

El dolor y la Política: Relatos de Sujetos Mundanos

Liliana Villegas Roldán

Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, Universidad de Manizales – CINDE

Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

PhD. María Teresa Luna Carmona

Manizales, 2020.

Dedicatoria

A vos, a mí, a nuestros dolores.

A los narradores por afrontar todo aquello que supone la desnudez de sus vidas, por lo que les duele, por lo que los sostiene.

A María Teresa Luna; maestra, amiga y cómplice de este viaje.

A los amigos, por percibirse siempre en la escucha atenta de mis dolores, por sostenerme en las flaquezas, por su amor incondicional.

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES, NIÑEZ Y JUVENTUD MAESTRÍA EN EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO CINDE-UNIVERSIDAD DE MANIZALES MAESTRÍA EN DESARROLLO EDUCATIVO Y SOCIAL CINDE – UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL PROCESO DE SISTEMATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO PRODUCIDO EN LAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN. (FICHA DE PROCESAMIENTO DE LAS INVESTIGACIONES)			
1. Datos de Identificación de la ficha			
Fecha de Elaboración:	Responsable de Elaboración Nombre: Liliana Villegas Roldán	Tipo de documento	
		Tesis de maestría ()	
		Tesis de doctorado (X)	
	Informe de investigación ()		
	Relación con el documento: Autor del documento () Sistematizador () Estudiante de doctorado (X) Estudiante de maestría ()	Artículo ()	
Otros () Cual: _____			
Otro: Cual:			
2. Datos de identificación de la investigación			
Grupo (os) Línea (as) de investigación donde fue desarrollada la investigación	Grupo(s)	Líneas(as)	
	Perspectivas Políticas, Éticas y Morales de la Niñez y la Juventud	Socialización Política y Construcción de Subjetividades	X
		Desarrollo Psicosocial	
		Construcción de las Paces	
		Infancias, Juventudes y Ejercicio de la Ciudadanía	
		Políticas Públicas y Programas en Niñez y Juventud	
	Educación y Pedagogía: Imaginarios, Saberes e Intersubjetividades	Educación y Pedagogía	
		Praxis Cognitivo-Emotiva en Contextos Educativos y Sociales	
		Infancias y Familias en la Cultura	
		Ambientes Educativos	
Desarrollo Humano			
Jóvenes, Culturas y Poderes	Jóvenes, Culturas y Poderes		
Otro grupo Cual:			

Título	El dolor y la política. Relatos de sujetos mundanos
Autor/es/as	Liliana Villegas Roldán
Tutor-a co-tutora	Maria Teresa Luna
Año de finalización de la investigación	2020
Año de publicación	
3. Información general de la investigación	
Temas abordados	Este estudio se propuso, a través de paradigmas biográficos y acontecimentales, resignificar las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana y, con ello, develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a los seres humanos del mundo y los retira del “entre nosotros”, que desde una perspectiva arendtiana es la política. La pretensión en la construcción de las narrativas autobiográficas no es la de la generalización de la vida humana, sino la de la expresión genuina de cada vida. Por eso, cada uno de los relatos que aquí se presentan, conectan sujetos-cuerpos con entramados relacionales que envuelven la experiencia dolorosa en cada devenir biográfico. Un proceso reflexivo que describe comprende, interpreta y resignifica la experiencia dolorosa en las épocas actuales desde relatos vitales que no se diluyen en un contexto teórico.
Palabras clave	Dolor, la política, la fenomenología hermenéutica y las narrativas autobiográficas
Preguntas que guían el proceso de la investigación	¿Cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a los seres humanos del mundo y los retira del “entre nosotros”, que desde una perspectiva arendtiana es la política?
Fines de la investigación	La investigación se propuso resignificar las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana y, con ello, develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a los seres humanos del mundo y los retira del “entre nosotros”, que desde una perspectiva arendtiana es la política.
4. Identificación y definición de categorías (máximo 500 palabras por cada categoría) Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página	
El dolor es condición humana siempre encarnada: tener y ser cuerpo son las caras del sujeto dolorido. el dolor es una experiencia de padecimiento y amenaza vital que transita por caminos corpóreos, psicosomáticos y antropológico-existenciales. La reflexión sobre el dolor que aquí se propone toma distancia de la histórica tensión cuerpo-mente o en palabras de Morris (1994), del “mito de los dos dolores”. Esto supone reconocer que más allá del cuerpo como objeto y cosa corpórea, está el cuerpo como sujeto: cuerpo propio, vivido, animado y fenomenal. Es decir, el cuerpo que se siente y se es. De lo anterior, emerge la necesidad de vincular las concepciones biomédicas y psicogénicas del dolor con desarrollos basados en disciplinas varias, que permitan una conceptualización del dolor anclada a categorías subjetivas, culturales y sociales. (p.p. 21-22).	

El dolor se conoce a través del cuerpo vivido. La vida se vive en el mundo y las vivencias de dolor son precisamente eso, experiencias de vida únicas e intransferibles. La idea del dolor como condición de la humanidad encarnada implica reconocer que “la fuente primitiva para hablar con alguna legitimidad, acerca del dolor, reside justamente en la experiencia dolorosa” (Serrano de Haro, 2012, p. 15). En otras palabras, el dolor está anclado al cuerpo del yo y es este quien advierte lo que el dolor significa y cómo sus determinaciones son sentidas. Hay que decir que si el dolor se deja en un plano estrictamente físico-material este será, sin lugar a duda, el más terrible de los flagelos y, por ende, hay que evitarlo. Pero si se reconoce la dimensión subjetiva e intersubjetiva de la experiencia dolorosa, se está frente a un sujeto encarnado que expresa sentidos sobre su experiencia con el dolor (p.22).

El cuerpo dolido no es materia indiferente sino penetrabilidad corpórea del mundo o, si se quiere, conocimiento sensible. El dolor es un relato de fragilidad y contingencia que se vive con y en el cuerpo, un cuerpo que, a su vez, está abocado a un espacio-tiempo y a una intercorporalidad, que lejos de reducirse a un sistema interno, se abre inevitablemente al mundo de sentidos compartidos. Es decir, la experiencia subjetiva del dolor compromete una mirada a la interioridad que revela formas de constitución de la exterioridad, y una mirada a la exterioridad que revela formas de experiencia subjetiva (Luna, 2006). En este marco, la experiencia dolorosa no queda limitada al plano personal-individual, sino que tiene referencias inmediatas a la vida en sociedad y a la sociedad misma, de tal suerte que la experiencia dolorosa se abre camino en el mundo. Entonces, el cuerpo del yo no es mero cuerpo de hecho, sino un mediador de la continuidad ontológica, un fenómeno de la encarnación del mundo y de la mundanización que establece la base de la intercorporalidad humana. Dicha intercorporalidad no está constituida por la suma de cuerpos, sino por los diferentes atributos del yo-cuerpo en conjunción de sus necesidades, deseos y aspiraciones. (p.23)

La experiencia dolorosa está abierta al otro y a los otros, es decir, al mundo y a los demás seres humanos. La idea del sujeto encarnado y de la intercorporalidad humana como síntesis de la presencia en el mundo, está directamente relacionada con el estar juntos, pero más allá con la posibilidad de ser-juntos. Desde la vertiente ontológica iniciada por Heidegger (1927), la mundanidad remite a los modos de ser-en-el-mundo. Esto es, a los dominios y disposiciones existenciales propias del actuar. En la mundanidad coexisten sujetos-cuerpos que a través de interacciones, costumbres, representaciones simbólicas y procesos subjetivos e intersubjetivos van instalando formas particulares de ser-con-otros. (p. 69). Las significaciones heideggerianas sobre el ser-en-el-mundo-con-otros, le permiten a Arendt (1993) fundamentar una distinción entre el estar-juntos (perspectiva social) y el ser-juntos (perspectiva política). Para Arendt, no toda forma de coexistencia humana puede considerarse política, sino solamente aquella en la que los seres humanos son verdaderamente juntos. En otros términos, la coexistencia política no es una condición dada sino una construcción que emerge en la interacción cotidiana, en el ser-en-común, comprometido con las valoraciones de lo importante en el mundo.

Con lo señalado, Arendt introduce “una ruptura en la relación con cualquier modalidad simplemente social de la vida, -que resulta esencial para este estudio-, dado que el mundo común no se deja reducir a la gente que vive en él: es el espacio que hay entre ellos” (Arendt, 1993, p. 61). Así pues, desde el punto de vista arendtiano, eso llamado política se concreta en el mundo de la vida cotidiana desde dos términos que, aunque distintos, se complementan y retroalimentan. De un lado se encuentra lo político como expresión que designa la construcción de las relaciones, vínculos sociales y simbólicos que definen fenomenológicamente lo que une a las personas y también lo que las separa. Dicho de otra manera, lo político es el espacio de articulación de las proyecciones simbólicas y las formas que se pueden acoger

y contener para la construcción de un nosotros. De otro lado, se encuentra la política, un concepto que remite al espacio de relación y asociación con otros, que funda y organiza la vida en común o, quizá, es más preciso decir que es aquello que nace en el entre-nosotros. Lo presentado hasta aquí permite concebir lo político como la esencia de la política, puesto que consigna los contenidos discursivos y comportamentales que las personas expresan y construyen en la práctica diaria como instituyentes de interrelación humana. El dolor, entonces, se convierte en objeto de la política en la medida en que plantea interrogantes tanto a la vida en sociedad como a la continuidad y perdurabilidad de la existencia humana. Existencia que siempre se encuentra en condiciones contingentes al estar atravesada por lo político (pp. 24 -26)

5. Actores
(Población, muestra, unidad de análisis, unidad de trabajo, comunidad objetivo)
(caracterizar cada una de ellas)

Se realiza una invitación personal a dos hombres y dos mujeres, vinculados a procesos de formación ciudadana en el marco de Organizaciones Gubernamentales, No Gubernamentales y privadas del Área Metropolitana del Valle de Aburrá, atendiendo a lo que puede nombrarse vidas ejemplarizantes. Esta expresión da cuenta de un conocimiento previo por parte de la investigadora sobre las trayectorias de vida de los invitados. Trayectorias permeadas por vivencias con el dolor, que revelan una capacidad de actuación en lo público que resulta llamativa en términos de lo que se busca indagar.

6. Identificación y definición de los escenarios y contextos sociales en los que se desarrolla la investigación
(máximo 200 palabras)

Todos los participantes proceden del Área Metropolitana del Valle de Aburrá, por lo que sus vidas y sus experiencias tienen que entenderse con relación a este contexto urbano. Además de que todos ellos tienen estudios profesionales en el área de las ciencias sociales y humanas; una marcada conciencia social que los pone en relación con ideas, pensamientos y movimientos que alimentan esta sensibilidad; y una perspectiva abierta y diversa de sus vidas y de las de los otros.

7. Identificación y definición de supuestos epistemológicos que respaldan la investigación
(máximo 500 palabras)
Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

Para la realización de este estudio se opta por un diseño fundado en la hermenéutica fenomenológica, toda vez que las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana tienen un componente claramente hermenéutico y fenomenológico, al situarse de cara a las particulares formas de comprensión que los seres humanos tienen sobre sus acciones y a los procesos de reflexividad interpretativa que construyen en el mundo de la vida. Es más, la ruta que se debe recorrer para llegar a la construcción de una experiencia dolorosa significada pasa necesariamente por el acontecimiento, es decir, por eso que sobreviene intempestivamente en el trasegar de toda vida humana y que transforma radicalmente la existencia como seres-en-el-mundo. Como dice Bárcena (2000) “aquello que da a pensar y rompe la continuidad del tiempo: un antes y un después y nos obliga a la reflexión atenta” (p.14).

