en algunas religiones, se refiere a este tema:

En todas las religiones hay un imperativo categórico conocido como «regla de oro» del comportamiento humano que puede ser llevada a la práctica en todas las situaciones en que puedan verse inmersos sus seguidores. La encontramos en Confucio: «Lo que no deseas para ti, no lo hagas a los demás seres humanos». En el judaísmo, el Rabbi Hillel la formula así: «No hagas a los otros lo que no quieres que te hagan a ti». Los evangelistas Mateo y Marcos [sic] la ponen en boca de Jesús en estos términos: «Todo cuanto queráis que os hagan los seres humanos, hacédselo también vosotros» (Mt 7, 12; Lc 6, 31a) (pp. 121-122).

En el contexto actual colombiano, la paz no puede ser solo una enseñanza teórica, debe construirse a través de la recuperación de la memoria histórica, la reconciliación, la retribución a las víctimas, etc. Y la enseñanza de la religión no puede ser ajena a todo esto; sin embargo, no es cuestión de transmitir solo la teoría, sino que el aula sea transformada en el espacio práctico donde esto se lleve a la realidad, pues es un lugar primordial de socialización y de desarrollo de competencias ciudadanas para los estudiantes. En consecuencia, es indispensable que la ERE sea un laboratorio de paz y justicia social.

Finalmente, estos resultados de investigación, se proponen como un material de trabajo que puede ayudar a los docentes en la elaboración de un currículo para la enseñanza de la paz, que sea efectivo en el contexto de los estudiantes y que contribuya a la formación en una paz integral que abarque al ser humano en su relación consigo mismo, con los demás, con la tierra y con Dios o el cosmos, de acuerdo con su tipo de creencia.

Referencias bibliográficas

- Cámara de Comercio del *Oriente Antioqueño*. (s. f.). Oriente antioqueño. Recuperado del 15 de diciembre de 2015, de: http://www.ccoa.org.co/contenidos/categorias/oriente_antioquenio.php
- Castillo, J. M. (2013). *La humanidad de Dios*. Madrid: Trotta.
- Coy, M. E. (2010). La educación religiosa escolar en un contexto plural. Reflexiones preliminares. *Franciscanum*, 52 (154), 55-82.
- Domenach, J.-M., Laborit, H., Joxe, A., Galtung, J., Senghaas, D., Klineberg, O.,... Boulding, E. (1981). *La violencia y sus causas*. París: Unesco.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, M. del P. (2010). *Metodología de la investigación* (5.ª ed.). México: McGraw-Hill.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz.
- Palacio, C. J. y Ramírez, N. (2015). La educación religiosa y el desarrollo de competencias para la convivencia y la paz en el ambiente escolar. En J. Bonilla (Ed.), *Educación y religión: violencia y paz. Acercamiento al estado actual en diversos contextos* (pp. 143-171). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.

- Pikaza, X. (2004). *Violencia y diálogo de religiones*. Santander: Sal Terrae.
- Pikaza, X. (2013). Religión, puerta abierta para la paz. Un itinerario. En S. Rodríguez y H. González (Eds.), *Reflexiones sobre ecumenismo y diálogo interreligioso*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Tamayo, J. J. (2004). Paz y violencia en el cristianismo. En J. J. Tamayo (dir.), *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones* (pp. 101-134). Estella (Navarra): Verbo Divino.

LA SOLUCIÓN DE PROBLEMAS, UNA ALTERNATIVA PARA LA PAZ: UN ENFOQUE DE PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN*

Yefren Díaz López¹

Introducción

Para abordar la solución de problemas como una alternativa para la paz, en el horizonte de un humanismo cristiano que favorezca la construcción de entornos para el cuidado de la vida humana, y desde los aportes de la psicología de la religión, es importante partir del contexto particular de Colombia, en este caso, caracterizado por la proliferación de iglesias y religiones, la guerra, criminalidad, injusticia y pobreza, que dejan la religión como una alternativa accesible para las personas, a fin de solventar los conflictos de la cotidianidad de sus vidas, aprender, enseñar y creer en la paz.

* Capítulo resultado de la investigación «El *software* en solución de problemas» diseñado e implementado en la investigación realizada en la tesis doctoral «Aportes de la experiencia religiosa a la intervención psicológica en solución de problemas *on-line*: Una aproximación interdisciplinaria». Facultad de Ciencias de la Salud – Sección de Psicología. Departamento de Psicología Clínica, Psicobiología y Metodología. Universidad de La Laguna, España.

¹ Doctor en Psicología, Universidad de La Laguna (La Laguna, España); magíster en Desarrollo Educativo y Social, Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia); psicólogo, Fundación Universitaria Konrad Lorenz (Bogotá, Colombia); licenciado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana –PUJ– (Bogotá, Colombia); bachiller eclesiástico en Teología, PUJ (Bogotá, Colombia). Docente de la PUJ.

Correo electrónico: yefren.diaz@javeriana.edu.co.

ORCID: 0000-0001-8742-5471.

De aquí se sigue la necesidad que los representantes de las iglesias y religiones en el país y los creyentes en general, en coherencia con la fe que dicen profesar, no sean parte de los problemas, sino de las soluciones, al confrontar la autenticidad de su fe con los problemas sociales, políticos, económicos, culturales, religiosos y militares que mantienen complejos contextos y patrones de violencia que no solo van en contravía de la no repetición del conflicto en Colombia sino que promueven su continuidad.

Para entender las contradicciones que las personas religiosas experimentan en Colombia, se presenta como ejemplo lo ocurrido el 23 de junio del 2016, con el acuerdo sobre cese al fuego y de hostilidades bilaterales y definitivo, dejación de las armas entre el Gobierno nacional y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (Farc-EP), donde, por una parte, se reconoce a nivel nacional e internacional como uno de los mejores acuerdos posibles para ponerle fin al conflicto armado y así favorecer la reincorporación de los guerrilleros de este grupo; y por otra, ante un evento que debería ser causa de felicidad y esperanza para todos, el tener que preguntarnos en el contexto del posconflicto: ¿por qué en un país donde la mayoría de la población es creyente, donde existe una proliferación de iglesias y religiones, se siguen escuchando voces en contra del proceso de paz y escepticismo ante la posibilidad de un posconflicto, como si el cristianismo fuera compatible con patrones de violencia, tortura, asesinato de líderes sociales y continuidad del conflicto armado?

De estas contradicciones se infiere que la construcción de la paz siempre será el camino más difícil que el que lleva a la guerra, y ello se debe en parte a una cultura de violencia que se ha instalado en los patrones de comportamientos individuales y colectivos, y a las inhabilidades para resolver problemas y conflictos. De ahí el reto de educar a las personas y colectivos humanos, y creyentes en particular, en el desarrollo de habilidades de solución de conflictos y de implementación de alternativas ante ellos en el transcurso de la vida, como estrategia de adaptación a los cambios que exige la no repetición del conflicto en Colombia.

En este contexto se parte de la necesidad del diálogo entre fe y razón, teología y ciencia, interpretación y realidad, como fundamento lógico en la construcción de la verdad relacionada con el reconocimiento del conflicto y la búsqueda de la convivencia; lo que exige a los líderes y fieles de las diferentes confesionalidades religiosas, interpretar responsable-

mente el conflicto en Colombia desde un análisis crítico, mediado por las ciencias empírico analíticas, sociales y humanas, que al distinguir las creencias verdaderas de las falsas, permita comprender la realidad de sus causas, mantenimiento e impacto social, para promover patrones alternativos de compromiso práctico en su transformación.

Por lo tanto, se aborda la aproximación de la teología a la ciencia «sin idolatrarla ni condenarla, reconociendo su gran significado como una forma de saber objetivo, riguroso, fiable y también susceptible de una gama indefinida de aplicaciones prácticas» (Artigas, 2011, p. 17); a la vez que se reconoce el aporte de los científicos de las diferentes áreas del conocimiento en la transformación del conflicto y de su impacto socio-ambiental en la vida de las personas que han sido afectadas directa o indirectamente a nivel nacional.

Desde esta perspectiva se asume que el camino racional que sigue la ciencia no se opone a la experiencia religiosa fundamentada en la experiencia humana, pues:

Aunque el término de la vivencia religiosa es algo trascendente (lo sagrado, o mejor, lo numinoso), se trata sin embargo, de una experiencia humana, propia del ser humano y condicionada por su forma de ser y su contexto histórico y cultural (Croatto, 2002, p. 37).

En esta lógica es evidente que, en el comportamiento cotidiano, las personas no pueden estar analizando en todo momento las acciones que orientan su vida a nivel científico o religioso. En consecuencia, aunque el ser racionales es característica fundamental del ser humano, igualmente lo es el vivir de creencias. Comprendiendo que «en la vida de un hombre las verdades simplemente creídas son mucho más numerosas que las adquiridas mediante la constatación personal» (Juan Pablo II, 1998, n.º 31).

Y si muchas de esas creencias (incluidas las irracionales²) están fundadas en lo que otras personas nos han enseñado desde la infancia, de

²La creencia irracional es la que tiene evidencia en contra o ausencia de evidencia a favor (Miranda Rojas, 2015, p. 423).

aquí se sigue la necesidad de corroborar mediante la relación interpersonal, el avance científico y los fundamentos teológicos de la religión, la evidencia de dichas creencias.

De ahí, que los sistemas de creencias religiosas en Colombia deberían estar abiertos a los aportes de los estudios científicos que les ayudan a dar razón de su fe y distinguir las creencias racionales³ y falibles⁴ a favor de la vida (donde el creyente asume un compromiso práctico por promover el desarrollo humano y la construcción de entornos para el cuidado de la vida en el contexto particular del posconflicto) de las seudocreencias, donde se evidencia que «el comportamiento religioso [...] generalmente está basado en cálculos de costo y beneficio» (Dennett, 2007, *Romper el hechizo...*, citado por Remolina, 2016, p. 285), permitiendo que los fieles a través de sus instituciones religiosas y seudorreligiosas sirvan a los intereses económicos y políticos de quienes se benefician de la continuidad del conflicto.

De aquí se infiere la necesidad de educar a las personas y colectivos, y creyentes religiosos en particular, en la solución de problemas como una alternativa para la no repetición del conflicto y la consolidación de la convivencia pacífica, horizonte de comprensión en el que se inscribe el diseño y uso del software en solución de problemas, como herramienta de apoyo en el entrenamiento de habilidades cognitivas conductuales dirigida a personas con opción religiosa.

Así, en una sociedad caracterizada por el acelerado avance de la ciencia y la tecnología, donde es posible asumir los nuevos modos de producir, evaluar, gestionar, analizar y difundir la información científica a través de internet y las computadoras, en lo que ahora se llama *e-ciencia*, se está planteando que la ciencia experimental física y la virtual son complementarias (Levy, 1999; Ruiz-Velasco Sánchez, 2007; Vallverdú, 2008).

³ «La evidencia es *conditio sine qua non* en orden a afirmar la racionalidad de la creencia» (Miranda Rojas, 2015, p. 423).

⁴ «La falibilidad de la creencia racional reside en que, dependiendo de la evidencia disponible, esta creencia puede ser errónea, si nueva evidencia así lo muestra» (Miranda Rojas, 2015, p. 423).

De esta manera, las *tecnologías de la información y la comunicación* (TIC) y la computación están transformando no solo las ciencias empírico analíticas, sino también las ciencias sociales y las ciencias humanas, exigiendo a los diferentes profesionales del nuevo milenio habilidades en el uso de las TIC, bases de datos, análisis estadísticos, visualización en 3D, trabajo en equipo (disciplinar, interdisciplinar y transdisciplinar) a través de internet, y concretamente en la terapia cognitiva conductual, la utilización de simulaciones en medios informáticos, videos, imágenes, *software* de apoyo a la intervención psicoterapéutica, técnicas de realidad virtual y técnicas de realidad aumentada, entre otras (Botella, García, Baños, Quero, Guillén y Marco, 2007).

En consecuencia, desde los multicontextos propios de terapeutas y consultantes, se constata que las TIC forman parte de las prácticas en la vida cotidiana; ellas van gestando nuevas maneras de pensar, sentir y comportarse. Por esta razón, se plantea como reto a los psicoterapeutas el implementar el uso de dichas herramientas digitales de apoyo en la terapia cognitiva conductual. Más aún cuando se ratifica que hoy ya existe el internet de las cosas (IdC) con potencial para cambiar todo lo que actualmente conforma nuestra realidad (Evans, 2011). Y el internet de todo (IdT), capaz de conectar personas, procesos, datos, objetos y dispositivos (Evans, 2012).

Desde estas nuevas realidades se entiende, en el caso de la terapia en solución de problemas, el diseño y uso del *software* en solución de problemas, como herramienta de apoyo en el entrenamiento de habilidades cognitivo conductuales, el cual no excluye la función del terapeuta, por el contrario, favorece la interacción humana mediada por el uso del computador, acortando distancias y evidenciando que el proceso de entrenamiento tiene nuevas posibilidades que no están limitadas al tiempo y el espacio de un consultorio.

Antecedentes

Al fundamentar el *software* en solución de problemas *online* en el enfoque cognitivo conductual de psicología de la religión, es importante reconocer que la psicología experimental, desde los aportes de la psicología de la religión, rescata en sus inicios, en los años 60, el enfoque psicología y religión. Esta nueva orientación pretende un diálogo mutuo y no solo un estudio de la religión por parte de la psicología (Ávila, 2003), con teólogos y filósofos como Tillich, Buber, Niehbuhr, Ricoeur y Rahner, entre otros.

Desde el anterior enfoque, en los inicios de *la psicología de la religión* sobresale Starbuck, alumno de William James, quien en su obra *La psicología de la religión*, publicada en 1899, bajo el supuesto fundamental de que la religión es un hecho real de la experiencia humana que se desarrolla de acuerdo con la ley, realizó un estudio empírico del desarrollo de la experiencia religiosa, donde advierte cómo la ciencia ha ido conquistando los diferentes campos del conocimiento hasta llegar al más complejo e inaccesible, el de la religión: «La psicología de la religión tiene por trabajo llevar los métodos bien establecidos de la ciencia al análisis y la organización de los hechos de la conciencia religiosa, para determinar las leyes que determinan su desarrollo y carácter» (Starbuck, 1901, p. 1). Lo anterior produce reacciones de aceptación o desconfianza y sospecha, según la tendencia que se tenga a relacionar o separar el reino espiritual de lo mundano.

No obstante, el origen de la psicología de la religión se atribuye a James con su libro *Varietades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902, donde propone una aproximación a los problemas o preocupaciones del ser humano, teniendo en cuenta el sentido que aporta su experiencia religiosa. Para ello, reconocemos que, si tuviésemos que preguntarnos cuál es la mayor preocupación de la vida humana, una de las respuestas sería «la felicidad». Cómo obtenerla, conservarla y recuperarla es, de hecho, para la mayoría de los hombres de todos los tiempos, el motivo secreto de cuanto hacen y de lo que están dispuestos a soportar (James, 1902).

Desde esta preocupación se asume que las formas más complejas de experimentar la religión son formas nuevas de producir felicidad, maravillosos caminos interiores hacia una felicidad sobrenatural cuando el primer don de la existencia natural, con frecuencia, es la infelicidad (James, 1902). Es a partir de esta perspectiva que se entendería la interrelación entre la experiencia religiosa que lleva a la construcción de una personalidad sana o a la experiencia religiosa inmadura que llevaría a la configuración de una personalidad enferma.

Y la pretensión de objetividad científica en las afirmaciones de la psicología experimental, a través de sus métodos experimentales y técnicas objetivas de medida, respecto a la psicología de la religión, llevaron a J. B. Watson a considerar que la conducta es el único elemento cuantificable y predecible del ser humano y por lo tanto el único objeto de la psicología, teniendo como consecuencia inmediata el hecho que gran parte

de los conductistas y neoconductistas no se interesaran en el estudio de las vivencias religiosas o se limitarían a su abordaje desde la perspectiva biológico-experimental.

Por su parte, Skinner (1966; 1986), al rechazar desde los principios naturalistas las entidades espirituales, sobrenaturales, mentales y emocionales como poco científicas, se aproxima a las organizaciones religiosas que ejercen un control sobre las conductas humanas desde los principios del condicionamiento operante de refuerzo y castigo que mantienen o inhiben la conducta del creyente, manifestando su preocupación por las prácticas —de abuso del poder para obtener ventajas personales o institucionales— a través de las cuales controlan la conducta de los fieles con reforzadores representados en el cielo, y castigos representados con el infierno, al clasificar el comportamiento «no simplemente como “bueno” y “malo” o “legal” e “ilegal”, sino como “moral” e “inmoral” o “virtuoso” y “pecaminoso”» (Skinner, 1953, p. 352).

En este contexto, la psicoterapia es diseñada para revertir los cambios de comportamiento que se han producido como resultado del castigo que se administra a los fieles, en este caso, por las organizaciones religiosas, al entender que «solucionar un problema es más que emitir la respuesta que constituye la solución; consiste en dar los pasos necesarios para que esa respuesta sea más probable, usualmente introduciendo cambios en el ambiente» (Skinner, 1974, p. 103). De aquí que tenga relevancia no solo lo aprendido individual o colectivamente en la experiencia pasada de la persona, sino las experiencias pasadas de aprendizaje de otras personas transmitidas por la cultura que favorecen el proceso de solución de problemas.

Posteriormente, Stark y Glock (1970) realizaron estudios estadísticos sobre el hecho religioso en el Programa de Investigación en Religión y Sociedad del Centro de Investigación y Medida de Berkeley, concluyendo que el área de las experiencias es la más importante para la psicología de la religión, luego de evidenciar que las creencias religiosas, los rituales y la devoción han sido poco estudiados por la ciencia social moderna. Los autores reconocen que la experiencia religiosa ha sido absolutamente desatendida. Para ellos, aunque esta constituya un término que abarca un conjunto sumamente heterogéneo de eventos, representa «uno de los criterios genéricos para la clasificación y medición del compromiso religioso» (Stark y Glock, 1970, p. 125).

En este orden de ideas, a pesar de que los estudios experimentales no son los más comunes en la psicología de la religión, se valora el desarrollo de la psicología de la religión desde el estudio de la conducta religiosa en el contexto centroeuropeo desde el aporte del Center for Psychology of Religion de la Universidad Católica de Louvain-la-Neuve, fundado y dirigido por Antoine Vergote (1961-1987) y Jean-Merle Jaspard (1977-2001), y tutorado por Vassilis Saroglou desde 2001. Su objetivo es estudiar la religión y los fenómenos religiosos con una perspectiva psicológica (conceptos, teorías y métodos), así como promover la interdisciplinariedad entre la psicología y las ciencias humanas y sociales de la religión.

Por otro lado, está el Centro para la Psicología de la Religión Ku Leuven, fundado y dirigido por Antoine Vergote (1961-1987), después por Dirk Hutsebaut (1988-2006) y actualmente por Jozef Corveleyn (a partir de 2007), donde uno de los principales objetivos de la psicología de la religión es aclarar la relación entre la fe religiosa y las experiencias, actitudes y acciones que se asocian con ellas, desde una perspectiva igualmente interdisciplinar.

Y en el contexto americano se valora particularmente el desarrollo progresivo de la investigación en Psicología de la Religión por parte de la Asociación Estadounidense de Psicología (APA, por sus siglas en inglés), desde la división 36, con la publicación de la *Psicología de la religión y espiritualidad* (PRS) en 2009, que ya se encuentra en su octavo año como la única revista de la Asociación Estadounidense de Psicología dedicada a este tema.

En consecuencia, uno de los factores que ha impulsado el anterior proceso es «la enorme cantidad y alta calidad empírica e interdisciplinar de las investigaciones realizadas sobre los temas de la religiosidad y la espiritualidad» (Ralph, 2013, p. 1), en la cual se plantea, en general, que «la formación profesional de la psicología puede ser el lugar principal donde los psicólogos reciban información sobre temas espirituales y religiosos» (McMinn, Hathaway, Woods y Snow, 2009, p. 11); y donde se infiere la necesidad de: 1) revisar los planes de estudio y articular los temas espirituales y religiosos a la formación de los psicólogos; 2) que los terapeutas en la intervención psicológica respeten la experiencia religiosa, creencias y valores religiosos de sus consultantes; y 3) articular la investigación e instrumentos desarrollados en psicología de la religión a la evaluación diagnóstica en busca de mayor precisión en cuanto las

creencias religiosas pueden interferir en las problemáticas identificadas o favorecer su solución.

En este horizonte de comprensión en psicología, en el cual la solvencia de conflictos ha sido abordada como un campo donde se ponen a prueba diferentes enfoques teóricos, se resalta el aporte de la teoría general de la resolución de problemas de Newell y Simón (1972) (citado por Sánchez, 2007):

Dentro de esta perspectiva, en la cual la mente es un sistema de procesamiento de información, cualquier problema se podría definir por un estado inicial, un estado final a alcanzar y una sucesión de acciones que conectan estos dos estados [...]. Supone que en la explicación de la actividad mental que el sujeto despliega, tienen un lugar especial el conjunto de esquemas y/o modelos mentales, conocimientos declarativos y procedimentales, que éste construye y pone en acción, para desarrollar las estrategias que le permiten alcanzar el estado final (pp. 151-152).

De esta manera, partiendo del carácter histórico-cultural de la persona, se da importancia a la naturaleza del problema particular, al procedimiento individual, la interacción social, los procesos —vistos desde el enfoque epistemológico constructivista—, y los aspectos contextuales relacionados con la solución de problemas, en busca de mantener o recuperar el bienestar del sujeto —eliminando los sentimientos negativos—, quien tenderá para usar el repertorio de respuestas aprendido en su entorno, justificando el análisis del proceso de solución de problemas en psicología en cuanto busca responder a la experiencia subjetiva o conducta privada del ser humano, que no cuenta con esquemas cognitivos de respuesta adecuados por su falta de conocimiento o vivencias cotidianas al momento de resolver un determinado conflicto.

De aquí que, al abordar los procesos de solución de problemas desde un enfoque cognitivo conductual, se opte por el trabajo de D’Zurilla y Goldfried (1971), quienes plantean modificar la conducta a partir del empleo de la teoría e investigación acumulada en solución de problemas, con el objetivo de facilitar la generalización de los cambios y habilidades aprendidas, facilitando que el consultante llegue a funcionar como su propio terapeuta. Así se fortalece un cambio de paradigma en psicología, donde el consultante, en el caso de esta investigación, el creyente cristiano ca-

tólico y protestante-pentecostal, puede asumir un rol protagónico en la modificación de su conducta al tener el control de la solvencia de sus imprevistos desde su experiencia religiosa.

En esta lógica se evidencia que en la aproximación de la psicología a la intervención en solución de problemas sociales, el enfoque cognitivo conductual, no se puede ignorar que las creencias religiosas no solo pueden interferir en la efectividad de la intervención, sino, por el contrario, la pueden favorecer al promover un análisis en la solvencia de conflictos que tenga en cuenta la experiencia subjetiva o conducta privada de las personas con confesionalidad religiosa que evidencian una falta de conocimiento en medio de sus experiencias humanas y religiosas al momento de solucionar problemas.

Entendiendo por problema, según D'Zurilla (1986) y D'Zurilla y Nezu (1982), el proceso mediante el cual una persona trata de descubrir o inventar respuestas de afrontamiento efectivas o de adaptación a situaciones problemáticas específicas encontradas en la vida diaria para las que no hay respuestas efectivas inmediatas o aparentemente disponibles.

El proceso de solución de problemas de D'Zurilla y Goldfried (1971) propuso un nuevo enfoque al área de la modificación conductual, cuyo objetivo consistía «en facilitar la generalización de los cambios y habilidades aprendidas. Para ellos se hacía hincapié en que el cliente llegase a funcionar como su propio terapeuta» (Bas, 2003, p. 16).

Este enfoque hace referencia a que la solución de problemas sociales se interesa en cualquier clase de conflictos —personales, interpersonales, comunitarios y sociales— que afecten el funcionamiento adaptativo del sujeto en el entorno social de la vida real. Los procesos que caracterizan el modelo de D'Zurilla y Goldfried (1971) se agrupan alrededor de dos dimensiones. La dimensión constructiva se refiere al proceso de orientación positiva al problema y el proceso de estilo racional de solución de problemas; y la dimensión disfuncional incluye el proceso de orientación negativa al problema, el proceso de estilos impulsivo/descuidado, y el proceso evitativo de solución de problemas (ver figura 1).

Los conceptos que favorecen la comprensión de los procesos que identifican el modelo de D'Zurilla y Goldfried (1971) son *la resolución de*

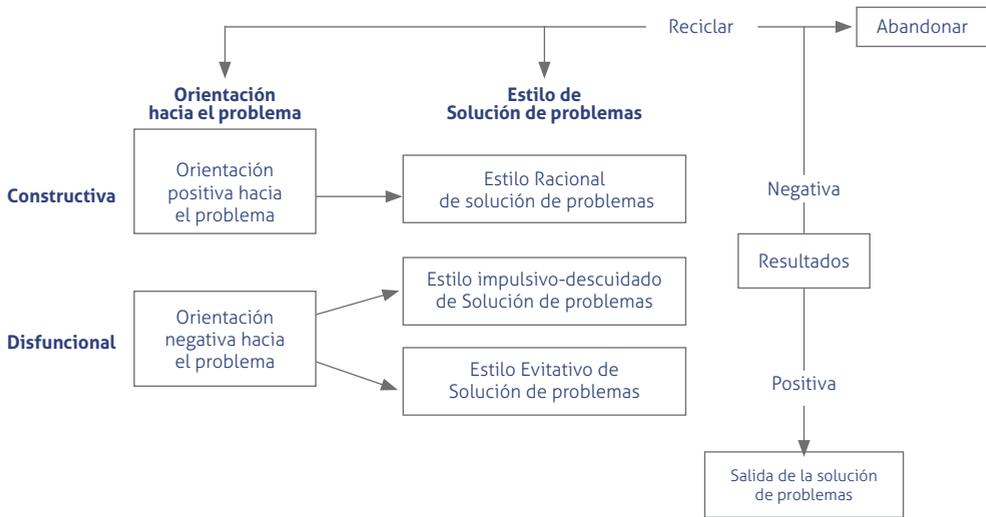


Figura 1. Representación esquemática del proceso de solución de problemas sociales basado en el modelo de cinco dimensiones de D'Zurilla, Nezu y Maydeu-Olivares (2002).

problemas, el problema o situación problemática, la solución y la distinción entre solución de problemas e implementación de la solución.

La resolución de problemas, en la medida que se produce en el medio ambiente natural y depende de la persona o grupo de personas, es un proceso cognitivo conductual en el que se pretende identificar o encontrar soluciones eficaces para un problema específico encontrado en la vida diaria.

El problema o situación problemática, desde una aproximación cognitivo conductual, reconoce las exigencias que la determinan desde el medio o contexto del sujeto, o desde del sujeto mismo, definida de la siguiente manera:

Cualquier situación de vida o tarea (presente o anticipada) que requiere una respuesta adaptativa funcional, sin que haya una respuesta eficaz que sea inmediatamente evidente o disponible a la persona o personas que se enfrentan a la situación debido a la presencia de uno o más obstáculos (D'Zurilla, Nezu y Maydeu-Olivares, 2004, p. 12).

Obstáculos que al exigir al sujeto un repertorio de habilidades y recursos en medio de la ambigüedad e incertidumbre de la situación problemática complejiza su respuesta.

La solución parte del proceso de solución de problemas aplicado a una situación problemática específica, que tiene como resultado la identificación de un patrón de respuestas de afrontamiento cognitivo conductuales en perspectiva de resolver eficazmente una situación problema específica encontrada en la vida diaria.

Distinción entre solución de problemas e implementación de la solución, basada en el proceso que implica un conjunto de habilidades generales que se necesitan para solucionar problemas específicos y en el que implica un conjunto de habilidades específicas para implementar soluciones en las situaciones problemáticas reales, donde existe la probabilidad de que la persona no cuente con las competencias necesarias en los dos procesos o en uno de ellos.

Si la solución de problemas es un proceso cognitivo conductual en el que se evalúan las diferentes alternativas de acción que favorecerán la decisión (acción electiva) para la solución más efectiva a una situación problemática, de aquí se siguen, según D'Zurilla y Goldfried (1971), los procesos expuestos a continuación: 1) orientación hacia el problema; 2) definición y formulación del problema; 3) generación de alternativas; 4) toma de decisiones; y 5) puesta en práctica de la solución y verificación. Al respecto, Bas (2003) sostiene:

Las revisiones más recientes de este modelo (D'Zurilla y Nezu, 1982; D'Zurilla, 1986, 1988; Nezu y Nezu, 1989; Nezu, Nezu y Perri, 1989; Nezu y Nezu, 1991) extienden y matizan la aplicación del modelo de cinco pasos original de D'Zurilla y Goldfried (1971), confirmando su capacidad para adaptarse a la solución y mejora de problemas complejos (p. 16).

Este modelo demuestra cómo los resultados de la solución de problemas en el mundo real están determinados en la dimensión constructiva por el proceso de orientación positiva y el proceso de estilo racional; y en la dimensión disfuncional por el proceso de orientación negativa al problema, el proceso de estilos impulsivo/descuidado y evitativo de solución de problemas, prediciendo que las puntuaciones altas de los sujetos en

la orientación positiva hacia el problema facilitan los resultados positivos desde el estilo racional de solución de conflictos, contrario a las puntuaciones bajas de los sujetos con orientación negativa que tiende a los resultados desfavorables desde los estilos impulsivo/descuidado y evitativo.

La orientación positiva a los problemas y el estilo racional son dimensiones constructivas que se han encontrado relacionadas con el funcionamiento adaptativo y el bienestar psicológico positivo, el cual promueve en las personas el afrontar los problemas como desafíos, asumiendo que tienen la solución, que cuentan con las habilidades para resolverlos y que están dispuestas a comprometerse dedicando el tiempo y esfuerzo necesario en la implementación de las alternativas de solución.

La orientación negativa a los problemas y los estilos impulsivo/descuidado y de evitación son dimensiones disfuncionales que se han encontrado asociadas con el funcionamiento desadaptativo y los trastornos psicológicos, lo cual mantiene en las personas conductas de evitación al aproximarse a los problemas como amenazas, dudas sobre la resolución de ellos y las habilidades para hacerlo, o conductas de impulsividad al no dedicar el tiempo suficiente al proceso de solución e implementación de la solución.

Desde la dimensión constructiva de resolución de problemas, el estilo resolución racional de problemas es un patrón cognitivo conductual que se basa en «la aplicación racional, deliberada y sistemática de habilidades para resolver efectivamente los problemas» (D’Zurilla *et al.*, 2004 p. 15). Dentro de estas competencias para solventar dichas situaciones están: la definición y formulación del problema, la generación de soluciones alternativas, la toma de decisiones y la implementación de la solución y verificación.

En la dimensión disfuncional de resolución de problemas se encuentran los estilos impulsivo/descuidado y evitativo. El primero caracterizado de la siguiente manera:

Intentos activos para aplicar las estrategias y técnicas de resolución de problemas, pero estos intentos son estrechos, impulsivos, imprudentes, precipitados e incompletos. El estilo de evasión es otro patrón de resolución de problemas disfuncional caracterizado por la dilación, la pasividad o la inacción, y la dependencia» (D’Zurilla *et al.*, 2004, p. 16).

Por lo tanto, las personas que saben resolver conflictos, independientemente de que los resultados iniciales sean negativos o insuficientes, tienden a obtener altas puntuaciones en la dimensión constructiva; mientras los sujetos que tienen dificultades tienden a obtener altas puntuaciones en la dimensión disfuncional y bajas en la dimensión constructiva.

Contando como base la cantidad de investigaciones realizadas en el campo de la psicología en relación al tema de solución de problemas, la utilidad del modelo de D’Zurilla y Goldfried (1971) con niños, jóvenes y adultos, y las diferentes posibilidades de la terapia de solución de problemas es pertinente «en terapia individual, terapia de grupo, terapia familiar, terapia de pareja y también en consejo psicológico. También se ha utilizado en ambientes no clínicos, por ejemplo, en seminarios o en cursos universitarios» (Gabalda, 2009, p. 182).

En este trabajo, para poder relacionar el modelo de solución de problemas con la orientación religiosa —variable que no ha sido relacionada explícitamente en las múltiples aproximaciones que se han planteado en la terapia de solución de problemas sociales—, lo cual justificó el valorar e incluir el aporte teológico que implica en la determinación de una terapia de solución de problemas sociales que responda a las particularidades que tienen las personas con opción de fe a la hora de afrontar conflictos, se diseñó, implementó y validó el *software* en solución de problemas.

Objetivo

Desarrollar un entrenamiento en solución de problemas en línea que relacione los aportes de la experiencia religiosa de cristianos católicos y protestantes-pentecostales con el proceso de solución de problemas sociales desarrollado por D’Zurilla y Goldfried (1971).

Método

Participantes

La muestra fue incidental y estuvo conformada por 180 participantes cristianos católicos y protestantes-pentecostales de la ciudad de Bogotá (Colombia) con edades entre 18 y 72 años, donde el 43,9 % (79) fueron

hombres y el 56,1 % (101) mujeres. La confesionalidad cristiana de los participantes del grupo con ausencia del entrenamiento y el grupo con presencia del entrenamiento estuvo balanceada: 50 % y 50 %.

Material

Software de solución de problemas en línea (<www.soluciondeproblemas.net>).

Instrumentos

El inventario de solución de problemas sociales revisado (SPSI-R) (D’Zurilla *et al.*, 1999) estuvo dividido en cinco escalas que evalúan aspectos funcionales y disfuncionales de la habilidad de solucionar problemas, con un alfa de Cronbach mayor a 0,90; y el *software* en solución de problemas que tiene de base el modelo de D’Zurilla y Goldfried (1971), el cual incluyó los aportes de sentido propios de la experiencia religiosa cristiana de los participantes.

Software

En relación con la intervención psicológica *online* en solución de problemas, con la ayuda de un especialista en diseño de *software*, se desarrolló el programa de solución de problemas a partir del modelo de D’Zurilla y Goldfried (1971), el cual incluyó los aportes de la orientación religiosa.

El aporte al modelo de D’Zurilla y Goldfried y sus revisiones más recientes (D’Zurilla y Nezu, 1982; D’Zurilla, 1986, 1988; Nezu y Nezu, 1989; Nezu, Nezu y Perri, 1989; Nezu y Nezu, 1991), incluye el factor religioso en los procesos de solución de problemas sociales al reconocer: 1) que la religión sirve como un sistema de significado para las personas por el cual interpretan su experiencia y su existencia, y 2) que la religión puede tener tanto efectos positivos como negativos sobre la conducta de las personas, lo que hace que se presenten variaciones constructivas y disfuncionales al momento de confrontar los problemas propios de la cotidianidad de sus vidas (ver figura 2).

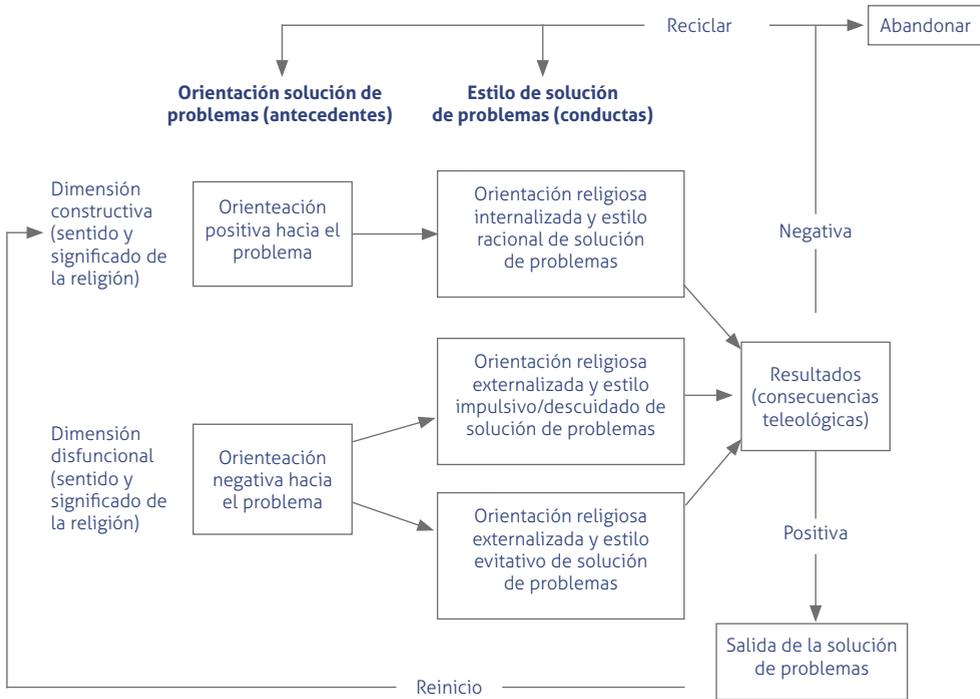


Figura 2. Aportes de la orientación religiosa al proceso de solución de problemas basado en el modelo de D'Zurilla y Goldfried (Díaz, 2017, p. 61).