Desde una perspectiva hermenéutica y fenomenológica, el horizonte ontológico de la comprensión es la experiencia humana. Experiencia que pone de manifiesto que los seres humanos existen situados en

el mundo, en un continuo proceso de interpretación que se da mediante el lenguaje. La experiencia, en esta línea argumentativa, es vivencia puesta en la conciencia, conocimiento de sí, lugar donde emerge la vida humana y relato de referencialidad del sí mismo, del mundo y de los otros. En otros términos, todos los elementos constitutivos de la experiencia solo son posibles en virtud del lenguaje que, como lo expone Gadamer (1993), es “el centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria” (p. 478).

Es pertinente resaltar que los problemas investigativos relacionados con la comprensión de las prácticas de vida, ubicados en los procesos lingüísticos, encuentran diferentes vertientes. En este caso se prefiere la Hermenéutica del Sí, propuesta por Ricoeur, en la medida en que permite establecer una relación entre el ser-en-el-mundo (presupuesto ontológico) y el ser-del-mundo (epistemología de lo que ha de conocerse). La hermenéutica del sí, más allá del enfoque estructural desarrollado por la lingüística para el análisis literario, propone un camino argumentativo para la comprensión del sí mismo a partir de la comprensión de la experiencia humana.

Con lo anterior, conviene señalar que en este estudio se privilegia el acto narrativo que hace de la vida humana un relato de referencialidad del sí mismo, del mundo y de los otros. Si bien existen diferentes géneros discursivos según funciones y usos, en lo que a este estudio respecta, se selecciona la autobiografía narrada como la forma de lingüisticidad más adecuada para entrar en las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida. Las narrativas autobiográficas están ancladas en la experiencia humana, son testimonios de una existencia situada en un espacio y un tiempo. De ahí deriva su valor, ya que las experiencias y los acontecimientos de dolor están directamente relacionados con el mundo subjetivo e intersubjetivo, con las interpretaciones simbólicas y culturales que permiten construir las concepciones del existir y con las interpretaciones del sí mismo, del nosotros y de la experiencia significada. Hay que tener presente que una vida narrada no se limita a un registro objetivo de los hechos, sino que es una “construcción para dar significado a la propia vida” (Bolívar et al. 2000, p.141).

8. Identificación y definición del enfoque teórico (máximo 500 palabras)
Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página, señalar principales autores consultados

9. Identificación y definición del diseño metodológico (máximo 500 palabras)
Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

La información fue construida mediante entrevistas conversacionales en las que dos hombres y dos mujeres, vinculados a procesos de formación ciudadana en el marco de Organizaciones Gubernamentales, No Gubernamentales y privadas del Área Metropolitana del Valle de Aburrá, construyeron narrativas autobiográficas. La invitación se hace de manera personal, atendiendo a lo que puede nombrarse vidas ejemplarizantes. Esta expresión da cuenta de un conocimiento previo por parte de la investigadora sobre las trayectorias de vida de los invitados. Trayectorias permeadas por vivencias con el dolor, que revelan una capacidad de actuación en lo público que resulta llamativa en términos de lo que se busca comprender.

Se realizan los encuentros necesarios para la construcción de una trama narrativa individual, que contenga los acontecimientos y los episodios propios del relato: principio, desarrollo y fin, en una totalidad significativa que es propiamente la configuración de la trama. La construcción de la trama, cuyo escenario es precisamente lo relacional, centra su interés en los lazos que unen la experiencia y en la forma en la que esta es narrada y hecha texto, para que finalmente el narrador se haga lector y piense en sí mismo, en un proceso de interpretación que permite emprender un proceso de comprensión que va del todo a las partes y de las partes al todo, es decir, las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes. Esto da cuenta de elementos que permiten al narrador reafirmarse, interrogarse e incluso desmentirse.

En lo concerniente a la lectura de la información, se desarrolla un análisis holístico de contenido. Este tipo de análisis estudia los significados del relato en su totalidad y cada parte es interpretada en función del contexto total. Dicho de otra manera, en este estudio no se hace uso de fragmentaciones o descomposiciones categoriales, ya que la intencionalidad no está puesta en la clasificación o tipificación de la experiencia dolorosa, sino en la comprensión de las singularidades significantes que se configuran en cada historia personal. Singularidades que, como completudes de sentido, dan cuenta de aquello que resuena en cada sujeto y en el mundo en el que habita.

Una vez transcritos los encuentros conversacionales, se realiza una lectura intratextual, intertextual y extratextual de cada uno de los relatos que aparecen en la narración; tres actitudes distintas, pero complementarias: la primera, aborda el texto como si solo fuera una textualidad, cuya estructura lingüística es explicativa, es decir, en cada relato autobiográfico se identifican las singularidades significantes respecto a la experiencia dolorosa; el criterio de selección de los relatos significantes es el acontecimiento biográfico, entendido como ese evento que rompe o inaugura algo en la propia biografía. La segunda, se apropia del texto e intenta interpretar las singularidades significantes como acontecimientos discursivos. Aquí cobran relevancia los juicios de valor, los posicionamientos, las decisiones y elecciones de los narradores. Y la tercera, desde una perspectiva riqueriana, comprende el relato en su dimensión cultural y hace una la lectura en situación histórica.

**10. Identificación y definición de los principales hallazgos (empíricos y teóricos)
(máximo 800 palabras)**

Debe extraer las ideas principales y párrafos señalando el número de página

Los aportes del estudio abren un horizonte de reflexión estético, moral y político, en la medida en que la novedad propia de la acción interpela los canales de gestión del dolor y las lógicas de la positivización y la felicidad humana propias del gobierno de la vida y del capitalismo neoliberal globalizado que, como se señala en el transcurso de este estudio, tienen la capacidad de penetrar en la estructura de los deseos humanos; asimismo, plantea la necesidad de nuevos significados en torno a lo que, individual y colectivamente, les pasa a los seres humanos, sobre todo cuando aquello que les pasa produce dolor; adicionalmente, instaura la articulación de otros discursos, que toman distancia del hacer productivo y de sus ideales de autosuficiencia para hablar desde la vida y desde los propios dolores y vulnerabilidades; y finalmente, rescata el sentido político de la experiencia dolorosa y la convierte en pie de fuerza colectiva que aviva la construcción de nuevas solidaridades.

Es importante decir, que los resultados de este estudio también abren caminos investigativos en diferentes direcciones. En relación con la responsabilidad que le cabe a los adultos, hombres y mujeres, frente a las criaturas que han engendrado. En lo amoroso, como experiencia relacional que

transversaliza las formas en las que los seres humanos contemplan el mundo de la vida, lo que son, lo que dicen y lo que hacen, y la forma de vida en comunidad. En la relación consigo mismos y el cuidado en todas sus dimensiones: cuidado de sí, cuidado de las nuevas generaciones, de las generaciones antecesoras y cuidado por el mundo, rompiendo con las dinámicas de don y deuda, y que promueven formas de dependencia y degeneratividad. En la expansión de caminos educativos que propendan por la concienciación de la finitud, la contingencia y las vulnerabilidades. Quizá, permitirse ver la propia debilidad, puede ofrecer a los seres humanos un modo distinto de vincularse y situarse, ya no desde el dominio, sino en una actitud de acogida que permita desde la responsabilidad por el mundo, formas reales de solidaridad y reciprocidad

11. Observaciones hechas por los autores de la ficha
(Esta casilla es fundamental para la configuración de las conclusiones del proceso de sistematización)

Tabla de contenido

Antesala de los Actos Narrativos	13
Acto 1. Exposición. Del Interrogar-Se por el Dolor	18
Prefacio	18
La Entrada al Dolor	18
El Dolor Desde la Anatomofisiología Humana	19
El Dolor Desde la Neurobiología	20
El Dolor Bajo el Rótulo Humanista, Fenomenológico y Existencial	22
El Dolor Desde la Antropología Simbólica y Filosófica	26
Un Lugar Propio de Enunciación	28
El Dolor en Tiempos de Dolor	34
El Dolor en la Contemporaneidad Occidental	35
La Mirada al Dolor en el Contexto Colombiano	39
Epílogo	44
Acto 2. Acción ascendente. El Dolor en Clave de Experiencia Político-Emocional	47
Prefacio	47
El Dolor y el Placer como Elementos Fundantes de las Experiencias Emocionales	47
De la Felicidad Humana	49
De la Potencia de Obrar	54

	11
Del Sentimiento Moral	58
Epílogo	62
Acto 3. Acción Procedimental. Reflexiones Epistémico-Methodológicas sobre un Abordaje del	
Dolor	67
Prefacio	67
Afinando la Mirada: Los Fundamentos Epistemológicos	67
El Camino Recorrido	71
Epílogo	79
Acto 4. Clímax y Desenlace Interpretativo. La Pluralidad del Dolor y su Politización	80
Prefacio	80
El Amor en los Terrenos del Dolor: Las Pugnas por los Límites	81
Experiencia de Mundanidad. La Herencia que Dejaron mis Ancestros	81
La Experiencia Dolorosa. Del Mal Amor	87
Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Un Amor Diferente	98
Finitud y Contingencia: El Dolor como Marca en la Carne	103
Experiencia de Mundanidad: El Estigma de la Enfermedad	104
La Experiencia Dolorosa. Vivir con Cáncer	111
Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Conciencia de Finitud	121
La Falsa Filantropía: el Dolor como Dominación Simbólico-Religiosa	125
Experiencia de Mundanidad. Yo Creo	125

	12
Experiencia Dolorosa. Captación, Conversión y Adoctrinamiento	132
Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. La Estocada de Rita	141
Exclusión y Marginalización Territorial: Un Dolor a Ras del Suelo	145
Experiencia de Mundanidad: En el Origen ya Estaba Escrito el Dolor.	146
Experiencia Dolorosa: Una Vida Perdida	153
Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Código de Honor	166
Epílogo	171
Lista de referencias	187

Antesala de los Actos Narrativos

“Ante todo, yo soy aquello que el dolor hizo de mi cuerpo; solamente después, lejos, detrás y mucho tiempo después, soy lo que pienso”.

-Serres-

El dolor y la política: relatos de sujetos mundanos es, en palabras de Goffman (1997), una obra de vida. Obra que moviliza sujetos-cuerpos como actores dramaturgos que, a través de narrativas biográficas, escenifican para otros las simplísimas verdades que en tiempos contemporáneos nos negamos a oír: contingencia, finitud, transgresión ontológica y moral o simplemente arrojamiento a la vida. En otras palabras, experiencias cotidianas que sacudidas por entresijos permiten sumergirse, aunque no se quiera, en acontecimientos de *dolor*: dolor sufrido, dolor producido a otros.

La andadura de lo que aquí se presenta, tiene como antecedente primario la propia experiencia de la investigadora con el dolor y la deuda adquirida con sus amigos, producto de las conversaciones íntimas sobre sus desconsuelos, así como la contención, el control y el moldeamiento que las sociedades actuales han engendrado sobre él. Esta preocupación e interés personal adquiere fundamentación en la filosofía, hasta ubicarse en lo que hoy puede nombrarse *engranaje ontológico disciplinar*, expresión que designa apertura a las múltiples y diversas formas de acceder al conocimiento del mundo de la vida y, también, para que la vida humana hable de ella misma.

Teniendo como base lo antedicho, *El dolor y la política: relatos de sujetos mundanos*, se propuso resignificar las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana y, con ello, develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a los seres humanos del mundo y los retira del “entre nosotros”, que desde una perspectiva arendtiana es la política (Arendt, 1993). En consecuencia, el estudio se inscribe en aquellos paradigmas que intentan aproximarse a los sentidos y significados que los seres humanos construyen en

el mundo de la vida cotidiana. Es decir, desarrolla una aproximación acontecimental y biográfica sobre la categoría dolor.

Las experiencias y los acontecimientos de dolor tienen un componente claramente fenomenológico y hermenéutico, al situarse de cara a las particulares formas de comprensión que los seres humanos tienen sobre sus acciones y a los procesos de reflexividad interpretativa que construyen sobre su propia existencia. Dicha reflexividad, adquiere forma de lingüisticidad en vidas autobiografiadas. Valga decir que, la pretensión en la construcción de las narrativas autobiográficas no es la de la generalización de la vida humana, sino la de la expresión genuina de cada vida. Por eso, cada uno de los relatos que aquí se presentan, conectan sujetos-cuerpos con entramados relacionales que envuelven la experiencia dolorosa en cada devenir biográfico.

Siguiendo la ruta de la metáfora teatral, los narradores o protagonistas del estudio -Ana, Sara, Jair y Fabián- son actores y dramaturgos que, voluntariamente, recurren a sus propias comprensiones para resignificar sus vivencias con el dolor. Seres capaces de interrogarse acerca de sus experiencias, de dar cuenta de las motivaciones que han tenido para tomar su propia posición frente al dolor y construir un discurso sobre el mundo, su vida y sus experiencias de dolor dentro de ese mundo. Algunos de ellos, resignados a cargar en sus espaldas el peso de sus dolores, otros obstinados en transformarlos, y quienes por el contrario, prefieren el distanciamiento del cuerpo político al que pertenecen para menguar sus sufrimientos.

Pese a las diferencias existentes entre los narradores, todos tienen en común la apertura para aportar a la comprensión del dolor, además de compartir desde una perspectiva contextual, estudios profesionales en el área de las ciencias sociales y humanas, así como vínculos laborales y sociopolíticos en procesos de formación y educación ciudadana, social y política en instituciones gubernamentales, no

gubernamentales y de educación superior del Área Metropolitana del Valle de Aburrá¹. Escenarios que, como nichos culturales de actuación en lo público, dan cuenta de unas condiciones particulares de comprensión del dolor humano y del mundo que habitan y los habita.

No está de más señalar que la investigadora o, siguiendo la ruta metafórica, el director de la obra, es un mediador, un sujeto portador de un sentido de mundo. En tal caso, su cometido es el de configurar un diálogo entre los textos biográficos, los académicos y sus propias interpretaciones, recreando el sentido de aquello que expresa la voz de los narradores y construyendo una trama argumentativa que queda supeditada a nuevas interpretaciones.

En esta línea de ideas, *El dolor y la política: relatos de sujetos mundanos*, es una compilación de voces y experiencias. En palabras de Fisher (1995), una *comunicación con sentido*, que permite visibilizar lo humano, desde lo humano mismo. Un proceso reflexivo que describe, comprende, interpreta y resignifica la experiencia dolorosa en las épocas actuales desde relatos vitales que no se diluyen en un contexto teórico.

Para efectos procedimentales, el estudio se estructura en cuatro actos narrativos que, a modo teatral, ofrecen un proceso evolutivo. Esto es, una unidad coherente dentro del sentido de una trama que parte del supuesto de que la comprensión del dolor nace de la experiencia viva.

- **Acto 1. Exposición:** Realiza un acercamiento a la categoría dolor que permite fundamentar el problema de investigación en relación directa con las preguntas que se quieren resolver, con su pertinencia académica y política y con el desarrollo de unos referentes teórico-contextuales que permiten un lugar específico de enunciación y un vínculo con la categoría política.

¹ El Área Metropolitana del Valle de Aburrá es la segunda aglomeración urbana de Colombia, una entidad político-administrativa que reúne a diez municipios de la subregión del Valle de Aburrá del departamento de Antioquia, Colombia. Su ciudad núcleo es Medellín (capital del departamento). Los otros municipios que la conforman son (de sur a norte): Caldas, La Estrella, Sabaneta, Itagüí, Envigado, Bello, Copacabana, Girardota y Barbosa.

- **Acto 2. Acción ascendente:** Ofrece una síntesis analítica de las teorías de las emociones de Aristóteles, Spinoza y Hume que, en diálogo con perspectivas fenomenológico-políticas, proporcionan un marco de referencia en el que el dolor y su contrario, el placer, se presentan como elementos fundantes de las experiencias emocionales y de los actos morales y políticos. Los argumentos derivados de la discusión invitan a pensar en el dolor, tanto desde la experiencia personal como desde la experiencia compartida, y abren la pregunta respecto a si dicha experienciación se constituye en una plataforma de acción política.
- **Acto 3. Acción procedimental:** Presenta la ruta epistémico-metodológica que da sustento al abordaje acontecimental y biográfico sobre la categoría del dolor. Lo aquí enunciado, corresponde a comprensiones que traen consigo la necesidad de producir conocimientos desde el punto de vista de los sujetos encarnados, todo ello en el marco de la complejidad de los sentidos y significaciones que circundan a las sociedades contemporáneas.
- **Acto 4. Clímax y desenlace interpretativo:** Presenta los relatos autobiográficos que Ana, Sara, Jair y Fabián han construido en torno a sus experiencias y acontecimientos con dolor. Cada narrativa es un texto en singular que, en diálogo con la teoría y con las reflexiones propias, se estructura desde tres ejes comunes: experiencia de mundanidad, experiencia dolorosa y reconfiguración de la existencia. Este último acto narrativo es un paisaje comprensivo que se acerca con respeto crítico a la condición humana, a sus realidades históricas, a las conductas pasadas y presentes, y a los escenarios de futuro configurados como sociedad. En otras palabras, va más allá de entender las vivencias dolorosas para atreverse a interpretarlas en el marco de la política arendtiana.

Para finalizar este contenido introductorio, es importante explicar a los lectores que no compete a este estudio juzgar o adjetivar la vida humana, por el contrario, se trata de elaborar desde campos

estrictamente investigativos, reflexiones sobre los conocimientos, imaginarios y creencias que la sociedad ha construido en torno al dolor y a su vínculo con la política, para recrearlos con un nuevo sentido.

Hechas estas aclaraciones, es tiempo de dejar que *El dolor y la política: relatos de sujetos mundanos*, hable por sí mismo.

SE ABRE EL TELÓN

Acto 1. Exposición.

Del Interrogar-Se por el Dolor

“El dolor es un signo de algo que no se ha respondido; se refiere a algo abierto, a algo que prosigue para preguntar al momento siguiente: ¿Qué pasa? ¿Cuánto más va a durar? ¿Por qué tengo que, debo de, he de, puedo sufrir yo? ¿Por qué existe esta clase de mal y por qué me ataca?”

-Illich-

Prefacio

La estructura general de toda obra teatral comienza con la exposición de un conflicto central o situación problemática, situación que, en este caso, consigna una preocupación vital por el sujeto dolido y doliente y por los discursos, sistemas y dispositivos simbólicos, culturales y políticos que las sociedades actuales han construido en torno a él. Conforme a lo anunciado, este primer acto parte de un acercamiento reflexivo sobre la categoría dolor que permite exponer y fundamentar el problema de indagación, en relación directa con su pertinencia académica y política, con las preguntas que se quieren resolver y con el desarrollo de unos referentes teórico-contextuales que permiten un lugar propio de enunciación. El objetivo de este acto es el de mostrar en términos comprensivos un panorama general sobre la categoría dolor del que se derivan vetas de entendimiento que permiten su vinculación con la categoría política.

La Entrada al Dolor

Disponerse a plantear el dolor como categoría de estudio es un tema complejo que conduce a diversos y amplios abordajes. La revisión bibliográfica realizada a este respecto permite enunciar cuatro macro perspectivas básicas: la anatomofisiológica, la neurobiológica, la agrupada bajo el rótulo humanista-fenomenológico-existencial y la simbólico-antropológica. Estas cuatro perspectivas separadas

y, muchas veces en contraposición, hacen parte de un revestimiento filosófico que puede agruparse en dos binomios: el binomio *cuerpo-objeto* y el binomio *cuerpo-sujeto*. A continuación, en un intento de síntesis analítica, se ahonda en los elementos representativos de cada perspectiva y en sus respectivos binomios de agrupamiento, en una suerte de campo abierto que, con zanjas e intersticios, permite explorar un lugar propio de enunciación.

El Dolor Desde la Anatomofisiología Humana

Esta perspectiva pone la atención en la etiología del dolor, las variables de percepción e intensidad, las regiones físicas relacionadas con su afectación, así como en los tratamientos paliativos correlativos y en las consecuencias que tiene en la vida social y laboral de los individuos. El dolor es, desde este horizonte, una categoría exclusiva de enfoques médicos y biologicistas, que ligados a la dupla salud y enfermedad, ponen el énfasis en el conocimiento, control y supresión del dolor somático y psicogénico. Esto, a través de unidades analíticas tales como: duración, patogenia, localización, curso e intensidad. Dichos abordajes dan lugar a numerosos procedimientos y productos farmacológicos que pueden nombrarse en primera instancia, como convenientes, pero que traen consigo la hipermedicalización de las sociedades actuales y con ello, la exigencia ética de curar, dominar e incluso, suprimir el dolor en la vida humana a como dé lugar.

Uno de los estudios más importantes en lo que a esta perspectiva respecta es *Pain Mechanism: A New Theory* realizado por Patrick Wall y Ronald Melack (1965). Estos autores desarrollaron la teoría del control de la compuerta, con la que se afirma que la estimulación no nociva o no dolorosa es capaz de suprimir el dolor físico. Este descubrimiento abre líneas de entendimiento sobre el dolor, dando sustento a las múltiples investigaciones y tratamientos que en la actualidad efectúa la Asociación Internacional para el Estudio del Dolor –IASP–, la cual cuenta con un comité *ad hoc* sobre currículo para las Facultades de Medicina, que publica permanentemente en la revista científica *Pain* estudios basados

en la etiología del dolor, las expectativas de vida, la región afectada, la intensidad y el tiempo de duración, entre otros.

En la actualidad, dados los múltiples y permanentes avances científicos, no es posible alcanzar una sola definición del dolor desde la anatomofisiología humana. No obstante, la conceptualización más aceptada es la que ofrece el comité de taxonomía de la IASP: "una experiencia sensorial y emocional desagradable asociada con una lesión hística real o potencial, o que se describe como ocasionada por dicha lesión" (IASP, s.f, párrafo 2). Esta definición permite considerar que el dolor no es solamente una experiencia nociceptiva o sensorial, sino también una experiencia emocional y subjetiva que puede producirse sin una causa somática que la justifique.

Lo anterior deja entrever en principio dos campos semánticos del dolor. Uno que remite a las afectaciones o disfunciones corpóreas localizadas, es decir, a cualidades estrictamente sensoriales circunscritas al soma. Otro que alude a lesiones en las emociones, sentimientos, pensamientos, estados de ánimo y comportamientos impregnados de cultura que no poseen una localización concreta, al ser el resultado de una compleja interacción. Con lo mencionado se quiere poner en evidencia que el dolor es tanto sensación como emoción humana.

El Dolor Desde la Neurobiología

Los avances biológicos, médicos y científicos realizados desde la anatomofisiología han logrado alcanzar una comprensión amplia de la estructura y la función del sistema nervioso central en la experiencia dolorosa, avance que da lugar al abordaje del dolor desde la neurobiología, una subdisciplina tanto de la biología como de la neurociencia, que ubicada en paradigmas monistas, evolutivos y emergentistas, sitúa en las redes neuronales la ontología de la mente humana. Desde este lugar se define el dolor como el resultado de una serie de procesos de naturaleza fisicoquímica, mediante los cuales los organismos buscan un equilibrio entre el medio físico, las emociones, los comportamientos y la conciencia.