El *software* es el espacio que viabiliza el conocimiento y experiencia del terapeuta a través del programa en solución de problemas sociales, el cual sigue el diseño de intervención que el psicólogo ha adaptado a internet para facilitar que el consultante, desde una opción religiosa razonable, lograra asumir con responsabilidad, libertad, autonomía y compromiso práctico su propio proceso de solvencia de conflictos, teniendo en cuenta que la intervención en solución de problemas sociales en línea se caracteriza por: 1) ser totalmente autoadministrada, en cuanto el participante era su mismo terapeuta; 2) garantizar la confidencialidad en el abordaje que el participante hizo de sus problemas sin la necesidad de un terapeuta; y 3) la flexibilidad que permite acceder a la intervención en los lugares y tiempos que la persona considere más favorables.

La intervención está dirigida a quienes, sin abandonar su experiencia religiosa cristiana, quieren hacer uso de los avances de la terapia cognitiva conductual en el caso de la intervención en solución de problemas sociales, asumiendo el doble rol: de participante del proceso de entrenamiento y de administradores de la intervención, lo cual favorece el desarrollo progresivo de capacidades y habilidades para solucionar sus propios problemas a partir del análisis y puesta en práctica de respuestas funcionales hasta lograr la efectividad esperada. Igualmente, esta herramienta puede ser utilizada por terapeutas que, además del entrenamiento, quieran incluir la experiencia religiosa de sus consultantes en la intervención.

Para el acceso al *software*, el uso y navegación, se le pide previamente al participante contar con un computador con acceso a internet y guiarse con el tutorial que aparece en cada una de las fases, que indican de una forma sencilla y gráfica, paso a paso, el procedimiento a seguir. Una vez se aprende a utilizar el programa, el avance terapéutico depende del ritmo del participante-terapeuta, quien al finalizar las diferentes fases de intervención puede seleccionar y repetir los procedimientos que considere necesarios para la solución del problema identificado, o trabajar otro de los conflictos planteados.

El objetivo principal de las personas fue identificar y poner en práctica el patrón cognitivo-conductual más eficaz, que presupone durante los procesos de orientación al problema e implementación de la solución y operaciones de autocontrol, en cuanto el participante era el responsable de autoadministrar las diferentes etapas de intervención.

La meta era reducir las conductas de evitación e impulsividad propias de la orientación negativa al problema y los estilos de impulsividad y evitación.

El *diseño instruccional* del *software* se organizó en seis fases para convertirlo en un facilitador de la técnica de entrenamiento en solución de problemas, favoreciendo que los consultantes desarrollen un proceso de transferencia del conocimiento y puesta en práctica de lo aprendido:

- **Fase 1:** Entrenamiento en solución de problemas y experiencia religiosa.
- **Fase 2:** Orientación al problema.

- **Fase 3:** Estilo de solución de problemas.
- **Fase 4:** Alternativas de solución del problema.
- **Fase 5:** Autorregistro de solución de problemas.
- **Fase 6:** Sentido de la solución de problemas.

Diseño factorial 2 × 2

El primer factor, *grupo*, actúa en dos niveles: con ausencia del entrenamiento en solución de problemas y presencia del entrenamiento en solución de problemas; y el segundo factor, *confesionalidad religiosa*, con dos niveles: católicos y protestantes-pentecostales, asignados a los diferentes grupos totalmente al azar.

Tabla 1. Diseño factorial 2 × 2. Relación entre el factor grupo y confesionalidad religiosa.

		Confesionalidad religiosa	
		Católicos	Protestantes – pentecostales
Grupos	Ausencia de entrenamiento *SP	Católica ausencia	Protestantes – pentecostales ausencia
	Presencial de entrenamiento *SP	Católicos presencia	Protestantes – pentecostales presencia

Nota: *SP = solución de problemas. (Elaboración propia).

Resultados

El análisis de datos se realizó a través del *software*: programa estadístico para ciencias sociales, versión 20, teniendo en cuenta como variables independientes los grupos con presencia o ausencia de la administración del *software*, así como la confesionalidad religiosa (católico y protestante-pentecostal), y como variables dependientes las puntuaciones obtenidas en el inventario de solución de problemas en la dimensión

constructiva y disfuncional del inventario de solución de problemas sociales-revisado. Al comparar los grupos, para evaluar la diferencia en las puntuaciones de las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado entre ellos (católico con presencia del tratamiento, católico con ausencia del tratamiento, protestante-pentecostal con ausencia del tratamiento y protestante-pentecostal con presencia del tratamiento), se utilizó una prueba *t* de Student para muestras independientes. La tabla 2 muestra las medias y desviaciones típicas de las puntuaciones del inventario de acuerdo al grupo de entrenamiento.

Tabla 2. Medias, desviaciones típicas y puntuaciones *t* para las comparaciones de puntuaciones del ISP correspondientes a los grupos con presencia de entrenamiento y con ausencia de entrenamiento.

Dimensiones ISP / Grupo-ESP	\bar{x}	Dt	t
Constructiva			
Grupo: presencia de entrenamiento	65,9	16,4	2,66**
Grupo: ausencia de entrenamiento	59,5	15,8	
OPP			
Grupo: presencia de entrenamiento	13,8	3,4	2,63**
Grupo: ausencia de entrenamiento	12,4	3,9	
RRP			
Grupo: presencia de entrenamiento	52,1	13,6	2,49*
Grupo: ausencia de entrenamiento	47,1	13,1	
Disfuncional			
Grupo: presencia de entrenamiento	21,5	14,1	-2,48*
Grupo: ausencia de entrenamiento	27,3	17,0	
ONP			
Grupo: presencia de entrenamiento	8,5	5,9	-1,80
Grupo: ausencia de entrenamiento	10,2	6,9	

EDI			
Grupo: presencia de entrenamiento	8,0	5,7	-1,72
Grupo: ausencia de entrenamiento	9,5	6,7	
EE			
Grupo: presencia de entrenamiento	5,1	4,2	-3,57***
Grupo: ausencia de entrenamiento	7,5	5,1	

Notas: \bar{x} : medias; dt: desviación típica; ISP: inventario de solución de problemas; ESP: entrenamiento en solución de problemas; OPP: orientación positiva hacia el problema; RRP: resolución racional de problemas; ONP: orientación negativa hacia el problema; EDI: estilo impulsivo/descuidado; EE: estilo evitativo. Diferencias significativas: * $p < 0.05$; ** $p < 0.01$; *** $p < 0.001$. (Elaboración propia).

Se puede observar que el grupo con presencia de entrenamiento tiene puntuaciones significativamente más altas en la dimensión constructiva, orientación positiva hacia el problema y resolución racional de problemas que el grupo con ausencia del entrenamiento. Caso contrario, las puntuaciones de las dimensiones disfuncional y estilo evitativo fueron considerablemente más altas en el grupo con ausencia del entrenamiento que en el grupo con presencia de él.

Por otra parte, se realizó un análisis multivariado de la varianza, teniendo en cuenta como variables independientes la confesionalidad religiosa (católico y protestante-pentecostal) y el grupo (con presencia del entrenamiento y con ausencia del entrenamiento), y como variables dependientes las puntuaciones de las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado. En la tabla 3 se presentan las medias y desviaciones típicas de las puntuaciones de las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado del grupo con ausencia y con presencia de entrenamiento.

Tabla 3. Medias y desviaciones típicas de puntuaciones del ISP por confesionalidad religiosa (cr) y grupo (G).

Dimensiones ISP	Confesionalidad religiosa									
	Católico					Protestante-pentecostal				
	Presencia de entrenamiento		Ausencia de entrenamiento		dt	Presencia de entrenamiento		Ausencia de entrenamiento		dt
\bar{x}	dt	\bar{x}	dt	\bar{x}		dt	\bar{x}	dt		
Constructiva	67	14,6	65,2	16,8		4,8	18,1	53,8	12,6	
OPP	14,3	3,1	13,6	3,8		3,3	3,6	1,2	3,6	
RRP	52,7	12,2	51,6	13,8		1,4	15	42,6	10,7	
Disfuncional	18	10,1	21,2	14,3		25,1	16,5	33,5	17,4	
ONP	7,4	3,9	8,1	5,8		,7	7,2	12,4	7,4	
EDI	6,3	4,5	7	5,8		,6	6,2	12,1	6,5	
EE	4,3	2,9	6,1	4,6		,8	5,1	9	5,2	

Notas: \bar{x} : medias; dt: desviación típica; ISP: inventario de solución de problemas; OPP: orientación positiva hacia el problema; RRP: resolución racional del problemas; ONP: orientación negativa hacia el problema; EDI: estilo impulsivo/descuidado; EE: estilo evitativo; SP: solución de problemas; cr: confesionalidad religiosa. Elaboración propia.

Teniendo en cuenta los valores que aparecen en la tabla 3, se aprecia que las puntuaciones de los grupos con presencia de entrenamiento tanto de católicos como de protestantes-pentecostales tienden a ser mayores que las de sus respectivos grupos con ausencia en la dimensión constructiva, orientación positiva hacia el problema y resolución racional de problemas. Por su parte, las puntuaciones con ausencia del entrenamiento tanto de católicos como de protestantes-pentecostales tienden a ser mayores que las de sus respectivos grupos con presencia de entrenamiento en la dimensión disfuncional, orientación negativa al problema, estilo impulsivo/descuidado y estilo evitativo.

Finalmente, se encontraron efectos principales de la confesionalidad religiosa y el grupo y también se evidenciaron efectos de la interacción entre ambas variables respecto a las puntuaciones de las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado. La tabla 3 muestra los valores F resultantes del análisis multivariado de la varianza (MANOVA).

Tabla 4. Valores F del análisis multivariado de la varianza MANOVA para las puntuaciones del inventario de solución de problemas sociales-revisado de acuerdo con la confesionalidad religiosa (católico y protestante) y el grupo (*presencia de entrenamiento y ausencia de entrenamiento*).

Dimensiones SPSI-R	CR	G	CR + G
Constructiva	8,52**	7,50**	3,91*
OPP	10,60***	7,34**	1,98
RRP	6,87**	6,51*	3,96*
Disfuncional	19,41***	6,81**	1,36
ONP	12,47***	3,44	1,14
EDI	23,83***	3,36	1,08
EE	11,16***	13,48***	1,05

Notas: Dimensiones SPSI-R: dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado; CR: confesionalidad religiosa; G: grupo; OPP: orientación positiva hacia

el problema; RRP: resolución racional de problemas; ONP: orientación negativa hacia el problema; EDI: estilo impulsivo/descuidado; EE: estilo evitativo.

Correlaciones significativas: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$. (Elaboración propia).

En primer lugar, se observa que la confesionalidad religiosa influye sobre las puntuaciones de todas las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado (ver tabla 4). Adicionalmente, el tratamiento (grupo) influye de forma significativa en las puntuaciones de la dimensión constructiva, orientación positiva hacia el problema, resolución racional de problemas, dimensión disfuncional y estilo evitativo. La interacción entre confesionalidad religiosa y el grupo con ausencia del entrenamiento solo incidió sobre las puntuaciones de la dimensión constructiva y resolución racional del problema.

Discusión

A partir del enfoque en solución de problemas de D’Zurilla y Goldfried (1971), desde el área de la modificación conductual donde se busca facilitar la generalización de los cambios y habilidades aprendidas por parte del participante al abordar sus problemas personales, interpersonales, comunitarios y/o sociales; y desde la postura ética de la APA, división 36 (cf. Ralph, 2013), la cual promueve que los terapeutas entiendan y traten con respeto la religiosidad de las personas, se articularon los aportes de sentido de la experiencia religiosa con la orientación hacia el problema y la evaluación de la implementación de las alternativas de solución en el proceso de los autores mencionados.

Así, el entrenamiento en solución de problemas, entendido como una forma de entrenamiento en autocontrol, tuvo como objetivo principal que las personas de confesionalidad cristiana católica y protestante-pentecostal, responsables de autoadministrar las diferentes fases de intervención, identificaran y pusieran en práctica el patrón cognitivo conductual más eficaz en la solución de conflictos, lo cual presupuso el proceso de orientación positiva al problema, un estilo racional de solución de problemas, la implementación y evaluación de las alternativas seleccionadas desde los aportes de sentido de su orientación religiosa.

En consecuencia, los resultados de la comparación en las dimensiones del inventario de solución de problemas sociales-revisado entre católicos y protestantes-pentecostales del grupo con presencia de entrenamiento, mediante la prueba *t* para muestras independientes, muestran que no hay diferencias significativas en los promedios de las puntuaciones de la dimensión constructiva, con la excepción de los protestantes-pentecostales del grupo con presencia de entrenamiento que arrojaron puntuaciones significativamente más altas en las dimensiones disfuncional y estilo impulsivo/descuidado que los católicos del mismo grupo.

De aquí se sigue que el grupo con entrenamiento en solución de problemas sociales *online* tiene puntuaciones significativamente más altas en la dimensión constructiva, orientación positiva hacia el problema y resolución racional de problemas que el grupo con ausencia del entrenamiento. Caso contrario, las puntuaciones de las dimensiones disfuncional y estilo evitativo fueron significativamente más altas en el grupo con ausencia del entrenamiento que el grupo que lo recibió.

Todo lo anterior lleva a valorar la importancia de la intervención en solución de problemas desde el enfoque cognitivo conductual dirigida a personas con experiencia religiosa cristiana católica o protestante-pentecostal, a partir de la efectividad de la intervención en el grupo con presencia de entrenamiento, donde se articula la experiencia religiosa del consultante con el/los problemas/s identificado/s.

Igualmente, se reconoce, gracias a los resultados de esta investigación, la importancia de la variable predictora *confesionalidad religiosa*, en cuanto puede favorecer o interferir en la efectividad de la intervención. En el caso del grupo con presencia de entrenamiento favoreció el proceso de intervención al evidenciar que las personas tienden a una mayor puntuación en la dimensión constructiva, y menor en la dimensión disfuncional, independientemente de su confesionalidad.

Todo esto se puede comprender desde el sentido y significado religioso cristiano que articula las creencias de las personas católicas y protestantes-pentecostales, a partir del compromiso conductual fundamentado en una experiencia religiosa madura, una orientación religiosa internalizada y una orientación positivamente hacia la solución de los problemas.

En el grupo con presencia de entrenamiento, tanto en los unos como en los otros, no se encontraron correlaciones significativas entre la dimensión constructiva, orientación positiva hacia el problema y resolución racional de problemas con la variable predictora confesionalidad religiosa.

Conclusiones

Los resultados de la investigación sugieren que la intervención psicológica (entrenamiento en solución de problemas *online*), que une la experiencia religiosa, resultó útil a las personas de confesionalidad religiosa cristiana católica y cristiana protestante-pentecostal para abordar las problemáticas concretas de la cotidianidad de sus vidas.

Del mismo modo, se valora la importancia de la variable predictora confesionalidad religiosa, puesto que puede favorecer o interferir en la efectividad de la intervención. En el caso del grupo con presencia de entrenamiento favoreció, al evidenciar que las personas tienden a una mayor puntuación en la dimensión constructiva, y menor en la dimensión disfuncional, independiente de su confesionalidad cristiana católica o cristiana protestante-pentecostal.

Como implicaciones de la investigación está el reconocer (Comisión Teológica Internacional, 2012; Croatto, 2002) que el camino racional que sigue la ciencia no se opone a la experiencia religiosa fundamentada en la experiencia humana, lo cual plantea la necesidad de promover en los planes de estudio de las facultades de psicología la formación en temas espirituales y religiosos, que preparen al psicólogo como terapeuta en la intervención psicológica que respete la experiencia religiosa, creencias y valores religiosos de sus consultantes (cf. Walker, Worthington, Gartner, Gorsuch y Rhodes, 2011) y, como investigador, a brindar su aporte a la comprensión y explicación de la conducta religiosa de las personas, independientemente de sus tradiciones o confesionalidades religiosas.

Aunque en este trabajo no era un objetivo involucrar al terapeuta en el proceso de entrenamiento, el *software* propende a que el terapeuta haga seguimiento del proceso del consultante, si tiene un usuario y clave de acceso compartida, para posteriormente realimentar en el espacio del consultorio.

Finalmente, se puede inferir que la ya demostrada efectividad del proceso de solución de problemas que articula la experiencia religiosa de los creyentes es una alternativa para la paz, en un contexto caracterizado por una cultura de violencia que, desde el horizonte de comprensión, la verdad revelada y la verdad de la razón, puede jugar a favor de la construcción de entornos para el cuidado de la vida.

Referencias

- Artigas, M. (2011). *Ciencia, razón y fe* (2.ª ed.). Navarra: Eunsa.
- Ávila, A. (2003). *Para conocer la psicología de la religión*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Bas, R. F. (2003). *Las terapias cognitivo conductuales: una segunda revisión crítica*. Madrid: Colegio Oficial de Psicólogos de Madrid.
- Botella, C., García-Palacios, A., Baños, R., Quero, S., Guillén, V. y Marco, H. (2007). La utilización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación en psicología clínica. *UOC-Papers: Revista sobre la Sociedad del Conocimiento*, (4), 32-41.
- Comisión Teológica Internacional. (2012). *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (traducción española de José Luis Mogica; revisión y adaptación por la Biblioteca de Autores Cristianos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Croatto, J. S. (2002). *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: Estudio de fenomenología de la religión*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Díaz, L. Y. (2017). *Aportes de la experiencia religiosa a la intervención psicológica on line en solución de problemas: una aproximación interdisciplinar*. Servicio de publicaciones de la Universidad de La Laguna. España
- Díaz, L. Y. (2013). *Terapia en solución de problemas online*. <http://www.soluciondeproblemas.net>
- D'Zurilla, T. J. (1986). *Problem-Solving Therapy: A Social Competence Approach to Clinical Intervention*. Nueva York: Springer.
- D'Zurilla, T. J. (1988). Problem-Solving Therapies. En K. S. Dobson (Ed.), *Handbook of Cognitive Behavioral Therapies* (pp. 85-135). Nueva York: Guilford.
- D'Zurilla, T. J. y Goldfried, M. (1971). Problem Solving and Behavior Modification. *Journal of Abnormal Psychiatry*, (78), 107-126.

- D'Zurilla, T. J. y Nezu, A. M. (1982). Social Problem Solving in Adults. En P. C. Kendall (Ed.), *Advances in Cognitive-Behavioral Research and Therapy* (vol. 1; pp. 201-274). Nueva York: Academic Press.
- D'Zurilla, T. J., Nezu, A. M. y Maydeu-Olivares, A. (1999). *Manual for the Social Problem-Solving Inventory-Revised*. North Tonawanda (Nueva York): Multi-Health Systems.
- D'Zurilla, T. J., Nezu, A. M. y Maydeu-Olivares, A. (2002). *Social Problem-Solving Inventory-Revised (SPSI-R): Technical Manual*. North Tonawanda (Nueva York): Multi Health Systems.
- D'Zurilla, T. J., Nezu, A. M. y Maydeu-Olivares, A. (2004). *Social Problem Solving: Theory and Assessment*. En E. C. Chang, T. J. D'Zurilla y L. J. Sanna (Eds.), *Social Problem Solving. Theory, Research, and Training* (pp. 11-27). Washington: American Psychological Association.
- Evans, D. (2011). *Internet de las cosas: Cómo la próxima evolución de internet lo cambia todo*. Cisco Internet Business Solutions Group. Recuperado de https://www.cisco.com/c/dam/global/es_mx/solutions/executive/assets/pdf/internet-of-things-iot-ibsg.pdf.
- Evans, D. (2012). *The Internet of Everything: How More Relevant and Valuable Connections Will Change the World*. Cisco Internet Business Solutions Group. Recuperado de: https://www.lehigh.edu/~inengrit/dropbox/eac1113/Cisco_Internet-of-Everything.pdf.
- Gabalda, I. C. (2009). *Manual teórico-práctico de psicoterapias cognitivas*. México: Desclée de Brouwer.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edimburgo: Longmans, Green and Co.
- Juan Pablo II. (1998). *Carta encíclica «Fides et ratio» sobre las relaciones entre fe y razón*. Recuperado de: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/index.html>.
- Levy, P. (1999). *Qué es lo virtual*. Barcelona: Paidós.
- McMinn, M. R., Hathaway, W. L., Woods, S. W. y Snow, K. N. (2009). What American Psychological Association Leaders Have to Say About Psychology of Religion and Spirituality. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1(1), 3-13.
- Miranda Rojas, R. F. (2015). Creencia religiosa, evidencialismo y teísmo escéptico. *Cuestiones Teológicas*, 42(98), 417-438.
- Nezu, A. M. y Nezu, C. M. (1989). *Clinical Decision Making in Behavior Therapy: A Problem-Solving Perspective*. Champaign (Illinois, EE. UU.): Research Press.

- Nezu, A. M., Nezu, C. M. y Perri, M. G. (1989). *Problem-solving therapy for depression: Theory, research, and clinical guidelines*. Nueva York: Wiley
- Nezu, A. M. y Nezu, C. M. (1991). Entrenamiento en solución de problemas. En V. Caballo (Dir.), *Manual de técnicas de terapia y modificación de conducta* (pp. 527-553). Madrid: Siglo XXI.
- Ralph, L. P. (2013). A Short History of the Psychology of Religion and Spirituality: Providing Growth and Meaning for Division 36. *Psychology of Religion and Spirituality*, 5(1), 1-4.
- Remolina Vargas, G. (2016). *Los fundamentos de una «ilusión»: ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Ruiz-Velasco Sánchez, E. (2007) *Educatrónica: Innovación en el aprendizaje de las ciencias y la tecnología*. México: Díaz de Santos.
- Sánchez, H. Y. (2007). La solución de problemas como un campo de concurrencia de distintas teorías en psicología. *Revista Colombiana de Psicología*, (16), 147-162.
- Skinner B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. Nueva York: The Free Press.
- Skinner B. F. (1966). What is the Experimental Analysis of Behavior. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 9(3).
- Skinner B. F. (1974). *Sobre el conductismo*. Barcelona: Martínez Roca.
- Skinner B. F. (1986). What is Wrong With Daily Life in the Western World? *American Psychologist*, 41(5), 568-574.
- Starbuck, D. E. (1901). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of The Growth of Religious Consciousness* (3.^a ed.). Londres; Nueva York: The Walter Scott Publishing Company; C. Scribner's Sons.
- Stark, R. y Glock C. Y. (1970). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley; Los Ángeles: University of California Press.
- Vallverdú, J. (2008). Apuntes epistemológicos a la e-ciencia. *Revista de Filosofía*, (64), 193-214.
- Walker, D. F.; Worthington, E. L.; Gartner, A. L.; Gorsuch, R. L. y Rhodes, H. E. (2011). Religious Commitment and Expectations About Psychotherapy Among Christian Clients. *Psychology of Religion and Spirituality*, 3(2), 98-114.

EL HECHO RELIGIOSO Y SUCECOS DE VIOLENCIA Y PAZ EN COLOMBIA*

Éyner Fabián Chamorro Guerrero¹

Somos capaces de los actos más nobles y de los más abyectos, de poemas sublimes y asesinatos dementes, de funerales jubilosos y parrandas mortales. No porque unos seamos buenos y otros malos, sino porque todos participamos de ambos extremos. Llegado el caso —y Dios nos libre— todos somos capaces de todo.

García Márquez (1994)

Introducción

El hecho religioso en el hombre es una dimensión esencial y un derecho constitutivo de orden personal, social y cultural. Su aporte al sentido de lo humano se construye desde el seno doméstico y se exterioriza en las vivencias colectivas propias de las culturas, aportando así al sentido de las expresiones, rituales y celebraciones de vida. También se puede constituir en un factor de conflicto por las resistencias e intolerancias, ante la diversidad religiosa. En Colombia, la educación religiosa escolar (ERE) es parte del sistema educativo como área que aporta a la formación íntegra del ser humano; de igual manera, en la instrucción universitaria, a través de cursos afines al hecho religioso, se busca aportar a la formación humana y humanística de los nuevos profesionales.

*«El hecho religioso y sucesos de violencia y paz en Colombia» es resultado de la investigación «ERE: violencia y paz», que se lleva a cabo en red con la Fundación Internacional de Universidades Católicas (Fiuc) y el Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe (Odrec).

¹ Docente e investigador de la Universidad Mariana de Pasto. Correo electrónico: echamorro@umariana.edu.co.

De esta manera, «El hecho religioso y sucesos de violencia y paz en Colombia» parte de los fundamentos teóricos y el trabajo de campo mediante la entrevista, grupo focal y encuesta en línea realizado en seis colegios, tres privados y tres públicos, y desde la universidad de la ciudad de Pasto, el investigador desarrolla la pregunta «¿cómo el hecho religioso es factor de violencia o paz en Colombia?», y enfatiza en el hecho religioso como valor humano y humanístico dentro de una cultura que busca como derecho fundamental la cultura de paz.

El propósito de este trabajo, ante todo, pretende abrir el diálogo crítico constructivo sobre el hecho religioso como factor de conflicto de violencia o paz en el orden mundial, y como derecho a la vivencia de la diversidad cultural, el llamado al diálogo interreligioso y ecuménico que, en una cultura globalizada, según Hans Küng, «es imposible lograr una paz en el mundo si antes no se consigue una paz entre las distintas religiones» (Küng, 1993, p. 13).

Un acercamiento a la comprensión del problema

Para hacer énfasis en los aspectos de la generación de violencia y paz en Colombia desde la perspectiva religiosa, hecho que ha sido determinante en la construcción de la cultura y el orden social, es necesario partir de la conquista de América, campaña llevada a cabo con la espada y la cruz, imposición de una cultura sobre otra, la usurpación y el establecimiento progresivo de un nuevo sistema u orden social y la negación de las costumbres y creencias propias, al punto de definir que los habitantes de estas tierras son salvajes o bárbaros, para lo cual había que doctrinar, bautizar y salvar sus almas, como justificación para invadir y tomar posesión del territorio ancestral.

En Colombia, al igual que en los demás pueblos americanos, las culturas indígenas y los afros fueron los afectados por la furia conquistadora y adoptaron una religiosidad popular híbrida, marcada por un sincretismo religioso, una profunda adhesión al cristianismo y el sostenimiento de las prácticas y creencias propias, actuaciones estratégicas e inteligentes derivadas de la llamada 'malicia indígena' para procurar mantenerse firmes como culturas milenarias hasta nuestros días.

La lucha por la independencia americana nació en el interior de los conventos, y la gestación de este fenómeno comenzó en fechas muy tempranas. Mantilla (2010) considera que la ideología revolucionaria que

condujo a la independencia fue causada por la influencia de las ideas liberales europeas de la segunda mitad del siglo XVIII. Precisamente, en 1793, Antonio Nariño edita y publica *La declaración de derechos del hombre y del ciudadano (1789)*, extraídos de la Revolución francesa; para entonces, documento prohibido por su carácter progresista y revolucionario. De esta manera, el éxito de la cristianización se estableció en todos los aspectos de la vida de los pueblos americanos, la institucionalidad de la Iglesia católica determinó un nuevo orden social en la plaza pública (modelo griego), en todos los asentamientos humanos se levantan las iglesias y catedrales, el clero tiene autoridad y poder religioso, político y económico, e incide en los hechos y acontecimientos que datan la historia:

La Iglesia católica colombiana contribuyó, en los siglos XIX y gran parte XX, a exacerbar la violencia cuando llamaba desde los mismos púlpitos a atacar a los liberales por masones, pedían votar por los candidatos conservadores, no se les daba la absolucón, varios sacerdotes acompañaron a «chulavitas» y «pájaros» en masacres, e incluso justificó doctrinalmente la eliminación física de los liberales. Por lo que muchos investigadores sociales la culpan por haber instigado la violencia partidista (Vargas Núñez, 2015, párr. 10).

Por otro lado, también aporta a la pacificación de la violencia bipartidista, proponiendo la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús. Esta expresión tiene raigambre histórica, cuando el 18 de octubre de 1899 estalló en Colombia la guerra civil, popularmente conocida como la Guerra de los Mil Días, la cual:

Se trata de una guerra fratricida orquestada por la élite política colombiana que se cobró alrededor de 130 000 vidas humanas cuando la población total del país rondaba los 4 millones de habitantes. Como una forma de exorcizar tanta brutalidad, Monseñor Bernardo Herrera Restrepo, pidió al presidente de turno consagrar a Colombia al Sagrado Corazón de Jesús. La petición fue recibida y desde entonces Colombia se conoce como el país del Sagrado Corazón de Jesús. Según la interpretación popular, ello fue suficiente para que la guerra cesara (Acero López, 2008).

Junto a los conflictos desatados en la historia de Colombia de índole político, de la lucha sin razón por la obtención partidista del poder que implica excluir a los otros, y en muchas ocasiones con la participación de

las religiones, el fenómeno de la corrupción, la delincuencia, el incremento de la brecha de injusticia social en las condiciones del bien vivir, donde muchos viven en la pobreza, mientras que la clase oligarca despilfarra y se enriquece más y más, se desató en la historia reciente del país, hace más de cincuenta años, el surgimiento de los grupos revolucionarios, los cuales en su ideología política inicial buscaban la dignidad del pueblo, una lucha con las armas que ha cobrado más de 262 197 vidas aproximadamente (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018) y la destrucción de la infraestructura pública y privada, sembrando la subcultura de la muerte, el terror, la violencia, la pobreza, el desplazamiento forzado, el desarraigo y la creencia pesimista de la idea de que en Colombia no se puede vivir en paz y construir patria.

Frente a esta problemática se han intentado soluciones, por un lado, las vías de hecho con la confrontación de las armas entre las fuerzas legales e ilegales, que han dejado en el pueblo colombiano memoria de dolor, muerte y destrucción, recrudescimiento del odio, el conflicto de cicatrices imborrables e incertidumbre de encontrar una salida a la guerra insensata entre hermanos. Por otro lado, el territorio nacional se ha convertido en motivo de intereses para los fines del narcotráfico, dominio territorial de los grupos revolucionarios armados y delincuenciales al margen de la ley constitucional. Este panorama solo ha lapidado la esperanza y la unidad de la cultura colombiana, luchadora, próspera y pacífica.

Es por esta razón que el otro camino que ha buscado dar salida al conflicto entre los colombianos lo constituyen los diálogos de paz. Al respecto, se registran diez intentos² y, actualmente, se avizora posiblemente el acuerdo de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc), en medio de polémicas e incertidumbres por la manera cómo se vienen adelantando las negociaciones.

² «Los colombianos recuerdan el fallido intento de paz con las Farc en el Caguán, hace más de diez años. Muchos también tienen presente el esfuerzo hecho durante el gobierno de Belisario Betancur, que fracasó posteriormente por la persecución sufrida por los desmovilizados. Incluso saben de la paz alcanzada con el M-19, pues varios de sus exmilitantes son líderes políticos en la actualidad.

» Pero, ¿se imaginarán los ciudadanos que no sólo ha habido esos tres esfuerzos por lograr la pacificación nacional en los últimos 65 años? ¿Sabrán que hubo otros siete intentos que tampoco tuvieron resultado favorable pues repetían siempre los mismos errores?» (Baracaldo, párr. 1 y 2).

Sobre el papel de la institucionalidad religiosa, sobre todo, la Iglesia cristiana se ha constituido como promotora de los principios y valores humanos, se ha convertido en un motor de apoyo y animación a las personas y comunidades víctimas del conflicto, se ha prestado para el diálogo, el reintegro a la sociedad de los secuestrados, entre otras acciones. Se espera que los lugares de culto como los templos, sean espacios reconocidos de paz, sin embargo, en varios hechos han sido también centro de los hechos de violencia, lo cual refleja que lo sagrado tampoco tiene escape de la maldad humana.

Por lo tanto, esta investigación, al abordar la comprensión de los sucesos de violencia y paz desde la perspectiva del hecho religioso, busca aportar aspectos conceptuales sobre las opiniones, consideraciones, posturas y propuestas de los estudiantes y docentes de educación media y superior, en relación al papel que desempeña el aspecto religioso en el ser humano, la labor de la ERE y la solución de los problemas socioeconómicos y políticos que han martirizado a la sociedad colombiana, para que se consolide el propósito de la paz como un derecho humano.

Comprensión de los dilemas de violencia y paz desde la perspectiva religiosa

El aula de clase es el escenario de encuentro y referencia para contemplar el problema, y de este aspecto se ocupa la revisión teórica de los conceptos de «violencia» y «paz» aplicados al ámbito formativo en educación religiosa en colegios y universidades. Se recogen opiniones y aportes desde los puntos de vista personal y profesional de seis docentes entrevistados, en el año escolar 2015-B, de los colegios involucrados; de igual manera, del grupo focal conformado por ocho docentes de la cátedra de Humanismo Cristiano de la Universidad Mariana, en relación con los enfoques que se dan en la clase, las temáticas y problemáticas que se asumen de forma dialogante y crítica, respecto a la formación humana y humanística cristiana; y, finalmente, la información sistematizada sobre las opiniones y posturas recogidas en la encuesta en línea gestionada por el Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe (Odrec), aplicada en el 2015-B, a 966 estudiantes, tanto de los colegios públicos y privados como a estudiantes de 13 programas de pregrado de la Universidad Mariana que cursaron Humanismo Cristiano.

Los docentes de las instituciones de educación media manifiestan que generalmente la clase se orienta en afinidad con el contexto de violencia y paz que vive el país. Los contenidos se enfocan desde los valores, no solo a partir de las creencias religiosas y de acuerdo con los estándares curriculares de la Conferencia Episcopal colombiana. También la ERE busca desarrollar el pensamiento reflexivo, analítico y crítico. El propósito es buscar la orientación religiosa y humana, el fomento del crecimiento personal, familiar y social de los estudiantes. En este sentido, la ERE aporta en la vida de los estudiantes, atiende y responde a sus necesidades religiosas, puesto que, al abordar la problemática que viven, hay empeño en contribuir para salir adelante, pese a los problemas del contexto, como la violencia intrafamiliar y sus repercusiones sociales.

Expresan que la orientación de la ERE se hace bajo el principio de respeto recíproco hacia las otras tendencias religiosas e ideologías, el ecumenismo y el diálogo interreligioso no es un tema explícito, sino que se encuentra en el currículo a través del respeto hacia la diferencia, puesto que la práctica del amor y la creencia en Dios es un aspecto en común en toda fe. En la ERE se ha avanzado en la instrucción ecuménica de manera práctica, en este sentido, el respeto de pensamiento y creencias religiosas fomenta la participación significativa de los estudiantes. Por lo tanto, hay comprensión, considerando que las tendencias religiosas, ideologías y creencias son fruto de la formación familiar y criterios que dirigen la ERE. De igual manera, la inclusión es parte esencial para promover el respeto por el otro, que piensa distinto o tiene otra deidad.

Mencionan a su vez, que una de las maneras de construir cultura de paz es a través del diálogo, el respeto y el trabajo en equipo, para solucionar los conflictos de violencia. Sostienen que la formación en valores es un camino para la prevención. Hay plena convicción de que la educación aporta a la solvencia de problemas porque genera acuerdos y mejoras, sin caer en la violencia, haciendo uso de la razón

Respecto a las concepciones sobre la paz, los docentes de educación superior entrevistados, argumentan que es la expresión de los valores humanos inmersos en cada persona, una forma de vida, el equilibrio y la armonía que vive en todas sus dimensiones. Es un derecho humano fundamental que no es solo un estado de tranquilidad o de pasividad o paz interior, es una actitud que tiene que ver con lo que se hace y se decide hacer

frente a las dificultades. Por lo tanto, más que implicar un estado armónico, es un encuentro para descubrir la novedad en todo cuanto sucede, es la práctica de los valores que necesitamos con nosotros mismos y con los demás, para hacer frente a la solución de conflictos y búsqueda de la paz.

Consideran que la Cátedra de la Paz, como ley, no es suficiente para asumir esta tarea formativa, pues se requiere el compromiso de cada persona. En el currículo y en las áreas se debe inculcar tanto este valor como la práctica de todos los demás, que los trascienda del conocimiento teórico. Por otro lado, si se la asume como área obligatoria, debe velar por la formación teórica y práctica; al respecto, el Estado con las acciones contradictorias violentas de las fuerzas del país contra los ciudadanos no contribuye a la cultura paz, al igual que la corrupción de la clase dirigente pone en contradicción la formación ciudadana y en valores que reciben los estudiantes en el colegio. Plantean que es necesario hablar de un ambiente de paz, el cual debe ser por convicción propia, dado que constitucionalmente ya se está trabajando en las instituciones, y si se proyecta en las familias será mucho mejor. Hay seguridad de que la instrucción en valores y el papel que juega la familia en la sociedad son la base para la promoción de la paz.

Los estudiantes encuestados de educación media y superior, en su gran mayoría, han tenido formación cristiana desde el ámbito doméstico social, y continuada en las instituciones educativas, tanto privadas como públicas, las cuales propenden, por lo general, por la promoción de los valores humanos cristianos-católicos, aspecto que hace exaltar la peculiaridad de la cultura pastusa, predominantemente tradicional, fruto del proceso histórico de colonización y cristianización. En esta línea:

Los templos que engalanan la ciudad están cargados de historia y constituyen la más auténtica expresión del arte regional, razón por la cual se le da a Pasto el calificativo de «Ciudad Teológica», así tenemos: La Catedral, San Juan Bautista, La Panadería, La Merced, San Felipe, Santiago, Cristo Rey, Fátima, San Andrés, San Agustín, Nuestra Señora del Carmen, Maridíaz, La Sagrada Familia, Santo Sepulcro, Niño Jesús de Praga, San José Obrero, Nuestra Señora de Lourdes, La Concepción y Visitandinas (Camacho Caicedo, 2012, p. 1).

Por otro lado, hay divergencias en las maneras de aceptar la confesionalidad diferente a la religión católica, desde los pulpitos todavía se

proclama la preocupación de la pérdida de adeptos e incluso el estado de pecado de quienes cambian de religión; sin embargo, se ha venido avanzando en un cambio de cultura, de apertura, tolerancia, inclusión y respeto, gracias al proceso de secularización de un Estado laical. En las instituciones educativas, no obstante, se manifiestan actitudes aisladas de comportamientos pasivos e indiferentes frente a las expresiones y comportamientos religiosos alternativos. Villamarín (2001) afirma que, en pleno siglo *xxi*, los nariñenses tienen marcada en su cultura el carácter tradicional conservador, por lo que no se considera que puede aportar al desarrollo de la ciudad, y por ello:

Es necesario que [el Estado laical] se acerque a ella en lo tocante al desarrollo y financiación de sus programas educativos, sociales, económicos y de cooperación, especialmente los relacionados con los procesos de paz, la libertad de los secuestrados y el intercambio humanitario (p. 19).

Se puede considerar, entonces, que el entorno cultural, las instituciones y sus programas educativos, de acuerdo con las normas constitucionales y las directrices del Ministerio de Educación Nacional, aportan a la labor de la ERE enfocada en valores, bajo los principios de libertad de culto y respeto a la confesionalidad diferente; no obstante, hace falta avanzar en la atención de quienes no son de la religión católica y se deben condicionar al aprendizaje de la mayoría. Por otro parte, las instituciones privadas con orientación cristiana desde su naturaleza confesional propenden por los valores cristianos según las directrices de la Conferencia Episcopal colombiana, y de igual manera, deben avanzar en la propuesta formativa y la atención de la ERE de quienes profesan confesionalidad diferente. En este sentido, la labor de los docentes con perfil de formación profesional y experiencia cristiana, requiere afianzar la educación en la diversidad religiosa para no caer en situaciones de exclusión, violencia, intolerancia o indiferencia de cara a la pluralidad religiosa.

Podría afirmarse que, por la formación de los docentes, los programas educativos de las instituciones y la cultura eminentemente tradicional cristiana que se vive en la ciudad, el aspecto religioso no es un factor detonante de violencia, más bien aporta a la cultura de la paz y el respeto a la diversidad, propósito que se evidencia en la labor educativa que desarrollan los docentes en la ERE: los escenarios educativos promotores de

la ciencia, la vida y la cultura frente al panorama de violencia que se ha venido suscitando, frente a la sociedad, son «territorios de paz».

Las generaciones jóvenes actuales están al tanto de los hechos, muchos han sido víctimas o victimarios de conflictos y guerras de diferente índole acontecidos en la escala local, nacional e internacional. Más concretamente, Colombia, por el conflicto armado, ha vivido más de cincuenta años en la siembra de semillas de odio, terror y muerte; y los hechos de inseguridad, conflictos personales, familiares, drogadicción, alcoholismo, prostitución, pobreza, entre otros aspectos generados por una cultura modernista globalizante del consumismo, el confort e injusticia y desigualdad social, lleva al 58,3 % de los estudiantes encuestados a considerar que la violencia hace parte de la entidad del ser humano. Así mismo, ante tantas manifestaciones problemáticas, el 87 % considera que nuestro país o sociedad vive en «estado de violencia», situación se corrobora con la consideración del 70,6 % que afirma que es parte de la identidad del país o una característica de la sociedad colombiana. Lo anterior se ratifica igualmente con la opinión del 83,5 % de los encuestados de que la nación, de alguna manera, está en «situación de guerra». Entre los argumentos y concepciones que sustentan estas posturas, el 44,6 % la definen como la ausencia de paz; el 29,2 % como una forma de acción y reacción u omisión que causa daño a terceros.

Sin embargo, desde el ámbito educativo urge la necesidad de implementar una labor ardua sobre la cultura de paz, y se requiere ver el problema desde las principales causas generadoras de violencia. Al respecto, el 36 % de estudiantes consideran en primer lugar que las causas son de índole político, luego el 32,3 % de orden socioeconómico, y en menor proporción por problemas personales, familiares y culturales. Además, entre los factores detonantes de los conflictos están la ignorancia, la ambición, la diferencia de pensamiento ideológico, la situación social, económica y política, la corrupción, la drogadicción, las clases sociales, los grupos armados ilegales, el capitalismo, el socialismo, la intolerancia, el narcotráfico, la falta de valores en la familia, entre otros. Así mismo, acerca del aspecto que más daño hace al país, el 60,8 % ubican al terrorismo generado por los grupos armados ilegales, seguidamente mencionan la violencia intrafamiliar, la que se da en la calle, la que generan los grupos armados oficiales, la violencia escolar; y en último lugar, en mínima consideración, la violencia de tipo religioso.

En general, frente a los hechos de violencia, se percibe un ideal fundamental, del 70,4 % de optimismo, de que la paz es un proyecto que se puede lograr si se asume como tal. Sin embargo, frente a estos criterios para trabajar por la paz, es necesario considerar las posiciones escépticas de un 23 %, pues el panorama es opaco y desestima cualquier iniciativa que lleve a la consolidación de una cultura de paz en el territorio colombiano.

Conclusiones

La religión es un referente importante para la sociedad, de ella depende en gran parte el accionar moral del hombre en las culturas e, igualmente, determina la forma de pensar y proceder de los individuos, como lo sustentan Camarena y Tunal (2009):

La religión acompaña al hombre y a la sociedad como un elemento básico de la composición del individuo y de su propia identidad, de manera que las formas en que se presenta y organiza al interior de la masa social, es lo que le da el carácter de una estructura y de una entidad que va a formar parte del devenir humano (p. 8).

Y Galindo (2009) expresa: «La historia de Colombia está atravesada por una fuerte influencia de la religión católica» (p. 35). De esta manera, desde los tiempos de la conquista española, la cruz se implantó para quedarse y generar impacto en los diferentes espacios de la sociedad colombiana a lo largo de la historia. El pensar la política, la economía, las formas de interacción social, entre muchos otros aspectos del ciudadano promedio, debe hacerse de manos del cristianismo y la forma cómo este se mezcló en un sincronismo muy particular con diferentes productos culturales a lo largo de la historia (Galindo, 2009).

El proceso de cristianización en Colombia se consolidó en los escenarios sociales y educativos a través del de la misión evangelizadora en los diferentes núcleos urbanos. Las prácticas religiosas encarnadas en la cultura se convirtieron en el diario vivir de los habitantes; a partir de la Constitución de 1991, el artículo 19 estipula: «El Estado garantiza el derecho fundamental a la libertad religiosa y de cultos», dando apertura a la pluralización de las expresiones religiosas amparadas en los derechos constitucionales de un Estado. De esta manera, se constata el fenómeno

religioso como parte constitutiva del ser humano y de la cultura. Las prácticas y comportamientos indican que es un aspecto esencial que aporta a la construcción del sentido de vida, responde a los anhelos vitales de un colectivo, una comunidad, una sociedad. A propósito, Mafla (2012) sostiene que la religión otorga a la persona «un carácter específico a su obrar, su pensar y su explicación de la realidad, del sentido de la vida y de la muerte» (p. 14).

El hecho religioso está en el alma de la sociedad, la cultura y el comportamiento en general de los ciudadanos. Es necesario hacer distinción entre las instituciones religiosas y actitudes religiosas. Cuando se trata de la institucionalidad de las iglesias, como sistemas administrativos y proselitistas, de alguna manera generan distanciamiento con lo referente a la actitud religiosa y su aporte al sentido de la vida, la paz y la libertad ante situaciones prevalentes a lo religioso, como lo político, lo económicas y lo cultural, poniendo en evidencia las tendencias fanáticas, el autoritarismo, y el poder de control sobre los militantes.

El hecho religioso es parte constitutiva del ser humano; sin embargo, la manera como este valor se vive determina la manera de contribuir a la cultura de la paz. Si se convierte en un sistema fanático y limita la libertad de los creyentes, generará división y alineación, situación propensa a detonar conflictos violentos por motivos religiosos mayores como la persecución, terrorismo, discriminación e intolerancia religiosa, situaciones nada oportunas para un país como Colombia, que se debate en la violencia por diferentes causas.

Cabe resaltar que el aspecto religioso no es causa mayor de conflicto en el territorio nacional, sin embargo, con el propósito de alcanzar la paz, hay acuerdos significativos en los encuestados que indican, desde lo religioso, hay tareas que emprender a partir de la unidad, el diálogo, la participación y la solución de los problemas locales, nacionales e internacionales. Albert Einstein en su famosa frase: «El hombre es grande cuando está de rodillas», como científico, da un valor trascendental a la dimensión religiosa del hombre que evoca e inspira en el espíritu actitudes de bondad, principio vital para construir una cultura paz. De ahí la importancia en el sistema educativo colombiano y de la ERE, como área fundamental para educar al *homo religare* y hacer realidad el derecho a vivir en paz.

Referencias bibliográficas

- Acero López, J. (2008). Consagración de Colombia al Sagrado Corazón de Jesús. *Arquidiócesis de Bogotá*. Recuperado de <http://www.arquibogota.org.co/?idcategoria=6855>.
- Baracaldo, D. (2014). La mala suerte de los diez intentos de paz que ha tenido Colombia. *Kienyke*. Recuperado de: <https://www.kienyke.com/politica/los-diez-intentos-fallidos-de-proceso-de-paz-en-colombia>
- Camacho Caicedo, T. A. (2012). *Arquitectura religiosa en San Juan de Pasto*. Recuperado de: https://nariño.gov.co/inicio/files/Publicaciones/ARQUITECTURA_RELIGIOSA_EN_SAN_JUAN_DE_PASTO_TRABAJO_FINAL_CORREGIDO.pdf.
- Camarena, M. y Tunal, G. (2009) La religión como una dimensión de la cultura. *Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22(2). Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/NOMA0909240041A/26151>.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018, 9 de agosto). *262 197 muertos dejó el conflicto armado*. Recuperado de: <http://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/noticias/noticias-cmh/262-197-muertos-dejo-el-conflicto-armado>.
- García Márquez, G. G. (1994). Gabo y el alma colombiana. *Revista Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/gabo-el-alma-colombiana/23293-3>.
- Küng, H. (1993). *El cristianismo y las grandes religiones*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Mafla, N. (2012). *Función de la religión en la vida de las víctimas del desplazamiento forzado en Colombia* (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- Mantilla R., L. C. (2010). El ideario de las órdenes religiosas en la Independencia de Colombia. *Credencial Historia*, (248). Recuperado de: <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/el-ideario-de-las-ordenes-religiosas-en-la-independencia-de-colombia>.
- Vargas Núñez, P. M. (2015). Religión, iglesias y paz en Colombia. *Revista Semana*. Recuperado de: <http://www.semana.com/opinion/articulo/pedro-miguel-vargas-nunez-religion-iglesias-paz-en-colombia/423229-3>.
- Villamarín, F. (2012). Actitudes, creencias y prácticas religiosas en la zona andina de Nariño: indicadores de secularización y modernidad. Recuperado de: <https://studylib.es/doc/5655494/actitudes--creencias-y-pr%C3%A1cticas-religiosas-en-la>

ESTADO DE DERECHO, ECONOMÍA DE MERCADO Y DEMOCRACIA NUNCA FUERON LO MISMO

Jorge Polo Blanco¹

Introducción

Hoy, en la segunda década del siglo XXI, resulta muy pertinente realizar una reflexión crítica en torno a una problemática absolutamente acuciante y perentoria que afecta de manera explícita a las sociedades occidentales contemporáneas y que siempre definió, en suma, la articulación última de las sociedades modernas. Hablamos de las relaciones que históricamente se han venido dado entre democracia política y sistema de libre mercado o, si se quiere, entre Estado de derecho y capitalismo. Nuestro objetivo en este trabajo es mostrar que dichas relaciones son mucho más complejas y contradictorias de lo que se ha venido narrando apologeticamente a lo largo de los últimos doscientos años. En efecto, los teóricos del liberalismo económico siempre quisieron establecer que una verdadera democracia política solo podía darse allí donde imperase un orden económico liberal. Resulta crucial contradecir este axioma, toda vez que una deconstrucción del relato dogmático del liberalismo económico nos servirá para indagar en la posible incompatibilidad de fondo que puede consignarse entre un sistema de libre mercado completamente independizado y desregulado y un régimen político sustancialmente democrático.

¹ Filósofo, máster en Filosofía y doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Docente investigador de la Universidad Técnica del Litoral. Ecuador.

Ilustración y capitalismo: ¿acaso son la misma cosa?

Este decisivo problema estaba ya presente de una manera medular en la Escuela de Fráncfort, pues sus pensadores más destacados quisieron desvelar una irreductible aporía que recorría el interior de la racionalidad ilustrada. Su diagnóstico, en efecto, establecía que dicha racionalidad acabó produciendo opresivas concreciones institucionales. La reflexión de estos teóricos basculaba en torno a la sospecha de que la racionalidad espiritual y social abierta por la Ilustración estaba *desde el principio* preñada de una vocación económico-totalizadora que, de hecho, habría acabado verificándose de manera trágica en el devenir de las sociedades europeas. Como epítome de semejantes tesis podían concluir Adorno y Horkheimer (1947/2004), sin ambages, que «la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema» (p. 78). La racionalidad de un aparato tecnoeconómico hipertrofiado y totalizador acabó absorbiendo dentro de su asfixiante dominio todos los resortes de la vida humana; este, y no otro, fue el resultado del devenir histórico del proyecto social de la modernidad, a juicio de los frankfurtianos.

Tales conclusiones, que acaban recelando de *todo* el proyecto ilustrado moderno, suponen una enmienda a la práctica totalidad de los resultados históricos de una racionalidad social reducida a sus aspectos más reificadores. En ese sentido, bien se podría diagnosticar que «la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendido» (Adorno y Horkheimer, 1947/2004, p. 83). Una racionalidad meramente calculadora, instrumental, tecnocrática y economicista acabó imponiéndose de manera inexorable en el orden social occidental tras la apertura histórica de la racionalidad moderna. Este era su cáustico diagnóstico. Pero hemos de preguntarnos si ello se ha debido a la perversión de un pensamiento ilustrado primigenio que de alguna manera acabó siendo suplantado o si, como parecen insinuar los representantes de la *teoría crítica*, esa racionalidad cosificadora que acabó triunfando estaba ya *inserta* desde siempre en la razón puesta en juego por las revoluciones modernas y, en definitiva, por el proyecto político de la Ilustración.

Para pivotar ahora hacia la otra posibilidad de la alternativa general que hemos planteado, creemos muy oportuno tener en cuenta el trabajo teórico de los pensadores españoles, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, quienes mantienen una tesis *opuesta* a los postulados frankfurtia-

nos. Cabe decir, en consonancia con ellos, que el desarrollo del proyecto político de la Ilustración fue *abortado* por las exigencias de la economía capitalista casi desde su mismo nacimiento. Y, en todo caso, si el proyecto ilustrado ha sobrevivido en algunos de sus aspectos ha sido, precisamente, *contra* ese capitalismo. Dicen: «Si el derecho quiere tener alguna oportunidad, tendrá que conquistarla *contra* la lógica del capital [...] El derecho sólo podrá tener alguna oportunidad real si logra desactivar por completo la lógica capitalista de producción» (Fernández Liria y Alegre, 2010, p. 622). Porque el *imperio de la legalidad* y el *orden del derecho* pueden resultar, en efecto, instancias que frenan y estorban el despliegue de la acumulación capitalista, como de hecho fue en muchas ocasiones. O, dicho de una forma inversa, el despliegue de la acumulación capitalista se puede consumir solo a expensas de la desactivación más o menos explícita de un *Estado de derecho* verdaderamente.

Por lo tanto, resulta inconcebible postular que *todo* derecho es nada más que un dispositivo que se limita a reflejar, sublimar o racionalizar las exigencias del orden económico capitalista. En muchas, muchísimas ocasiones, fue nada más que eso. Es cierto, y más que en ningún otro lugar y momento, en los albores de la sociedad capitalista, cuando todavía estaba pendiente la intensa proletarización de una gran parte de la población, toda vez que en aquel entonces el entramado ejecutivo-legislativo-judicial había sido puesto en marcha para expropiar de mil maneras a la gente común. En este caso, evidentemente, el derecho funcionó como un dispositivo de racionalización de la violencia histórica perpetrada en los complejos procesos de expropiación de tierras comunales (aunque el propio Marx establece que aquella «acumulación originaria» fue, antes que otra cosa, un proceso brutal y violento de rapiña). El derecho, en cualquier caso, terminó contribuyendo de manera decisiva al afianzamiento de las nuevas relaciones sociales basadas en la propiedad «privada y exclusiva» de las tierras y en la mercantilización progresiva del mundo laboral. En ese sentido, Adorno y Horkheimer sí habrían acertado parcialmente en su diagnóstico. Pero, y he aquí la clave del asunto, el derecho no siempre fue *nada más que eso*, como examinaremos a continuación.

Derecho y economía de libre mercado

Sostenemos que el derecho y la economía de libre mercado no son la misma cosa. ¿Por qué podemos decir algo así? Pensemos que si la lógica

capitalista, una vez la economía industrial de mercado resultó articulada y desarrollada con plenitud, quedase liberada de toda restricción externa (esto es, si operase sin sometimiento alguno al orden jurídico-político), conllevaría una situación de absoluta miseria para las masas expropiadas y unas condiciones materiales de vida insufribles para una gran parte de la población trabajadora; unas condiciones, en cualquier caso, radicalmente incompatibles con todo concepto de *ciudadanía*. Dicen, de nuevo, Fernández Liria y Alegre (2010):

Una vez expropiadas las condiciones de existencia, todo el mundo necesita recurrir al mercado para adquirir los bienes de subsistencia y, para ello, necesita un puesto de trabajo. Por lo tanto, la existencia de una masa de desempleados (a la que Marx se refiere como «ejército industrial de reserva» y la economía «burguesa» como «tasa natural de desempleo») garantiza que haya siempre gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, por lo menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez de estar en paro. Ahora bien, el hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar (aunque sea a cambio de un salario todavía menor) que quedar desempleado. En estas condiciones —a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado, como el establecimiento de salarios mínimos o la exigencia de la negociación colectiva— resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia (p. 400).

Se trata, en efecto, de que el derecho *imponga coactivamente* unos límites a la voracidad ilimitada del capital, en lo que a su apropiación de la fuerza de trabajo se refiere; es decir, de imponer unos límites a esa insaciabilidad inherente al capital que, dejado a su *libre* desenvolvimiento, tendería a apropiarse de plustrabajo durante las veinticuatro horas del día. He ahí la terrible *hybris* inherente a un sistema económico semejante (Polo Blanco, 2013). Porque si algo define a dicha lógica es su tendencia irreprimible (esto es, estructural) a apropiarse desmedida y desproporionalmente de una cantidad siempre creciente de trabajo humano o, dicho de otra forma, una propensión desmedida y desproporcionada a estirar la explotación de la fuerza de trabajo hasta los límites mismos de lo humanamente soportable. Sin olvidar, por supuesto, la preferencia —igualmente desmedida y desproporcionada— de explotar sin límites la naturaleza;

una tendencia que también debe ser sujeta, regulada o prohibida a través del derecho.

Por lo tanto, si el derecho fue durante los seculares procesos históricos de expropiación y proletarización una herramienta criminal y un dispositivo racionalizador y legitimador de inenarrables violencias históricas, si eso fue indudablemente así durante mucho tiempo, no podemos perder de vista que una vez el capitalismo habíase institucionalizado como el modo económico dominante, el derecho *también* quedó convertido en el único dique de contención al que podían agarrarse las clases populares y el pueblo trabajador, pues solo construyendo un derecho social anticapitalista (plasmado en leyes fabriles relativas a las condiciones higiénicas y de seguridad en el lugar de trabajo, en leyes de salarios mínimos, en leyes sobre la fijación de la duración máxima de la jornada laboral, en leyes sobre la prohibición del trabajo infantil) podían *arrancarle* a la lógica del capital unas condiciones de vida más dignas y un mundo más habitable.

No pretendemos sostener que la explotación específicamente capitalista *sea* una simple realidad jurídica. La explotación no es un mero desajuste jurídico o una mera ausencia de ley, puesto que incluso dentro de un marco jurídico que sea densamente protector en lo social y en lo laboral, el *mecanismo interno* de dicha explotación puede subsistir desde un punto de vista estructural. Ahora bien, aunque el mecanismo de la explotación capitalista conserve su estatuto ontológico dentro de cualquier Estado de derecho, *por muy avanzado que este sea en cuestiones de protección social*, no implica que capitalismo y derecho sean la misma cosa. Es más, el derecho en muchas ocasiones ha podido desplegar sus potencias y sus efectos *contra* la lógica interna del sistema capitalista. Immanuel Wallerstein, una de las figuras que con mayor profundidad ha estudiado el desarrollo histórico del capitalismo, supo aprehender la envergadura de esta sencilla verdad. En sus palabras:

El Estado moderno ha sido el instrumento por excelencia de los reformistas para ayudar a la gente a ir sobreviviendo. Ésa no ha sido en absoluto la única función del Estado, quizá ni siquiera su función principal. Además la acción orientada por el Estado no ha sido el único mecanismo de supervivencia. Pero el hecho es que la acción estatal ha sido un elemento ineluctable en el proceso de supervivencia, y que los intentos de sobrevivir de las personas comunes se han dirigido, en forma justi-

ficable e inteligente, a lograr que los estados actúen de determinada manera (Wallerstein, 1996, p. 6).

Rousseau, en un alarde de realismo, comprendió bien la enjundia de este asunto. Dijo: «El mayor mal está ya hecho cuando existen pobres que defender y ricos que contener» (Rousseau, 1985, p. 28). Pero, a renglón seguido, reconoció que «uno de los más importantes asuntos del gobierno consiste en prevenir la extrema desigualdad de las fortunas» (Rousseau, 1985, p. 28). Y, en efecto, las clases populares y trabajadoras pudieron en alguna medida doblarle el brazo a la racionalidad inmanente de la acumulación capitalista y fue conquistando posiciones dentro del aparato estatal para, desde ahí, tejer legislación socialmente protectora y construir derecho laboral. El Estado moderno, que en muchas ocasiones funcionó como una terrible maquinaria coactiva al servicio de las clases económicamente dominantes, fue *también* un instrumento popular y plebeyo esencial a la hora de dignificar las condiciones de vida de las masas desposeídas. Toda la historia de las luchas obreras, y todas las conquistas sindicales y sociales derivadas de esa cruenta y secular batalla, pueden ser consideradas como otras tantas *victorias* que el derecho pudo arrancar a la lógica del capital (Thompson, 2012). Puede, en efecto, que en los albores de la sociedad capitalista el derecho no hubiese sido más que una maquinaria violenta diseñada y construida para expropiar a las masas populares y permitir de ese modo la acumulación originaria de capital. Pero que el derecho *no solo* llegó a ser eso lo demostraría con creces la dura trayectoria del movimiento obrero (Domènech, 2003).

Evgeny Pasukanis, uno de los más relevantes juristas soviéticos, en 1924 escribía una elaborada concepción de las relaciones entre derecho y capitalismo en la que no podía dejar de señalar que la forma-mercancía era la matriz misma de la que emergía toda la configuración del derecho moderno, que de esa manera quedaba caracterizado como «derecho burgués». Según tales premisas, toda forma jurídica *per se* hunde sus raíces en la forma-mercancía y en el intercambio de equivalentes, de tal manera que —y esa es la tesis fundamental de Pasukanis— el derecho es *esencialmente* la forma mixtificada de una relación social muy específica, a saber, la capitalista (Pasukanis, 1976). Si hemos traído a colación este ejemplo paradigmático de teorización soviética del derecho como construcción social «inherentemente burguesa» es porque creemos que, a tenor de lo que veíamos hace un momento, resultaría hartamente insuficiente

considerar que *todo* el derecho moderno es, en sí mismo, nada más que un dispositivo burgués puesto al servicio de las exigencias del capital. Fernández Liria y Alegre, precisamente, responderían lo siguiente a una concepción como la de Pasukanis:

Una cosa es que el derecho no funcione bajo condiciones capitalistas de producción, o que funciones de forma tan defectuosa que se convierta en un mero instrumento de dominación para las élites más poderosas, y otra cosa bien distinta es que el derecho tenga que ser eso necesariamente. La Ilustración no tiene por qué cargar con aquello que el capitalismo ha hecho de ella. Si bajo condiciones capitalistas de producción aparece convertido en un instrumento dictatorial de poder, no es porque al derecho le corresponda ser eso, sino porque bajo esas condiciones el derecho resulta impracticable. Lo que se impone no es, por tanto, decir que puesto que eso ocurre bajo el capitalismo, el derecho es eso en realidad, sino más bien que *en esa realidad* el derecho es imposible y que aquello a lo que se llama derecho no es el derecho, sino una mera apariencia de derecho. Lo que se impone no es denunciar el derecho, sino denunciar al capitalismo porque, entre otras cosas, hace imposible que el derecho funcione bien [...] Y, en efecto, lo que hay que sacar a la luz es el carácter intolerable del capitalismo y no ningún reverso tenebroso de ningún lado oscuro amenazante del derecho, la razón occidental o la ciudadanía. (Fernández Liria y Alegre, 2007, p. 144).

El derecho no es un dispositivo *intrínsecamente* burgués, en suma. ¿Por qué? Porque el derecho *también* puede ser (y de hecho lo ha sido) un conjunto de «pautas extrañas» introducidas en el interior del mercado autorregulado a través de las huelgas exitosas o a través de un cuerpo legislativo emanado de un parlamento eventualmente ocupado por una mayoría de representantes de la clase trabajadora; estaríamos hablando, entonces, de unas coacciones parlamentarias, legislativas y jurídicas impuestas al funcionamiento libre y autónomo del mecanismo institucional del mercado. O, dicho con otras palabras, estaríamos hablando de victorias del derecho sobre el capital que se traducirían en la dignificación de la existencia de las clases populares. Unas victorias que, precisamente por ser tales, mostrarían que derecho y capitalismo no son lo mismo.

Desde esta perspectiva, el derecho formal moderno del que hablaba Weber (1983), pese a haber auspiciado y protegido secularmente unas

relaciones contractuales y de propiedad evidentemente óptimas para el despliegue del «negocio burgués», no se identificaría de manera *consustancial* con el modo de producción capitalista. Las formas modernas del derecho, a través de su plasmación y elaboración en la tradición política republicana, podrían entrar en abierto conflicto material con el automatismo del sistema económico capitalista. Porque, en última instancia, solo un vaciado sustancial de ese contenido material del derecho republicano puede mantener la fementida apariencia de que la forma-derecho y el capitalismo son una y la misma cosa.

Republicanismo democrático y economía privada

¿Cómo concibe la tradición republicana las relaciones entre democracia, derecho y economía? Podemos acudir, de manera paradigmática, a los planteamientos de Maximilien Robespierre. El proyecto jacobino (un proyecto político y social que no triunfó, hemos de recordarlo de manera insistente, pues fue abortado por una contrarrevolución de los propietarios) otorgaba al poder legislativo no solo la capacidad (y el deber) de redistribuir la riqueza a través de una fiscalidad progresiva, sino la potestad de limitar el ejercicio del derecho de propiedad (y asimismo, la posibilidad de intervenir en la esfera del comercio) en todos aquellos casos en los que el poder económico privado entrara en *abierta contradicción* con los principales derechos del hombre, entre los cuales se hallaba un «derecho a la subsistencia» que tenía que ser *garantizado* por la república, haciendo esta lo que tuviera que hacer e interviniendo donde tuviese que intervenir. Ninguna propiedad es tan sagrada que no pueda ser intervenida, si ello se requiere para salvaguardar algún interés común superior, y la libertad de comercio podrá permitirse siempre y cuando esta no ponga en riesgo la supervivencia misma de una parte sustancial de la comunidad. «Toda especulación mercantil que hago a expensas de la vida de mi semejante no es tráfico, es bandidaje y fratricidio» (Robespierre, 2005, p. 158). Robespierre no duda en poner decididamente el denominado «derecho a la existencia» por encima del derecho a la propiedad privada; esta puede ser intervenida, regulada y reglamentada, si con ello puede garantizarse aquel derecho primordial.

Conviene recordar que el propio Montesquieu, algunas décadas atrás, también había dejado sentado en su obra cumbre un principio se-

mejante. Repárese, además, en el concepto de «obligación», pues con ello se indica la prioridad absoluta que cualquier república razonable debe albergar y promover:

Las limosnas que se dan a un hombre desnudo en las calles no satisfacen las obligaciones del Estado, el cual debe a todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, un vestido decoroso y un género de vida que no sea contrario a la salud (Montesquieu, 1993, p. 299).

El propio Rousseau, que tan honda influencia habría de tener en todos los revolucionarios franceses de talante «socializante», también lo había enunciado:

No basta con tener ciudadanos y con protegerlos; es preciso además cuidar de su subsistencia [...] Este deber no consiste, como pudiera parecer, en llenar los graneros de los particulares y en dispensarles de trabajar, sino en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que para adquirirla el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil (Rousseau, 1985, p. 34).

El deber de un gobierno verdaderamente republicano consiste en garantizar que los hombres puedan obtener unas condiciones materiales de vida lo suficientemente dignas, rehuyendo todo orden social en el que un trabajo extenuante solo sirva para malvivir en los umbrales de la miseria. Porque, dadas ciertas condiciones y relaciones materiales en el orden social, decretar la máxima libertad económica puede conllevar situaciones de verdadera tiranía y calamidad social.

Sacralizar la «libertad» de comercio y la «libre» disposición de la propiedad privada cuando el *ejercicio sin trabas* de dichas libertades implica una intensificación de la miseria pública es, en realidad, hacer apología de la subyugación material de muchos ciudadanos que, por ello mismo, dejan de ser tales: «Yo os denuncio a los enemigos del pueblo y me respondéis: dejadlos hacer» (Robespierre, 2005, p. 161). La consigna «dejar hacer» (*laissez faire, laissez passer*), virulentamente esgrimida por los fisiócratas y utilizada ulteriormente por toda la tradición librecambista, puede alimentar y reproducir una situación social *materialmente incompatible* con la libertad real de todos los miembros de la comunidad política. La independencia civil, condición *sine qua non* de una verdadera ciudadanía, solo

puede lograrse a través de unas *condiciones materiales de vida* dignas; y para conseguir esto último la república puede y debe intervenir muchas de esas «libertades» y propiedades de los dueños la economía. Pero este programa republicano-jacobino, y con él la esencia del proyecto ilustrado, resultaron derrotados (Gauthier, 1992; Pisarello, 2011).

Las condiciones materiales de la libertad

El liberalismo económico siempre imaginó que el ámbito del mercado es, de forma inherente, un espacio de genuina libertad en el que sujetos jurídicamente iguales firman contratos e intercambian libremente capacidades y trabajos. Por lo tanto, dicho liberalismo nunca pudo entender que el espacio mercantil constituye un mecanismo institucional en el que se dirimen y juegan los aspectos más vitales y sustantivos de la comunidad humana y en el que, a su vez, se dan de forma inevitable relaciones asimétricas, desequilibrios brutales, explotación y acumulación de mucho poder en pocas manos. En definitiva, el liberalismo económico nunca fue capaz de comprender que el mercado constituye, en última instancia, un campo de fuerzas en tensión en el que no todos los participantes intervienen con la misma proporción de capacidad negociadora.

Y, por ello mismo, entender la democracia como una forma de «liberar» cada vez más al mecanismo del mercado en su expansión irrestricta y en su dinámica autónoma supone comprender que dicha democracia apenas puede responsabilizarse de los ámbitos más decisivos y vitales del orden social y de los aspectos más acuciantes y determinantes de la vida cotidiana de la gente común. En ese sentido, la democracia estrictamente liberal es una democracia *mínima* y de alcance limitado, toda vez que sus prerrogativas y responsabilidades apenas pueden intervenir en el juego decisivo de esa esfera económica cada vez más autónoma (Polanyi, 2003).

De manera radicalmente opuesta, y como veíamos hace un momento, la tradición republicana entiende que la libertad precisa unas condiciones materiales, y estas solo pueden emerger allí donde una institucionalidad pública regula e interviene en el proceso económico, esto es, allí donde la organización del sustento material de la comunidad es estructurada con arreglo a criterios vinculados a la protección social, destruyendo la tiranía del sistema de mercado y no acatando como inexorable e inmodificable la legalidad económica de dicho sistema. Impedir, con el derecho y la norma (en otras

palabras, con una regulación política democrática), que el libre mercado determine jornadas laborales de catorce horas; prohibir que trabajen niños de ocho años; obligar a las empresas a guardar las medidas pertinentes de seguridad en los centros de trabajo; no permitir que personas enfermas o mujeres embarazadas sean despedidas por esa misma circunstancia; imposibilitar todos estos atentados contra las más elementales condiciones de la dignidad, en definitiva, implica generar *libertad material* desde la institucionalidad pública. Y todos los intentos por avanzar hacia mayores cotas de democratización socioeconómica habrán de visibilizar y evidenciar la más que discutible (y acaso fementida) *identificación liberal* de libertad (de toda libertad posible) con la libertad económica de los dueños del capital.