En los últimos años, diferentes estudios neuronales han determinado que el dolor, tanto en su perspectiva física como emocional, es procesado por la misma zona cerebral -el tálamo-, pese a que su naturaleza sea diferente (Li et al., 1999). Lo relevante de estos hallazgos es que evidencian que toda experiencia dolorosa, independiente de su campo semántico, atañe al cuerpo al existir una dialéctica circular entre lo emocional y lo físico.

En esta forma de abordaje del dolor sobresalen los estudios de: David Julius², Linda Watkins³ y Baruch Minke⁴, precursores del análisis molecular de los nociceptores, las células gliales y los canales iónicos. Estos tres científicos recibieron en el año 2010 el premio *Príncipe de Asturias de Investigación Científica y Técnica* por liderar investigaciones en la lucha contra el dolor, que abren nuevas vías al diseño de terapias y medicamentos específicos para el tratamiento de diferentes tipos de dolor (Fundación Princesa de Asturias, 2010).

De igual manera se destacan los estudios de Antonio Damasio (2005), médico neurólogo de origen portugués y catedrático en la Universidad de Harvard, que en su texto más representativo *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, elabora una teoría de la mente humana y la conducta moral a partir de la evolución de los mecanismos de autorregulación biológicos, a los que denomina homeóstasis social. Y también, los del colombiano Rodolfo Llinás, quien es reconocido por sus trabajos sobre fisiología comparada del cerebelo, las propiedades electrofisiológicas intrínsecas de las neuronas y la relación entre la actividad cerebral, las ondas cerebrales y la conciencia que pone a los seres humanos frente a la capacidad humana de sentir dolor ajeno (Minciencias, 2018).

² Probó la existencia de receptores específicos en las terminaciones nerviosas que responden a estímulos que pueden causar dolor, como el calor o el frío.

³ Avanzó en el estudio del dolor patológico y en la comprensión de por qué algunos analgésicos no consiguen paliar el dolor.

⁴ Identificó un nuevo tipo de canales denominados TRP, directamente implicados en la percepción de las señales sensoriales.

El Dolor Bajo el Rótulo Humanista, Fenomenológico y Existencial

En forma diametral a las perspectivas antes abordadas, se encuentra el enfoque psico-filosófico agrupado bajo el rótulo humanista, fenomenológico y existencial. Hay que señalar que, en el marco de la revisión teórica, algunos estudios presentan las propuestas humanistas al lado de las existenciales, sin embargo, otros distinguen entre las perspectivas fenomenológicas, existenciales y humanistas. Pese a creer que estos modelos o teorías, en efecto, presentan discrepancias, han sido agrupadas en este estudio, toda vez que comparten una serie de principios básicos en relación con su concepción de lo humano, la afirmación de la dimensión trágica de la existencia, la búsqueda de sentido de la experiencia sufriente y el autoentendimiento de la vida misma.

El dolor, desde este agrupamiento, es un estado constitutivo de la vida humana que se manifiesta de múltiples formas. Parafraseando a Freud (1985), a través de la enfermedad se descubre la finitud en las agresiones del mundo exterior, en la pequeñez e indefensión; y en las relaciones con el prójimo, la injusticia. Aspectos que Jasper (2000), desde la filosofía existencialista, nombra *situaciones límite*: sufrimiento, lucha, culpa, muerte e infortunio; y, Frankl (1987), desde la logosofía, como *triada trágica o triple desafío*: dolor inevitable, culpa inexcusable y muerte inevitabile.

Dada la influencia de estos tres autores en las diferentes ramas y vertientes de la psicología actual, a continuación se pone la mirada en sus abordajes del dolor. No sin antes aclarar que, pese a las fuertes críticas sobre el énfasis patológico del psicoanálisis freudiano, se decide incluirlo en estas líneas, toda vez que desde la perspectiva de este estudio, se reconocen sus aportes y fundamentación humanista, la cual pretende que el ser humano sea responsable de sí mismo y de su devenir. De hecho, como lo señala Martin-Baró:

La psicología empezó a ser una ciencia verdaderamente independiente a partir de Freud. Hasta entonces habían estado en vigencia o una psicología de laboratorio, hija legal de la fisiología, o una psicología filosófica, heredera y familiar de la escolástica. Freud, con intuición genial, libera

a la psicología de influencias ajenas, y aunque no lograra la independencia total y, a la larga pretendiera erróneamente absolutizar en una cosmovisión, lo que no era más que una psiquevisión, no se le puede negar la paternidad sobre la psicología profunda. (2015, p. 375)

Así las cosas, desde una perspectiva clínica y psicologizante, Freud hace un corte con la explicación puramente biológica del dolor para relacionarlo con la dinámica psíquica, inconsciente y pulsional de los seres humanos y, también, con los modos de aproximación a la realidad social. Desde este punto de vista no hay distinción entre el dolor psíquico y el sufrimiento humano, ambos son expresiones displacenteras con efectos en el *cuerpo físico* y en el *yo cuerpo* que demandan un desentrañamiento de lo dado. En consecuencia, Freud propone traer a la conciencia la experiencia dolorosa a través de métodos discursivos e interpretativos, que admitan discernir, reconocer y diferenciar conscientemente entre los dolores pertenecientes al yo (mundo interior) y a aquellos originados por la sociedad (mundo exterior).

Pese a las críticas, las posturas freudianas suponen un avance en las técnicas de intervención y tratamiento verbales del dolor, en la curación a través de la palabra y en el tratamiento individual, aspectos que representan un cambio radical en la concepción de la subjetividad como estructurante del sujeto humano. En suma, la propuesta de Freud reafirma el papel transgresor y revolucionario de la emocionalidad, recuerda a la humanidad que los seres humanos tienen deseos pulsionales y conciencia y también, que las sociedades en aras de sus ideales de cultura se mueven en terrenos de frustración, supresión y manipulación de los deseos. El psicoanálisis, señala Talarn

Se opone, con todo el peso de los argumentos(...), a considerar que la mente y el cerebro son la misma cosa; a que todo tipo de malestar haya de ser tratado con medicinas y sin diálogo; a que los vaivenes de la vida no sean tenidos en cuenta cuando se consideran los problemas que de la misma se derivan; a que se rotule como trastornados a aquellas personas que, por motivos diversos, estén sufriendo psicológicamente; a que se nos desresponsabilice de nuestros propios

actos; a que no se cuestione a la sociedad en la que vivimos en cuanto a su papel en el sufrimiento mental de mucha gente; a que se medicalicen los ciclos de la vida, como la niñez o la menopausia; en definitiva, a que si una persona necesita hablar de amor, se le responda con serotonina. (2009, p. 29)

De otro lado, Jaspers (2000) habla de una existencia situada y de un *estar-ahí* trascendente, circunscrito a condiciones y coordenadas que orientan el sentido de la vida humana y en la que, como constituyentes de colectividad, las personas siempre están ante lo que denomina *situaciones límite*. En sus palabras:

Estamos siempre en situaciones. Las situaciones cambian, las ocasiones se suceden. Si no se aprovechan, no vuelven más. Puedo trabajar por hacer que cambie la situación. Pero hay situaciones que son, por su esencia, permanentes aun cuando se altere su apariencia momentánea: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar; estoy sometido al azar; me hundo inevitablemente en la culpa. A estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. Quiere decir que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es, después del asombro y de la duda, el origen, más profundo aún de la filosofía. (Jaspers, 2000, p. 7)

Para Jaspers el mundo es un texto secreto únicamente inteligible para el sí mismo, de ahí que se conciba al ser humano como lo que puede ser, no como lo que es. Por ello, la actitud que propone ante las situaciones límite no demanda resignación sino, más bien, una significación como oportunidad real para encontrar la autenticidad y sentido a la existencia humana. Lo anterior, teniendo en cuenta que los seres humanos no son seres racionales, sino que se hacen racionales en la existencia concreta de cada día. Este es el resultado de un desarrollo recíproco entre las influencias externas y la disposición interna de cada ser humano.

Finalmente, Frankl (1987) abre nuevos horizontes comprensivos sobre el sufrimiento y desde la logosofía, afirma que el dolor no desvanece el sentido de la vida, por el contrario, lo potencia. Para percibir tal potencia el ser humano, responsable y libremente, debe reconocer que además de ser un *Homo sapiens* es un *Homo patiens*, es decir, un ser doliente ante la existencia.

Para este filósofo el ser humano es una unidad vivencial circunscrita a tres dimensiones: la somática, la psíquica y la noológica. La primera, representa la posibilidad física y corporal de existencia pura, es decir, lo anatómico-fisiológico. La segunda, da cuenta del emocionar y del vínculo humano con su destino. Y la tercera, remite a una dimensión espiritual, axiológica y ontológica, tendiente a la búsqueda de sentido de la existencia. Es precisamente esta última dimensión la que permite un encuentro significativo con la experiencia doliente.

En resumen, las posturas humanistas, existencialistas y fenomenológicas desarrolladas por Freud, Jaspers y Frankl, ejercen una fuerte influencia en el abordaje del dolor desde la psicología humanista, la psicopatología y la logosofía actual, así como desde los diferentes métodos con los que es posible abordar la psique humana, la orientación terapéutica y los desarrollos biopsicosociales del comportamiento humano. Dichos métodos se presentan como formas para resolver problemas de salud mental, individual y comunitaria y además, propenden por una mejor calidad de vida y bienestar.

No obstante, pese a los mencionados aportes, las sociedades occidentales actuales ostentan un retorno al biologismo de la psicología de finales del siglo XIX y principios del XX, solo que ahora, como lo señalan De Potestad y Zuazu “no vuelven como alteraciones anatómicas del encéfalo, sino como disturbios neurobioquímicos y de transmisión cerebral del impulso neuronal” (2003, p. 12), con lo que se afirma que los fenómenos psicológicos, sociales y culturales dependen de condiciones biológicas, de modo tal que para comprenderlos es necesario apoyarse en los hechos biológicos que les subyacen.

El Dolor Desde la Antropología Simbólica y Filosófica

La perspectiva antropológica bajo el influjo simbólico y filosófico, considera que el dolor es socialmente aprendido, de ahí que sus sentidos y significados dependen de las estructuras sociales que lo determinan y de las atribuciones culturales y morales que los seres humanos perciben de él. Desde el influjo simbólico es posible referenciar los estudios de David Le Breton, Javier Moscoso y David Morris.

De un lado, Le Breton (1999) concibe el dolor como una experiencia singular sujeta a modulaciones y variaciones sociales, culturales, simbólicas e individuales que no diferencian entre el sufrimiento físico (dolor del cuerpo) y el sufrimiento moral (dolor del alma). El dolor, a su juicio “no se deja aprisionar en la carne, implica un ser humano sufriente y recuerda que las modalidades físicas de la relación de las personas con el mundo adquieren cuerpo en el seno de las relaciones sociales, es decir, en el centro de la dimensión simbólica (Le Breton, 1999, p. 65). Este antropólogo, considera que la modernidad suprimió el sentido profundo del dolor en la vida humana y en consecuencia, propone una mirada al sufrimiento como apertura al mundo y como oportunidad para dar a la existencia una mayor plenitud.

Por su parte, Moscoso (2011) se apoya en la dimensión simbólica de la cultura propuesta por Clifford Geertz y en la filosofía de la experiencia de Dilthey para realizar una epistemología histórica del sufrimiento, poniendo su atención en las formas culturales que los seres humanos utilizan para percibir una determinada experiencia como dolorosa. La historia del dolor para este autor “remite a la experiencia, es decir, a la historia de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo. (...) Al abrigo de este término, el cuerpo no se separa del alma, ni la materia del espíritu, ni el yo del nosotros” (Moscoso, 2011, p. 7).