Desde esa misma tradición republicana caber ser muy crítico con el concepto de «libertad negativa» esgrimido por los teóricos del liberalismo económico (Pettit, 1999), pues desde aquella tradición se evoca una institucionalidad que ha de hacer prevalecer algunos derechos por encima de la libertad de comercio, siendo así que algunos de los derechos sociales más esenciales tienen que ver, por ejemplo, con esa mercancía tan especial llamada «fuerza de trabajo». En efecto, la garantía de unas condiciones laborales dignas habrá de producirse a expensas de la libre determinación mercantil del precio del trabajo. Democratizar la vida económica y dignificar el mundo laboral implica, en ese sentido, violentar (regular, modular, reglamentar) la libertad del mercado. Es decir, para promover y proteger la libertad material de las mayorías sociales es preciso, no hay duda, desvirtuar la libertad económica, interviniéndola o incluso desactivándola si fuera preciso.

La concepción republicana de la libertad hará hincapié en una libertad sustantiva y material que no se limitará a un vacío «dejar hacer», y menos aun cuando ese «dejar hacer» equivale a poner el destino del orden social en manos de unas dinámicas de acumulación y desposesión generadoras de explotación, anomia y descomposición social (Harvey, 2003). La construcción de una democracia industrial más potente o, por decirlo con otras palabras, el avance hacia una institucionalidad socioeconómica más democratizada, implica que ciertas libertades materiales y sustantivas de las mayorías sociales tengan que lograrse y protegerse con la intervención de algunas libertades económicas; y esto es precisamente lo que los doctrinarios del liberalismo económico no podían y no pueden asumir (Raventós, 2007). Postulando un concepto de libertad meramente negativo, en efecto, el liberalismo económico apenas puede concebir un significado de

la libertad distinto al consistente en una mera «no-coacción» sobre el individuo por parte de poderes externos (Berlin, 2001). La tradición republicana defiende que esa libertad negativa puede ser necesaria, *pero nunca suficiente*, porque la libertad también requiere de ciertas condiciones materiales de existencia. Y es por ello que la propuesta de una libertad *materialmente garantizada* por los poderes públicos entenderá que la llamada «libertad económica» puede implicar, en su autónomo desenvolvimiento, una dominación brutal de ciertos poderes privados sobre la mayoría social, sobre la vida de la gente común. Decretar la pura libertad económica, en un contexto de economía de mercado, puede derivar en un menoscabo absoluto de las condiciones materiales de vida imprescindibles para que la gente común pueda acceder siquiera a una libertad civil digna de tal nombre. Esa genuina *libertad civil*, materialmente sustentada y garantizada, quizás solo pueda tener ocasión de realizarse contraviniendo buena parte de los postulados del liberalismo económico (Skinner, 1998).

A modo de breve conclusión

Los teóricos del liberalismo económico siempre quisieron establecer que una verdadera democracia política *solo* podía darse allí donde imperase un orden económico liberal. Esto es, que la verdadera libertad humana únicamente podía germinar dentro de una economía de mercado bien desarrollada.

Enfrentándonos críticamente a ese dogma, hemos querido poner en valor la tesis opuesta, porque, en efecto, la democratización social en muchas ocasiones *solo* puede avanzar *contra* el sistema de mercado. De manera paradigmática, un avance sustancioso en la legislación fabril y laboral (leyes de salarios mínimos, de duración de jornada laboral, de salubridad en el centro de trabajo, de baja remunerada por enfermedad, embarazo o paternidad), en definitiva, todas esas construcciones legislativas, suponen elementos decisivos de democratización social y democratización económica; elementos, en suma, que caminan en la dirección de una mayor «democracia industrial», como se decía en otro tiempo (Webb, 1965). Por lo tanto, todos esos avances sociales y jurídicos deben entenderse como «conquistas de la libertad» obtenidas *contra* la lógica liberada del sistema de mercado. Ese avance democratizador, que va construyendo nuevos espacios de dignidad civil y libertad material (nuevos espacios de ciudadanía, en sí), se sustancia y concreta mediante una interrupción de la lógica libre de los mercados.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1947/2004). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Berlin, I. (2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Domènech, A. (2003). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Fernández Liria, C. y Alegre, L. (2007). *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de derecho*. Madrid: Akal.
- Fernández Liria, C. y Alegre, L. (2010). *El orden de El Capital*. Madrid: Akal.
- Gauthier, F. (1992). *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution: 1789-1795-1802*. París: PUF.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Montesquieu. (1993). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Pasukanis, E. B. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pisarello, G. (2011). *Un largo Termidor: La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Madrid: Trotta.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polo Blanco, J. (2013). Karl Polanyi y la *hybris* economicista de la Modernidad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, 261-285.
- Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Robespierre, M. (2005). Sobre las subsistencias y el derecho a la existencia. En Y. Bosc, F. Gauthier y S. Wahnich (Eds.), *Por la felicidad y por la libertad: Discursos* (pp. 154-163). Barcelona: El Viejo Topo.
- Rousseau, J. J. (1985). *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, E. P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing.
- Wallerstein, I. (1996). *Después del liberalismo*. México: Siglo XXI.
- Webb, S. (1965). *Industrial Democracy*. Nueva York: Augustus M. Kelley.
- Weber, M. (1983). *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS DESDE EL DISCURSO DE LA COMUNICACIÓN PARA LA CIUDADANÍA DE CLEMENCIA RODRÍGUEZ*

Milany Andrea Gómez¹; Paula Andrea Arango Cardona²; Robinson Henao Londoño³

Introducción: El conflicto armado como principal fuente de violación a los derechos humanos en Colombia

El conflicto armado en Colombia es un fenómeno con múltiples actores y con antecedentes históricos considerablemente importantes. Al igual que los países latinoamericanos, Colombia ha vivido el conflicto desde su proceso colonizador, construyéndose como un escenario forzado y edificado a partir de imaginarios exportados, por lo cual el territorio se ha visto sumido en disputas políticas, territoriales, económicas y culturales, que datan de hace mucho tiempo y continúan en la actualidad, por cuanto se han perpetuado las condiciones para que así sea⁴.

* Capítulo resultado de la investigación «Educación religiosa y educación para la paz, fase I», realizada por el Observatorio de la Diversidad Religiosa y de las Culturas en América Latina y el Caribe (Odrec).

¹Filósofa de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia); magíster en Relaciones Internacionales, Universidad de Medellín (Colombia); doctoranda en *Marketing* Político, Universidad de Santiago de Compostela (España). Docente de la Universidad Católica de Oriente (UCO). Correo electrónico: mgomez@uco.edu.co.

² Estudiante de Comunicación Social. UCO. Correo electrónico: paula.ac524@gmail.com.

³ Estudiante de Comunicación Social. UCO. Correo electrónico: robinsonhenao06@hotmail.com.

⁴ Como bien lo muestra Anibal Quijano en *Textos de fundación* (2014), el proceso de conquista y colonización latinoamericano incide mucho en la

Sin entrar en detalles historiográficos, aproximadamente desde 1840, el país ha estado dominado por intereses políticos: dos partidos tradicionales, los conservadores y liberales⁵. Ambos han librado guerras para asegurarse el control político y económico de una nación con infinidad de recursos naturales, climas y culturas, entre ellas, la Guerra de los Mil Días, el periodo de La Violencia y la guerra civil de nuestros días.

En efecto, se podría discurrir sobre la génesis del conflicto armado, pero en su lugar podemos reconocer este proceso y los enfrentamientos bipartidistas, podemos reconocer las masacres y el desconocimiento de un Estado que prefiere desviar la mirada mientras sus ciudadanos padecen cruentos ataques. Aunado a lo anterior, también se puede reconocer que, desde la consolidación nacional, existe también un importante interés por la posesión y administración de la tierra⁶, obtenida a través del desplazamiento, la generación de terror, la corrupción y la política criminal.

configuración de las naciones después de su independencia. España, un país desangrado por múltiples guerras, mala administración y una economía feudal poco productiva, encontró en este continente un botín de oro que no solo estancó su producción propia, sino que al mismo tiempo benefició a Inglaterra con su apertura por el Atlántico. Por otro lado, los colonizadores británicos que desembarcaron en América del Norte ya habían comenzado la transición hacia un sistema productivo diferente: el capitalismo. Este, acompañado de ideas liberales y una población en transición hacia la burguesía, hizo que la colonización fuera muy diferente a la del sur. La sociedad británico-americana se organizó en tierra americana e hizo de aquella un lugar no solo de importación de materias primas —como sí pasó en Latinoamérica—, sino que empezó un proceso de industrialización del territorio; así pues, una sociedad típicamente liberal se forjó desde el inicio, donde el Estado no controlaba, regulaba. En cuanto a las consecuencias de esto, por un lado, un territorio hacia el norte próspero y hegemónico. Por el otro, una independencia de las colonias iberoamericanas marcadas por económicas estancadas, patrones de poder en crisis, disputas territoriales y étnicas (Quijano, 2014).

⁵ Cabe anotar que antes de dicha fecha ya existían ciertas facciones asociadas a las ideas que forjaron estos partidos. Si bien muchos autores han dicho que ellos no se derivan de su apoyo a Santander o Bolívar —tesis que ha sido común—, sí es claro que una de las discusiones más álgidas del siglo tuvo que ver con la opción de construir el Estado desde una organización federalista o centralista. Los primeros serán, pues, precursores del liberalismo y de las ideas heredadas por la tradición británica: el derecho a la propiedad en lógica de producción capitalista, el derecho a la libre expresión, a la educación laica y a la libertad religiosa marcaron pautas para el futuro partido político. Ahora bien, los segundos, sin descartar el derecho a la propiedad, enmarcaron esta en una lógica terrateniente y gamonal que defendería el *statu quo*. Las libertades restringidas y un fervor religioso caracterizarían los antecesores de este grupo político. A pesar de esto, es claro que su conformación como organización tendrá que ver con la Guerra de los Supremos desencadenada, precisamente, por motivos religiosos —la supresión de los conventos menores de pasto— (Bushnell, 1994).

⁶ Este, en efecto, es un punto nodal en la guerra colombiana. Desde el inicio, la tierra ha marcado un factor determinante en el conflicto, no solo por su fertilidad y diferencia en pisos

Así, lo antes mencionado ha generado en el territorio la formación de guerrillas y contraguerrillas que, en el caso de las primeras, discursivamente han luchado contra la desigualdad y la centralización que impedía una mayor atención a las zonas de periferia; o la protección de las guerrillas a terratenientes, gamonales y élite colombiana, por parte de las segundas.

Desde los grupos como los «Pájaros» y las chusmas, las diferentes guerrillas y la contrainsurgencia se han consolidado en los territorios más descuidados por el Estado y han significado tanto un corredor geográfico como económico de importancia para mantener sus tropas y sus «luchas». La tierra en Colombia ha sido despojada violentamente, generando conflictos que se incrementaron con las nuevas dinámicas del narcotráfico, la explotación minera y energética después de los años 80. Los modelos agroindustriales también han influido en las lógicas generadoras de guerras, junto con las alianzas entre paramilitares, servidores públicos, élites locales, empresarios y políticos. Para citar un ejemplo:

A las reformas agrarias y a los intentos por democratizar la tenencia de tierras o de restituir a quienes han sido despojados, tanto en el pasado como en el presente, se han opuesto de manera fraudulenta los sectores que han fundado en la tierra su poder económico y político, por medio de artilugios jurídicos y métodos violentos, incluyendo el asesinato de dirigentes y la persecución a quienes integran las organizaciones campesinas (Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, p. 22).

Esta guerra prolongada es entonces, la principal fuente de violación de los derechos humanos de los colombianos. Guerrillas, paramilitares y Estado han contribuido a la perpetuación del conflicto y han incurrido en violaciones al derecho a la vida, a la libertad, a la paz, a la identidad nacional y cultural, a la coexistencia pacífica, a la acción política y a la movilización social.

térmicos, sino por el poder que genera como medio de producción. Así pues, el mundo colonial utilizó las distinciones biológicas para acceder a las riquezas generadoras de estatus y poder. Las primeras raíces capitalista llegan con una determinada categorización racial, ocasionando que más adelante se forjaran grupos de poder dominantes, tanto foráneos como nacionales, al hacerse dueños de las tierras y los medios para hacerla productiva en un territorio marcado por un sistema extractor de materias primas. El coste de producción abaratado por el bajo precio de ellas y de la mano de obra es clave en el funcionamiento de él. La etnicidad logra establecerlo y dejarlo hasta hoy (Gómez, 2005).

Las víctimas en Colombia han visto cómo se les vulnera su derecho a un nivel de vida adecuado que les asegure, a ellas y a su familia, salud, alimentación, vestido, vivienda, asistencia médica y los servicios sociales necesarios. Han sido obligadas a desplazarse de sus lugares de origen, han sido despojadas de sus tierras y han vivido en carne propia el reclutamiento forzado de algún miembro de su familia, generalmente niños, quienes son obligados a tomar partido en una guerra que les arrebató la oportunidad de crecer en las mismas condiciones de un niño alejado del conflicto.

Otra serie de problemáticas, que involucran el ambiente y la naturaleza, también es consecuencia del conflicto armado y afecta a comunidades enteras. Los abusos ambientales se originan en el marco de la globalización y el modelo de desarrollo impuesto por los megaproyectos⁷ que se asentaron con fuerza en el país desde los años 70, sin tener en cuenta a los pobladores que allí habitaban, su identidad, cultura y necesidades. En estas zonas, generalmente ricas en recursos hídricos, flora y fauna, se han cometido violaciones brutales a los derechos humanos de quienes defienden las tierras ancestrales y se oponen a este modelo de crecimiento económico impuesto por el sistema capitalista. Los defensores ambientales han sido asesinados, comunidades enteras han sido desplazadas y la riqueza natural ha sido destruida, dejando pérdidas irreparables en los bosques y hábitats:

La violencia sociopolítica ha facilitado la implementación de proyectos mineros e hidroeléctricos, provocando el éxodo de personas de sus territorios y la apropiación de los mismos por parte de empresas. El paramilitar Salvatore Mancuso reconoció que tres mil personas de la zona

⁷ «Durante 2003 y 2004, Repsol empezó a extraer petróleo en el municipio de Tame (Arauca), en la frontera con Venezuela, donde el 10% de la población del municipio había sido desplazada, en medio de la más sangrienta escalada de violencia paramilitar. En 2006, Terminal de Contenedores de Barcelona (TCB Group) se asoció con el Grupo Empresarial del Pacífico para construir una terminal de contenedores en Buenaventura (Valle del Cauca), una zona que ha padecido las más graves de violaciones de derechos humanos en la historia reciente del país. En Puerto Gaitán, al oriente colombiano, Cepsa empezó a extraer petróleo en Susurros del Magdalena 9 una zona claramente controlada por grupos paramilitares, que años atrás fue 'desocupada', con el argumento de expulsar a la insurgencia. [Finalmente se puede nombrar la hidroeléctrica de] El Quimbo [...] operada por Engesa, filial de la multinacional Endesa, hasta 2010 de capital principalmente español, ahora propiedad de la italiana. [...] El proyecto se ubica en el departamento del Huila, en el valle del río Magdalena. La construcción de esta hidroeléctrica está acreando graves afectaciones sociales y ambientales, propiciando un desplazamiento forzado» (Pulido, 2014, p. 8).

de Córdoba fueron desplazadas porque necesitaban esas tierras libres para la construcción de represas y que había que abrirle paso a los megaproyectos («Desplazamiento forzado», 2014, párr. 4).

Como se explica en el libro *Educación en derechos humanos* de Abraham Magendzo, «gran parte de estos abusos se originan en consideraciones de provecho económico que importan un profundo desprecio por los derechos y la vida de las personas» (Magendzo, 2006, p. 79) y a esto se ha sumado también la presencia de guerrillas como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), las autodefensas paramilitares y el Estado, todos, actores del conflicto que defienden sus propios intereses, más allá de los que tienen los más afectados, quienes son, al fin y al cabo, las comunidades campesinas e indígenas que habitan estas zonas.

Oriente antioqueño, conflicto armado y megaproyectos

Ejemplo de lo ya expresado es el Oriente antioqueño, una región considerada un punto estratégico geográficamente, con variedad de climas, rica biodiversidad y potencial de desarrollo.

Pues bien, este territorio y sus potencialidades, caracterizada principalmente por la agricultura como fuente de ingreso, pasó desapercibida hasta que pusieron los ojos en los recursos hídricos, muy significativos para los proyectos energéticos que tenía este país cerca de 1960. La llegada de la industrialización y el asentamiento de megaproyectos, tales como el Aeropuerto Internacional José María Córdoba, la autopista Medellín-Bogotá, los embalses Peñol-Guatapé, Playas, Punchiná, Riogrande II, Miraflores, Porce II, La Fe y Piedras Blancas, y las hidroeléctricas Playas, Guatapé, San Carlos, Jaguas y Calderas, significaron un quiebre en la historia para quienes habitan las cuatro subregiones: Altiplano, Bosques, Páramo y Embalses. Estos proyectos de hidroeléctricas generan el 73 % de la energía de Antioquia y un 29 % del total del del país, y necesitaron inversiones grandes de capital y predios, que pasaron a manos privadas y que se vendieron a bajo precio o que se usurparon a sus dueños (Universidad de Antioquia. Grupo de Investigación Región Oriente, 2003).

Como consecuencia de estos megaproyectos, la región enfrentó el desplazamiento, la desterritorialización, la migración de la periferia al

centro, la desagrarización y un cambio radical en las dinámicas sociales de la comunidad, especialmente en Embalses, donde El Peñol y Guatapé, Granada y San Carlos fueron los más afectados, pues los campesinos, al tener que competir laboralmente en un área urbana completamente nueva para ellos, vieron en las filas de la guerrilla un atractivo especial.

Los megaproyectos fueron diseñados desde Medellín y no tuvieron en cuenta a quienes habitaban las zonas donde se desarrollarían. De fuera vendrían a manejar y explotar sus recursos naturales, y aunque se propuso una nueva actividad económica basada en el turismo y la tecnificación del agro, la concentración de los grupos armados y la centralización de las oportunidades de empleo en el área urbana generaron un incremento en la pobreza de los habitantes de las subregiones más desprotegidas y olvidadas.

Como forma de expresar el descontento con las condiciones impuestas y con los perjuicios causados a las comunidades nacen los movimientos sociales y cívicos. Campesinos, estudiantes, comerciantes, docentes y obreros buscaron reivindicar sus derechos y construir alternativas de liderazgo social y político. Ente los más importantes, el Movimiento Cívico del Oriente y las asambleas comunitarias, que se movilizaron y protestaron en contra de la llegada de los megaproyectos. Manifestaciones como esta y las posteriores fueron reprimidas con violencia y con el exterminio físico de quienes eran líderes de estos movimientos.

Las movilizaciones sociales en el Oriente fueron vistas como una amenaza para los intereses políticos y del sector privado. Autodefensas, Farc, ELN y el Ejército se enfrentaron en las subregiones, quebrantando la relación de las personas con la naturaleza y silenciando a quienes lucharon por la preservación de fuentes hídricas y bosques.

Democracia real como presupuesto para una alternativa de comunicación para la paz

[Para Rancière], el conflicto político [...] designa la tensión entre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su sitio, y la «parte sin parte», que desajusta ese orden en nombre de un vacío principio de universalidad, de aquello que Balibar llama la *égaliberté*, el principio de que todos los hombres son iguales en cuanto seres dotados de palabra. La verdadera política, por tanto, trae siempre consigo una suerte de cor-

tocircuito entre el Universal y el Particular: la paradoja de un *singulier universel*, de un singular que aparece ocupando el Universal y desestabilizando el orden operativo «natural» de las relaciones en el cuerpo social. [...] En este sentido, «política» y «democracia» son sinónimos: el objetivo principal de la política antidemocrática es y siempre ha sido, por definición, la despolitización, es decir, la exigencia innegociable de que las cosas «vuelvan a la normalidad», que cada cual ocupe su lugar... La verdadera lucha política, como explica Rancière contrastando a Habermas, no consiste en una discusión racional entre intereses múltiples, sino que es la lucha paralela por conseguir hacer oír la propia voz y que sea reconocida como la voz de un interlocutor legítimo (Žižek, 2008, p. 26; resaltados dentro del texto).

En esta cita, aunque escrita por Žižek, un autor de Eslovaquia, país ubicado a kilómetros de Colombia, encontrará el jurista colombiano Ricardo Sanín Restrepo una idea compartida sobre la relación intrínseca entre democracia y política como la verdadera posibilidad de lucha del pueblo o de esos «parte sin parte», a los que se intenta adaptar a una universalidad o darles rol social. En efecto, en su libro *Teoría crítica constitucional*, mostrará cómo el constitucionalismo, imperio de la ley y de la representación del pueblo, en lugar de darle más fuerza a la reivindicación de los derechos en su unión con el liberalismo, lleva a que se reinterprete la democracia, a que se trasfigure de manera que llega solo a favorecer a una sola clase social, específicamente, a los dueños de los medios de producción, a pesar de que parezca favorecer a los que se adaptan a ese universal, negando así la politización de la sociedad y con ello la garantía real de los derechos. Por tal motivo, en su libro, el autor dice que intentará rescatar la democracia del liberalismo, mostrando la falacia del constitucionalismo pues este la defensa de los derechos de los jueces no es más que una falacia ideológica, pues, lejos de haber formulado una nueva utopía emancipatoria, la adopción entusiasta a este nuevo constitucionalismo en realidad encubre el viejo mito platónico, mesiánico y aristocratizante, que en su miedo a la multitud le entrega el poder a una pequeña camarilla de sabios elegidos, en este caso los jueces, quienes en el modelo neoconstitucionalista ostentan la capacidad de administrar la vida social a partir de su poder de ordenar a todos los «poderes», particularmente al poder constituyente sobre cómo debe ser y comportarse la sociedad, en una muestra de decisionismo acrítico que tan solo obedece a los imperativos de la política (Sanín Restrepo, 2011, p. 12).

Así pues, en aras de la limitación y control del poder que pudiese permitir la igualdad en la libertad, la democracia legitima la adjudicación judicial a esta camarilla de sabios que se supone velarán por los mismos, de ahí que Sanín Restrepo (2011) sea claro al respecto cuando plantea que el liberalismo, como tendencia a la defensa de obtención libre de la propiedad en el mercado, genera, en su quehacer, una dificultad, y es que unido a su hermano menor, el constitucionalismo —y aquí otra vez volvemos a las paradojas éticas—, dadas las condiciones de nuestras sociedades, este último tiende, como hemos visto, a entramparse en la lógica del mercado que todo lo ve en los términos maniqueos del costo-beneficio; mientras que la democracia en nuestra realidad se está transformando en la dictadura de la mayoría, o lo que es peor, en palabras de Bourdieu, en la lógica del capital simbólico⁸ (Sanín Restrepo, 2011). Por lo anterior, se tiene en cuenta que:

Aunque la disolución de las referencias tradicionales sea el motivo clásico de la modernización capitalista del siglo diecinueve descrito numerosas veces por Marx (el credo del «todo lo sólido se desvanece en el aire»), el eje principal del análisis marxiano es que esa inaudita disolución de la totalidad de las formas tradicionales lejos de dar paso a una sociedad donde los individuos rigen colectiva y libremente sus vidas, genera su propia forma de desarrollo, un desarrollo anónimo enmascarado por las relaciones de mercado (Žižek, 2008, p. 77).

El constitucionalismo legitimará esta lógica de libre mercado, dado que usurpa el papel de la democracia que, en tanto capital simbólico o decisión de la mayoría, lo inviste de poder para hacerlo. Es decir, la idea de un mercado dirigido por el gran Otro, o inteligencia colectiva, será lo que ideológicamente determinará las condiciones económicas y, con ello, las condiciones sociales de ese entramado de ciudadanos que le dejan su poder a «la camarilla de sabios» que así lo definen. De esta manera, las causas de la desigualdad

⁸ Este término fue acuñado por Pierre Bourdieu en 1970. Es un concepto complejo, tal y como dirá José Manuel Fernández, pues «la noción construida de capital simbólico tiene un sentido muy preciso en la obra de Bourdieu» (Fernández, 2013, p. 35) A pesar de lo anterior, se puede hacer una aproximación al concepto, en tanto él lo define así: «El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle algún valor» (Bourdieu, 1997, p. 107) De ahí que el concepto de reconocimientos sea fundamental en la obra de este autor, pues, mientras exista por parte de los agentes sociales, podrá ser eficiente.

social no son ya la acumulación privada de riquezas dentro del libre mercado, ni las lógicas de producción capitalistas y sus contradicciones cíclicas, la democracia liberal de la mano del constitucionalismo harán ver como principio de la violación a los derechos humanos o fallas de este sistema y su mala implementación al dejar al Estado intervenir en los procesos económicos.

Los resultados de la economía capitalista en lógica de libre mercado, al entenderse como por fuera del accionar humano, no le dejan espacio a la crítica y reivindicación de las violaciones que este sistema puede cometer; sin embargo, se debe entender que esto solo fue posible gracias a un discurso liberal —parte política que permitió que tal sistema se desarrollara y que ahora permite su accionar—, basándose en una idea que de entrada cercena toda crítica según la cual los derechos son facultades previas a la sociedad y al Estado. Así entonces, libertad, democracia y Estado de derecho se cierran a la historia en tanto se consolidan ideológicamente para explicar la totalidad. Se convierten en conceptos de un discurso desde el que puede devenir toda aplicación, entre esta, el accionar del sistema económico.

Establecido como universal, el discurso liberal de los derechos humanos es protegido por un Estado de derecho, es la creación particular de una época determinada y de una clase social que precisaba este entramado discursivo, pero que oculta y paraliza el lugar de donde proceden —el pueblo—, tal como lo expresa Sanín Restrepo (2011):

¿Cuál es la virtud intrínseca de estos universales? ¿Cómo y por qué funcionan? De acuerdo con el liberalismo, primero se trata de conceptos racionales de los cuales se desprenden estatutos positivos, lo cual supone, segundo, que cada categoría o subproducto que se derive de ellos (justicia constitucional, democracia representativa) llegan a ser lo que son pues traen incorporado el código genético de sus palabras claves, se trata de derivaciones lógicas y pacíficas que extienden y prolongan el contenido único de sus universales. Lo cual implica, tercero, que dichos universales no requieren otra convalidación que la que otorga su propia estructura interna y que cualquier problema de validez de sus subproductos se resuelve al retrotraer la cadena a su origen. Para el liberalismo, entonces, todo problema se resuelve en el terreno de la validez (p. 34).

La idea de derechos universales se erige, así, como hegemonía política, postrando la política a su ámbito, a su narrativa, a su discurso que,

al parecer, contiene a la historia en su totalidad, la organiza, la explica, y finalmente le da un rol al hombre en el mundo a través de este.

Los universales liberales no solo ordenan cada uno de los discursos y derivaciones hasta sus más íntimos resquicios y condensan el enlace de todos los discursos nacidos de su tradición y garantizan que actúen de forma simétrica y pareja, sino que el plan universalista va más allá, se trata de marcos que son neutrales y acabados en sí mismos, que no resisten ningún tipo de reto, ni ético, ni estético, ya que ellos marcan el inicio del lenguaje, en ellos el lenguaje se programa como elemento puro y simplificado que otorga sentido a todo el sistema que, curiosamente por su virtud, se sobreentiende a sí mismo [...]. Esta lógica circular y autorreferencial es el hueso duro de la modernidad (Sanín Restrepo, 2011, p. 35).

Lo universal, en este sentido, lo universal liberal, en el intento de totalización pareciera un marco neutro donde no hay tensión y se recogiera un sinnúmero de particulares, sobre todo con la idea de derechos humanos. Empero, el universal, por el contrario, divide, separa, escinde, pues logra encarnar un contenido particular como este. Es decir, de las diferentes luchas que se dan por significar el universal, el liberalismo y su particularidad lo ha caracterizado, ha llenado lo que se denominará el «significante vacío», excluyendo cualquier contenido particular que no se adapte al liberalismo y condenándolo, como dice Sanín Restrepo (2011), hasta de «terrorista». De tal manera, el fracaso del universal parece ser la universalización de un particular que deja por fuera contenidos que no encajan con el significativo vacío de la narrativa liberal que destierra a otros significantes. No obstante, esto no quiere decir que no funcione, en cambio, esta es su lógica y su pretensión dentro de la ideología, y así lo señala el mencionado autor:

Todo lo anterior no significa que, dada la falacia de lo universal este no funcione, por el contrario, funciona demasiado bien, de eso se trata toda la mecánica liberal: de sembrar un sentido de realidad a partir de ilusiones básicas que llenan de contenido nuestras vidas; la ilusión es el escenario donde vivimos, donde nuestros mundos quedan desolados y partidos, definidos y clausurados, precisamente el gran truco es hacernos sentir esa ilusión como algo inevitable, intransferible, invencible (Sanín Restrepo, 2011, p. 37).

El Estado liberal se ha erigido, así, como el modelo universal que aparta la diferencia e imposibilita otro tipo de organización política, por

tanto, la democracia debe ser entendida en su cauce, sin acepciones que lo interpelen, que lo refuten o pongan en duda su aparente ilusoria realidad. Basado en el imperativo de la razón se impuso tanto violentamente —por ejemplo, en América Latina⁹— como a través de los diferentes aparatos ideológicos del Estado.

El liberalismo democrático se unifica en un discurso que esconde las contradicciones propias de la sociedad, es la idea particular que simboliza el significante vacío donde la unidad final solo puede simbolizarse, es la lucha política ganada y establecida. De esta manera, los derechos humanos se convierten en sintagmas propios de la sintaxis liberal, se universalizan para llevar un particular que tiene como finalidad la económica capitalista sin chistar. Desdibuja al hombre de manera holística y le impone la igualdad de condiciones sin ser así, una igualdad de condiciones ante la ley, que como dice Sanín Restrepo (2011), llevan al sujeto a una reducción de su papel como ser humano:

El gran peligro del universalismo liberal en cuanto a los Derechos Humanos es que, de un lado exige el aplanamiento de la identidad individual a los tipos precisos del universal, así mientras que la identidad individual es un cúmulo y entrecruzamiento casi infinito de planos psi-

⁹ El discurso del liberalismo democrático llegó a Latinoamérica y estableció ideales revolucionarios e independentistas. En efecto, la idea de derechos del hombre protegidos por el Estado fue el discurso emancipatorio, y posteriormente el establecimiento de los diferentes regímenes políticos giró en torno a la organización del Estado y la división de poder dentro de este, pero nunca se cuestionó el régimen liberal constitucional y democrático. Iberoamérica, con una formación diferente a las colonias inglesas, contaba con un desarrollo insipiente, España extrajo recursos de sus colonias sin industrializarlas o dejar que se formara una propia clase industrial. El discurso liberal democrático se encontró con unas condiciones casi feudales en sus colonias, donde la ruralidad era la constante, con una clase terrateniente arraigada a su tierra y un campesinado imbuido por presupuestos religiosos que vio incluso en el discurso liberal herejía. A pesar de lo anterior, al margen de estas condiciones se formó una especie de unión entre las oligarquías burguesas y terratenientes que se conectaron con el mercado global y fueron claves en el desarrollo capitalista de los países liberales democráticos del norte (Quijano, 2014, p. 81). «¿Qué sería un significante vacío en el sentido más literal del término? Sería un significante al cual no le correspondería ningún significado. Pero un significante sin relación con el proceso de significación no pertenecería en absoluto al orden significante, sería simplemente una secuencia de sonidos.» De modo que, si tenemos algo que podemos llamar un significante vacío, deberemos descubrir otra cosa: de qué modo dentro del proceso mismo de la significación, un vacío —que es inherente al acto significativo mismo—, puede llegar a ser positivo. Y en ese sentido, el significante vacío es el significante de la vacuidad, no es un significante que carezca de relación con el proceso de significación» (Alemán y Laclau, 2003).

cológicos, sensuales, estéticos que hacen del ser humano una identidad imposible y con un alto contenido simbólico, los derechos exigen que para su entrada en el teatro de la operatividad ese sujeto sea comprimido a un código singular normativo, hacen de esa travesía única una experiencia de reducción, de adelgazamiento a una definición procesal precisa e ineludible, la teoría de los derechos exige domar toda esa riqueza y monumental diversidad a un código semiótico definible, es el cierre de identidades y su conversión en esencias previas, predefinidas que están claramente por fuera del sujeto y que corresponden a experiencias vitales ajenas al individuo (Sanín Restrepo, 2011, p. 45).

Claro que no se puede negar que esta universalidad del liberalismo, del cual hacen parte los derechos humanos como universales, ha hecho posibles reivindicaciones sociales que han llevado a una ampliación constitucional del espectro de garantías socioculturales ciudadanas. No obstante, como lo dice Sanín Restrepo haciendo alusión a Fitzpatrick (2011):

En ello hay un elemento corrosivo de cooptación y asimilación de la diferencia. Por ejemplo, la forma de vivir diversos tipos de sexualidad (travestismo, masoquismo etc.) es asumida por la doctrina de los derechos liberales como prácticas económicas que carburan el aparato capitalista y de ese modo son reservados y defendidos como una posibilidad de «trastienda»; pero si la expresión gravita sin ningún impacto económico, por ejemplo la lucha de los «tamiles» en Sri Lanka o de los desplazados en Colombia, su inclusión es simplemente estadística, y la invisibilidad y exclusión le siguen como referente natural, su «ser» es un no ser, se convierten en objetos oscuros, fantasmales, mendigos del lenguaje formal cuya presencia es sentida como no humana (Sanín Restrepo, 2011, p. 45).

En consecuencia, se concreta un orden como principio que fija todo bajo el fetiche del Estado de liberalismo. Se crea un paquete de premisas que representan el orden mismo con un marco neutral desde el cual actuar, es la ruta perfecta para arrancar la democracia del poder, la manera como este queda borrado de la historia, la forma en que el sistema se blindada y se convierte en un orden que borra la posibilidad de diálogo por fuera del monólogo que impone (Sanín Restrepo, 2011).

La filosofía política liberal ha justificado, entonces, en nombre de los derechos humanos, la justicia constitucional, hablando de asistencia so-

cial para poder garantizar la propiedad privada. Ha subsumido la democracia para disfrazarla y legitimar el liberalismo, ocultando que no existe alguna relación real entre libertad y democracia, más que la usurpación de la primera sobre la segunda para justificar el sistema económico capitalista y así dejar al pueblo sin voz.

La comunicación para la ciudadanía como estrategia para redemocratizar a la sociedad según Clemencia Rodríguez

Según Chantal Mouffe, cuando los individuos y colectivos utilizan su poder para redirigir y dar forma a sus comunidades, dichas acciones deberían conceptualizarse como «ciudadanía», es decir, el componente fundamental de la vida democrática. Desde la definición de ciudadanía de Mouffe, Clemencia Rodríguez, una reconocida académica colombiana, propone el término «medios ciudadanos», nombrando todo tipo de medios, que como tal son los medios alternativos, comunitarios o radicales «que facilitan, desencadenan y mantienen procesos de construcción de ciudadanía, en el sentido del término empleado por Mouffe. Así, “medios ciudadanos” son aquellos que promueven procesos simbólicos que le permiten a la gente designar y expresar el mundo en sus propios términos» (Rodríguez, 2009). Para la autora, estos son «emisoras, televisiones comunitarias, iniciativas de internet, todos aquellos medios que abren espacios de comunicación donde hombres, mujeres, niñas y niños aprenden a manipular sus propios lenguajes, códigos, signos y símbolos, y pueden nombrar el mundo en sus propios términos» (p. 19). En los medios ciudadanos, las comunidades pueden mostrar, codificar y construir su propia identidad, su propia cultura. Estos pueden ayudar a formar sus propias comunidades locales.