Finalmente, Morris (1994) entiende que todo dolor es un suceso emocional, cognitivo y social que exige una interpretación en la búsqueda de causas y significados. Para Morris “el dolor implica, inevitablemente, nuestro encuentro con el significado [...] El significado del dolor como el de cualquier

texto complejo siempre permanece abierto a variables interpretaciones interpersonales y sociales” (Morris, 1994, p. 29).

En lo que respecta al horizonte filosófico, se encuentran los estudios iniciados por Lévinas (2005), quien ofrece una visión del ser humano vinculada irreversiblemente con la alteridad y con un mundo invadido por el mal. Desde la mirada de este autor, los seres humanos son seres finitos, contingentes y frágiles, es decir, seres expuestos a heridas y sufrimientos que los abruman y desgarran. En esta línea de ideas, seres vulnerables, necesitados de la atención, hospitalidad y acogimiento de otro. El dolor, desde esta variante antropológica, demanda un acontecimiento ético porque la existencia humana siempre está expuesta a las heridas del mundo. El otro, ese que no soy yo, no es escuetamente un ser ahí, por el contrario, es un ser que acontece y su rostro significa. “Cuando Levinas habla del ‘rostro del otro’, no se refiere a una forma plástica, a una cara, sino a la desnudez (*nudité*), a la vulnerabilidad, a la radical soledad del otro que es una especie de prefiguración de su muerte” (Mèlich, 2014, p. 322).

Bajo la influencia de estas ideas, Bárcena en *El aprendizaje del dolor. Notas para una simbólica del sufrimiento humano* (2005), señala que el dolor es tanto una experiencia personal como una experiencia del pensamiento que invita a replantear las bases de la cultura occidental, a reflexionar sobre la condición humana y su destino, y a sentirse solidarios con las personas que en él sufren. Propone, en consecuencia, la creación de sistemas simbólicos que hagan de la dolencia una fuente de sentido y un conocimiento o profundización personal, que tenga en el centro la educación y las generaciones futuras. En sus palabras:

Aunque el mundo sea terrible y a veces demasiado penoso, uno no puede por menos que mirar, si los tiene, a sus hijos mientras crecen o a sus alumnos mientras aprenden, y entonces algo nuevo se ofrece, algo que se debe traducir en confianza, en esperanza, en la voluntad -no

ingenua, pero sí reflexiva y crítica-, por construir un mundo mejor del que uno ha heredado.

(Bárcena, 2005, p. 4)

Un Lugar Propio de Enunciación

Un breve ejercicio de reflexión como el enunciado, deja entrever no solo fuentes biomédicas, psicogénicas, neurológicas, y modulaciones sociales, culturales, históricas y existenciales sobre el dolor, sino también posturas diferentes y, en muchas de las ocasiones, en contraposición. Este estudio reconoce las particularidades de cada una de las perspectivas abordadas, pero no por ello considera que deban estar en oposición. Si bien cada perspectiva plantea asuntos de índole diferente, incluso en su interior, todas comparten una preocupación por legitimar de la mejor manera un saber sobre el dolor humano.

En correspondencia, no se da mayor preponderancia a una u a otra forma de entendimiento del dolor, porque esto supone elegir sobre el cuerpo o sobre la mente, sobre lo objetivo y lo subjetivo y así se pierde de vista la unidad existencial del ser humano que este estudio propende. Así pues, más que enfatizar en los desencuentros entre los planteamientos y las fuentes inspiradoras, se considera provechosa su relectura desde los encuentros posibles, encuentros que permiten, a través de cuatro enclaves, un lugar propio de enunciación.

- **El dolor es condición humana siempre encarnada: tener y ser cuerpo son las caras del sujeto dolorido.** La tesis inicial que se quiere defender en este trabajo es que el dolor es una experiencia de padecimiento y amenaza vital que transita por caminos corpóreos, psicosomáticos y antropológico-existenciales. La reflexión sobre el dolor que aquí se propone toma distancia de la histórica tensión cuerpo-mente o en palabras de Morris (1994), del “mito de los dos dolores”, mito con el dolor como efecto y consecuencia de la partición cartesiana: *res cogitans* y *res extensa*, que se tornó objeto de indagación de las ciencias biologicistas y médicas y fue alejado de las ciencias sociales y humanas,

incluso por ellas mismas. Dicho fraccionamiento permitió a las sociedades occidentales contemporáneas pensar el dolor físico y el sufrimiento -dolor del alma- de forma diametralmente opuesta, con discursos, prácticas, dispositivos y disciplinas bien diferenciadas que hacen que su definición se torne muchas veces vaga, imprecisa, ininteligible y excluyente. En contra de esta rígida dicotomía, este estudio postula que tener y ser cuerpo son las caras del sujeto dolorido. Esto supone reconocer que más allá del cuerpo como objeto y cosa corpórea, está el cuerpo como sujeto: cuerpo propio, vivido, animado y fenomenal. Es decir, el cuerpo que se siente y se es. De lo anterior, emerge la necesidad de vincular las concepciones biomédicas y psicogénicas del dolor con desarrollos basados en disciplinas varias, que permitan una conceptualización del dolor anclada a categorías subjetivas, culturales y sociales.

- **El dolor se conoce a través del cuerpo vivido. La vida se vive en el mundo y las vivencias de dolor son precisamente eso, experiencias de vida únicas e intransferibles.** La idea del dolor como condición de la humanidad encarnada implica reconocer que “la fuente primitiva para hablar con alguna legitimidad, acerca del dolor, reside justamente en la experiencia dolorosa” (Serrano de Haro, 2012, p. 15). En otras palabras, el dolor está anclado al cuerpo del yo y es este quien advierte lo que el dolor significa y cómo sus determinaciones son sentidas. Hay que decir que si el dolor se deja en un plano estrictamente físico-material este será, sin lugar a duda, el más terrible de los flagelos y, por ende, hay que evitarlo. Pero si se reconoce la dimensión subjetiva e intersubjetiva de la experiencia dolorosa, se está frente a un sujeto encarnado que expresa sentidos sobre su experiencia con el dolor. A este respecto argumenta Madrid:

El dolor (...) adquiere sentido en la medida en que queda inscrito en la enfermedad, el castigo, la guerra, la venganza, la penitencia, el infierno, la salvación, la compasión, el patriarcado, el

terrorismo, el sometimiento, la educación, el sacrificio. Es decir, el dolor adquiere sentido en la medida en que se halla inmerso en un contexto que le proporciona sentido. (2010, p. 105)

- **El cuerpo dolido no es materia indiferente sino penetrabilidad corpórea del mundo o, si se quiere, conocimiento sensible.** El dolor es un relato de fragilidad y contingencia que se vive con y en el cuerpo, un cuerpo que, a su vez, está abocado a un espacio-tiempo y a una intercorporalidad, que lejos de reducirse a un sistema interno, se abre inevitablemente al mundo de sentidos compartidos. Dicho con palabras de Merleau-Ponty:

Experimento mi cuerpo como la facultad de determinadas conductas y de un determinado mundo, me soy dado a mí mismo con un determinado dominio sobre el mundo. Ahora bien, es justo mi cuerpo el que percibe el cuerpo del Otro y encuentra en él algo así como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera similar de tratar el mundo de ahí para adelante. Puesto que las partes de mi cuerpo forman en conjunto un sistema, el cuerpo del otro y el mío forman un solo todo, el reverso y el anverso de un fenómeno único y la existencia anónima, cuya huella es mi cuerpo, en todo momento habita de aquí en adelante dos cuerpos a la vez. (Merleau-Ponty, 1945, p. 406)

Las palabras de Merleau-Ponty permiten concebir el cuerpo dolido como un lugar de intercambio entre el yo y la cultura. Con ello, hay que reconocer que los seres humanos existen juntos y establecen códigos y lenguajes con los que interactúan, se comunican y actúan como miembros de un todo enlazado culturalmente. Es precisamente en dicho enlazamiento que la existencia propia funda subjetiva e intersubjetivamente significados y sentidos de la experiencia dolorosa. Según Wittgenstein (1999), los significados surgen en el uso del lenguaje; los significados no se reproducen, son generados por las personas. Los sentidos son lo inferido, lo que está transformándose interminablemente.

Los significados están vinculados al pasado y al presente como espacio-tiempo donde surgen las construcciones socioculturales que normalizan el actuar. Los sentidos, por el contrario, direccionan y posibilitan el despliegue del ser, de un ser que es, siendo; luego de que la relación cuerpo-mundo no es de causa-efecto, sino que está dada por el horizonte de sentido en el que los sujetos actúan y acontecen.

La experiencia subjetiva del dolor compromete una mirada a la interioridad que revela formas de constitución de la exterioridad, y una mirada a la exterioridad que revela formas de experiencia subjetiva (Luna, 2006). En este marco, la experiencia dolorosa no queda limitada al plano personal-individual, sino que tiene referencias inmediatas a la vida en sociedad y a la sociedad misma, de tal suerte que la experiencia dolorosa se abre camino en el mundo. Entonces, el cuerpo del yo no es mero cuerpo de hecho, sino un mediador de la continuidad ontológica, un fenómeno de la encarnación del mundo y de la mundanización que establece la base de la intercorporalidad humana. Dicha intercorporalidad no está constituida por la suma de cuerpos, sino por los diferentes atributos del yo-cuerpo en conjunción de sus necesidades, deseos y aspiraciones.

- **La experiencia dolorosa está abierta al otro y a los otros, es decir, al mundo y a los demás seres humanos.** La idea del sujeto encarnado y de la intercorporalidad humana como síntesis de la presencia en el mundo, está directamente relacionada con el estar juntos, pero más allá con la posibilidad de ser-juntos. El mundo de la vida, de acuerdo con Heller (1982), es el aquí y ahora del cuerpo vivido, el lugar donde la práctica vital se formaliza y donde el cuerpo dolorido se manifiesta como resultado de la mundanidad. Desde la vertiente ontológica iniciada por Heidegger (1927), la mundanidad remite a los modos de ser-en-el-mundo. Esto es, a los dominios y disposiciones existenciales propias del actuar. En la mundanidad coexisten sujetos-cuerpos que a través de interacciones,

costumbres, representaciones simbólicas y procesos subjetivos e intersubjetivos van instalando formas particulares de ser-con-otros. Al decir de Lozano en su lectura de Heidegger “en la relación con los demás no hay dos sujetos que estén juntos, un yo que se complete con un tú, sino un ser-nosotros originario” (2016, p. 69).

Las significaciones heideggerianas sobre el ser-en-el-mundo-con-otros, le permiten a Arendt (1993) fundamentar una distinción entre el estar-juntos (perspectiva social) y el ser-juntos (perspectiva política). Para Arendt, no toda forma de coexistencia humana puede considerarse política, sino solamente aquella en la que los seres humanos son verdaderamente juntos. En otros términos, la coexistencia política no es una condición dada sino una construcción que emerge en la interacción cotidiana, en el ser-en-común, comprometido con las valoraciones de lo importante en el mundo. Con lo señalado, Arendt introduce “una ruptura en la relación con cualquier modalidad simplemente social de la vida, -que resulta esencial para este estudio-, dado que el mundo común no se deja reducir a la gente que vive en él: es el espacio que hay entre ellos” (Arendt, 1993, p. 61).