Para hablar de medios ciudadanos o comunicación ciudadana hay que partir desde la base de la comunicación para el cambio social que busca transformar por medio del trabajo con la comunidad, propiciar espacios de empoderamiento, toma de decisiones y sostenibilidad de procesos a los individuos que la conforman. Alfonso Gumucio Dagron señala en su artículo «El cuarto mosquetero» cómo se llega a un consenso para definir la comunicación para el cambio social:

El proceso de formulación de la comunicación para el cambio social comenzó a gestarse en abril de 1997, en una reunión convocada por la Fundación Rockefeller en su centro de conferencias de Bellagio, en Ita-

lia. Un grupo heterogéneo de personas ligadas a la comunicación desde ángulos muy diversos, debatió durante una semana, con agenda abierta, el tema «¿Qué comunicación para el cambio social en el próximo siglo?». En esta primera etapa, que incluye varias reuniones y culmina con un manifiesto publicado al cabo de una conferencia en Cape Town, África del Sur, se definió progresivamente el concepto de comunicación para el cambio social, como «un proceso de diálogo privado y público, a través del cual los participantes deciden quienes son, qué quieren y cómo pueden obtenerlo». El enfoque inicial subraya la necesidad de cambiar los términos hasta entonces vigentes en el desarrollo y en la comunicación. Se plantea que las comunidades deben ser actores centrales de su propio desarrollo, que la comunicación no debe persuadir sino facilitar el diálogo, y que no debe centrarse en los comportamientos individuales sino en las normas sociales, las políticas y la cultura. En una segunda etapa, siempre apoyada por la Fundación Rockefeller bajo el liderazgo de Denise Gray-Felder, se vio la necesidad de vincular el proceso de reflexión a experiencias concretas, en el entendido de que, si bien el cuerpo teórico no estaba totalmente definido, la realidad mostraba en cambio una gran diversidad de experiencias (Gumucio Dagron, 2004, p. 22).

Estrategias de comunicación

A lo largo de su producción académica y gracias a su experiencia con la ciudadanía, Rodríguez ha conseguido aproximarse a diversas fórmulas para implementar y crear estrategias de comunicación para el cambio social entorno a la comunicación ciudadana como impulsadora de la participación democrática de las personas, sujetos que pueden participar y transformar el ámbito político de la sociedad.

Una estrategia de comunicación es un proceso estructurado de actividades comunicativas que se desarrolla con el propósito de alcanzar determinados objetivos. Esto exige un adecuado manejo de las herramientas y recursos que se implementarán, cómo se administrarán y aplicarán en cada fase de la estrategia. Cada estrategia, puede estar, a su vez, conformada por otras estrategias.

En el libro *Estrategias de comunicación para el cambio social* se plantean estrategias que sirven funciones específicas y que pueden complementarse entre sí, sus referentes teórico-conceptuales y algunas expe-

riencias que las validan. A continuación, enunciaremos a grandes rasgos estos modelos de estrategias de comunicación.

Matriz de la persuasión: Es un producto de la teoría básica de la persuasión. Esta matriz parte de dos tipos de variables: las independientes y las dependientes. Las variables independientes son las que están bajo el control de la organización y son básicamente los elementos constitutivos de la comunicación: fuente-mensaje-canal-receptor-destinatario o destino. Las variables dependientes son aquellas de las que no se tiene control, como la percepción del mensaje, es decir, lo que se quiere cambiar o llegar a hacer en el público receptor. Lo que se ha comprobado con esta matriz es que cuando una persona cambia lo hace de manera lineal. Esta matriz es muy útil al momento de diseño de campañas.

Aquí se promueve una campaña que es llamada «Conozcamos nuestros derechos humanos», donde se incluyen dos mensajes. En el primero, lo que el receptor va a percibir es «conozcamos nuestros derechos humanos»; esto hará que el receptor pase por las siguientes fases:

- Que el receptor perciba el mensaje.
- Que le ponga atención al mensaje.
- Que le guste el mensaje.
- Que comprenda el mensaje.
- Que aprenda el mensaje.
- Que le dé razón al mensaje.
- Que el receptor se acuerde del mensaje.

El segundo mensaje a percibir es «rechacemos todo tipo de violencia». Un mensaje mucho más ambicioso. Y se espera que el receptor pase por el resto de fases de esta matriz:

- Que busque más información del tema.
- Que tome decisiones con base en el mensaje.
- Que asuma el comportamiento que toma el mensaje, que es rechazar todo tipo de violencia.
- Que el receptor se felicite por haber rechazado la violencia.
- Que el receptor convenza a otro tipo de audiencia a rechazar todo tipo de violencia.

Muchas veces el proceso no siempre es lineal porque puede que se empiece desde otra fase, pero sigue siendo igual de fructífero. Esa matriz también se puede escoger como formas de preguntas para responder de forma que se piense en el público.

Mercadeo social: Este modelo, aún más manipulador que el anterior, da herramientas importantes. Se desarrolló alrededor de la pregunta sobre cómo aplicar las técnicas de mercadeo y publicidad que hacen a las grandes empresas publicitarias comunicadoras tan eficaces. La idea es pensar en cómo utilizar los elementos del mercadeo comercial en campañas educativas. El mercadeo social es el diseño, implementación y el control de proyectos con el fin de incrementar la aceptación de ideas y de prácticas sociales entre una población meta predefinida. A pesar de que muchos de los conceptos de mercadeo comercial pueden ser utilizados en el diseño de campañas sociales, hay que tener en cuenta que el traslado de estos al ámbito social implica algunas diferencias determinantes.

El modelo de mercadeo social se construye en torno a las 5P que se deben de pensar al momento de diseñar campañas: ¿cuál es el producto del mensaje?, ¿cuál es el precio que está pidiendo el receptor que pague?, ¿cuál va a ser la posición del mensaje?, ¿cómo se va a promocionar el mensaje?, ¿cuál es la posición psicológica del mensaje en la mente del receptor?

Las campañas que combinan estrategias de comunicación de masas con las estrategias de comunicación interpersonal son las más eficaces. Con mensajes en la televisión y la distribución de materiales impresos se inician conversaciones o discusiones. Muchas organizaciones se han especializado en la defensa de los derechos de los pueblos que sufren situaciones de discriminación, hay que tener conocimiento primero de la población meta para poder diseñar sus mensajes masivos.

En EE. UU. se realizan campañas contra la violencia a la mujer, que plantean atacar el problema por todos lados, interpellando poblaciones muy diferentes con objetivos diferentes:

- Para que la mujer golpeada busque ayuda y no se sienta culpable.
- Para que el hombre se someta a terapia.
- Para que los representantes gubernamentales implementen leyes que castiguen al hombre que golpea y se haga responsable de sus actos.

- Para que la policía intervenga en estas situaciones, y a la comunidad en general para que también lo haga.

Eduentretenimiento: En esta estrategia se combina la educación con el entretenimiento y son mucho más exitosas. Esta cuenta con varios componentes que las diferencias de la incorporación de contenidos en programas comerciales. En esos componentes están:

- Soporte técnico, con la teoría de aprendizaje social de Albert Bandura, donde se trata de la capacidad que tiene un individuo al generar un cambio.
- Investigación a nivel formativo, que permite identificar características, actitudes, conocimientos, códigos culturales de las audiencias.
- Participación en la audiencia, con el fin de que los receptores puedan incidir en la construcción de contenido creando campos de audiencia.

Productores y directores de EE. UU. han visto en el eduentretenimiento una opción viable y la han estado aplicando para la defensa de los derechos humanos en el campo de la salud, pues sus telenovelas siempre muestran temática como el VIH, sida o cáncer, promoviendo también diferentes causas y problemáticas que hay en el campo de la salud.

Media advocacy: El propósito de ella es maximizar el potencial que los medios de comunicación tienen para generar cambio social. Surge como una alternativa a la tradicional concepción en el uso de los medios como simple mecanismo de difusión de información y asume una postura en la que se trabaja de manera sistemática con los medios para posicionar un tema específico en la agenda pública, y que todo esto conduzca a tomar medidas de políticas públicas que favorezcan a la comunidad.

Se busca incorporar temas de interés de la comunidad en la agenda social con el propósito de influir en las agendas públicas. Este concepto de *media advocacy* se acerca a la comunicación como diálogo porque promueve el debate público sobre determinados temas.

Periodismo cívico: Propone que a la hora de estructurar la agenda informativa se tenga en cuenta el punto de vista que tienen los ciudadanos,

es decir, las audiencias. Esta forma de periodismo intenta ir más allá de la simple emisión de información, dado que se propone motivar la acción y convocar a la deliberación pública.

La democracia y la participación política son potencialmente necesarias si se quiere formar ciudadanos. Si se plantea que los medios de comunicación deben garantizar ser espacios de diálogo social y como espacio también son promotores y actores, entonces estos no deben favorecer intereses particulares, sino comprometerse rigurosamente con la deliberación pública, y si esto implica la acción ciudadana, mucho mejor.

El periodismo cívico puede contribuir a poner sobre la agenda pública problemáticas que poco se reconocen, generando que se transformen las situaciones a través de políticas públicas. «Voces ciudadanas» era un proyecto realizado en Medellín e impulsado por la Universidad Pontificia Bolivariana que buscaba, mediante una alianza entre la universidad, los medios de comunicación y la articulación de ellos y, de esta manera,

Transformar el problema de la identificación de lo público, exclusivamente, con lo estatal y la tradicional exclusión del ciudadano de la concepción del interés general, de las políticas públicas y de la toma de decisiones que afectan a la ciudadanía.

El proceso contó con varias fases: Seguridad y convivencia (1998), Vive el Centro (1999), Por la reconstrucción de Armenia (1999), Parquímetros (1999) y ¡Usted decide! (2000), desarrolladas a través de cuatro estrategias: *formación de opinión pública*, para que la ciudadanía participe activamente y delibere en torno a los temas de interés común debe ser interpelada directamente. *Construcción de ciudadanía mediante la formación de públicos deliberantes*, para que ya los ciudadanos no sean simples espectadores, sino públicos que comparten y discuten intereses, críticas y proponen iniciativas políticas. *Configuración de la agenda pública a partir del debate entre los temas y enfoques de la agenda de los políticos, de los medios y de los ciudadanos*, que se trata de poner a hablar y exponer los intereses a cada sector involucrado, lo cual propiciaría un diálogo que busca confrontar posiciones, pero llegar también a consensos. Y *parte de una concepción de lo público entendido como lo que está a la vista de todos*, diseñada para formar masa crítica con la visibilidad de las gestiones de lo público para reclamar lo que no se cumple y hacer seguimiento a estas gestiones.

Movilización social: La movilización es pilar de la comunicación para el desarrollo, pues busca transformar la sociedad en un proceso dirigido por la misma comunidad que persigue intereses colectivos. José Bernardo Toro (2001, citado por Rodríguez, Obregón y Vega, 2002) define la movilización social como «la convocación de voluntades para actuar en la búsqueda de un propósito común, bajo una interpretación y un sentido compartidos» (p. 1268). Él también afirma que la movilización social es un acto de pasión, de convocación de voluntades y de participación. Como propósito debe producir resultados cotidianamente, ya que es un proceso a largo plazo y no una mera manifestación con fines pasajeros.

La autora plasma, en este punto, algunas recomendaciones para una movilización eficaz. Primero, *formular un imaginario*, entendiendo este como un norte atractivo, una representación deseable de lo que se espera construir en el futuro. Segundo, *actuación del re-editor*, quien es la persona con la credibilidad para proponer las acciones de la movilización, esto teniendo en cuenta las comprensiones (conceptos y definiciones) para que el re-editor comprenda el fenómeno que se pretende transformar, reconociendo lo que está a su alcance en su campo de trabajo y por qué al motivar la movilización contribuye al propósito buscado. Tercero, *colectivizar la acción*, es decir, mostrar que las acciones que el individuo realiza son las mismas por las que optan otras personas y que lo hacen porque creen en los mismos sentidos y razones.

«¡Primero mi primaria!» es una experiencia de movilización social desarrollada por la Fundación Social en Colombia para mejorar la calidad educativa en las escuelas primarias. Este proyecto se impulsó a través de los directores de las escuelas y combinó campañas de comunicación masiva, correos, medios de comunicación a nivel nacional. Para mejorar el imaginario que se tenía en la sociedad de la educación primaria y el maestro, se implementaron estrategias, como vincular a la familia al proceso educativo en mayor medida, promover la escritura y la lectura a través de folletos, carteles, secciones en televisión, y el éxito de este proyecto fue tal que se realizaron cinco series para tv de 28 capítulos cada una y cinco series documentales de 30 capítulos cada una.

Mecanismos para la construcción de la pluralidad, el consenso y la decisión: Este mecanismo es fundamental a la hora de afrontar procesos de

negociación, pues se parte de la base que los actores que construyen el mecanismo no gozan de las mismas condiciones y capacidades de participación e influencia en las decisiones.

La asimetría en los procesos de negociación cuenta con seis dimensiones explicadas a continuación:

Asimetría en la voluntad de participar, pues los individuos deben tener voluntad consciente de vincularse al proceso. *Asimetría en el conocimiento de las reglas de juego*, en otras palabras, para que los participantes puedan ser agentes de cambio en las decisiones que se toman, deben conocer las reglas de juego y asimilarlas conociendo todos los alcances y limitaciones de la participación. *Asimetría en la valoración del conocimiento*, entendida como la valoración dada tanto al conocimiento técnico como a los saberes populares. *Asimetría en la información*, no todos tienen clara la información sobre lo que está en juego. *Asimetría en competencias de negociación*, dado que todos deben tener las habilidades para elaborar un proceso de consenso exitoso. Y finalmente, *asimetría en el locus de control*, es decir, que todos los sujetos se consideren agentes de cambio.

Hay que ser claros también en que existe otra asimetría, la que se da en las relaciones de poder, que se dan en el proceso de negociación y lo permean constantemente. Existen condiciones ideológicas, socioeconómicas y culturales que determinan la participación del sujeto en el proceso. Este tipo de asimetría, hace que, como plantea Rodríguez (2009), tanto las reglas de juego, valoración del conocimiento e información no puedan ser «neutrales», sino que se conciben de acuerdo a los intereses particulares de cada participante. Entonces, las relaciones de poder serán determinantes en el proceso, el resultado y las decisiones tomadas. Se sugiere construir dinámicas que afecten de manera global las dimensiones del proceso de construcción de consenso y disminuir esta desigualdad.

La estrategia de construcción de pluralidad, consenso y decisión debe considerar que el tema que convoque a las voluntades a la negociación requiere ser de interés colectivo, significativo para quienes se involucren y viable de intervenir. A los actores del proceso es importante dárseles a conocer las reglas de juego, que deben ser socializadas, discutidas y aprobadas por todos los participantes que tendrán la posibilidad de argumentar sus posiciones y acceder a asesoramientos que les permitan fortalecer

su argumentación y también decodificar aquellos tecnicismos que otros participantes utilicen con el fin de que consigan empoderarse del proceso.

Una experiencia significativa corresponde a «Mujeres colombianas para la construcción de consenso por la paz y el posconflicto», proceso que reunió 14 mujeres colombianas durante 10 días a bordo del Peace Boat. Excombatientes, mujeres del Ejército, representantes del Gobierno, víctimas del conflicto armado, periodistas y miembros de comunidades indígenas mostraron sus diferentes visiones del conflicto. Las mujeres son las principales generadoras de vida y sufren como nadie las consecuencias de la guerra, en este sentido, su voz, su pensamiento y sus experiencias son aportes valiosísimos a la hora de querer construir un país diferente y a ellas debe garantizarles la participación en escenarios donde han sido excluidas, tales como las salidas negociadas al conflicto.

De esta experiencia de discusión entre madres, hijas, abuelas y víctimas surgieron propuestas de posibles escenarios de visibilización de la mujer, sus valores y aportes a la solución del conflicto. Una de estas fue la Mesa Alternativa de Mujeres para la Paz y el Postconflicto en Colombia; aquí se propuso participar de las negociaciones de paz, aportando el componente de género que faltaba, el de las mujeres, con propuestas para la construcción de paz que facilitasen el encuentro de diferentes miradas, en algunos espacios, contradictorias.

Conclusión

La comunicación tradicionalmente se ha entendido como la mera transmisión de información, es decir, incluso sin importar lo que se lleva al público por diferentes medios comunicativos, en tanto esta fluya y llegue al receptor parece ser que se cumple con su objetivo. Sin embargo, no es así, y estas experiencias demuestran que va más allá, pues puede transformar y cambiar las dinámicas sociales, empoderando a la ciudadanía y convirtiendo en agentes transformadores a cada persona que quiera ser partícipe del reconocimiento de la situación a cambiar. Por sí misma, la comunicación es solo una herramienta, pero en la medida que sirva a la comunidad para apropiarse de los fenómenos sociales que la afectan, puede incidir en un cambio social que mejore las condiciones de vida y promueva en todos el salvaguardar los derechos humanos.

Ahora bien, es imposible no enfatizar en la necesidad de la investigación exhaustiva y rigurosa si se quieren procesos de comunicación que sí sirvan al cambio social, ya que el soporte teórico-conceptual surgido servirá también para experiencias de aplicación futura y pueden nutrirse en el tiempo a medida que se enriquecen los estudios frente a la comunicación para el cambio social. Contribuir visibilizando las vivencias, motiva a luchar por transformar la realidad, motiva a querer un cambio, y desde nuestra posición como estudiantes nos motiva a investigar, aplicar y vivir este tipo de experiencias.

En el marco coyuntural que afronta el país —las negociaciones con las Farc—, estimular la formulación de estrategias de comunicación que contribuyan al cambio social, brindando diversas visiones y propiciando espacios de participación ciudadana, significará un gran aporte a un proceso de transición al posconflicto que garantice la construcción de la paz entre todos. Representaría una herramienta a un proceso de redemocratización real, que vaya más allá del entramado liberal institucional y le permita a la ciudadanía actuar en pro de sus reales intereses.

Esta, entonces, es una salida a los contenidos de esos significantes vacíos que por años han marcado los intereses de las élites colombianas y los grupos alzados en armas en pro de la población civil y en memoria de las víctimas.

Referencias bibliográficas

- Alemán, J. y Laclau, E. (2003). *¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?* (Mesa redonda en la Escuela de Orientación Lacaniana, 22 de julio de 2003). Recuperado en enero de 2016, de: https://wapol.org/fr/las_escuelas/TemplateArticulo.asp?intTipoPagina=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=303&intIdiomaArticulo=1&intPublicacion=4.
- Bordenave, S. y Piccolotti, R. (2002). *Informe sobre derechos humanos y medio ambiente en América*. Buenos Aires: Centro de Derechos Humanos y Medio Ambiente. Recuperado en enero de 2016, de: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r37177.pdf>.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas: Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

- Bushnell, D. (1994). Colombia: *Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta.
- Colombia. Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica; Departamento para la Prosperidad Social.
- Desplazamiento forzado y proyectos de desarrollo. (2014, 7 de diciembre). *Agencia Prensa Rural*. Recuperado de: <http://prensarural.org/spip/spip.php?article15415>.
- Fernández Fernández, J. M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu. *Papers: Revista de Sociología*, 98(1), 33-60.
- Gómez, S. C. (2005). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Gumucio Dagron, A. (2004). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. *Investigación y Desarrollo*, 12(1), 2-23. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26800101>.
- Magendzo, A. (2003). *Educación para los derechos humanos: Un desafío para los docentes de hoy*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. (2010). *Oriente antioqueño: Análisis de la conflictividad*. Recuperado de: https://info.undp.org/docs/pdc/Documents/COL/00058220_Analisis%20conflictividad%20Oriente%20Antioque%C3%B1o.pdf
- Pulido, A. (2014). Susurros del Magdalena: Los impactos de los megaproyectos en el desplazamiento forzado. Bilbao: CEAR-Euskadi. Recuperado de: <http://www.alainet.org/images/susurros-del-magdalena-baja-resol.pdf>.
- Quijano, A. (2014). Textos de fundación. Argentina: Signo.
- Rodríguez, C. (2009). De medios alternativos a medios ciudadanos: Trayectoria teórica de un término. *Folios*, (21-22), 13-25. Recuperado de <https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/folios/article/viewFile/6416/5898>.
- Rodríguez, C., Obregón, R. y Vega, M. J. (2002) *Estrategias de comunicación para el cambio social*. Quito: Friedrich-Ebert Stiftung; Proyecto Latinoamericano de Medios de Comunicación.
- Sanín Restrepo, R. (2011). *Teoría crítica constitucional: Rescatando la democracia del liberalismo*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador; Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional.
- Universidad de Antioquia. Grupo de Investigación Región Oriente. (2003). *Oriente desarrollo regional: Una tarea común universidad-región*. Medellín: Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Regio-

ACOMPAÑAMIENTO AL CUIDADOR DE PACIENTES EN FASE TERMINAL Y SU FAMILIA EN PROCESO DE DUELO*

María Teresa Uribe Escalante¹; Diana Catalina Alzate Marín²; Alba Lucia Castrillón Giraldo³; Adriana Marcela Gallego Castro⁴; Paola Andrea Murillo Aristizábal⁵

Introducción

El problema de la investigación fue la percepción del cuidado paliativo brindado por un familiar a pacientes domiciliarios en fase terminal. Se realizaron ocho entrevistas a cuidadores familiares residentes en El Carmen de Viboral, La Ceja y Rionegro, municipios del departamento de Antioquia, durante el primer trimestre del año 2016. El cuidador principal de nuestro estudio asumió de

* Este artículo es producto de un trabajo de grado para la obtención del título de Enfermería de la Universidad Católica de Oriente (uco).

¹ Investigadora principal. Doctora en Filosofía, docente del programa de Enfermería (uco). Contribuye con el grupo de investigación Atención Primaria en Salud, línea de Cuidado Paliativo. Correo electrónico: mturibee@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2043-9574.

² Estudiante de Enfermería del último semestre. Grupo de Atención Primaria en Salud, línea de Cuidado Paliativo. Semillero de Cuidado Paliativo. UCO. Correo electrónico: diana.alzate0053@uco.edu.co.

³ Estudiante de Enfermería del último semestre. Grupo de Atención Primaria en Salud, línea de Cuidado Paliativo. Semillero de Cuidado Paliativo. UCO. Correo electrónico: alba.castrillon8458@uco.edu.co.

⁴ Estudiante de Enfermería del último semestre. Grupo de Atención Primaria en Salud, línea de Cuidado Paliativo. Semillero de Cuidado Paliativo. UCO. Correo electrónico: adriana.gallego1035@uco.edu.co.

⁵ Estudiante de Enfermería del último semestre. Grupo de Atención Primaria en Salud, línea de Cuidado Paliativo. Semillero de Cuidado Paliativo. UCO. Correo electrónico: andrea1626@hotmail.com.

manera voluntaria dicho rol, estando dispuesto a cumplir con responsabilidades y a cubrir las necesidades básicas del enfermo y su familia de manera directa. Por lo tanto, cuenta con poca experticia relacionada con el tema para brindar acompañamiento integral a la familia y al paciente y se enfrenta a múltiples actividades que desempeña de forma empírica.

La fase final de la vida es una parte crucial para los enfermos comprometidos, donde se pueden alterar las esferas física, emocional, espiritual, ecológica, social, cultural y familiar y lleva a la necesidad de buscar ayuda en un servicio de cuidado paliativo. El cuidado paliativo es una alternativa para mejorar los aspectos complejos de una fase terminal a los que se enfrenta el paciente, su familia y cuidadores. Sin embargo, en nuestro medio no se han habilitado en la actualidad los servicios de cuidado paliativo y se hace necesaria la asistencia de estos pacientes en su domicilio, involucrando a uno de los familiares que asume este rol de cuidar. Además, es importante tener en cuenta que el cuidador se caracteriza por tener otras responsabilidades que le son propias, lo cual dificulta la praxis y afecta su estilo de vida y sus necesidades cotidianas.

El objetivo propuesto en el estudio es conocer la percepción del cuidador y sus necesidades manifestadas sobre el cuidado al enfermo en fase terminal domiciliario, con el fin de aplicar la *Guía de acompañamiento domiciliario (GAD)*⁶, que ayude a la toma de decisiones en su quehacer diario. Para cumplir esto, fue importante reconocer las actividades y necesidades básicas del cuidador, identificar el grado de dependencia del enfermo en fase terminal, observar la fase de afrontamiento del cuidador, explorar las necesidades bio-psico-socio-cultural, ecológico, familiar y espiritual del cuidador, describir el modo de afrontamiento en el rol del cuidador, determinar el autocuidado, autonomía, toma de decisiones y autoestima.

El tipo de investigación utilizado fue el histórico-hermenéutico de diseño cualitativo con enfoque fenomenológico como experiencia vivida según la óptica steiniana que contemplan, dentro de su estructura, seis

⁶ Guía de acompañamiento domiciliario (GAD) para la toma de decisiones en cuidados paliativos. Elaborada por: D. Alzate M., A. Castrillón G., Z. Ceballos G., A. Gallego C. y M. T. Uribe E. (2015-16). Universidad Católica de Oriente, Rionegro (Antioquia). Trabajo investigativo para optar el título profesional de Enfermería.

elementos: punto de partida, reducción fenomenológica, residuo o profundidad, reducción trascendental, elementos irreductibles y constitución o intuición empática. En la caracterización de la población que se indagó, se destacó predominancia del género femenino, la edad promedio fue de 50 años, con residencia en la zona urbana del Oriente antioqueño cercano, no contaban con experiencia en el rol de cuidadores a pacientes con enfermedades en fase terminal y no recibieron información y educación acerca del cuidado paliativo. Además, se resaltó que todos los cuidadores poseían otras responsabilidades como ser trabajadores de una empresa, institución o eran ama de casa. La muestra del trabajo fueron ocho cuidadores familiares. La técnica de recolección de información que se aplicó fue una encuesta sociodemográfica y actitudinal dirigida a los cuidadores en donde se pudo obtener información personal de los mismos, además, se utilizó una entrevista en profundidad semiestructurada con previo encuadre⁷, el cual llevó a generar confianza y lograr los objetivos de la investigación, no siendo necesario más encuentros con los interlocutores. Para recolectar los datos de las entrevistas se utilizaron las unidades de indagación extraídas de los objetivos específicos y se elaboró un modelo para vaciar la información que los investigadores construyeron con base, a la autoría de los Planes de Cuidado del Grupo de Enfermería AECPAL, coordinado por la SECPAL y lo documentado por la NANDA-NIC-NOC (NNN), con el fin de facilitar la recopilación de las categorías indagadas⁸.

De lo anterior se obtuvieron resultados de acuerdo con los objetivos planteados, con los cuales se evidenció en su mayoría a pacientes con cáncer en su fase terminal y que las necesidades y actividades básicas del cuidador, no se están satisfaciendo por sus múltiples y diferentes actividades. En cuanto al nivel de dependencia del paciente, medida por medio

⁷ El término «encuadre» se utiliza en el contexto de investigación cualitativa para determinar la forma de obtener el acercamiento inicial con otra persona «cara a cara». En este encuentro se explica el propósito de la entrevista en profundidad durante la realización del estudio indagatorio.

⁸ AECPAL: Asociación Española de Enfermería en Cuidados Paliativos. SECPAL: Asociación Española de Cuidados Paliativos. NANDA: Asociación Norteamericana de Diagnósticos de Enfermería. en el orden internacional. Es una sociedad científica de enfermería cuyo objetivo es estandarizar el diagnóstico de enfermería (DdE). Fue fundada en 1982 para desarrollar y refinar la nomenclatura, criterios y la taxonomía de diagnósticos de enfermería que más adelante se vuelve internacional. NIC: Clasificación de Intervenciones en Enfermería y NOC: Clasificación de Resultados en Enfermería. Lenguaje científico utilizado que destaca las instrucciones y planes de seguimiento y que fue acogido por la Secpal y Aecpal de España.

de la escala de Barthel⁹ (*Barthel, Functional evolution: The Barthel Index*, 1965), se concretó, en su gran mayoría, que aún conservan independencia. Otro aspecto importante fue que los cuidadores ya se encontraban en la fase de aceptación de afrontamiento de su rol de cuidador, asumiendo que la pérdida será siempre parte de él; extraído no solo de la parte verbal dada por el cuidador, sino también por el lenguaje simbólico percibido. Las necesidades bio-psico-socioculturales, familiares y espirituales necesitaban ser suplidas tanto por el paciente como para quien cuida, para así poder asumir la nueva situación de la mejor manera, y entre las esferas más alteradas se encontraron la vida social, cultural y familiar. No obstante, la comunicación también sigue siendo una dificultad, al igual que la autonomía, para la toma de decisiones, el autocuidado, relacionado con el deterioro de las actividades propias cotidianas, como el ocio y la recreación que se ven desplazadas por la demanda que acarrea el paciente y sus demás ocupaciones. En cuanto a las palabras como *autocuidado*, *autonomía*, *toma de decisiones* y *autoestima del cuidador*, la mayoría respondió desde su conocimiento empírico, sin embargo, a lo largo de la entrevista en profundidad se vio que muchos de estos términos no eran practicados en su cotidianidad por varios de los interlocutores.

Argumentación de humanismo, vida y salud

Los conocimientos científicos, la fundamentación teórica y, especialmente, la formación ética, humanística y social son aspectos esenciales para el desempeño de una profesión que se desarrolla a través de las relaciones humanas. Los profesionales de la salud están en contacto directo con los otros y, como principio fundamental, deben conservar la salud y la vida. Así que los cuidadores deberán practicar estos valores con los pacientes.

El humanismo, en el sentido amplio, significa valorar al ser humano y la condición humana. En este sentido, está relacionado con la generosidad, la compasión y la preocupación por la valoración de los atributos y las relaciones humanas. Es una doctrina que integra los valores huma-

⁹ La escala de Barthel es un instrumento que mide la capacidad de la persona para la realización de diez actividades básicas de la vida diaria y se obtiene una estimación cuantitativa del grado de dependencia del sujeto. Se utilizará más adelante en el afrontamiento ineficaz del rol del cuidador.

nos como el prestigio, el poder y la gloria y hace al hombre, objeto de fe. En las ciencias se produjo la secularización del saber científico (sin relación confesional religiosa) y ocurrieron importantes descubrimientos en diversas ramas del saber, como la física, las matemáticas, la ingeniería o la medicina. En el campo de la medicina, el humanismo propició obras enfocadas en el estudio de la anatomía y del funcionamiento del cuerpo humano para dar a conocer al hombre. Sin embargo, el humanismo mira a la persona como un todo en sus diferentes dimensiones, de modo que es un ser irrepetible, singular y personal. Es toda la persona, como unidad, la que se afecta en su integralidad, por su alteración bio-psico-socio-cultural-familiar y espiritual, así que el enfoque humanista del cuidado debe ser centrado en la persona y en sus respuestas a los procesos mórbidos y de salud (The Eleven Men Foundation, 2015).

Estar frente a una persona enferma es considerar su biografía, sus logros, sus capacidades, sus experiencias y, sobre todo, su capacidad de aprendizaje y aceptación de la situación para afrontar la enfermedad, el sufrimiento, el dolor y/o su muerte, como principales aspectos por los que pasa el ser humano durante toda su vida. Margaret Jean Watson, teórica en enfermería, ha buscado en su trabajo profundizar sobre la comprensión de la humanidad y la vida misma y sus primeras investigaciones se desarrollaron de acuerdo con sus propios valores, creencias, percepciones y experiencias. Ella se preguntaba qué significa ser humano y qué significa el cuidado, el sanar al ser humano, y otros tantos interrogantes sobre la personalidad, la vida, el ciclo nacimiento-muerte, el cambio de salud, la curación, las relaciones, el dolor, la integralidad, el sufrimiento, para terminar con la humanidad misma de la persona, con el fin de hallar un marco de referencia para ser aplicado a la profesión de la enfermería y su razón de ser, el cuidado (Watson, 1985).

Por lo tanto, Watson (1985) expresa su visión humanista como esencia para su quehacer, que es brindado a través de acciones transpersonales (el ir más allá de lo personal para comprender la forma de ser y de pensar que influyen en el comportamiento de una persona) e intersubjetivas (es decir, el proceso en el que se comparte el propio conocimiento con otros), y así se entabla una unión espiritual entre el profesional de enfermería con el paciente, se trasciende en su existencia, lo cual permite un cuidado en el contexto real. Esta trascendencia admite entrar en el campo fenomenológico del otro, con el fin de protegerlo, renovarlo y

resguardarlo como ser humano. Así, la persona enferma logra encontrar el significado de su alteración en la salud. El cuidado humano debe basarse en la reciprocidad y en su calidad auténtica para buscar la armonía dentro de la mente, el cuerpo y el alma para su propio conocimiento.

Los modelos y teorías de enfermería se fundamentan en una visión humanista del cuidado y Watson, en su teoría, se refiere a que el cuidado es para la enfermería su razón moral, no un procedimiento o una acción. El cuidar es un proceso interconectado, intersubjetivo, de sensaciones compartidas entre el profesional y el paciente. El cuidado humano debe basarse en la reciprocidad y debe tener una calidad única y auténtica. Desde este punto de vista, el cuidado no solo requiere que los profesionales del área, sean científicos, académicos y clínicos, sino también agentes humanitarios y morales, como copartícipes en las transacciones de los cuidados humanos (Watson, 2005). De igual forma, los cuidadores formales y los no instruidos deben asumir el cuidado desde el punto de vista humanista para que ayuden al enfermo al equilibrio de su cuerpo, alma y espíritu, a fin de que trascienda en su evolución de la enfermedad y asuma su situación de persona enferma.

Sin embargo, las instituciones hospitalarias están impregnadas del modelo biomédico y curativo, que reduce lo humano a lo biológico, alejando así el trabajo de los profesionales de la enfermería de su visión humanista y holística del cuidado porque hay sobrecarga de trabajo y pérdida de la autonomía profesional. Por otro parte, los usuarios aprecian más los aspectos que tienen relación con la comunicación, el afecto y la atención que se les presta al estar hospitalizados. De ahí la importancia que los profesionales brinden cuidados centrados en los usuarios e instruyan a los cuidadores para que los mismos sean humanizados, se integren a la praxis y se mejore la calidad de la atención en los servicios de salud. La visión humanista del cuidado de Watson (1985) es importante por cuanto cambia la visión de los cuidados de enfermería en los sistemas institucionales y domiciliarios. Este debe adquirir una dimensión profunda que va más allá de una simple técnica, de planificar una atención, de recibir un turno o la de una educación rutinaria día a día; es estar ahí con el otro, es compartir sus sentimientos y sus emociones.

A través de estudios transculturales, otra teórica en enfermería, Leininger (2007), realiza los primeros intentos para clarificar y conceptuali-

zar la noción del cuidado, ya que este es, para el oficio, el dominio central del cuerpo de conocimientos y de las prácticas. Leininger considera que el cuidado es de carácter universal, pero son los procesos, métodos y técnicas con los que se desarrollan, los que varían culturalmente. Es así que en la cultura anglosajona se distingue entre los términos de *care* y *caring*. *Care* es la acción de cuidar y *caring* incorpora, además, un sentido e intencionalidad humanitaria en enfermería. Afirma, igualmente, que el constructo del cuidado se ha manifestado durante millones de años como fundamental en el crecimiento y supervivencia de los seres humanos. Estos constructos se refieren a tener actitudes personales sobre la compasión, la confidencialidad, la competencia, la confianza y la consciencia. El cuidado permitió a la especie humana vivir y sobrevivir bajo las más adversas condiciones ambientales, sociales, económicas y políticas (Torralba i Rosellò, 2000). Los antecedentes ya se remontaban a la mitología romana, en que el cuidado es quien crea al hombre y lo protege. De esto se deriva que la acción de cuidar es, entonces, algo propio del ser humano y revela su íntima constitución

Según la enfermera Gosia Brykczynska (citada por Torralba i Rosellò, 2000), los puntos esenciales de esta tarea pueden sintetizarse en los constructos mencionados y expresa que no se refieren al ser del cuidar, es decir, al cuidar, tal y como se desarrolla en el mundo de la vida, sino que se refieren a su deber ser. Los constructos éticos del cuidar son las virtudes básicas e ineludibles que se requieren para cuidar a un ser humano con excelencia profesional. No son principios, ni puntos de partida, sino hábitos personales y profesionales que se exigen en la tarea de cuidar y, de igual forma, el cuidador debe tener conocimiento y práctica de ello. La integración completa de estos constructos éticos es fundamental para el óptimo desarrollo de la tarea de cuidar. Todos ellos son necesarios y se requieren mutuamente.

La compasión es una virtud moral que no es exclusividad de ninguna religión y de ninguna filosofía moral y consiste, fundamentalmente, en percibir como propio el sufrimiento ajeno, en otras palabras, es la capacidad de interiorizar el padecimiento de otro ser humano y de vivirlo como si se tratara de una experiencia propia. Compadecerse de alguien es un hábito del corazón que exige no tomar partido de la expresión del otro, para comprenderlo en su contexto y asumir su pena. La compasión no es la empatía, pues la empatía es espontánea y la enfermera, Gosia Brykczynska distingue empatía de compasión: la empatía es una construcción de

la compasión dada libremente; no se impone desde el exterior y no juega a la piedad o incluso al autodesprecio, al rechazo o a toda la protección. Por lo tanto, el cuidador, al poseer la compasión desde la empatía, pone en acción lo que se requiere para que, al comprender al otro en su situación, lo lleve a trascender y lograr una calidez y bienestar en su vida. Además, una de las características centrales de la compasión es que faculta y promueve la libertad y la alegría de solidaridad con el extraño. En adición, la compasión sí es virtud, pues es un hábito cuyo ejercicio perfecciona moralmente a la persona que lo cultiva, le aproxima al otro y esta proximidad al sufrimiento ajeno es requisito indispensable para la conducta ética (citada por Torralba i Rosellò, 2000).

La virtud de la compasión se relaciona directamente con la virtud medieval de la misericordia. No puede definirse, propiamente, como un mero sentimiento o aflicción, ya que la compasión es más que sentimiento, aunque tampoco puede definirse como un deber de tipo racional, pues la experiencia de la compasión no puede confrontarse con un deber de tipo personal, profesional, cívico o religioso. Se siente compasión frente a alguien, pero se siente por unas determinadas razones objetivas que puede analizar, explorar y tratar de explicar. Por lo tanto, no es un sentir gratuito y arbitrario, sino un sentir que se relaciona con un pensar. En la compasión hay, pues, muchos elementos de emotividad, hay algo que toca el corazón, si puede expresarse de este modo, más la razón práctica es básica para dilucidar el motivo de dicha compasión y las prioridades que deben tenerse respecto a las miserias ajenas. Precisamente por ello, la compasión no solo tiene sentido en el ámbito de la salud, sino en cualquier ámbito social, donde las condiciones de vida y de desarrollo humano sean deficientes, donde halla pobreza, ignorancia, impotencia, abusos... (Torralba i Rosellò, 2000).

En el ámbito de la salud, Torralba expresa que la vivencia de la compasión se relaciona directamente con la percepción de la enfermedad ajena. El profesional de la salud, o el cuidador, cuida a un ser que padece una alteración global de su ser y ello le produce sufrimiento. Cuando interioriza ese mal ajeno, esa enfermedad, entonces practica la virtud de la compasión. También, en la ética del cuidar, la compasión debe ser el vector fundamental de la acción. La práctica de la compasión no debe contraponerse, de ningún modo, a la autonomía del paciente, ni a su capacidad para decidir responsablemente sobre su futuro personal. Compadecerse

de alguien no significa sustituirle o decidir por él, ni tampoco sentir solo lástima por el otro. Significa ponerse en su piel, sin robarle su identidad, sin invadir su propio ser (2000).

El Concilio Vaticano II, en su constitución *Gaudium et spes*, ha reafirmado solemnemente la dignidad excelente de la persona humana y, de modo particular, su derecho a la vida. Por ello ha denunciado los crímenes contra la vida como «homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado» (Concilio Vaticano II, 1965, n.º 27). Se enumeran a continuación:

La vida humana es el fundamento de todos los bienes, la fuente y condición necesaria de toda actividad humana y de toda convivencia social. Si la mayor parte de los hombres creen que la vida tiene un carácter sacro y que nadie puede disponer de ella a capricho, los creyentes ven a la vez en ella un don del amor de Dios, que son llamados a conservar y hacer fructificar. De esta última consideración, brotan las siguientes consecuencias:

1. Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad.
2. Todo hombre tiene el deber de conformar su vida con el designio de Dios, encomendada como un bien que debe dar sus frutos ya aquí en la tierra, pero que encuentra su plena perfección solamente en la vida eterna.
3. La muerte voluntaria o sea el suicidio es, por consiguiente, tan inaceptable como el homicidio; semejante acción constituye en efecto, el rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor. Además, el suicidio es a menudo un rechazo del amor hacia sí mismo, una negación de la natural aspiración a la vida, una renuncia frente a los deberes de justicia y caridad hacia el prójimo (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1980, párr. 9-12).

El sumo pontífice Juan Pablo II aprobó esta declaración *lura et bona* sobre la eutanasia. Igualmente, la Iglesia católica explicita en la carta encíclica *Evangelium vitae* —que significa «el Evangelio de la vida» (Juan Pablo II, 1995)— cuatro partes sobre el significado de la vida humana (aportes contenidos en la Introducción, Capítulo II, Capítulo III y Capítulo IV):

[1.] **Nuevas amenazas a la vida humana.** [...] Cada persona, precisamente en virtud del misterio del Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1, 14), es confiada a la solicitud materna de la Iglesia. Por eso, toda amenaza a

la dignidad y a la vida del hombre repercute en el corazón mismo de la Iglesia, afecta al núcleo de su fe en la encarnación redentora del Hijo de Dios, la compromete en su misión de anunciar el Evangelio de la vida por todo el mundo y a cada criatura (cf. Mc 16, 15) (Juan Pablo II, 1995, n.º 3).

[2.] Mensaje cristiano sobre la vida. [...] Este es el momento en que el Pueblo de Dios, y en él cada creyente, está llamado a profesar, con humildad y valentía, la propia fe en Jesucristo, «Palabra de vida» (1 Jn 1, 1). En realidad, el Evangelio de la vida no es una mera reflexión, aunque original y profunda, sobre la vida humana; ni sólo un mandamiento destinado a sensibilizar la conciencia y a causar cambios significativos en la sociedad; menos aún una promesa ilusoria de un futuro mejor. El Evangelio de la vida es una realidad concreta y personal, porque consiste en el anuncio de la persona misma de Jesús, el cual se presenta al apóstol Tomás, y en él a todo hombre, con estas palabras: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6) [...] y que ha venido a los hombres para hacerles partícipes de este don: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10) (Juan Pablo II, 1995, n.º 29).

[3.] No matarás: la Ley santa de Dios. [...] El Maestro habla de la vida eterna, es decir, de la participación en la vida misma de Dios. A esta vida se llega por la observancia de los mandamientos del Señor, incluido también el mandamiento «no matarás». Precisamente éste es el primer precepto del Decálogo que Jesús recuerda al joven que pregunta qué mandamientos debe observar: Jesús dijo: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás...» (Mt 19, 18) (Juan Pablo II, 1995, n.º 52).

[4.] Por una nueva cultura de la vida humana. [...] Somos el pueblo de la vida porque Dios, en su amor gratuito, nos ha dado el Evangelio de la vida y hemos sido transformados y salvados por este mismo Evangelio. Hemos sido redimidos por el «autor de la vida» (Hch 3, 15) a precio de su preciosa sangre (cf. 1 Cor 6, 20; 7, 23; 1 P 1, 19) y mediante el baño bautismal hemos sido injertados en Él (cf. Rm 6, 4-5; Col 2, 12), como ramas que reciben savia y fecundidad del árbol único (cf. Jn 15, 5). Renovados interiormente por la gracia del Espíritu, «que es Señor y da la vida», hemos llegado a ser un pueblo para la vida y estamos llamados a comportarnos como tal (Juan Pablo II, 1995, n.º 79).

Por lo anterior, se deduce que se está en una crisis que afecta los derechos y la dignidad humana del ser humano. Hay conflictos entre la cultura de la muerte y de la vida y lo que se resalta en esta encíclica es velar por la vida: «*La vida humana ha de ser tenida como sagrada, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin*» (Catecismo de

la Iglesia Católica, 1998, n.º 2258). Solo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término: «Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente» (Juan Pablo II, 1995, n.º 53).

Todos los seres humanos estamos llamados a una mayor responsabilidad en la protección de la vida humana: las madres y los padres; la familia y las amistades; los médicos y equipo humano de la salud; los legisladores y las instituciones nacionales e internacionales. Dice el Santo Padre:

Declaro que el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave, en cuanto eliminación deliberada de un ser humano inocente. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios (Juan Pablo II, 1995, n.º 62).

Con respecto a la eutanasia, dice:

Por *eutanasia* [...] se debe entender una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor [...]. *Confirmando que la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana (cursivas dentro del texto; Juan Pablo II, 1995, n.º 65).*

La carta encíclica *Humanae vitae* (Pablo VI, 1968), sobre la regulación de la natalidad y la transmisión de la vida, expresa, dentro de sus principios doctrinales, que el referente de la vida humana es considerado por encima de las perspectivas parciales de orden biológico, psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre que es lo que contribuye a la instauración de una civilización verdaderamente humana. Considera, dentro de los principios doctrinales, la visión global del hombre, el amor conyugal, la paternidad responsable, la fidelidad y la regulación ilícita de los nacimientos, entre otros temas relacionados.

La salud, según la Organización Mundial de la Salud (OMS), es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades (Organización Mundial de la Salud, 1946). Esta definición es el resultado de una evolución conceptual, ya que surgió en

reemplazo de una noción que se tuvo durante mucho tiempo que presumía que la salud era, simplemente, la ausencia de enfermedades biológicas. A partir de la década de 1950, la oms revisó esa definición y retoma que la noción de bienestar humano trasciende lo meramente físico. «La Organización Panamericana de la Salud [ops] aportó luego un dato más: la salud también tiene que ver con el medio ambiente que rodea a la persona» (Raffino, 2019). El doctor Ferrara (2013) tomó la definición de la oms e intentó complementarla, circunscribiendo la salud a tres áreas distintas: salud física, mental y social (Ferrara, 1985, citado por Tardy, 2009, p. 3). Además,

La oms, luego de caracterizar el concepto de salud, también estableció una serie de componentes que lo integran:

- Estado de adaptación al medio (biológico y sociocultural).
- Estado fisiológico de equilibrio.
- Equilibrio entre la forma y la función del organismo (alimentación).
- Perspectiva biológica y social (relaciones familiares, hábitos).

La relación entre estos componentes determina el estado de salud, y el incumplimiento de uno de ellos genera el estado de enfermedad vinculado con una relación triádica entre un huésped (sujeto), agente (síndrome) y ambiente (factores que intervienen) (Raffino, 2019).

Toda enfermedad consta de una relación entre ellos.

Otro aspecto en el que se centra la caracterización de la oms (que pertenece a la onu), es la organización de la salud pública. Con esto se hace referencia a todas las medidas que puedan tomarse desde los organismos gestionados por el Estado para la prevención de dolencias y discapacidades, para la prolongación de la vida y para la educación de los individuos en lo que respecta a la higiene personal. Afirma la oms (2016) que «la salud es parte de la responsabilidad de los gobiernos» (Raffino, 2019).

Cada cuidador es una persona integral independiente y en el momento de formarle, instruirle, informarle y educarle hacia el cuidado de pacientes con enfermedad en fase terminal, se le debe indagar sobre su fe y lo que ellos consideran como su identidad espiritual, ayudarles a que encuentren la paz interior que anhelan para contribuir a que su familiar, a quien cuida, adquiera autonomía en la toma de decisiones, fortaleza para asumir el proceso de muerte y se genere un adecuado afrontamiento por medio de la consolidación que tiene en sus necesidades espirituales. La

fase final de la vida de los enfermos es una etapa trascendental para los afectados y sus familias, que se ven frecuentemente desbordadas por los efectos físicos y emocionales de sus padecimientos, más aún, cuando este se agrava por la falta de apoyos o desconocimiento de las diversas formas de alivio y de soporte. Un mejor final de la vida, según el doctor Astudillo Alarcón (*Guía de recursos sanitarios*, 2003, p. 11), será posible si se ayuda al paciente a mantener el mayor grado de actividad, independencia y dignidad posible; si se busca un alivio del dolor y de otros síntomas molestos en todos los momentos de la enfermedad, y si se ofrece un adecuado apoyo psicológico al enfermo y a su familia. Al acompañar al cuidador familiar también se le ve con la familia del paciente a quien cuida, cuyo proceso no termina con la muerte del paciente porque sigue la separación y el duelo, a quien hay que poner bastante atención para que el cuidador, quien ha interiorizado todo su amor y cariño en el paciente, no se desmorone y pueda también elaborar el duelo.

Cuidados para proporcionar calidad de vida en personas al final de sus vidas

De acuerdo con Cicely Saunders, los cuidados paliativos o cuidados tipo *hospice* son un tipo especial de cuidados para proporcionar bienestar, calidad de vida o confort y soporte a los pacientes y a sus familias en las fases finales de una enfermedad crónica irreversible o en fase terminal¹⁰. Se busca con ello que estos enfermos estén libres de dolor y tengan una evolución de su enfermedad bajo control. No aceleran ni detienen el proceso de morir; no prolongan la vida y tampoco apresuran la muerte. Esta es la filosofía de los cuidados paliativos que comenzó en Londres en la década de los sesenta (Saunders, 2006). Es así que su propósito consiste en brindar un cuidado integral tanto al enfermo en estado terminal como a su familia en un hogar, institución de salud u ONG que lleven a descubrir al ser humano en su significado antropológico y espiritual.

El cuidado brindado por el equipo paliativista (varios profesionales o personal entrenado en diferentes disciplinas) tiene una visión holística o

¹⁰ El término *hospice* es francés, acuñado por Cicely Sanders, y hace referencia al lugar donde se cuidan a los enfermos en fase terminal. Es diferente a un hospicio que es el lugar de los adultos mayores y no necesariamente enfermos.

integral y la enfermería brinda un cuidado bio-psico-socio-cultural, familiar y espiritual y se podría adicionar el cuidado ecológico o del entorno. La dimensión espiritual es valorada como muy importante por pacientes y familiares, aunque existe poca experiencia y evidencia en el área asistencial, en la formación, y es poca la participación en los congresos. Además, toda persona posee una dimensión espiritual como un universal humano desde su confesionalidad y debe ser atendida. De igual forma, aun cuando la dimensión espiritual es innata, la vivencia de su espiritualidad interfiere en su aplicabilidad, por su cultura, sus creencias religiosas, sus valores personales y las experiencias vividas porque a mayor encuentro con el dolor y el sufrimiento, las limitaciones y tropiezos, hay mayor acercamiento a lo religioso, a lo espiritual.

La persona posee una dignidad que radica en su modo peculiar de ser, y en esta dignidad se basan el respeto y el trato personalizado y justo que merece siempre, fundamento de la bioética (Barbero, 2002). Además, se trata de un ser complejo, dinámico, irrepetible e insustituible. Los signos y síntomas que manifiesta un enfermo al final de su vida, para su calidad de vida y bienestar, son amenazantes; sin embargo, debe afrontarlos, aunque, de acuerdo con su personalidad, puede presentar impotencia para hacerlo y esto le ocasione sufrimiento. Es así que el ser humano es complejo, por la interrelación de sus dimensiones bio-psico-socio-cultural, familiar, ecológica y espiritual, por lo cual su cuidado contempla todos estos aspectos. Es dinámico, porque sus dimensiones varían en las diferentes etapas de su ciclo vital, condicionadas por sus experiencias y vivencias subjetivas que plantean nuevas necesidades de atención, retos y opciones de búsqueda de bienestar y calidad de vida. Y es único, porque el entramado de sus dimensiones vivenciales es exclusivo de quien la experimenta.

Igualmente, el ser humano es un *ser* en relación consigo mismo, con su entorno, la naturaleza, los demás seres humanos, su cultura, sus valores, ideas y trascendencia. Todas estas relaciones están ligadas a su capacidad de dar y recibir amor y afecto, ya que el amor es la fuente última de las dimensiones en el ser humano. El equipo de cuidados paliativista tiene en cuenta estas dimensiones y reconoce lo singular y complejo del ser humano para brindarle un cuidado integral (Bayés, Arranz, Barbero y Barreto, 1996). De igual forma, la familia está en relación con su grupo familiar, su entorno, la naturaleza y demás seres humanos, cultura, ideas y trascendencia y también requiere de dar y recibir amor.

En el trabajo sobre espiritualidad en cuidados paliativos adelantado por el Grupo de Trabajo de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos (Secpal), Benito, Barbero y Payás (2008) expresan que la dimensión espiritual es muy valorada, a pesar de la poca experiencia en su formación y divulgación. El acercamiento a la dimensión espiritual muestra que la espiritualidad es algo inefable, que es subjetiva, producto de la vivencia, y su expresión es más simbólica. En el cuidado se tiende a trabajar más lo clínico, lo medible y objetivo, mientras que lo espiritual, en parte religioso, trasciende lo medible y cuantificable por ser una experiencia humana que se ha vivido con plenitud, que se indaga a través de una investigación cualitativa tipo fenomenológica, psicológica transpersonal o antropológica. Durante la enfermedad se pone a prueba la integralidad de la persona y de sus familiares y surgen preguntas sobre el ser humano y su trascendencia: ¿por qué a mí?, ¿qué sentido tiene la vida ahora que me encuentro tan mal?, ¿qué significado tiene esta enfermedad en este momento?, y otras tantas que requieren ser atendidas para restaurar lo humano. Por lo tanto, hay que reconocer que la espiritualidad tiene un gran potencial terapéutico, es una necesidad de búsqueda personal, hacia el interior de sí mismo, al encontrarle sentido de lo que se padece, hacia lo exterior que conecta con el entorno y hacia más allá, en lo trascendental.

El grupo de espiritualidad de la Secpal entiende la espiritualidad como:

La aspiración profunda e íntima del ser humano, el anhelo de una visión de la vida y la realidad que integre, conecte, trascienda y dé sentido a la existencia. El sentido, la conexión y la trascendencia nos hablan respectivamente de tres dimensiones vinculares intrapersonal, interpersonal y transpersonal, que remiten directamente a la realidad espiritual del ser humano (Barbero, 2011).

Cada dimensión vincular depende de la capacidad de la persona consigo misma, de hacer consciente sus cualidades y limitaciones en lo intrapersonal, en su manera de relacionarse, comunicarse y establecer nexos con otras personas en las relaciones interpersonales, y en ir más allá —o a través de su personalidad— para trascender en sus experiencias y procesos o eventos, lo cual permite visualizar una identidad mayor o más significativa para comprender, así, su forma de ser y de pensar que influyen en su comportamiento. De igual forma interviene la familia en su capacidad como grupo. Lo espiritual puede estar asociado al desarrollo de unas cualidades y valores que fomenten el amor y la paz.

El proceso de morir supone para la mayoría de las personas enfermas en la etapa al final de sus vidas, una revisión a la integridad personal construida. Igualmente, es una oportunidad para ir a niveles superiores de conciencia y descubrir la propia naturaleza que sostiene y trasciende. Por lo tanto, el cuidado exige de los profesionales del equipo de salud en cuidados paliativos, una aproximación que integre la dimensión espiritual, las actitudes, los modelos y herramientas que permitan acompañar este proceso, buscando mejorar el cuidado y acompañamiento a los pacientes y a sus familias, cultivando al mismo tiempo la propia espiritualidad (Benito, Barbero y Dones, 2014).

Es interesante conocer en los profesionales la importancia y relevancia de su espiritualidad: ¿qué es lo que entienden por preocupación espiritual? ¿Detectan ellos las necesidades espirituales-existenciales de los pacientes? Y si esas necesidades son identificadas: ¿se sienten los profesionales suficientemente capacitados para responder a ellas? Se trata de reconocer que el acompañamiento espiritual es la práctica de reconocer, acoger y dar espacio al diálogo interior de la persona enferma que sufre, para que ella misma pueda dar voz a sus interrogantes y dar vida a sus respuestas. Es contribuir con los enfermos para despertar y sacar a la luz, el anhelo, la búsqueda interior que cada persona, como ser humano digno, tiene (Barbero y Giró, 2008).

Javier Barbero, del Hospital Universitario La Paz en Madrid, comenta que la exploración espiritual debe realizarse desde un nivel proactivo para determinar si la persona está en una crisis espiritual profunda y si requiere de una persona experta en el asunto. Para ello se utilizan varios modelos, desde cómo iniciar una conversación en forma de pregunta neutra, luego moldear la interrogante de acuerdo con la respuesta anterior, averiguando las formas de encontrar el propio significado de las creencias religiosas y espirituales para enfrentar la situación que lo llevasen a una sensación de paz y ofrecerse a dar asesoría o buscar algún experto relacionado. Igualmente, establecer una relación de confianza y un vínculo terapéutico, identificar el sufrimiento y sus causas e intentar resolver o desactivar amenazas, si se encuentra un sufrimiento como problema dado. Más tarde, se pasaría a evaluar las variables en la experiencia del sufrimiento desde un nivel general, hasta un intermedio y específico, con los contenidos de cada nivel (Barbero, 2011).

La persona enferma y su familia son los protagonistas principales del acompañamiento. De allí que es importante la escucha auténtica y com-

pasiva del profesional que acompaña o del cuidador entrenado y que no está exento de dificultades propias. Los comentarios reflejan una correlación positiva entre la claridad de convicciones y la religiosidad y espiritualidad de ese profesional, con la serenidad y la paz a tenerse al final de su vida (Giró, Payás, Rodeles y Tomás, 2008). Se mencionan algunos comentarios sobre la exploración espiritual, realizados a las personas que trabajan en el hospital, reservando sus identidades:

Hoy en día está mal visto por la sociedad reconocer que se tienen necesidades espirituales, por eso sólo se hacen visibles al final, en los últimos días, y casi siempre por miedo a lo desconocido y al porvenir, pero si la persona tiene realmente claras sus convicciones espirituales, la partida de esta tierra suele ser gratificante o por lo menos sin miedo a lo que pueda ocurrir (Mujer, 45 años, con 6 meses de experiencia en Cuidado Paliativo Oncológico).

Lo que sí he observado en mi experiencia diaria, es que aquellos pacientes que tienen fe y profundas creencias religiosas afrontan con mucha más facilidad, serenidad y esperanza el final de su enfermedad. Lo más difícil para el paciente y para el equipo asistencial es encontrar un sentido al sufrimiento y a la enfermedad (Mujer, 34 años, enfermera, 4 años Cuidado Paliativo Oncológico).

Las necesidades espirituales son vividas intensamente por cada enfermo y de manera muy diversa. Lo más difícil es que puedan y sepan expresarlo con palabras. Agradecen siempre la confianza y la escucha, aunque no tenemos respuestas suficientes a sus necesidades espirituales, nuestro acompañamiento puede ayudarles si nuestra actitud y escucha es auténtica y compasiva (Mujer, 60 años, voluntaria, 8 años de experiencia en Cuidado Paliativo Oncológico).

Personalmente no sé ver la diferencia entre lo que sería el pensamiento o «psique» y el espíritu, «alma» (Mujer, 51 años, trabajadora social, 12 años en Cuidado Paliativo Oncológico).

Algunos pacientes hablan abiertamente de su fe y de cómo esto les ha favorecido o cómo les ha defraudado. Otros hablan de sus expectativas y temores respecto a la muerte y al más allá (Giró, Payás, Rodeles y Tomás, 2008, p. 27).

Aunque la atención integral de los pacientes en fase terminal exige que los profesionales y cuidadores exploren el ámbito espiritual, se obser-

va gran disparidad y subjetividad sobre el criterio de si se ha de hablar o no de las necesidades espirituales en los equipos de cuidados paliativos. Muchas personas enfermas y sus familiares recurren a las creencias religiosas y espirituales que le ayudan al afrontamiento de la evolución de la enfermedad, buscan encontrar significado y sensación de paz, hallar el sentido de la vida, así, estando en fase final de la enfermedad. La espiritualidad, por lo tanto, atraviesa todas las dimensiones de la persona: bio-psico-socio-cultural, familiar, espiritual y del entorno y posee un carácter universal.

El acompañamiento a una persona enferma en estas condiciones tendrá en cuenta la unidad básica de ella, quién es su familia y todo lo que intervenga y se realice, contará tanto con el enfermo como con su familia y, de igual forma, con el cuidador que es partícipe de la familia. El hecho de que alguno de los integrantes de ella esté enfermo y en fase terminal, toda la familia está también en fase terminal y hay que establecer los aspectos relevantes y una guía de manejo para los diferentes ciclos vitales de los miembros dentro del ciclo intrafamiliar de la enfermedad en fase terminal. Se debe iniciar con el entendimiento de su estructura familiar y luego entrar en la dinámica de la familia ante el diagnóstico de la enfermedad y el proceso progresivo de ir muriendo, para terminar con unas recomendaciones dadas a quienes experimentan esta difícil situación (Gómez Calle, 2002).

Así mismo, la definición de familia, de acuerdo con el médico Jorge A. Gómez Calle, debe abarcar a todos aquellos significativos afectivamente y que participan en la vida familiar, quienes conviven dentro de un mismo techo y quienes comparten todas sus vivencias; no solo son seres unidos por vínculos consanguíneos. La familia debe asumirse en su totalidad como un organismo vivo, y cualquier alteración en la estructura o función de alguno de sus integrantes influirá en todos y cada uno de los demás miembros. Es una parte esencial dentro del cuidado paliativo porque colabora con los cuidados de su familiar enfermo, al recibir orientaciones por parte del equipo de salud de cuidados paliativos y al evitar pensamientos pesimistas. Por ende, es importante conseguir que no interfieran negativamente en la buena marcha del proceso individual e intransferible de la propia muerte de la persona (Gómez Calle, 2002).

La enfermedad en fase terminal separa al paciente, y a su familia, solo en el cuerpo de quien la padece, pues la dinámica familiar, los sue-

ños, las emociones y demás, se alteran por igual, y es por esto que el manejo debe incluir a todos los miembros. Los conflictos afloran y pueden incidir negativamente sobre la persona enferma. Es función del equipo de cuidados y del cuidador advertido, evitar, en lo posible, las situaciones de tensión en el seno de la familia y ayudar a su resolución en el caso de que dicha circunstancia exista. La familia como unidad y vínculo del paciente puede colaborar eficaz y activamente en el cuidado del enfermo si se la entrena de una forma adecuada en cuanto al control de los síntomas, los signos de alarma, los cambios posturales, la búsqueda de bienestar y la higiene personal. Todos, o al menos el cuidador principal, requieren de una información veraz, frecuente y continuada, un apoyo constante, la seguridad de una asistencia completa durante todo el proceso, descargar tensiones generales y la disponibilidad permanente del equipo de cuidados paliativos para el momento que se necesite asesorar o colaborar (Gómez Calle, 2002).

No es extraño que la enfermedad en fase terminal altere la aparente y pasiva paz familiar, e incluso, la unidad social, los familiares y los amigos; se presentan y afloran los conflictos internos preexistentes. La información inadecuada, los mitos, la presencia más o menos explícita de la muerte y la idea de un sufrimiento inevitable crean una intensa atmósfera de angustia. La visión de la interdependencia de los integrantes de la familia basada en relaciones estrechas de amor es simple e incompleta dentro de la dinámica de las complejas relaciones del grupo familiar. Si no existen lazos afectivos verdaderos y no se manifiestan sus expresiones de cariño, es en estos momentos de crisis en el que se alteran con mayor profundidad y se ahondan las heridas y cicatrices dadas en el seno de la familia. Por consiguiente, hay que estabilizar primero estas relaciones y velar por el bien común a favor de la persona enferma, como lo indica Gómez Calle (2002):

La visión del paciente sobre su enfermedad, es diferente a lo que ven sus familiares y cuidadores, la experiencia del dolor puede servir como modelo para comprender un poco estas experiencias [cada persona tiene un umbral del dolor diferente]. [...] Es así que, se podría inferir, que el proceso en el paciente comienza al producirse cambios orgánicos que llevan a una manifestación emocional de estas experiencias, hecho que puede aumentar o disminuir la intensidad del síntoma en cuestión, dependiendo del manejo; en la familia, la primera manifestación es emo-

cional, por el impacto al ser testigos del proceso de deterioro de su ser querido, y de acuerdo a su historia familiar, sus mitos y experiencias previas, estas manifestaciones podrán o no, hacerles daño, incluso haciendo que aparezcan síntomas físicos similares a los del paciente, o exacerbando enfermedades previas (Ej: hipertensión, diabetes, etc.). Si no se modifican estas diferencias, a través de una información creíble y continuada, estas conductas repercutirán negativamente en el paciente y bloquearán los cuidados del equipo (pp. 3-4).

Las dificultades dentro de la familia en la que hace parte el cuidador se podrían resumir en cuatro problemas: desorganización en el estilo de vida familiar. Ansiedad: conductas hiperactivas, irritabilidad, intolerancia entre unos y otros. Labilidad emocional: reacción oscilante y superficial cuando la capacidad de contener, frenar y organizar las respuestas afectivas se muestra insuficiente. Tendencia a la introversión: la enfermedad y la muerte son poderosas fuerzas centrípetas que ejercen un efecto de muralla en la familia, la cual para defenderse del desorden implanta nuevas normas. Todos estos factores, sumados a una grave y larga enfermedad, cambian a todos quienes conviven en el mismo hogar de quien la sufre. Además, están presentes otras aristas como la preocupación insistente por las consecuencias futuras (soledad-economía familiar, herencias...); los sentimientos de culpa originados en el ir muriéndose; las emociones y reacciones contradictorias derivadas del agotamiento físico y emocional; el colapso de la red de comunicación intrafamiliar; el aislamiento de los integrantes entre sí; la redistribución de los roles; y la confusión personal.

Aunado a ellos, el estrés psicológico cambia la dinámica familiar, dentro de la cual hay nuevos patrones de afrontamiento y convivencia: constantes visitas al hospital, acompañamiento a consultas, análisis y tratamientos, largas noches de acompañamiento. Todas estas actividades deben combinarse con las cotidianas que también tienen modificaciones: se da una alimentación irregular, una disminución e incluso desaparición de momentos de recreación, ocio y placer que son utilizados para recuperar tareas domésticas, vigilancia y crianza de los hijos, tareas de por sí agotadoras y absorbentes. Ninguna familia que haya tenido que convivir con una enfermedad fatal sale ilesa de esta experiencia, debe enfrentarse permanentemente a desgastantes exigencias y cambios y finalmente llega la muerte del ser querido. Cuando esto ocurre, cada integrante es diferente de lo que era cuando su ser querido gozaba de salud. De ahí la gran impor-

tancia de estar cercano a la familia e ir elaborando las diferentes etapas para la realización del duelo y que posteriormente se llegue a la aceptación de la situación en forma pacífica y trascendente (Gómez Calle, 2002).

Afrontamiento ineficaz del rol del cuidador por el deterioro de sus necesidades básicas

Durante la construcción de la GAD se abordaron varias unidades de indagación para el cumplimiento de los objetivos y acogiéndonos a los Planes de Cuidado del Grupo de Enfermería AECPAL, coordinado por la Secpal, se seleccionaron algunos diagnósticos de la NANDA-NIC-NOC (NNN)¹¹, entre las cuales está «el afrontamiento ineficaz del rol del cuidador por el deterioro de sus necesidades básicas». El significado dado por la NANDA, es la incapacidad válida de llevar a cabo una apreciación firme de los agentes estresantes para elegir adecuadamente las respuestas habituales o para usar los recursos disponibles (Aecpal y Secpal, 2014). Los diagnósticos de enfermería de la NANDA son una herramienta de gran valor que sirve tanto a estudiantes como profesionales de enfermería en la elaboración de planes de cuidados, de acuerdo con un diagnóstico inicial, objetivos e intervenciones a realizar. Dichas intervenciones pueden ser evaluadas y, por medio de ello, definir la calidad de los cuidados brindados hacia el paciente y la respuesta del mismo.

El afrontamiento ineficaz, como diagnóstico de enfermería, indica que los cuidadores de las familias que tienen al frente una persona enferma en fase terminal van perdiendo la capacidad de identificar y manejar los agentes estresantes que se derivan del cuidado; con el transcurrir del tiempo llegan al deterioro de las funciones básicas del cuidador principal y, por esta razón, se hace necesario abordar no solo al paciente en condición de enfermedad, sino también a la persona que se hace responsable del cuidado directo, es decir, el cuidador. Este tipo de cuidados deben ser enfocados al realizar la indagación a las necesidades básicas afectadas durante el proceso de cuidado y facilitar, por medio de estrategias de atención, pautas que ayuden a restablecer estilos de vida favorecedoras de la reintegración del equilibrio y facilitadora de la disminución del estrés en la experiencia de cuidar.

¹¹ Para el significado de estas siglas, ver pie de página 8, p. 185.

Partiendo del desequilibrio durante el proceso de cuidado que presenta el cuidador principal, se podría afirmar que no solo sufre el cuidador, sino toda la familia, lo cual exige una intervención holística a todos los integrantes y personas cercanas que ayuden en el proceso de cuidado en el paciente con enfermedad en fase terminal. Por lo tanto, el profesional de enfermería, desde la instancia hospitalaria, debe enfocarse en abordar de manera integral, tanto a la familia como al cuidador principal, teniendo en cuenta su nivel sociocultural, con el fin de realizar planes de cuidado domiciliario, de acuerdo con el deterioro de las necesidades básicas de él.

El modelo conceptual de Virginia Henderson, sobre las necesidades básicas (Araneda Pagliotti, Aparicio Escobar, Escobar Gatica, Huaiquivil Olate y Méndez Astudillo, 2006), da una visión clara de los cuidados de enfermería a través de esas necesidades básicas del ser humano que le son fundamentales para satisfacer y recuperar la independencia lo más rápido posible. Las necesidades humanas se agrupan en catorce ítems, así: 1) respirar normalmente, 2) beber y comer adecuadamente, 3) eliminar adecuadamente desechos y secreciones humanas, 4) moverse y mantener una adecuada postura, 5) dormir y descansar, 6) vestirse y desvestirse, 7) tener la temperatura corporal en límites normales, 8) mantener higiene personal, 9) detectar y evitar peligros, 10) comunicarse con los semejantes, 11) reaccionar según las propias creencias, 12) desarrollarse, 13) recreación y juego y, por último, 14) satisfacer la curiosidad personal. De ahí que todos los individuos buscan la manera de mantener, en lo posible, la satisfacción completa de estas necesidades básicas. Claro está que, en alguna situación, como lo es la enfermedad, pueden verse afectadas y es en este momento que se debe buscar la manera más acertada para restablecerlas y, lo más importante, en caso de que estén alteradas, es determinar si la circunstancia es transitoria o por el contrario refleja un comportamiento continuo y sistémico que lleve a la muerte y ello se verá reflejado en el cuidador.

En consecuencia, según las evidencias encontradas en las entrevistas realizadas a los cuidadores de pacientes con enfermedad en fase terminal, se ha detectado un deterioro en algunas de las necesidades básicas, tales como la necesidad de sentirse realizado, que es una necesidad espiritual porque se requiere darle sentido al quehacer profesional principalmente. Otras necesidades alteradas son las de recreación, de comunicación, de sueño y descanso, de alimentación y bebida y, por último, la necesidad de

ocuparse de sí mismo para continuar con su proyecto de vida y sentir ser apoyo de otros, las cuales se ven afectadas por la evolución de la enfermedad y el grado de dependencia que este desarrolla hacia el cuidador.

El grado de dependencia se puede evidenciar a través de la aplicación y valoración de la escala de Barthel ya mencionada como herramienta facilitadora (Barthel, 1965), en donde se evalúan parámetros como la alimentación, el baño, el vestido, el aseo, el uso del retrete, la defecación, la micción, la deambulación, el subir y bajar escaleras, trasladarse de la silla a la cama o viceversa. Esta escala determina el grado de dependencia que tiene la persona enferma y a su vez indica que, entre mayor grado de dependencia tenga el enfermo hacia su cuidador, va existir un mayor deterioro en su autocuidado, convirtiéndose en el motivo por el cual esta persona termina por vivir la vida de la persona enferma y comienza a olvidarse de sus propias necesidades básicas, generando alteración de su bienestar y una disminución o deterioro de su salud tanto física como emocional y espiritual.