Así pues, desde el punto de vista arendtiano, eso llamado política se concreta en el mundo de la vida cotidiana desde dos términos que, aunque distintos, se complementan y retroalimentan. De un lado se encuentra *lo político* como expresión que designa la construcción de las relaciones, vínculos sociales y simbólicos que definen fenomenológicamente lo que une a las personas y también lo que las separa.

Dicho de otra manera, lo político es el espacio de articulación de las proyecciones simbólicas y las formas que se pueden acoger y contener para la construcción de un *nosotros*. De otro lado, se encuentra *la política*, un concepto que remite al espacio de

relación y asociación con otros, que funda y organiza la vida en común o, quizá, es más preciso decir que es aquello que nace en el entre-nosotros.

Lo presentado hasta aquí permite concebir lo político como la esencia de la política, puesto que consigna los contenidos discursivos y comportamentales que las personas expresan y construyen en la práctica diaria como instituyentes de interrelación humana. El dolor, entonces, se convierte en objeto de la política en la medida en que plantea interrogantes tanto a la vida en sociedad como a la continuidad y perdurabilidad de la existencia humana. Existencia que siempre se encuentra en condiciones contingentes al estar atravesada por lo político.

Ahora bien, es esencial reconocer dentro de la propuesta de Arendt (1997), autora de referencia para la presente reflexión, que la pluralidad es el centro de la política. Arendt entiende la pluralidad de dos maneras: (a) como ser juntos los unos con los otros y (b) como relación con uno mismo. La acción y el discurso son la clave de realización de la primera forma de la pluralidad, con ellas es posible reconocerse, experimentar el mundo común y relacionarse con los otros, distintos. A la segunda forma de pluralidad le corresponde la actividad de pensar. Cuando se piensa, se entra en un diálogo con el sí mismo que permite cuestionar lo que acontece fuera de sí. O sea, con los otros y también sobre las propias acciones y pensamientos en el mundo. A este respecto dice Arendt:

Quizá nada indique más claramente que el hombre existe esencialmente en la dimensión plural que el que su soledad actualice durante la actividad pensante, la simple consciencia que tiene de sí mismo, que posiblemente compartimos con los animales superiores en una dualidad. Es esta dualidad de Yo conmigo mismo lo que hace del pensar una actividad verdadera, en la que soy al

mismo tiempo el que pregunta y el que contesta. El pensamiento puede llegar a ser dialéctico y crítico, porque pasa por este proceso de preguntas y respuestas. (Arendt, 1984, pp. 216-217)

Las formas de abordaje de la pluralidad son posibles, si y solo si, se desarrollan en el espacio de lo público. Esto es, en la posibilidad de estar con otros que afirmen la propia existencia y en el hecho de *ser y aparecer* ante otros. Desde allí, la base de lo político implica la aparición de dos figuras que, en su papel de actores y espectadores, participan en lo público. Tanto en uno como en otro papel, la presencia en el espacio de lo público implica la exposición de emociones que, aunque parecen exclusivas de la existencia íntima, se convierten, como en el caso del dolor, en formas de aparición en el mundo.

En síntesis, la experiencia dolorosa está abierta al otro y a los otros, es decir, al mundo y a los demás seres humanos. Esta apertura representa una relación y una interacción que se lleva a cabo por medio de la acción discursiva y la actividad de pensar, de ahí que el gesto de volver a la mirada sobre el dolor y la política sea inseparable de la convicción de que “pensar no es prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en seres que nunca existen en singular y que se caracterizan por su esencial pluralidad” (Birulés, 2017, p. 16).

Los cuatro enclaves expuestos dejan entrever que la conciencia sobre el propio dolor y el dolor de otros resulta esencial para el entendimiento del ser-en-el-mundo, pero además, constituyen un referente del ser-juntos. Este referente precisa un adentramiento en las sociedades occidentales contemporáneas, como espacio tiempo donde los seres humanos actúan y acontecen. Este es, entonces, el tema del siguiente apartado.

El Dolor en Tiempos de Dolor

Adentrarse en los modos en los que las sociedades occidentales contemporáneas comprenden el dolor no implica solo una delimitación o periodización de la historia, sino que invita a pensar en el

dolor como una condición de coetareidad, es decir, saberse partícipes de una experiencia vivida generacionalmente (Aróstegui, 2004). A razón de ello, las siguientes líneas se detienen en las aristas de la contemporaneidad occidental, en las maneras como la sociedad actual se ocupa del dolor, y en las interacciones sociales desde las cuales se tejen las posibilidades de la experiencia política.

El Dolor en la Contemporaneidad Occidental

En las sociedades occidentales actuales, predominantemente forjan una forma de evitar y ocultar el dolor. La pretendida felicidad humana, el éxito, los estándares de perfección, el progreso científico, un exacerbado positivismo y un rendimiento desmedido, permean radicalmente las prácticas de vida cotidiana. El dolor, bajo tales credos, se presenta como el más terrible de los flagelos, un monstruo amenazador que debe ser extirpado a modo de tumor en la medida en que aleja a las personas del placer, de los estadios de producción y de las lógicas instrumentales y de consumo. El fenómeno es altamente complejo si se tiene en cuenta que la experiencia dolorosa va en aumento justamente por no afrontarla y que “se ha metamorfoseado tan vertiginosamente que parecería que ya no se habla del mismo fenómeno” (Arizmendi, 2014, p.19).

La motivación hacia la pretendida felicidad, traza en el camino recorrido por los seres humanos contemporáneos la presencia de una racionalidad técnico científicista, que promueve la idea de progreso y éxito como sus equivalentes inmediatos, al tiempo que engendra patrones de individualización, aislamiento, fragmentación y segregación que los deja sin voz y sin rostro, inmersos en un anonimato y en un vacío existencial. En las sociedades actuales, conforme con los planteamientos de Bárcena:

Miramos el dolor como dato, pero no como experiencia y por eso cuanto más informados estamos del dolor y de la miseria del mundo, del sufrimiento de tantos millones de seres humanos cuyos rostros de sufrimiento vemos escondidos detrás de las pantallas de nuestros

televisores, más nos alejamos de la experiencia del sufrimiento de esos seres humanos.

(Bárcena, 2005, p. 2)

Esta nebulosa configuración es el resultado del orden moral moderno que, de acuerdo con Taylor (1996), desplaza la primacía de la comunidad hacia la primacía de un individuo, que a toda costa busca evitar el sufrimiento y cree ciegamente en que el aumento de la actividad productiva y el refugio en la vida familiar son los máximos ideales de bienestar. De esta manera, lo utilitario, lo pragmático y el coste-rendimiento como medidas del éxito y de la felicidad se instalan en la cotidianidad humana, y en esa realidad desvinculan a las personas de la intercorporalidad y de la propia consciencia histórica, llevándolas a abandonar la idea aristotélica de ser humano como ser social, político y de lenguaje.

Hoy somos mucho más sensibles al sufrimiento, lo que desde luego podríamos más bien interpretar como el deseo de no enterarnos de nada relacionado con el sufrimiento, en lugar de relacionar dicha sensibilidad con el deseo de tomar alguna acción concreta que lo remedie. No obstante, la noción de que debemos reducir el sufrimiento al mínimo es parte integral de lo que hoy significa para nosotros el respeto, por más desagradable que resulte para una elocuente minoría. (Taylor, 1996, p. 27)

Aquí es necesario recordar cómo el imperativo del juicio y de la razón moderna delimitan la comprensión de lo humano, despreciando la idea de su condición sintiente. Las emociones son menoscabadas y reducidas a “energías o impulsos de carácter animal sin conexión alguna con los pensamientos, figuraciones o valoraciones” (Nussbaum, 2008, p.1). En suma, son catalogadas como modos de comportamiento que no aportan un suelo firme al vivir humano, a la aparición en la vida pública y a la experiencia del entre-nos (Arendt, 1993). Hoy, sin embargo, como lo plantea Camps “hemos sustituido el reduccionismo racionalista por un reduccionismo emocional” (2011, p. 19), y asistimos a lo que Lacroix (2001) denomina el *culto a la emoción*, Lipovetzky (1986) la *era del vacío*,

Lasch (1999) la *cultura del narcisismo*, Bauman (2003) la *modernidad líquida* y Han (2012) la *sociedad del cansancio*.

Estas metáforas dan cuenta de la pérdida de sentido que aqueja a muchas personas en las sociedades contemporáneas. Pérdida que las pone frente a la supremacía de un yo confinado al placer y al consumo, a la mitificación de la eterna juventud, al ocultamiento de la enfermedad y la muerte, a las relaciones humanas fugaces y etéreas, y a una apremiante obsesión por el presente y por “vivir para sí mismos y no para los predecesores ni para los venideros” (Lasch, 1999, p. 17). Dicho de otro modo, el dolor en la sociedad actual está proscrito a tal punto que de la actual experiencia del dolor surge una nueva clase de marginación: la de los que sufren. “La desgracia no es solamente desgracia, es peor aún el fracaso de la felicidad” (Bruckner, 2001, p.17).

Esta manera en que la sociedad contemporánea entiende el dolor no solo desdibuja su carácter intrínsecamente humano, sino que conlleva estigmas y exclusiones para quienes padecen alguna enfermedad, para quienes no cumplen con los estándares prevalentes de belleza y éxito social, para quienes no tienen poder adquisitivo, en suma, para los infelices, para aquellos a los que la sociedad les produce dolor. Pero como lo señala Bruckner, lo que desaparece no es el sufrimiento, sino su manifestación pública.

Hay que fingir dinamismo y buen humor, con la esperanza de que al abrir ese grifo la aflicción termine desapareciendo por sí sola. Frente a ella nos faltan las palabras, sobre todo cuando creemos disponer, para justificarla, del dogma de la explicación perfecta (la lógica del mercado, la miseria sexual, la pobreza, etcétera) capaz de cubrir el ámbito total del dolor humano. La hemos borrado del vocabulario, igual que apartamos a los desgraciados, a los heridos, a los agonizantes, que violentan nuestras ideas preestablecidas y estropean el ambiente. (2001, pp. 175-176)

El solipsismo reinante en estas formas de rechazo niega la alteridad, precariza las dinámicas de subjetivación y pone en cuestión la pluralidad humana. Esto hace evidente la metáfora de las espumas de Sloterdijk (2005): la sociedad se convierte en un cúmulo de esferas que nunca se llegan a tocar, las burbujas son ante todo un cobertizo protector de un exterior que nos resulta perjudicial. Lo contrario, lo diferente, genera recelo y, por tanto, hace que los límites del entre-nos sean cada vez más estrechos, pues en ellos no cabe el otro, aquel que piensa y vive distinto. En este marco, el amor por el otro termina siendo un amor por sí mismo. Esto en los planteamientos de Gadamer implica que “el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo” (1998, p. 124).

El egoísmo del yo trae aparejado un egoísmo o narcisismo colectivo, en palabras de Lipovetzky “nos juntamos porque nos parecemos, porque estamos directamente sensibilizados por los mismos objetivos existenciales” (1986, p. 14) y, si bien todo sistema identitario se define por el conjunto de creencias compartidas, el egoísmo colectivo florece cuando estas creencias se consideren superiores y forjan una degradación valorativa de las otras formas de vida. Esto es lo que Taylor (1997) nombra ausencia de reconocimiento, falso reconocimiento o reconocimiento erróneo. Esta dicotomía posmoderna (entre individualismo egoísta y narcisismo colectivo) trae consigo innegables formas de exclusión social que, transfiguradas en “una revolución de reivindicaciones” (Cuesta, 2003, p. 176), establece los espacios para la agrupación de intereses que convienen a comunidades de diversos tipos.