El cuidado de los pacientes es un quehacer cotidiano que debe ser realizado por una persona especializada o al menos entrenada y con vocación para este propósito del final de la vida, de modo que durante su trabajo no debe permitir que se vea afectada su integridad. Sin embargo, en el caso de los familiares, al no haber recibido una información o entrenamiento suficiente para su manejo, no saben enfrentar dichas situaciones que afectarán su integridad, por consiguiente, en el momento de la intervención de enfermería se debe de indagar cuál es el conocimiento previo tanto acerca de la enfermedad como de la manera en que se puedan impartir los cuidados a pacientes en fase terminal o en cuidados paliativos. Hay una gran diferencia en este tipo de cuidados porque interviene más la parte emocional- social y espiritual que la fisiopatológica.

Siguiendo la *Guía de cuidados de enfermería para la atención del cuidador*, escrita por Carme Ferré-Grau, Virtudes Rodero-Sánchez, Dolors Cid-Buera, Carme Vives-Relats y M.^a Rosa Aparicio-Casals, es esencial brindar, a toda la familia, información acerca de cómo debe de ser elegida la persona cuidadora: él o ella debe estar previamente sana, ser capaz de adaptarse a las diferentes situaciones que puedan presentarse, también debe ser autónoma en la toma de decisiones por ser una persona clave con funciones específicas, de informante acerca de su familiar, como pro-

veedora de los cuidados y como persona que toma todas aquellas decisiones importantes que tienen que ver directamente con el paciente y su familia (Ferré-Grau, Rodero-Sánchez, Cid-Buera, Vives-Relats y Aparicio-Casals, 2011). En el momento en que un paciente es dado de alta de una institución hospitalaria, el cuidador encargado requiere tomarse el tiempo para conocer al paciente, su situación, identificar sus expectativas en cuanto a la situación del familiar e indagar qué tipo de ayuda desea recibir, ya que a partir de ese momento se va a iniciar un largo camino lleno de desasosiegos, en donde se pueden encontrar situaciones paradójicas y complejas a las que debe enfrentarse.

En lo que se refiere a la atención a cuidadoras de pacientes oncológicos y paliativos, Rodríguez Pereira y Tello Redondo (2015) expresan que se puede considerar cuidador a la persona no profesional de la salud que en la mayoría de los casos pertenece a la familia, la cual proporciona apoyo y asistencia a otra persona en situación de vulnerabilidad, sin recibir algún tipo de compensación económica por dicha actividad. Además, afirman que la capacidad de cuidar está intrínsecamente en todos los seres humanos y determinan este hecho como una actividad cotidiana, considerando que de alguna manera todos en algún momento de nuestras vidas cuidamos de las personas. Entre los factores demográficos y culturales que inciden y explican la realidad de los cuidadores, se pueden encontrar: el envejecimiento demográfico por la disminución de la natalidad y el aumento de la esperanza de vida, el crecimiento de la cantidad de personas mayores en situación de discapacidad y dependencia, lo cual incrementa, a su vez, con la tecnología y los avances en la medicina, la desaparición de la familia extensa, cambios en el concepto de la familia, la movilidad geográfica, las reformas en los servicios sanitarios y la disminución de personas que cuiden a sus familiares.

Así las cosas, de estos cambios aparece la dependencia y el rol del cuidado, que recae sobre una sola persona, donde la sobrecarga produce una situación de estrés e inestabilidad familiar y, por otro lado, la disponibilidad menor de otros cuidadores. También estos autores hablan de algunas características comunes de las cuidadoras, de las cuales el 80 % suelen ser mujeres pertenecientes a la familia entre las edades de 45 y 64 años, amas de casa y sin trabajo remunerado, la mayoría con nivel de escolaridad bajo. La ayuda institucional es insignificante en menos de un 10 %, el cuidador debe desplazarse y vivir con el enfermo y dedicarle

más de 10 horas al día (Rodríguez Pereira y Tello Redondo, 2015). Debido a que el trabajo de cuidar implica varios aspectos de la vida cotidiana de toda la familia, se debe tratar de tener una manera de intervención hacia estas personas que dedican su tiempo a los enfermos familiares, porque prácticamente todos los cuidadores relatan, con el tiempo, la aparición de un problema de salud tanto psicológica como física, que trae repercusiones a la vida personal y social.

Para intervenir directamente los factores de riesgo, se debe tener en cuenta, con anticipación, la prevención, en donde se podrá evitar a su vez el síndrome del cuidador o el cansancio del rol del cuidador, lo cual es de una incidencia alta de aparición entre un 50-60 % de las cuidadoras (Rodríguez Pereira y Tello Redondo, 2015). Dicho estudio abre un panorama amplio sobre la importancia del cuidado a la familia, para lo cual se debe realizar una valoración desde la enfermería hacia la cuidadora, que oriente a planes de acción adecuados.

Finalmente, se puede decir que aplicar un plan de cuidados de enfermería oportuno permitirá intervenir de manera asertiva y eficaz, tanto aquellas necesidades de los cuidadores como las necesidades de información y entrenamiento, ya que lo ideal es que se atiendan de forma preventiva desde el momento en que deciden asumir su rol de cuidador, y así evitar un deterioro de su vida y del autocuidado relacionado con las necesidades básicas, las cuales son indispensables que se encuentren en equilibrio total a la hora de brindar apoyo a una persona enferma.

Alteraciones en la vida social, cultural y familiar del cuidador

El rol del cuidador es de suma importancia para los cuidados, en especial, a nivel domiciliario, y la OMS define al cuidador primario como la persona del entorno de un paciente que asume voluntariamente el papel de cuidador responsable en un amplio sentido; esta persona está dispuesta a tomar decisiones por y para el paciente y a cubrir los requerimientos básicos, ya sea de manera directa o indirectamente. Estas actividades pueden ser muy estresantes porque se involucra directamente con un participante de la familia que sufre, alterando emocional, social y estructuralmente al cuidador, debido a que, entre más tiempo se dedique al cuidado del otro, más sacrifica sus propios recursos y autocuidado (Barrera Ortiz, Pinto Afanador y Sánchez Herrera, 2010).

El Grupo de Planes de Cuidados (Aecpal y Secpal, 2014), de acuerdo con los diagnósticos de la NANDA, en el dominio 7, «Rol y relaciones», define el rol del cuidador como los «patrones de conducta socialmente esperados de las personas que brindan cuidados sin ser profesionales de la salud». Se destaca también el diagnóstico de enfermería (DdE), *cansancio del rol del cuidador*, definido por esta asociación como la dificultad para desempeñar el rol de cuidador de la familia o de otras personas significativas. Por lo tanto, el cansancio en el desempeño del rol se relaciona con algunas labores del cuidador al darse el alta domiciliaria de algún miembro de la familia con importantes necesidades de cuidados, las cuales pueden ser: falta de tiempo y socioeconómicos, alineación con la familia, amigos y compañeros de trabajo, que son manifestadas por cambios en las actividades de tiempo libre, dificultad para llevar a cabo las tareas requeridas, falta de tiempo para las necesidades personales y no participación en la vida social.

Del contacto inicial con el cuidador en su cotidianidad, bien sea desde el hospital, consulta externa o propiamente en el hogar, de acuerdo con los estudios del programa de la Facultad de Enfermería de la Universidad Nacional de Colombia (Barrera Ortiz, Pinto Afanador y Sánchez Herrera, 2010), se encontraron varias características entre los cuidadores: grado de incertidumbre, desinformación, frustración, necesidad de tregua, impotencia, periodo de tristeza, angustia y soledad, aislamiento, estrés, cansancio, enfrentamiento y adaptación ineficaz, carga de cuidado, percepción negativa de sus roles, sentimiento de miedo, desconcierto, dolor, culpa y depresión. De lo anterior se puede afirmar que este rol implica alteraciones significativas donde se involucra el estado de salud, el estado emocional, el factor socioeconómico y procesos familiares que permean directamente su estilo de vida y el de su entorno. Por consiguiente, el cuidador requiere igualmente de atención y cuidados.

En afinidad con las indagaciones realizadas, se establece que los factores socioeconómico y emocional son los más afectados en estos cuidadores por el grado de dependencia que demanda la persona enferma y, por ende, el mayor tiempo dedicado a su cuidado. Surgen cambios en las actividades de tiempo libre, baja en la producción laboral, rechazo a ofertas laborales, retiro de la vida social, dificultad para ver cómo afecta la enfermedad al receptor de los cuidados, pena por el cambio de relación con el enfermo, experiencia e incertidumbre por el futuro, manifestando estas conductas a través de la ira, alteración del sueño, impaciencia, la-

bilidad emocional, nerviosismo, afrontamiento ineficaz, falta de tiempo para satisfacer las necesidades personales, depresión, somatización y estrés (Aecpal y Secpal, 2014).

El desempeño del cuidador desencadena una interrupción a su autocuidado que le origina una disfunción en su calidad de vida, involucrando, con ello, cambios en su vida cotidiana, en sus propios quehaceres y responsabilidades relacionados con la transformación de roles, responsabilidades familiares, transformaciones en los estilos de vida y las relaciones de apoyo. En este punto es decisivo afirmar que, cuando el paciente es diagnosticado con una enfermedad en fase terminal, no solo esta persona necesita cuidado, sino también su entorno, y se destaca a su cuidador principal, en él recaen responsabilidades propias y ajenas en todo el proceso de salud y enfermedad. Por dicha razón, es necesario considerar a la familia como parte del equipo en el cuidado de estos enfermos que en su mayoría fueron diagnosticados con cáncer en fase terminal, ya que el peso y la importancia que la familia tiene en el desarrollo y evolución del paciente aumenta su potencial de acción en la interacción de cada uno de los participantes (Expósito Concepción, 2008).

Por otro lado, ¿por qué cuidan las familias? La antropóloga D. Comas d'Argemir (citada por Astudillo Alarcón, 2003) expresa que el cuidar en la familia implica un fuerte componente afectivo con gran contenido moral, relacionados con las obligaciones y deberes derivados de los lazos de parentesco. Además, las familias tienen unas necesidades de permanecer con el enfermo, redistribuir las funciones del enfermo, mantener el funcionamiento del hogar, aceptar la situación del enfermo, su creciente debilidad y dependencia, recibir ayuda para atenderlo, seguridad de que la persona va a morir confortablemente, poder expresar sus emociones y comunicarse bien, recibir soporte de otros familiares y del equipo, facilitar la actuación del equipo y del voluntariado y el acompañamiento en el proceso de duelo.

Sin embargo, conociendo las alteraciones a las que está en riesgo de sufrir el cuidador principal, el personal de salud no ha tenido el esfuerzo y la dedicación de entrenarlos de una manera asertiva en la función de rol de cuidador para el desempeño domiciliario, haciendo falta mayor información, formación y énfasis en el autocuidado de quien presta el cuidado, llevando a la reflexión la importancia de elegir un cuidador con todas las cualidades que se debe tener para cumplir su misión y ser conscientes

de la realidad de la enfermedad, ya que son enfermedades crónicas, degenerativas e incurables y de mal pronóstico. Lo anterior amerita instituir una escuela de aprendizaje para este tipo de cuidadores en cuidados paliativos y con pacientes en fase terminal.

Como consecuencia y resultados encontrados en todo el proceso investigativo y de rastreo, se puede afirmar que los problemas detectados en la vida social, cultural y familiar del cuidador se convierten en «cuello de botella», que permea el cuidado brindado a su familiar, alterando no solo su proyecto y estilo de vida, sino su dinámica familiar. Se destacan los problemas de fatiga, cansancio del rol de cuidador y afrontamiento ineficaz. Las necesidades psicosociales de los enfermos y sus familiares son un aspecto importante del cuidado en la fase final, porque según sea el tamaño de la red social y el apoyo que de ella se reciba, mayores son las posibilidades para sobrellevar la situación. De gran importancia es conocer los síntomas concretos en su parte física-biológica, como lo es la parte psico-socio-cultural y espiritual percibidas por el enfermo y su familia, las cuales amenazan su integridad y estilo de vida, para poder tratar de compensar o atenuar dichas situaciones o síntomas y mitigar la amenaza. De igual forma, se podría potenciar sus propios recursos bio-psico-socio-culturales-familiares y espirituales, con el fin de disminuir, eliminar o prevenir la sensación de impotencia y aumentar, hasta donde sea posible, su percepción de control del problema (Astudillo Alarcón, 2003)

En los estudios revisados, los aspectos sociales, culturales y familiares son también los más alterados y vulnerados en la calidad y estilo de vida del cuidador, siendo desplazadas estas esferas por la dependencia moderada y total del cuidado en el familiar. Esto correlaciona los hallazgos indagados con la evidencia encontrada entre los interlocutores. A continuación, algunas abstracciones evidenciadas en el trabajo de campo, donde queda plasmada la realidad que, en contraste con documentaciones o investigaciones, existe una estrecha relación. El proyecto de vida entra en una situación de peligro o de inestabilidad por la realidad del diagnóstico del afectado, ya que todas las actividades, como las del aprendizaje y los momentos de ocio, recreación y relación con los otros, se ven limitadas e incluso ausentes, convirtiéndose el cuidar como el centro de su cotidianidad y creando un estado de vulnerabilidad bio- y psicosocial espiritual y cultural inevitable. Al indagar directamente con la interlocutora, en la investigación realizada, nos manifiesta:

Sí, quiero libertad, me dedicaría a mi carrera, pasearía mucho porque me gustaría conocer muchos lugares, si no encontrara un trabajo así de profesora, yo siempre he querido tener un jardín infantil y me dedicaría a buscar cómo tenerlo, además me gustaría conocer Vietnam [el país del que] la otra vez vi un documental, entonces me gustaría, porque me pareció tan lindo. Que rico arrancar con mi niño, por ejemplo, a cine, para que él pueda cambiar de ambiente, pero no puedo porque el compromiso con mi papá fue que yo esté todo el domingo con mi mamá y el sábado él [señalando a su papá] para yo poder estudiar, me gustaría hacer y volver a hacer tantas cosas (Entrevista Personal, 28 de febrero de 2016).

En conclusión, la enfermedad en fase terminal conduce a una alteración en la dinámica familiar donde se ve comprometida la integridad de sus familiares desde los aspectos bio-psico-social-cultural-familiar, ecológico y espiritual, demostrados significativamente en su cuidador principal con el declive de sus actividades socio-culturales cotidianas y estilo de vida saludable. El cuidador principal es la persona que asume las responsabilidades de su ser querido y asumiendo este rol sin buscarlo, quizás. Se deben adecuar sus hábitos a las necesidades que tenga el paciente, generando cambios no vistos en su estilo de vida, desfigurando su identidad y aplazando su proyecto de vida. Aunado a esto, de manera reflexiva con base en el estudio realizado y las investigaciones rastreadas, la responsabilidad que tiene el personal de la salud no es solo con el paciente que presenta una enfermedad en fase terminal, sino con su cuidador principal al que debe informarle, entrenarle (educarlo) y cuidarle de manera holística. Realizado esto, y proporcionándole herramientas que garanticen un bienestar físico y mental que no alteren de manera drástica su estilo y proyecto de vida, es que se reflejarán unos resultados sobre lo que dependerá la calidad y la calidez de cuidado que le brinde a su familiar y demás participantes de su familia.

Referencias bibliográficas

- Aecpal y Secpal. (2014). *Planes de cuidados estandarizados de enfermería dirigidos a paciente y familia en procesos avanzados y terminales* (2.^a ed.). Barcelona: Saned. Recuperado de <<http://www.secpal.com///Documentos/Blog/GuiaPlanesdeCuidadosdeEnfermeria.pdf>>.
- Araneda Pagliotti, E., Aparicio Escobar, A., Escobar Gatica, P., Huaiquivil Olate, G. y Méndez Astudillo, K. (2006). Características del cuida-

- dor principal y su relación con la percepción de satisfacción de necesidades básicas del paciente terminal. *Cultura de los Cuidados: Revista de Enfermería y Humanidades*, 10(19), 79-86. Recuperado de: <<http://culturacuidados.ua.es/enfermeria/article/view/243>>.
- Astudillo Alarcón, W. y Mendinueta, C. (2003). ¿Cómo se puede ayudar a la familia? En *Guía de recursos sanitarios y sociales en la fase final de la vida en Gipuzkoa* (pp. 47-48). San Sebastián (España): Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos. Recuperado de: <www.eutanasia.ws/hemeroteca/t91.pdf>.
- Astudillo Alarcón, W. y Mendinueta, C. (2003). Necesidades de los cuidadores del paciente crónico. En *Guía de recursos sanitarios y sociales en la fase final de la vida en Gipuzkoa* (pp. 233-250). San Sebastián (España): Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos. Recuperado de: <www.eutanasia.ws/hemeroteca/t91.pdf>.
- Barbero, J. (2002). El apoyo espiritual en cuidados paliativos. *Labor Hospitalaria*, 54(263), 5-24.
- Barbero, J. (2011). *Detección, exploración y evaluación espiritual*. Palma de Mallorca: Secpal.
- Barbero, J. y Giró, R. M. (2008). El acompañamiento espiritual. En E. Benito, J. Barbero, y A. Payás, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos: Una introducción y una propuesta* (pp. 74-98). Barcelona: Secpal. Recuperado el 28 de septiembre de 2015, de: <http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5Carchivo_9.pdf>.
- Barrera Ortiz, L., Pinto Afanador, N. y Sánchez Herrera, B. (2010). Programa «Cuidando a los cuidadores». En L. Barrera Ortiz, N. Pinto Afanador, B. Sánchez Herrera, G. M. Carrillo G. y L. Chaparro Díaz, *Cuidando a los cuidadores: Familiares de personas con enfermedad crónica* (pp. 121-167). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Enfermería. Recuperado de: <http://www.uneditorial.net/uflip/Cuidando_a_los_cuidadores/pubData/source/UNAL_Cuidando_a_los_cuidadores.pdf>.
- Barthel, M. (1965). Functional evolution: The Barthel Index. *The Barthel Index*. *Md Med Journal*, 61-65.
- Bayés i Sopena, R., Arranz, P. y Barbero Gutiérrez, J. y Barreto, P. (1996). Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa. *Medicina Paliativa*, 3(3), 114-121.
- Benito, E. y Barbero, J. y Dones, M. (Eds.). (2014). *Espiritualidad en clínica: Una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*. Madrid: Sociedad Española de Cuidados Pa-

- liativos. Recuperado de: <<http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5CMonografia%20secpal.pdf>>.
- Benito, E., Barbero, J. y Payás, A. (2008). *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos: Una introducción y una propuesta*. Barcelona: Secpal. Recuperado el 28 de septiembre de 2015, de: <http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5Carchivo_9.pdf>.
- Catecismo de la Iglesia Católica*. (1998). Roma: San Pablo.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Constitución pastoral «Gaudium et spes» sobre la Iglesia en el mundo actual*. Recuperado de: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm>.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1980). *Declaración «lura et bona» sobre la eutanasia*. Recuperado de: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_sp.html>.
- Expósito Concepción, Y. (2008). La calidad de vida en los cuidadores primarios de pacientes con cáncer. *Revista Habanera de Ciencias Médicas*, 7(3), 8 p. Recuperado de: <<http://www.revhabanera.sld.cu/index.php/rhab/article/view/1430/1226>>.
- Ferré-Grau, C., Rodero-Sánchez, V., Cid-Buera, D., Vives-Relats, C. y Aparicio-Casals, M. R. (2011). *Guía de cuidados de enfermería: Cuidar al cuidador en atención primaria*. Tarragona: Publidisa. Recuperado de: <<http://www.urv.cat/dinfern/media/upload/arxius/guia%20cuidados%20infermeria.pdf>>.
- Giró, R. M., Payás, A., Rodeles, R. y Tomás, C. (2008). El estado de la cuestión. En E. Benito, J. Barbero, y A. Payás, *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos: Una introducción y una propuesta* (pp. 41-56). Barcelona: Secpal. Recuperado el 28 de septiembre de 2015, de: <http://www.secpal.com/%5CDocumentos%5CBlog%5Carchivo_9.pdf>.
- Gómez Calle, J. A. (2002). La familia y la enfermedad en fase terminal. *Portales Médicos*, (6), 21.
- Guía de recursos sanitarios y sociales en la fase final de la vida en Gipuzkoa*. (2003). San Sebastián (España): Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos.
- Juan Pablo II. (1995). *Carta encíclica «Evangelium vitae» sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana*. Recuperado de: <<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/index.html>>.
- Leininger, M. (2007). Teoría de los cuidados culturales. En A. M. Tomey y M. R. Alligood, *Modelos y teorías en enfermería* (6.ª ed.; pp. 472-498). Filadelfia: Elsevier-Mosby.

- Organización Mundial de la Salud. (1946, 22 de julio de). *¿Cómo define la OMS la salud?* Recuperado de: <<http://www.who.int/suggestions/faq/es/>>.
- Pablo VI. (1968). *Carta encíclica «Humanae vitae» sobre la regulación de la natalidad*. Recuperado de: <<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/index.html>>.
- Raffino, M. E. (2019, 6 de marzo). Salud (según la OMS). *Concepto.de*. Recuperado el 12 de julio de 2019, de: <<https://concepto.de/salud-segun-la-oms/>>.
- Rodríguez Pereira, M. y Tello Redondo, P. M. (2015). Atención a cuidadoras de pacientes oncológicos y paliativos en el espacio comunitario. *Revista Enfermería Docente*, 1(103), 15-18. Recuperado el 22 de abril de 2016, de: <http://www.revistaenfermeriadocente.es/index.php/ENDO/article/view/53/pdf_37>.
- Saunders, C. (2006). Forewords. En B. Ferrell y N. Coyle, *Textbook of Palliative Nursing* (2.ª ed.; pp. v-vi). Oxford: Oxford University Press. Recuperado de: <http://www.e-sanitas.edu.co/Diplomados/paliativos/Modulo%204/imagenes/libro%20enfermeria%20y%20cuidado%20paliativo.pdf>
- Tardy, M. (2009, 12 de mayo). Diferentes miradas sobre el concepto de salud. *Psico-web.com*. Recuperado el 10 de abril de 2016, de: <http://www.psico-web.com/salud/concepto_salud_03.htm>.
- The Eleven Men Foundation. (2015). Humanismo: valorar el ser humano y la condición humana. En *Enciclopedia The 11 Men*. Recuperado de: <<http://enciclopediathe11men.blogspot.com/2015/08/humanismo-valorar-al-ser-humano-y-la.html>>.
- Torralba i Rosellò, F. (2000). Constructos éticos del cuidar. *Enfermería Intensiva*, 11(3), 136-141.
- Watson, J. M. (1985). *Nursing: The Philosophy and Science of Caring*. Louisville (Colorado, EE. UU.): Colorado Associated University Press.
- Watson, J. M. (2005). *Caring Science as Sacred Science*. Filadelfia: F. A. Davis.

Bibliografía de apoyo

- Alzate M., D., Castrillón G., A., Ceballos G., Z. y Gallego C., A. y Uribe E., M. T. (2015-16). *Guía de acompañamiento domiciliario (GAD) para la toma de decisiones en cuidados paliativos* [inédito]. Rionegro: Universidad Católica de Oriente.

- Anatomía humana general*. (7 de enero de 2014). Recuperado el 10 de abril de 2016, de <http://www.anatolandia.com/2014/01/traquea-y-bronquios-sistema-respiratorio.html>
- Bruguès, J. L. (2015). La Iglesia y el amor a la vida. En G. Zuleta Salas (Coord.), *El respeto a la vida, un camino para la paz: Memorias del 4.º Congreso Internacional de la Fundación Vaticana Joseph Ratzinger – Benedicto XVI* (pp. 35-44). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana; Fondazione Vaticana Joseph Ratzinger – Benedetto XVI; San Pablo.
- Colombia. Ministerio de Salud. (1993). *Resolución 8430*. Bogotá: Ministerio de Salud.
- Ferrell, B. R. y N. Coyle (2006). *Textbook of Palliative Nursing* (2.ª ed.) Nueva York: Oxford University Press.
- Hernández, F. (2012). *Acompañamiento psicosocial y terapéutico*. Recuperado de <http://www.actiweb.es/area_psicosocial/>.
- Juan Pablo II. (1993). *Carta encíclica «Veritatis Splendor» sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*. Recuperado de http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Kübler-Ross, E. (1989). *Sobre la muerte y los moribundos* (4.ª ed.). Barcelona: Grijalbo.
- López Gil, M. J., Orueta Sánchez, R., Gómez- Caro, S., Sánchez Oropesa, A., Carmona de la Morena, J. y Alonso Moreno, F. J. (2009). El rol de cuidador de personas dependientes y sus repercusiones sobre su calidad de vida y su salud. *Revista Clínica de Medicina de Familia*, 2(7), 332-334. Recuperado de: http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1699-695X2009000200004.
- Curso Enfermería profesional: Técnicas y fundamentos. (2010). *Mailxmail.com*. Recuperado de <http://www.mailxmail.com/curso-enfermeria-profesional-tecnicas-fundamentos/enfermeria-profesional-definicion-papel-profesional>.
- Pessini, L. y Bertachini, L. (2006). Nuevas perspectivas en cuidados paliativos. *Acta Bioethica*, 12(2), 231-242. Recuperado de <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2006000200012>.

CUIDADOS PALIATIVOS EN PACIENTES RECIÉN NACIDOS, CON TRAUMAS Y SÍNDROME DE DIFICULTAD RESPIRATORIA*

Jesús David Vallejo Cardona¹; María Teresa Uribe Escalante²; Yohan Arias Morales³; Tatiana Baena Zuluaga⁴; Manuela Botero Vargas⁵; Yésica Johana Henao Santa⁶; María Alejandra Ramírez Grajales⁷; Luisa Fernanda Vásquez Muñoz⁸

Introducción

Identificar los cuidados paliativos en neonatos es una herramienta que fortalece el entorno donde nace y vive el recién nacido, sin embargo, hay obstáculos que no permiten la adecuada comunicación entre el personal sanitario y los padres de los recién nacidos que sufren patologías, como el síndrome de dificultad respiratoria y traumas adquiridos durante el proceso de parto.

* Producto resultado de la investigación denominada «Protocolo para el acompañamiento a familias con pacientes bebés en cuidado paliativo perinatal, una perspectiva desde la enfermería y la bioética», adscrito a la Dirección de Investigación y Desarrollo en el período 2016-2017. El proyecto pertenece a los grupos de investigación Humanitas y Atención Primaria en Salud (APS), correspondientes a las facultades de Teología y Humanidades y Ciencias de la Salud, de la Universidad Católica de Oriente (UCO). Socializado en el Congreso Internacional de Humanismo, del año 2016, en la UCO.

¹ Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas. Magíster en Ética Biomédica, de la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Docente titular de la UCO. Coordinador del Departamento de Familia y Bioética de la UCO. Coordinador del Comité de Ética para la Investigación Científica. ORCID: 0000-0002-7451-3285. Correo electrónico: jvallejo@uco.edu.co.

² Enfermera profesional. Magíster en Problemas Sociales Contemporáneos, con énfasis en Emergencias y Desastres, de la Universidad de Antioquia. Doctora en Filosofía, de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Docente investigadora de la UCO. ORCID: 0000-0003-2043-9574. Correo electrónico: mturibee@gmail.com.

En este capítulo se aborda el proceso de cuidado paliativo perinatal y neonatal con los cuidados paliativos del recién nacidos con síndrome de dificultad respiratoria y los traumas. Es una investigación desarrollada durante la participación en el semillero de cuidado paliativo perinatal y neonatal, con el objetivo de crear un artículo que servirá de guía para brindar dichos cuidados.

Durante la asistencia al semillero de cuidados paliativos formado por los estudiantes de enfermería en la Universidad Católica de Oriente, se han realizado revisiones bibliográficas, conversatorios, entrevistas y demás actividades que han contribuido al desarrollo de esta investigación y a la elaboración del texto para orientar el acompañamiento que será una herramienta de gran valor para las instituciones de salud para abordar de manera integral esta necesidad.

Este cuidado no solo se enfoca en el bienestar físico, sino que abarca acompañamiento espiritual, emocional y psicosocial de la familia, por ende, las instituciones de salud deben tener profesionales capacitados para brindar este tipo de cuidado, lo cual incluye decir la suficiente y oportuna información a los familiares, ayudar a vivir el duelo y acompañamiento *post mortem*.

El cuidado paliativo tiene, entre sus propósitos, brindar información, comunicación y apoyo emocional, asegurando al enfermo ser escuchado, participar en las decisiones, obtener respuestas claras y honestas y expresar sus emociones.

Este siglo *XXI* se ha convertido en un momento esencial para acompañar, comprender y dar cuidado a personas que se encuentran en fase terminal, pero la unidad de cuidados intensivos neonatal (UCIN) ha sido poco implementada por el personal de enfermería, ya que, dentro de sus ocupaciones, el cuidado no se efectúa de forma íntegra.

³ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: yophan1029@hotmail.com.

⁴ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: tatabaena@hotmail.com.

⁵ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: manuelabotero19@gmail.com.

⁶ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: jessicahenao1024@hotmail.com.

⁷ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: aleja2107@yahoo.com.

⁸ Estudiante de Enfermería, uco. Correo electrónico: luisa-fer111@hotmail.com.

Actualmente, los cuidados paliativos se designan a personas que son diagnosticadas con enfermedades crónicas, quienes, vistas desde el área médica, ya no tienen posibilidad de recuperación y lo único que queda por hacer es controlar síntomas, dolor y dar acompañamiento, lo cual se comprende como el final de la vida.

Marco teórico

El acompañamiento por parte del profesional de enfermería cumple un papel fundamental en el cuidado paliativo, este modelo pretende brindar un cuidado integral dirigido al paciente y a su familia con enfermedad progresiva, o pronóstico de irreversibilidad.

El objeto de los profesionales de la salud es preservar la vida, no deshacerse de la enfermedad (Organización Mundial de la Salud, 1946), sino buscar su recuperación, por ello el cuidado paliativo tiene como propósito mejorar la calidez de vida del paciente y su familia, incluyendo cuidados durante el diagnóstico, el proceso de muerte o recuperación, al fin de la vida y siendo necesario el seguimiento del duelo.

El cuidado paliativo no alarga ni acorta la vida, permite afrontar una situación difícil e influir positivamente en el curso de la enfermedad; puede ser beneficioso ya que aumenta la satisfacción con la atención brindada, mejora el confort, disminuye el estrés de los padres y en ciertos casos reduce el tiempo de estadía en la institución de salud. Además, no solo se enfoca en el bienestar físico del paciente, sino que abarca acompañamiento espiritual, emocional y psicosocial de la familia, por ende, las instituciones de salud deben tener profesionales capacitados para brindar este tipo de cuidado (Colombia. Congreso de la República, 2014).

Hay una necesidad inminente de acompañar a las personas y familias por la patología desarrollada en uno de sus hijos, cada vez es más evidente el aumento de la cantidad de pacientes recién nacidos pretérmino que sufren deficiencia respiratoria. El ejercicio investigativo será la posibilidad de que las familias adquieran algunas herramientas para que vivan de manera adecuada y sean parte activa del proceso vivido por su hijo, hasta el desenlace final con la muerte, y posterior a ella.

Es un gran desafío tanto para los mismos niños, sus familias y el personal de salud, como para la misma sociedad, concebir la enfermedad y la muerte en los menores de edad. Tiene gran importancia las actitudes del personal de salud frente a la muerte y la enfermedad grave del niño, las diferentes trayectorias de la muerte pediátrica, las razones por las que niños con enfermedades que amenazan su vida y sus familias sufran, que hacen de los cuidados paliativos un reto. El recién nacido con síndrome de dificultad respiratoria requiere de una atención especial e integral por parte de los profesionales de la salud que no solo contemplan las necesidades farmacológicas y físicas, sino que también se proporcionan apoyo espiritual, psicológico y familiar (Salas Arrambide, Gabaldón Poc, Mayoral Miravete, González Pérez-Yarza y Amayra Caro, 2004).

Cuando este síndrome es progresivo, el profesional de enfermería ayuda a los pacientes a vivir tan activamente como sea posible hasta la muerte, y ayuda a la familia a adaptarse durante la enfermedad, con el objetivo de aliviar la angustia emocional y espiritual, tiene en cuenta que durante el proceso del cuidado se debe garantizar un ambiente tranquilo que permita que los padres acompañen a sus hijos y sean reconocidos como expertos cuidadores y, por consiguiente, sean tratados como una parte importante del equipo a cargo del cuidado.

Es un aspecto primordial hacer parte del acompañamiento del paciente a su familia, hacerla sentir importante en este proceso, permitirle dentro de lo posible estar con su bebé y motivarla para que afronte la situación de la mejor forma, tal como lo señalan (Cuesta Miguel, Espinosa Briones y Gómez Prats, 2012):

Los cuidados centrados en la familia, favorecen la reducción del estrés de los padres y una relación más positiva entre éstos y el recién nacido. La asistencia integral a los padres requiere el establecimiento de una relación de ayuda terapéutica con el equipo sanitario. Los profesionales de enfermería pueden promover de manera positiva esta relación (p. 36).

Existe un tema muy complicado que es la desilusión de los padres al darse cuenta de que su hijo no nació con el estado de salud que ellos esperaban, dado que muchas veces los bebés presentan este síndrome por causas del parto, por lo tanto, ellos necesitan ser acompañados durante esta primera fase primordialmente, donde apenas comienzan a enfren-

tarse a una realidad que no imaginaban, sin embargo, si se brinda una atención integral al paciente y a su familia, se mejorará su calidez de vida.

Hay grandes dilemas sobre la situación que afrontan tanto padres como personal de la salud durante el estado crítico del neonato, dichos dilemas se refieren a si mantener la vida del paciente o si, por el contrario, terminar con ella. Estas decisiones se pueden desencadenar por diferentes factores determinados por el estilo de vida de cada persona, por ejemplo, en los profesionales, puede ser debido a su experiencia en el campo laboral y en los familiares factores como cultura, creencias religiosas, entre otros.

Se debe recordar que, como profesionales de la salud, el objetivo es continuar con la lucha de preservar la vida del paciente; no obstante, en los casos en los cuales se agotan las posibilidades de vida se debe tomar un rol de cuidador, brindando confort, paz y la mayor tranquilidad para los familiares, mientras este proceso avanza. Una de las formas de brindar esta atención se basa en la comunicación del profesional con la familia, a través de una información clara y verdadera acerca de la situación del paciente. Así mismo, tener la capacidad de responder a las inquietudes, generando un ambiente de confianza (*Guía de recursos sanitarios*, 2003).

El profesional de la salud tiene la obligación de respetar la privacidad de los familiares, con esto se hace referencia a que, si el familiar desea permanecer a solas con su bebé, se le debe permitir que tenga este espacio para que afronte el proceso de muerte y duelo. Es importante una actitud adecuada frente a la muerte, ya que esta se verá reflejada en el momento de comunicar las malas noticias, en el entorno y en el ambiente, tanto del paciente como de la familia, mejorando de gran manera el afrontamiento de la situación y el proceso del duelo (Bayés i Sopena, Arranz, Barbero Gutiérrez y Barreto, 1996).

El proceso de adaptación psicológica a la enfermedad y muerte de un niño es difícil por la variedad de reacciones emocionales que se presentan a lo largo del proceso. En cuanto a la comunicación de las malas noticias, se deben tener presentes tanto la comunicación verbal como no verbal, puesto que por medio de ellas se logra establecer un vínculo con la familia y comprender el estado por el cual se está pasando, una buena comunicación reduce significativamente el estrés, la ansiedad y

la preocupación de la familia durante este proceso y ayuda a mitigar las experiencias de sufrimiento. La comunicación con los niños, en particular los niños cerca del final de su vida, no ha sido objeto de intensas investigaciones, a pesar de los estudios que subrayan su importancia. Antes de sugerir algunas pautas en la comunicación con el niño es necesario entender cómo adquiere un niño los conceptos de enfermedad y muerte (Rincón, Martino, Catá y Montalvo, 2008).

Es un reto para los profesionales de enfermería implementar los cuidados paliativos, pero con su constante práctica, se mejora la calidez de vida de muchas familias, se brinda un cuidado más humano y más comprometido con los pacientes e igualmente se disminuye el tiempo de hospitalizaciones, optimizando la calidad de los servicios y dando un mejor estatus a las instituciones de salud. En este *xxi*, los cuidados paliativos se han convertido en un momento esencial para acompañar, comprender y dar cuidado a personas que se encuentran en fase terminal.

El neonato es el bebé que tiene 28 días o menos desde su nacimiento. Es importante definir este período de vida del recién nacido, pues es aquí donde se producen cambios que pueden llegar a originar efectos importantes para el resto de vida del pequeño. Dichas anomalías pueden descubrirse en los primeros 28 días, no solo por la observación, sino por la manifestación de signos y síntomas.

A pesar de todos los avances científicos y médicos con los que se cuenta en la actualidad, la mortalidad neonatal sigue siendo despiadada. La preocupación que presentan los profesionales de la salud en la UCIN radica en qué hacer con el neonato gravemente enfermo para aliviar el sufrimiento físico, emocional, social y espiritual que padece el recién nacido y su familia, esto se convierte en un reto: cómo proporcionar cuidados al final de la vida centrado en el acompañamiento y la comunicación.

Todos los padres esperan con ansias y sin complicaciones a su bebé, además confían en que, cuando se encuentren en una situación crítica, recibirán una comunicación adecuada. Es por ello que la competencia del profesional de enfermería radica en el cuidado y apoyo necesario que se debe proporcionar a la familia del neonato, tratando de mitigar el dolor *post mortem* y su acompañamiento durante el duelo.

El acompañamiento juega un papel fundamental en el proceso de los cuidados paliativos a neonatos, pues es un proceso que ayuda a superar de una manera más integral aquellas situaciones dolorosas que provoca la enfermedad, el sufrimiento y la pérdida del ser querido.

A través del acompañamiento se brindan una serie de elementos que incorporan de una manera efectiva todo el conjunto que se ve afectado por falta de ese pequeño ser. Este es expresado sutilmente por el accionar de su cuidador, es decir, brindar cariño de manera que el bebé pueda sentir la protección, el amor, y que las palabras expresadas como muestra de cariño puedan paliar el sufrimiento del bebé. La importancia del personal de salud en los cuidados paliativos pediátricos lo expresan Carola Rincón, Ricardo Martino y otros:

Hablar con los niños acerca de la muerte es una de las situaciones más difíciles ¿Será porque nos remueve los propios miedos, a la enfermedad y a la muerte? El niño tiene la habilidad de aprender sobre la enfermedad, aunque se le quiera ocultar y tiene diferentes necesidades que fluctúan a lo largo de la enfermedad. Ya hemos visto la importancia del decir, pero ¿cuándo y quién debe «decir»? Los padres valoran la competencia de los clínicos en la detección de las necesidades de comunicación entre la familia y los niños, y demandan formación en habilidades de comunicación a quienes cuidan de los niños para mejorar el cuidado. El personal sanitario desempeña un papel muy importante en las vidas de los niños que fallecen y en las de sus familias. En el mejor de los casos, los profesionales sanitarios pueden ayudar a todas las personas a las que afecta la muerte del niño a tomar conciencia de que han hecho todo lo que han podido para ayudar, se ha prevenido un sufrimiento evitable mediante el adecuado tratamiento de síntomas y las decisiones tomadas, y que los padres han sido unos buenos padres, facilitando la elaboración del duelo. En otros casos las familias se encontrarán con un sistema sanitario que deja a las familias con el recuerdo doloroso de un sufrimiento innecesario, con el recuerdo de actitudes y palabras insensibles y dolorosas, y dudas durante toda la vida sobre las decisiones que tuvieron que tomar en un momento determinado (Rincón, Martino, Catá y Montalvo, 2008, p. 430).

Lo que se quiere lograr con el acompañamiento a los neonatos con traumas y su familia es que tengan una mejor percepción de la muerte, adecuada aceptación, mejor comunicación y hacer que el duelo no se

prolongue, sino que esta etapa sirva de resignación, evitando que el sufrimiento se convierta en una situación de dolor físico y emocional, progresando de manera positiva y que el recordar se convierta en un aliciente para la superación de dicha situación, y así:

La muerte se afronta de manera diferente dependiendo de la madurez cognitiva. Los niños entienden los conceptos de enfermedad y muerte en diferentes etapas, dependiendo de su nivel evolutivo más que de su edad cronológica. La edad del niño puede ser menos importante que el estilo de comunicación de la familia, la capacidad individual de entender y procesar la información sobre la enfermedad y su pronóstico, y la relación del niño con el equipo sanitario. Concebir la muerte como proceso cuyas fases se modifican e integran constantemente [que] permite acompañar al paciente y a su familia en el itinerario que conduce a su fallecimiento. Identificar las distintas fases y las necesidades del paciente facilita adecuar el esfuerzo terapéutico a la consecución del mayor bien y bienestar para el paciente (Rincón, Martino, Catá y Montalvo, 2008, p. 428).

El personal de enfermería no solo conoce la patología, diagnóstico y estado actual del paciente, también se enfoca en el sentir del paciente, su entorno, agrupando así el conocimiento científico y humano para integrar los cuidados e inclinarse por la atención más apropiada que involucre a su familia en esta última etapa. La comunicación se vuelve básica en el acompañamiento, incluso la comunicación no verbal, una mirada, un abrazo, un apretón de manos puede resultar más efectiva en la etapa final. Muchas veces faltan palabras para expresarnos, pero simplemente quedarnos junto al doliente o su familia puede ser un alivio en estas situaciones.

Finalmente, cabe resaltar la importancia del acompañamiento en el proceso de enfermedad y muerte. Para el ser humano se hace dolorosa la pérdida del individuo que apenas comienza a vivir, es esencial buscar la manera de comunicar asertivamente las malas noticias, manejando oportunamente las emociones y evitando así problemas de salud que más adelante puedan reflejarse en el doliente.

Conclusiones

El cuidado paliativo se ha convertido en una forma de acompañamiento que ayuda a brindar confort a familiares y pacientes, su técnica pasiva mejora la estancia en el sitio de salud y sirve como entrenamiento

para sobrellevar situaciones de crisis, muertes o, por el contrario, el proceso de recuperación.

Durante el proceso de cuidado paliativo perinatal y neonatal se deberá brindar información clara sobre la situación del paciente, así mismo, se deberá hablar con absoluta verdad. Tener en cuenta que una buena comunicación reduce significativamente el estrés, la ansiedad y la preocupación de la familia durante, lo cual ayuda a mitigar las experiencias de sufrimiento.

El profesional de la salud tiene la obligación de respetar la privacidad de los familiares. Con esto se hace referencia a que, si el familiar desea permanecer a solas con su bebé, se le debe permitir que tenga este espacio para que afronte el proceso de muerte y duelo.

Un aspecto primordial es hacer parte del acompañamiento del paciente a su familia, hacerla sentir importante en este proceso, consentir dentro de lo posible estar con su bebé y motivar a que se afronte la circunstancia de la mejor forma.

Como aspecto fundamental del cuidado paliativo, se debe brindar información clara y veraz sobre la evolución del paciente, generando confianza y seguridad a la familia, de que cuenta con los profesionales capacitados para el tratamiento de su bebé, a la par de ofrecer la información adecuada y mantener una constante comunicación con la familia, dado que favorece la tranquilidad de los padres.

Referencias bibliográficas

- Bayés i Sopena, R., Arranz, P. y Barbero Gutiérrez, J. y Barreto, P. (1996). Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa. *Medicina Paliativa*, 3(3), 114-121.
- Colombia. Congreso de la República. (2014). *Ley 1733 «Ley Consuelo Devís Saavedra, mediante la cual se regulan los servicios de cuidados paliativos para el manejo integral de pacientes con enfermedades terminales, crónicas, degenerativas e irreversibles en cualquier fase de la enfermedad de alto impacto en la calidad de vida»*. Recuperado de: <http://www.secretariassenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1733_2014.html>.

- Cuesta Miguel, M. J., Espinosa Briones, A. B. y Gómez Prats, S. (2012). Enfermería neonatal: Cuidados centrados en la familia. *Enfermería integral*, (98), 36-40. Recuperado de: <<http://www.enfermeriaaaps.com/portal/wp-content/uploads/2013/03/Enfermer%23U00e-da-neonatal.-Cuidados-centrados-en-la-familia.-2012.pdf>>.
- Guía de recursos sanitarios y sociales en la fase final de la vida en Gipuzkoa*. (2003). San Sebastián (España): Sociedad Vasca de Cuidados Paliativos. Recuperado de: <www.eutanasia.ws/hemeroteca/t91.pdf>.
- Organización Mundial de la Salud. (1946, 22 de julio). *¿Cómo define la OMS la salud?* Recuperado de: <<http://www.who.int/suggestions/faq/es/>>.
- Rincón, C., Martino, R., Catá, E. y Montalvo, G. (2008). Cuidados paliativos pediátricos: El afrontamiento de la muerte en el niño oncológico. *Psicooncología*, 5(2-3), 425-437. Recuperado de: <https://www.researchgate.net/publication/27595707_Cuidados_paliativos_pediatricos_el_afrontamiento_de_la_muerte_en_el_nino_oncologico>.
- Salas Arrambide, M., Gabaldón Poc, O., Mayoral Miravete, J. L., González Pérez-Yarza, E. y Amayra Caro, I. (2004). Los cuidados paliativos: un modelo de atención integral al niño gravemente enfermo y a su familia. *Anales de Pediatría*, 61(4), 330-335. DOI: 10.1016/S1695-4033(04)78397-6.

Bibliografía de apoyo

- Aecpal y Secpal. (2014). *Planes de cuidados estandarizados de enfermería dirigidos a paciente y familia en procesos avanzados y terminales* (2.ª ed.). Barcelona: Saned. Recuperado de <<http://www.secpal.com//Documentos/Blog/GuiaPlanesdeCuidadosdeEnfermeria.pdf>>.
- Biblioteca Nacional de Medicina de los EE. UU. (s. f.). *Síndrome de dificultad respiratoria neonatal*. Recuperado de: <https://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/001563.htm>.
- Castro López, F. W., Labarrere Cruz, Y., González Hernández, G. y Barrios Rentería, Y. (2007). Factores de riesgo del síndrome dificultad respiratoria de origen pulmonar en el recién nacido. *Revista Cubana Enfermería*, (23), 1-15. Recuperado de <http://scielo.sld.cu/pdf/enf/v23n3/enf05307.pdf>.
- Curso Enfermería profesional: Técnicas y fundamentos. (2010). *Mailxmail.com*. Recuperado de <http://www.mailxmail.com/curso-enfermeria-profesional-tecnicas-fundamentos/enfermeria-profesional-definicion-papel-profesional>.

- Cobos, A. y Duque, N. (2009). *Experiencia de los padres frente al comportamiento de los profesionales de la salud en el momento de la muerte neonatal* [Tesis de grado]. Universidad Militar Nueva Granada. Bogotá. Recuperado de: <http://repository.unimilitar.edu.co/bitstream/10654/10339/2/CobosAdriana2009.pdf>.
- Cerro, E. L. (2011). *Trauma obstétrico*. Albacete: Chospab.
- Hernández, F. (2012). *Acompañamiento psicosocial y terapéutico*. Recuperado de: http://www.actiweb.es/area_psicosocial/.
- Martin, R. J., Fanaroff, A. A. y Walsh, M. C. (Eds.) (2013). Síndrome de dificultad respiratoria neonatal. *Medlineplus*. Recuperado de: <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/001563.htm>.
- Neonato. (2002, 2 de enero). *Salud 180*. Recuperado de: <http://www.salud180.com/salud-z/neonato>.
- Perú. Ministerio de Salud. (s. f.). Ministerio de Salud. Recuperado de: <http://www.minsa.gob.pe/portada/ciudadanos/familias.htm>.
- Pessini, L. y Bertachini, L. (2006). Nuevas perspectivas en cuidados paliativos. *Acta Bioethica*, 12(2), 231-242. Recuperado de: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2006000200012.
- Temário. (s. f.). Tratado de enfermería en cuidados críticos neonatales. Procedimientos respiratorios. Recuperado de: http://www.eccpn.aibarra.org/temario/temario.htm#PROCEDIMIENTOS_RESPIRATORIOS.
- Tráquea y bronquios: Sistema respiratorio. (2014). *Anatomía humana general*. Recuperado de: <http://www.anatolandia.com/2014/01/traquea-y-bronquios-sistema-respiratorio.html>.

ROL DE ENFERMERÍA EN EL ACOMPañAMIENTO A LOS PADRES EN GESTACIONES CON LÍMITES DE LA VIABILIDAD

Jesús David Vallejo Cardona¹; María Teresa Uribe Escalante²; Deisy Yuliana Lugo Jiménez³; Eylin Melissa Sánchez Vargas⁴; Diana Milena Gómez Duque⁵; Mónica Duque Giraldo⁶; Jenifer Franco Vanegas⁷

Introducción

Esta investigación surge de la necesidad de hablar de los cuidados paliativos, especialmente en seres vulnerables como los perinatos y neonatos, ya que es un tema evadido por gran parte del personal de la salud, lo cual da como resultado una mala atención.

¹ Licenciado en Filosofía y Ciencias Religiosas. Magíster en Ética Biomédica, de la Pontificia Universidad Católica de Argentina. Docente titular de la Universidad Católica de Oriente (uco). Coordinador del Departamento de Familia y Bioética de la uco. Coordinador del Comité de Ética para la Investigación Científica. ORCID: 0000-0002-7451-3285. Correo electrónico: jvallejo@uco.edu.co.

² Enfermera profesional. Magíster en Problemas Sociales Contemporáneos, con énfasis en Emergencias y Desastres, de la Universidad de Antioquia. Doctora en Filosofía, de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín). Docente investigadora de la uco. ORCID: 0000-0003-2043-9574. Correo electrónico: mturibee@uco.edu.co.

³ Estudiante de Enfermería. Semillero de Investigación Cuidado Paliativo Perinatal y Neonatal, uco. Correo electrónico: deisy.lugo1958@uco.net.co.

⁴ Estudiante de Enfermería. Semillero de Investigación Cuidado Paliativo Perinatal y Neonatal, uco. Correo electrónico: eylin.sanchez2511@uco.net.co.

⁵ Estudiante de Enfermería. Semillero de Investigación Cuidado Paliativo Perinatal y Neonatal, uco. Correo electrónico: diana.gomez3797@uco.net.co.

⁶ Estudiante de Enfermería. Semillero de Investigación Cuidado Paliativo Perinatal y Neonatal, uco. Correo electrónico: monica.duque1025@uco.net.co.

⁷ Estudiante de Enfermería. Semillero de Investigación Cuidado Paliativo Perinatal y Neonatal, uco. Correo electrónico: jenifer.franco9390@uco.net.co.

El objetivo de este trabajo es identificar, desde la teoría, cuál es el rol de acompañamiento del profesional de enfermería en el cuidado paliativo perinatal y neonatal y cuáles son las posibles herramientas para llevarlo a cabo en su quehacer, desde el punto de vista ginecobstétrico, influyendo de manera muy específica la no viabilidad, que hace referencia al término «límites de la viabilidad», usado para definir a los embarazos de alto riesgo y a los recién nacidos prematuros, cuya mortalidad y morbilidad evolutiva implican situaciones difíciles de afrontar. Se puede iniciar esclareciendo el vocablo «viabilidad», que implica la calidad o el estado para poder vivir, crecer y desarrollarse.

En el contexto actual se ha visto que la mirada ha sido más dirigida al cuidado paliativo que anteriormente, sin embargo, existen antecedentes bibliográficos muy valiosos, contruidos como herramientas que aportan en esta área, lo único necesario es lograr su implementación. No cabe duda de la importancia que significa tocar este tema, pues es fundamental dejar de evadir una situación que afecta diariamente diferentes servicios neonatales y que requieren una intervención integral desde una mirada holística.

El cuidado paliativo permite al profesional ayudar a los padres a enfrentar esta etapa difícil, proporcionar instrumentos para encaminarse a comprender cómo deben ser los cuidados adecuados, el acompañamiento y el apoyo emocional que se debe tener de los familiares cuando el embarazo no es viable y cuando las posibilidades de sobrevivir son escasas, pero no solo esto es lo que puede encaminar a un acompañamiento, es imprescindible recordar que el profesional se prepara para servir de una manera humanizada y con unos cuidados cimentados en conocimientos científicos y técnicos, asistiendo tanto cuerpo como alma.

En un primer apartado se encontrarán resultados hallados en la literatura de carácter científico y posteriormente es analizada desde la discusión del grupo investigador y los expertos, con una perspectiva crítica en la que se puede confrontar lo escrito con lo que se vive en el contexto actual durante los acercamientos tenidos en unidades neonatales y perineonatales. Brevemente se presenta una conclusión en la que se recopila los datos más sobresalientes de esta revisión teórica.

Resultados

Desde la aparición de la enfermedad en general, se ha fijado el objetivo de proteger al ser de sufrir dolor y para esto se busca la cura de la patología que lo causa. Sin embargo, cuando no podemos recuperar la salud, el fin sigue siendo el mismo, es decir, calmar el dolor que agobia, y aquí es donde intervienen los cuidados paliativos como la gran herramienta que guía el proceso de acompañamiento y orientación a las personas con enfermedad en fase terminal en cualquier etapa de su ciclo vital —y a sus familias—, así como también en procesos patológicos graves que no necesariamente impliquen el fin de la vida.

El cuidado paliativo es definido como:

Una disciplina emergente de la Medicina que ofrece la solución adecuada porque reconoce la importancia del alivio del sufrimiento y también de la cura. Propone la aceptación de las dimensiones interpersonal, personal y espiritual de la vida, el reconocimiento de las diferencias y cualidades de la experiencia vital, la ayuda para lograr la adaptación a la enfermedad, y la comprensión del sufrimiento sin relacionarlo completamente a los síntomas o a la fisiopatología, sino también a la situación psico-socio-espiritual (Bonacina, Minatel, Tedeschi, Cullen y Wenk, 2004, p. 3).

No obstante, los cuidados paliativos no son muy conocidos o no representan importancia para el personal de enfermería, pues en muchas ocasiones se muestra indiferente ante el asunto. Esto puede ocasionar un reduccionismo del paciente, desconociendo sus dimensiones afectiva, psicológica y emocional, pues la atención es focalizada en aspectos meramente biológicos.

Este reduccionismo genera que el ejercicio profesional no se lleve a cabo de la manera correcta, dado que uno de los pilares de la enfermería es ver a su paciente de manera integral y velar siempre por el cumplimiento de sus derechos y de los principios éticos propuestos por Beauchamp y Childress (1979), que son la autonomía, justicia, beneficencia y no maleficencia:

El respeto por la autonomía se basa en el reconocimiento de la libertad de los seres humanos, en el derecho que tienen de orientar su vida y de tomar las determinaciones con un conocimiento claro de los hechos [...].

La justicia como principio se entiende como un balance entre la igualdad y la equidad, el cuidado de enfermería enmarcado en el principio de justicia conlleva a un compromiso con el fortalecimiento en lo intelectual, emocional, físico y espiritual de los sujetos de cuidado, a fin de propiciar en ellos la autoafirmación, el autocuidado, la autonomía, una exigencia a sus derechos y un acceso equitativo a los bienes y servicios [...]. Por último, el principio de beneficencia y no maleficencia el cual exige no hacer el mal o no causar daño a otros, prevenir el mal y el daño, remover el mal y las fuentes de daño y promover el bien (p. 34).

Los principios de beneficencia y no maleficencia poseen un papel importante en los cuidados paliativos, teniendo en cuenta que en estos casos el paciente sufre mucho por una enfermedad que no se puede curar, y en muchas ocasiones los profesionales de la salud no se hacen conscientes de este hecho y aplican tratamientos que no logran aliviar, pero que sí le causa un dolor mayor.

Fuera de estos cuatro principios bioéticos, en la labor de enfermería se tiene un elemento fundamental y es la abogacía, que en el caso de esta investigación es primordial porque el paciente es el bebé en gestación y el neonato, quienes no pueden hacer valer su derecho a la vida por sí mismos y el profesional de enfermería se convierte en un mediador para cuidarlos.

Este principio existe desde el momento de la concepción, donde el bebé puede ver vulnerado sus derechos cuando se define un embarazo no viable, pues en este punto se está determinando la vida del niño como un hecho que no se va a llevar a término. El límite de viabilidad es definido bajo dos criterios principales:

El biológico, que tiene en cuenta la madurez del feto, y el epidemiológico, que se basa en las tasas de supervivencia. La viabilidad neonatal debe ser el nacimiento con vida, con capacidad de sobrevivir sin limitantes neurológicas, físicas o motoras (Alda, 2014, p. 14).

En embarazos a los cuales se los ha catalogado como «inviabiles» se presentan complicaciones patológicas que actúan como factores nocivos para la madre y el bebé y que causan inestabilidad; estas complicaciones suelen ser consecuencia de trastornos congénitos, alteraciones metabólicas, prematuridad, asfixia perinatal y problemas durante el embarazo. El ma-

nejo perinatal y el tratamiento intensivo en estas gestaciones se basa en el enfoque propuesto por la Academia Estadounidense de Pediatría, donde según el pronóstico se define el tipo de cuidado que requiere cada situación:

- Cuando la muerte temprana es muy probable y la supervivencia se acompañaría de un alto riesgo de morbilidad, no se debe indicar tratamiento intensivo.
- Cuando la supervivencia es probable y el riesgo de morbilidad es bajo, está indicado el tratamiento intensivo.
- Cuando el pronóstico es incierto, pero probablemente sea malo y la supervivencia se asociaría con disminución en la calidad de vida, el deseo de los padres debe determinar el tratamiento (Alda, 2014, p. 77).

Sin embargo, el diagnóstico no puede ser estático, gracias a las nuevas tecnologías y a la especialización de grandes profesionales surgen nuevas condiciones que permiten brindar una ayuda más completa en el momento en el que se quiere luchar por la vida que viene en camino, como lo expresa Alda (2014):

Es de destacar que frecuentemente el enfoque prenatal de estos embarazos no resulta claro para los profesionales ni para los padres, con lo cual una alternativa intermedia es tomar una conducta obstétrica activa ofreciendo la mayor posibilidad y difiriendo la decisión final de tratamiento intensivo a la evaluación posnatal. Se ha evidenciado que el manejo obstétrico activo ha mejorado los resultados perinatales de embarazos en los límites de la viabilidad (p. 26).

Todo esto relacionado con el cuidado que dará preparación en la lucha de la situación y en posteriores escenarios a los que la familia y el bebé se deban enfrentar. E indiscutiblemente, el cuidado paliativo perinatal debe estar presente en cualquiera de los anteriores estadios.

Es bien sabido que el personal de enfermería tiene diversos roles que le ayudan a cumplir con su quehacer, ninguno más importante que otro, pero al hablar de cuidados paliativos se resalta el rol de acompañamiento, teniendo en cuenta la interacción tan importante que surge entre la triada de la familia, el paciente y el profesional. Aplicando, entonces, la máxima de los cuidados paliativos, que es: «Curar a veces, aliviar a menudo y acompañar siempre».

Acompañar es la acción de estar cerca de alguien durante un proceso que esta persona lleve, ya sea físico, emocional, espiritual, patológico o un duelo. En cuanto al rol de enfermería en el acompañamiento, se incluyen medidas terapéuticas tanto físicas y psicológicas que ayudan a sobrellevar el proceso de enfermedad en el paciente y en la familia. Es por ello que el personal debe ir forjando unas características que le permitan desarrollar esta labor de la mejor manera posible. Entre estas particularidades están el saber escuchar, la empatía, la asertividad, compasión; saber trabajar en equipo, que en este caso es crucial puesto que para la atención en el cuidado paliativo se requiere de un amplio grupo de profesionales que laboran juntos con el único propósito de mejorar la calidez de vida de la persona, entre algunas otras características.

Ese acompañamiento se convierte en un pilar fundamental para la relación del profesional con la familia y el paciente en cuidado paliativo, ya que es primordial lograr un espacio de confianza que ayude a lograr tal objetivo.

Además, el acompañamiento representa un gran interés en el día a día de los profesionales, visto como una nueva técnica o práctica, puesto que la cultura de todos los pacientes y sus familias son diversas, y se van forjando nuevas perspectivas que se deben considerar en el servicio brindado. Reflexionar y no juzgar hace parte de ese acompañamiento que ofrece la enfermería, este rol debe propender por un cuidado completo e integral, realimentando todos los días los nuevos conocimientos y criterios que van surgiendo con la modernidad sobre cómo lograr un papel pertinente y coherente en el buen acompañamiento a quienes tanto lo necesitan, al encontrarse en una enfermedad en fase terminal y que requieren de una atención desde lo biológico, psíquico y social.

El personal se convierte en un equipo que brinda esperanza a las familias y a los pacientes, dándoles a entender que no se encuentran solos en ese proceso, sino que detrás de ellos está todo un grupo interdisciplinario que busca su bienestar. Esto se logra apoyándose en la empatía que permite ver las cosas desde la perspectiva de quienes se cuidan, pero de manera objetiva, puesto que el acompañamiento conduce grandes principios como lo es primordialmente el ser muy sensibles, involucrar a quienes se ven afectados en todo lo relacionado con la enfermedad y lograr que tanto el personal, paciente y familia puedan reconocer los aspectos positivos que traiga con sí este proceso.

Para lograrlo, los profesionales de enfermería deben tener en cuenta múltiples estrategias, las cuales se pretenden analizar en esta investigación; sin embargo, desde la revisión teórica se considera la comunicación como una de las herramientas a incluir, pues:

Muchas familias no están familiarizadas con la información médica, y están afrontando su propio choque y ansiedad durante esta hospitalización crítica. Siendo conscientes de que estas circunstancias pueden contribuir a la confusión de las familias, muchos médicos mencionan que todo el personal implicado y sus diferentes estilos de comunicación, contribuyen a estas dificultades (Bartel, Engler, Natale, Misra, Lewin y Joseph, 2000, p. 1130).

No obstante, no solo es importante la comunicación entre el personal y la familia, también cabe resaltar la relación que se crea entre el equipo de profesionales, ya que no es únicamente el área de enfermería la que trabaja con el paciente en cuidado paliativo, sino que, como se mencionó, es todo un grupo interdisciplinario. Se debe entablar un diálogo constante con médicos, psicólogos, trabajadores sociales y demás profesionales que intervienen en el cuidado del bebé en gestación y el neonato porque su alianza genera una sinergia que potencia el bienestar del paciente. Así lo argumentan Carter y Levetown (2004):

Los profesionales de diferentes disciplinas pueden cooperar en proporcionar un ambiente en la sala de partos o UCI donde los cuidados paliativos pueden integrarse en los planes de cuidados del paciente y familia, independientemente de que la meta principal sea conseguir la cura, prolongar la vida, o exclusivamente paliar y proporcionar confort hasta el momento de la esperada muerte.

Discusión

El ser humano se encuentra en un estado fluctuante a lo largo de su vida entre la salud y la enfermedad. Esta última es descrita como la «alteración o desviación del estado fisiológico en una o varias partes del cuerpo, por causas en general conocidas, manifestada por síntomas y signos característicos, y cuya evolución es más o menos previsible» (Organización Mundial de la Salud, s. f.). Por otro lado, la salud se concibe como «un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente

la ausencia de afecciones o enfermedades» (Organización Mundial de la Salud, 2014, p. 1).

Por lo anterior, se reconoce el dolor como una experiencia inherente al ser humano que afecta sus diferentes dimensiones, genera inconformidad y temor porque su presencia se asocia a la enfermedad, lo cual establece un estado de cierta debilidad que cobija tanto al ser que la padece como a quienes están a su alrededor.

Teniendo en cuenta esta condición de vulnerabilidad en la que se encuentran paciente y familia, además del desconocimiento de la situación que atraviesan, se considera necesario que en este punto exista una intervención por parte de enfermería como puente de comunicación, logrando así resolver dichas dudas y que, por otro lado, la familia exprese sus necesidades.

El cuidado paliativo debe estar basado en un acompañamiento que aliviane pesos, que sane y prepare a las personas, debe fundamentarse en compartir, ayudar, pero sin invadir al otro, ir juntos en busca de metas, afrontando los vaivenes del destino, disfrutando los buenos momentos y luchando frente a las adversidades. «El acompañamiento es necesario en todos los momentos de la vida, pero a veces es imprescindible, como ocurre ante una incapacidad, una enfermedad grave o un dolor profundo» (DeConceptos.com, s. f.).

En el caso de los embarazos con «límites de viabilidad», los padres deben tomar decisiones referentes a su bebé, a qué tratamiento someterse, escoger la que para ellos fuese la mejor conducta y la solución a la situación que están enfrentando. Es por esto que deben recibir una información completa, existir una comunicación constante entre ellos y el equipo tratante, brindando educación y asesoría. Ellos están en la necesidad de conocer todas las posibilidades, ventajas y desventajas existentes. Así, según sus principios, creencias o sentimientos podrán determinar decisiones con objetividad, primando el bienestar común.

El objeto de los profesionales de enfermería es la preservación de la vida desde la concepción hasta la muerte natural y la salud en todas sus dimensiones, es por esto que se debe brindar un acompañamiento basado en la comunicación, pues, aun con una enfermedad, su vida sigue

siendo digna y no se debería considerar el aborto eugenésico como 'alivio del sufrimiento propio y de familiares'.

No obstante, siendo la decisión únicamente de los padres, ellos deberán tener claro que, en caso de una aceptación a la interrupción del embarazo, se pueden presentar consecuencias y repercusiones, como la culpabilidad por no haber continuado con la gestación sin saber cuál era el límite de la viabilidad.

Es de vital importancia mantener la comunicación con la familia, especialmente con el cuidador principal, en este caso, los padres, quienes atraviesan por diversas situaciones que los afectan más, por lo cual se les debe garantizar un espacio donde logren descargar su angustia. Por ende, el acompañamiento debe ser tan completo como sea posible, desde una simple sonrisa de agrado y satisfacción por el buen trabajo hasta lograr mejorar la calidez de vida.

La comunicación se lleva a cabo de una manera progresiva, teniendo varios encuentros con los padres y generando confianza y acercamiento. Según la circunstancia, pueden participar del encuentro otros integrantes del equipo de salud y a los padres se les puede permitir la presencia de alguna persona significativa para ellos, desde un familiar hasta un sacerdote, el cual potencialmente sirva como nexo en el proceso de asesoramiento y discernimiento.

Para esto es importante mirar si la labor de enfermería está encaminada solo a hacer prácticas asistenciales que se encargan únicamente del quehacer diario, o si puede orientarse a otro tipo de aspectos que inspiren a una mejor atención basada en una buena comunicación, a conocer mejor qué se puede hacer en cuidado paliativo, qué enfoque puede tener el hecho de que es la madre quien sufre por un bebé que aún no nace; o qué puede sentir el bebé en el vientre. No hay determinación alguna de qué puede pasar, ningún diagnóstico, por muy asertivo que sea, puede fijar el destino de la vida de un bebé, por ello es importante tener una preparación adecuada que esté orientada a la asistencia emocional para la madre y la familia.

Con lo anterior se comprende apenas un poco lo que es el rol del profesional de enfermería en el acompañamiento en cuidado paliativo, pues es solo basado en la teoría. Pero lo que sí se asegura es la preponderancia

de los cuidados paliativos en el ejercicio actual de los trabajadores de la salud, reconociendo que aun cuando no siempre es posible lograr la cura, sí se debe alcanzar el máximo confort.

Conclusión

Es importante reconocer que en el área de la salud existe todo tipo de profesional preparado para corregir, servir o ayudar, de acuerdo con un enfoque científico, a toda persona con cualquier tipo de deterioro en su salud y que, por ende, deben ser muy respetuosos a la hora de decir algo que pueda afectar la parte emocional, pero es también crítico decir que no toda persona preparada en su profesión tiene las aptitudes y actitudes para brindar una comunicación adecuada y comprendida.

El conocer bien a su sujeto de cuidado le posibilita que el acompañamiento esté planificado y soportado en los conocimientos que adquiere y en sus experiencias diarias; esas vivencias le ayudan a entender la individualidad de cada paciente y saber todas sus dimensiones, lo cual lleva a un perfeccionamiento del oficio. Por lo tanto, el acompañamiento que se brinda como profesional sirve al enfermero a crear investigación, pues solo acercándose a los pacientes se pueden crear bases empíricas y, en consecuencias, teóricas, que ayuden a futuros profesionales que decidan guiar su vocación al cuidado paliativo.

Cuando ya existe una etapa en la que debe ser asumido el duelo por la muerte del bebé, deben establecerse unas pautas que orienten al personal a asumir, con gran fortaleza, la capacidad de brindar apoyo a la madre y a su familia, donde el objetivo sea «establecer una relación de ayuda con los padres que permita acogerlos y acompañarlos durante los últimos momentos de la vida de su hijo/a y proporcionarle una atención integral al niño en estado terminal y acompañarlo hasta su muerte» (Alda, 2014, p. 119). Es por esto que:

Las actitudes del personal deben caracterizarse por la Empatía (entender el estado psicológico y emocional de la otra persona para poder ayudarlo), la Escucha activa (escuchar antes de comenzar a hablar) y la predisposición a Ayudar. Estas habilidades de comunicación son indispensables para establecer una relación de ayuda y soporte emocional en la etapa del duelo (Alda, 2014, p. 119).

Las intervenciones de enfermería en la asistencia de la muerte perinatal deben enfocarse en la atención a la familia, ofreciendo cooperación para que atraviesen las etapas del duelo. Se requieren facultades que permitan estar en capacidad de orientar y ayudar, como fin último, a los padres a asumir el sufrimiento o, en otros casos, luchar para llegar a un embarazo con feliz término.

Referencias bibliográficas

- Alda, E. (Coord.). (2014). *Recomendaciones para el manejo del embarazo y el recién nacido en los límites de la viabilidad*. Buenos Aires: Dirección Nacional de Maternidad e Infancia.
- Bartel, D. A., Engler, A. J., Natale, J. E., Misra, V., Lewin, A. B. y Joseph, J. G. (2000). Working with families of suddenly and critically ill children: physician experiences. *Archives of Pediatrics and Adolescent Medicine*, 154(11), 1127-1133.
- Beauchamp, T. y Childress, J. (1979). *Principios de la ética biomédica*. Barcelona: Masson.
- Bonacina, R., Minatel, M. A., Tedeschi, V., Cullen, C. y Wenk, R. (2004). *Cuidado paliativo: Guías de tratamiento para enfermería*. Programa Argentino de Medicina Paliativa; Fundación Femeba. Recuperado de: <https://cuidadospaliativos.org/uploads/2016/12/manualenfermeria.pdf>.
- Carter, B. S. y Levetown, M. (2004). *Palliative Care for Infants, Children, and Adolescents: A Practical Handbook*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- DeConceptos.com. (s. f.). *Concepto de acompañamiento*. Recuperado de <https://deconceptos.com/ciencias-sociales/acompanamiento>.
- Organización Mundial de la Salud. (s. f.) Enfermedad. Recuperado de <http://www.who.int/es/>.
- Organización Mundial de la Salud. (2014). Constitución de la Organización Mundial de la Salud. En Organización Mundial de la Salud, *Documentos básicos* (48.^a ed.). Recuperado de <http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-sp.pdf>

El cuidado es un modo ser, un modo de ser esencial para proteger y mantener la vida humana, y la recopilación que hace este libro apunta en dicho sentido.

En tanto que hoy se hace necesaria la comprensión del cuidado como actitud única para que el ser humano pueda vivir una vida digna de ser vivida, se han recogido diferentes escritos que reflexionan sobre cuatro principales escenarios, en los que se ha visto el descuido, el abandono, la indiferencia y tanto la destrucción como la autodestrucción. Ahora bien, los escritos aquí compilados no solo muestran los contextos y realidades de dónde esto ocurre o cómo ocurre, sino que también reflexionan sobre las alternativas que se deben poner en marcha para que esto cambie.

Tomando cuatro temas claves para el mundo contemporáneo: medioambiente, derechos humanos, familia, vida y salud, los autores arriban a una conclusión que debería ser de carácter imperativo: la necesidad del cambio de perspectiva ante el mundo, la necesidad de terminar con las prácticas de un sistema devastador y darle nuevamente más sentido a la existencia, la necesidad del cuidado como actitud, de manera que se puedan recuperar entornos sanos y propicios para el hombre.

ISBN: 978-958-5518-11-7 (digital)