Es así como hoy la organización social en figura de los indigenistas, pacifistas, feministas, ecologistas, proderecho, homosexuales, campesinos, antiglobalizadores, entre otros, encuentran en la movilización la manera más cercana de ejercer su lucha por la reivindicación de derechos y por la transformación de la cultura política dominante. No obstante, al enfocarse exclusivamente en intereses micro grupales dejan de lado la humanidad como un objetivo en sí mismo, como ideal superior que reivindica la igualdad y la diferencia.

A este fenómeno se suma la promulgación de nuevos discursos de espiritualidad o religiosidad alternativa, que emergen como contrapartida a los repertorios religiosos tradicionales, y que parecen estar motivados por la búsqueda individualista de una religiosidad que considera a las personas como administradoras del sí mismo. Dichos procesos promueven procesos liberadores del sufrimiento y estándares de perfección donde el “no-poder-poder conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión” (Han, 2012, p. 19).

Se hace referencia a organizaciones dedicadas a la comercialización de bienes asociados a la superación personal, al desarrollo holístico y al entrenamiento ontológico. Estas corrientes afirman que la propia experiencia de vida obedece a un pensamiento positivo y a las capacidades del propio yo para alcanzar los objetivos de la felicidad y el éxito y, desde allí, endilgan al dolor una responsabilidad que se asienta exclusivamente en el yo. De esta manera, el sufriente se presenta como un paria, su presencia incomoda debido a que perpetúa la fragilidad de la especie humana. Sin duda, estas formas en las que las nuevas religiosidades comprenden el yo, invisibilizan al otro y dejan a un lado los constructos sociales que atraviesan los modos de vida. Junto a este nuevo universo de creencias surge una fuerte obsesión por la transformación y la perfección personal que aleja de toda justa proporción, la preocupación por el mundo y por los otros.

La Mirada al Dolor en el Contexto Colombiano

Situar la mirada del dolor como experiencia de vida en el contexto colombiano supone reconocer cómo los signos de la contemporaneidad antes descritos se hacen tangibles en medio de múltiples formas de violencia que, siguiendo a Arendt (2007), describen el daño ejercido sobre seres humanos por parte de otros seres humanos, esto en un alcance magnificador de la destrucción del ser-en-el-mundo. Para esta autora, la violencia es “muda” debido a que se contrapone a la acción discursiva mediante la cual los seres humanos se reconocen como diferentes, por lo tanto, la violencia es destructora del espacio de aparición.

La forma más evidente de violencia en el territorio colombiano es, sin duda, la violencia directa, la misma que pone a sus habitantes frente a la historia de un conflicto armado interno, -uno de los más largos del mundo y, por demás, bastante irregular- y de manera fundamental en un posconflicto agrídulce. Es claro que el Acuerdo de Paz que firma el Gobierno Nacional con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), implica la reconfiguración en el accionar de las disidencias y de otros grupos armados ilegales, pero también, y de forma paralela, una traba de un amplio sector de la sociedad que fehacientemente se opone a su materialización.

No sobra decir, en perspectiva histórica, que cada departamento y región en Colombia cuenta con dinámicas de conflicto armado diferenciado en las que están inmersos actores como el narcotráfico, la guerrilla, el paramilitarismo y sus mixturas, las Fuerzas Armadas, la Policía Nacional, el Gobierno Nacional, los gobiernos departamentales y municipales, así como los diversos emporios económicos, los medios de comunicación y la influyente Iglesia católica. En suma, hombres y mujeres que de alguna manera participan o forman parte del conflicto en términos de una acción y una omisión desprovista de todo sentido de la trascendencia. La expresión de Arendt (2003) “la banalidad del mal” sigue en boga hoy, por el mal deliberado producido como sociedad.

Las interacciones entre dichos actores, las relaciones de poder que se gestan en su interior y las dinámicas económicas propias del capitalismo, desatan y reproducen fenómenos de violencia directa o visible, así como violencias estructurales y simbólicas. Estas últimas se articulan con los llamados *mercados de violencia*, concepto que de acuerdo con Guerrero, remite a retóricas ideológicas y discursos “sobre la injusticia, la igualdad, la opresión, la patria, la religión, pero su verdadera motivación es la acumulación de riqueza y de poder” (2002, p. 265).

En cualquier caso, la violencia simbólica, dice Bourdieu (2009), es una acción soterrada que se despliega sobre las personas, incluso con su propia complicidad. Es un concepto ligado a los procesos, disposiciones y esquemas que orientan e interiorizan formas del obrar, pensar y sentir de los sujetos en

el mundo social y cultural. Es de anotar simultáneamente, que los sistemas culturales funcionan como una matriz simbólica de prácticas sociales y se constituyen en el fundamento de una teoría del poder y de la reproducción de la dominación.

Es necesario añadir, de otro lado, que la violencia estructural alude al conjunto de estructuras tanto físicas como organizativas que producen, de acuerdo con La Parra y Tortosa (2003), un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas. De manera concreta, la violencia estructural colombiana se asienta en el control y sometimiento de la población a través de estructuras de inequidad e injusticia, que no permiten o niegan la satisfacción de las necesidades y derechos individuales y colectivos, pero que además crean un marco legitimador de violencia simbólica. Este tipo de violencia está sustentada en arquetipos de dominación, convicciones políticas, culturales, étnico-raciales y religiosas, y en prácticas de ocultamiento, invisibilización y exclusión del otro.

Puede decirse que en Colombia las violencias son múltiples y sus consecuencias también, máxime cuando las causas de la violencia directa están relacionadas con situaciones de la violencia estructural y justificadas por la violencia cultural y a la inversa. Inclusive, se siguen produciendo y reproduciendo, lo que hace aún más compleja la situación. Con lo anterior cabe decir, desde una perspectiva arendtiana, que la violencia es ausencia de mundo político. Ausencia que en Colombia deja a su paso marginalización, confinamiento cultural, racismo, xenofobia, homofobia y misoginia. De igual manera, cadenas de ofendidos, ausencias de reconocimiento político y una guerra con profundas raíces históricas y altos niveles de naturalización e indiferencia que validan diferentes formas de injusticias, donde tienen lugar las relaciones cotidianas de la vida y, de manera particular, en el marco de las políticas, orden económico, social y ambiental.

Llama la atención sobre este último aspecto, la calidad, la cobertura y la inversión en educación y salud, las reformas laborales y de seguridad social, la desigualdad económica y social, el cumplimiento del proceso de paz y las matanzas de indígenas, líderes sociales y exguerrilleros. Asimismo, los

megaproyectos minero-energéticos y de agroindustria y la criminalización de la protesta social. Estos aspectos dan lugar al denominado *Paro Nacional*, una serie de manifestaciones que inician el 21 de noviembre de 2019 en diferentes ciudades colombianas y que a inicios del año 2020 continúan en curso.

Esta realidad lleva a pensar cómo la naturaleza egoísta del individuo colombiano contemporáneo precariza las dinámicas de subjetivación y pone en cuestión la pluralidad humana, convirtiéndose en un instrumento infalible para justificar atrocidades y producir dolores. Siguiendo a Ospina “la sombra de esa profanación y de esa vileza cae sobre la sociedad entera, por acción, por omisión, por haber visto, por haber callado, por haber cerrado los oídos, por haber cerrado los ojos” (2016, párrafo 1).

Las realidades contemporáneas descritas anteriormente marcan una transformación en los códigos, imaginarios y representaciones sociales que circulan en la vida cotidiana. El nudo de estas transformaciones se encuentra en el individualismo como concepto y fenómeno social. El individualismo, tal y como se presenta en la sociedad occidental y, de manera específica en la sociedad colombiana, es ansia de realización personal manifiesta en un infinito número de posibilidades y combinaciones de las que emerge un yo-egoísta. En palabras de Sánchez y Biganzoli (2013) “nadie es responsable de las decisiones de los otros, de las acciones realizadas, de las inacciones paralizadas”(p. 21), solo el yo sobre quién recaen las acciones.

Por lo anterior, si bien se puede distinguir entre un individualismo egoísta y un individualismo moral, en la contemporaneidad colombiana este último se enmascara en formas cada vez más sutiles de egoísmo a ultranza.

El individualismo se ha utilizado de hecho en dos sentidos harto diferentes. En uno de ellos se trata de una idea moral [...]. En otro, se trata de un fenómeno amoral, algo parecido a lo que entendemos por egoísmo. El auge del individualismo en este sentido supone habitualmente un fenómeno de descomposición, en el que la pérdida de un horizonte tradicional deja tras de sí la

anomia, y en el que cada cual se las arregla por sí mismo, [...]. Por supuesto, resulta catastrófico confundir estos dos tipos de individualismo, que tienen causas y consecuencias totalmente diferentes. (Taylor, 1994, pp. 56-57)

Las consecuencias de este individualismo egoísta en la sociedad colombiana, tal y como lo supone Taylor (1994), son un detonante de la desintegración social, pues invitan a centrarse en un yo que, aislado, pierde el interés por los demás y por la sociedad. Por el contrario, en el individualismo moral, las cualidades del yo están ligadas al mundo y a los otros en un horizonte de significados compartidos. En esta misma línea de ideas, Giddens afirma que el individualismo moral:

Se funda en un sentimiento de respeto por los otros y por la dignidad del hombre en general [...]. La fuerza motivadora del individualismo moral no es la glorificación de uno mismo sino más bien una simpatía por todo lo que es humano. (Giddens, 1993, p. 31)

Sin embargo, es necesario poner el acento sobre las diferencias marcadas en estas dos clases de individualismo, dado que de ellas se deriva la comprensión actual de la vida política, así como del reconocimiento y el cuidado por el otro y por el mundo, tal y como lo propone la noción de política arendtiana.

En ese mismo orden, es importante reconocer que la defensa de la actual individualidad se resquebraja al no atender a la responsabilidad humana que subyace en el habitar un mundo. El ser humano, al encerrarse egoístamente en su propia experiencia, se vuelve incapaz de reconocer al otro, de manera que el-entre-nosotros se torna utopía y por ende, los sentidos respecto a lo social y a lo político se diluyen. Lo que se tiene, de acuerdo con Cullen (2001), es una crisis en doble vía: crisis del sujeto y crisis de la moral. Esta crisis se refleja con mayor potencia en las mediaciones actuales, que con sus valorativas, dan cuenta de lo que hoy constituye lo bueno y lo malo, pero sobre todo, lo indicado para los seres humanos que como especie habitan y comparten un espacio-tiempo.

Nuevamente, el-entre-nosotros arendtiano muestra que el eje de la política es la preocupación por el mundo; estar en el mundo es estar haciendo el mundo, estar mundificando. De ahí que la concepción de la dignidad humana y la posibilidad de aparecer ante los otros y ser reconocidos a través del lenguaje y la acción, debe que la singularidad del ser no está dada por una construcción solipsista, sino que surge en la experiencia compartida, precisamente en el reconocimiento que los otros le dan a la singularidad y a lo único. Este reconocimiento de lo otro también refleja (como sostiene en el trascurso del presente apartado) que en el mundo compartido el dolor trasciende el plano individual, de manera tal que la fragilidad y contingencia humana se presentan como referentes de mundanidad. Referentes que no están ajenos a la necesidad de comprensión. Al decir de Arendt:

La comprensión no significa negar lo que resulta afrentoso, deducir de precedentes lo que no tiene tales o explicar los fenómenos por tales analogías y generalidades que ya no pueda sentirse el impacto de la realidad y el shock de la experiencia. (...) La comprensión, en suma, significa un atento e impremeditado enfrentamiento con la realidad, un soportamiento de esta, sea como fuere” (Arendt, 1987, p.10)

La comprensión del dolor revela la necesidad de reconciliarse con la propia naturaleza social, de hacerse conscientes de la complementariedad del yo con otros yoes. En consecuencia, la idea del dolor en relación con lo moral deviene de una reflexividad interna que brota y se alimenta del diálogo con las voces que se presentan en un horizonte compartido. Es así como la complementariedad del yo con los otros no es una cuestión forzada, sino que es un eje articulador de acontecimientos mundanos, de sufrimientos compartidos, de situaciones que no solo pasan en el mundo, sino que definen la relación con él.

Epílogo

El dolor, como se ha indicado en el trascurso de estas líneas, traza la existencia de una dimensión íntima/personal y también de una dimensión social y política que se encuentra vinculada a un

contexto temporo-espacial y a unas prácticas discursivas. Cada ser humano experimenta el dolor a partir de los constructos simbólico-culturales, que como condicionantes quedan interiorizados en conductas gobernadas y consignan el tratamiento que las sociedades le otorgan al dolor y a la existencia de estructuras que lo provocan.

Así las cosas, se entiende que el dolor es objeto de la política en la medida en que plantea interrogantes sobre la vida en sociedad y la sociedad misma. No se trata entonces de una apología estoicista sino del reconocimiento de la experiencia dolorosa como parte de una condición sintiente, que emerge al lado de otros y que incluso, se produce por otros. Esta forma de trazar la discusión parte de la idea de que la experiencia dolorosa, tanto en el plano de la vida biológica como en el plano existencial y simbólico, expresa un algo-en-el-mundo que deja ver eso que se es como especie y que se es capaz de ser. Como lo dijo Jünger “el dolor es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo” (1995, p. 13).

Entonces, si se acepta, como lo señala Arendt, que la política nace en el “entre los hombres y las mujeres”, el dolor es, sin duda alguna, una forma de aparición en el mundo, una parte del relato de la fragilidad y la contingencia en la que los seres humanos están insertos con otros. Un mundo subjetivo e intersubjetivo que proporciona realidad a la conciencia. Así, aunque el biologicismo y el tecnicismo reinante de las sociedades actuales han pretendido mostrar el dolor en tercera persona y dejar a un lado los elementos de auto interpretación, que son en última instancia los elementos definitorios de la acción humana, se entiende que las personas son portadoras de experiencias, sentidos y significados. En suma, seres de lenguaje.

Esta facultad de *lenguajear* es precisamente la que permite un movimiento circular entre el yo, el otro y un nosotros y a la vez, permite enunciar lo que se hace y no se hace en el espacio de lo público. Como bien lo dijo Gadamer (1998), solo con el lenguaje se abre la posibilidad de la comprensión y la interpretación. Bajo tales ideas, el propósito de este estudio es el de resignificar las experiencias y los

acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana a través de vidas autobiografiadas, y con ello, develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a las personas del mundo y las retira del entre-nosotros, que desde una perspectiva arendtiana es la política.

Esta intencionalidad investigativa invita a pensar en el dolor tanto desde la experiencia personal como desde la experiencia compartida, y abre la pregunta respecto a si dicha experiencia se constituye en una plataforma de acción política, que da cabida a la libertad y a la comprensión. La primera, entendida como capacidad de actuar sobre el mundo y, la segunda, como cualidad de otorgar sentido y significado a las prácticas discursivas que los seres humanos insertan en el mundo. Esto significa, desplazar la mirada al mundo de los coetarios, los predecesores y los venideros.

Acto 2. Acción ascendente.

El Dolor en Clave de Experiencia Político-Emocional

“Si yo no me ocupo de mí, ¿quién lo hará? Y si sólo me ocupo de mí, ¿qué soy?”

-Hiller-

Prefacio

Dentro del andamiaje de un texto teatral, la acción ascendente remite al desarrollo del conflicto central o tópico de interés, que en este caso es el vínculo entre el dolor y la política. Esto se realiza a través de una serie de decisiones y circunstancias relevantes que dan fuerza y sentido al relato y que, posteriormente, desembocan en un punto de inflexión. En coherencia con lo señalado, las líneas que a continuación se presentan ofrecen una síntesis analítica de las teorías de las emociones de Aristóteles, Spinoza y Hume desde la cual es posible situar las tendencias y los supuestos básicos del dolor y de su contrario el placer. Esta síntesis permite, a través de perspectivas propias de la fenomenología política, integrar los componentes que configuran la experiencia dolorosa con los fenómenos morales y políticos y, en ningún caso se constituyen en referentes para leer experiencias y acontecimientos referidos al dolor en la vida cotidiana.

El Dolor y el Placer como Elementos Fundantes de las Experiencias Emocionales

Desde la filosofía se advierten planteamientos diversos sobre las emociones, nombradas por muchos autores como pasiones o sentimientos. A este respecto es posible identificar múltiples doctrinas: las que dotan de significado, las que las niegan o descartan, las que proclaman su necesaria armonía, las que creen que deben conservarse solo algunas, y las que afirman que deben experimentarse con moderación. En la diacronía del pensamiento filosófico se plantea que el placer y el dolor emergen como elementos fundantes de las experiencias emocionales.

Uno de los cuestionamientos que más ha atravesado esta reflexión en occidente es si los juicios morales tienen como causa fundamental las emociones o la razón. Desde enfoques intelectualistas, las emociones son modos irracionales de comportamiento; un sujeto es moralmente bueno si conoce racionalmente los principios morales y actúa en coherencia con ellos. En contraposición, surgen voces que afirman que la experiencia moral deviene de la sensibilidad moral, es decir, del sentido que se le otorga a la vida individual y a la vida política (Villamil, 2011). En la perspectiva en la que se ha venido trabajando, se entiende que los seres humanos existen en una doble dimensión: emoción y razón, y esto trae repercusiones sobre los componentes de la experiencia emocional, la naturaleza de los juicios morales, y la forma en que la humanidad se apropia de su condición política.

En coherencia con lo dicho, se presenta a continuación una síntesis analítica de las teorías de las emociones de Aristóteles, Spinoza y Hume que permite, integrar los componentes que configuran las experiencias con el dolor y los fenómenos morales como antecedentes inmediatos para comprender el dolor como fenómeno político. Estos filósofos, desde realidades sociohistóricas diferentes, y con marcadas discrepancias teórico-conceptuales, tienen en común una visión del ser humano en la que las emociones y la razón están en permanente e inmutable interconexión. El ser humano, desde esta mirada, es un cuerpo que percibe y razona, lo que supone una relación dialéctica entre las conductas propias y la de otros congéneres con los que habitan el mundo.

De acuerdo con Camps (2011), Aristóteles, Spinoza y Hume, se ubican en la denominada corriente cognitivista “según la cual las emociones tienen un sustrato cognitivo y no meramente sensitivo” (Camps, 2011, p. 26). El fundamento cognitivo al que se hace alusión se refiere al modo de interpretación de los juicios y las creencias, y no al acto concreto de conocer. Dentro del pensamiento cognitivista se destacan a la par los aportes de Nussbaum (2008), para quien las experiencias emocionales son juicios eudemonistas, que atribuyen relevancia a ciertos objetos del mundo y evalúan

su importancia en términos del florecimiento personal y la vida ética y política. Esta visión, que retoma de Solomon (2007), posibilita entender las emociones como advertidores de sufrimiento.

Reconociendo los indudables aportes de las concepciones cognitivistas, principalmente en lo que atañe al carácter significativo de las emociones, los criterios racionales y sus implicaciones éticas y morales, en las líneas subsiguientes las ideas de Aristóteles, Spinoza y Hume se vinculan a perspectivas propias de la fenomenología política, esto bajo la idea de que el sentido de la experiencia emocional surge en la vida vivida. O sea, en el estar y ser con otros que afirmen la propia existencia. La fenomenología permite una mirada estética a lo sensible, que adquiere carácter de experiencia individualizada y única, y la política una preocupación y ocupación por el mundo.

De esta manera, el lente de análisis está puesto en la forma en la que los seres humanos configuran la experiencia emocional dolorosa y trascienden la condición fisiológica y emocional, para elegir las coordenadas que orientan el sentido de la existencia y del ser-en-el-mundo. Antes de iniciar con los desarrollos propuestos es necesario advertir al lector que la *emoción* como categoría de estudio es de reciente aparición en la historia de la filosofía. Los conceptos usados por Aristóteles, Spinoza y Hume han sido: *pasión*, *afecto* e *impresiones*, respectivamente. En estas líneas se opta por el concepto de emoción con el fin de darle unidad temática al texto.

De la Felicidad Humana

Con Aristóteles se inaugura un modo de concebir las relaciones entre el mundo afectivo y el conocimiento, que tiene relevancia no solo porque pretende explicar las emociones desde un punto de vista cognitivo y corporal (Prinz, 2004), sino también porque las integra a una ética de la virtud basada en la actuación y no en un simple saber teórico. Lo primero que hay que decir es que este filósofo reconoce el nexo intrínseco de los seres humanos con las emociones, nombradas por él como pasiones.

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles señala que las emociones son reacciones inmediatas del ser vivo ante situaciones que le son propicias o perjudiciales y están íntimamente asociadas a la naturaleza

humana y coligadas a sensaciones de dolor y/o placer. Es así como llama emociones a la “apetencia, ira, miedo, coraje, envidia, alegría, amor, odio, deseo, celos, compasión y, en general, todo lo que va acompañado de placer o dolor” (trad. en 1985, p. 165). En *La Retórica* las define como “aquello por lo que los hombres cambian y difieren en el juzgar, de lo que se sigue pena y placer” (trad. en 1971, p. 107). Y en *Acerca del Alma* (trad. En 1978), subraya que son afecciones del alma y del cuerpo, al estar acompañadas de alteraciones fisiológicas; una mudanza en el cuerpo sobre el modo de juzgar y opinar y, más aún, de la manera de establecer actitudes e impulsos hacia sí mismos y hacia otros.

Cabe resaltar que para Aristóteles (trad. en 1971), las emociones se establecen sobre la base de las creencias, las cuales adquieren significado por su influjo mismo. Esto implica no hacer los mismos juicios estando tristes o alegres o al amar o al odiar. A este respecto, Lyons (1985) dice que Aristóteles no solo cree que las emociones afectan los juicios, sino que los juicios mismos constituyen una parte esencial de las emociones.

En relación con lo anterior, la teoría de la sustancia desarrollada por Aristóteles también resulta de gran importancia para el estudio de las emociones. Desde allí, el autor concibe a los seres vivos como una sustancia compuesta de materia y forma, composición a la que denomina hilemorfismo. La unión alma-cuerpo es inseparable en cualquier ser vivo. Sin cuerpo no hay alma y sin alma no hay cuerpo, por consiguiente, las emociones son formas inherentes de una entidad compuesta. Por esta vía, el mundo no tiene divisiones, no hay una separación del mundo sensible y el mundo inteligible, por el contrario, ambos constituyen el ser.

Al mismo tiempo plantea Aristóteles que el alma es un principio de vida, aquello que permite a los seres humanos, los animales y las plantas realizar actividades vitales. Con ello, el filósofo referencia tres funciones del alma acordes con los niveles de organización de los seres vivos. En primer lugar, se encuentra la función vegetativa que describe la potencia nutritiva de las plantas, los animales y los seres humanos. En segundo lugar, la función sensitiva que se encuentra en los animales y en el hombre y

representa el centro de los apetitos, los impulsos y la voluntad. En tercer lugar, la función intelectual que constituye el núcleo de pensamiento racional y discursivo de los seres humanos como grado supremo que caracteriza la vida. Al respecto conviene decir que, solo a través de la adecuación de las funciones vegetativas y sensitivas a los principios morales, los seres humanos pueden alcanzar la perfección que no es otra cosa que la felicidad.

Se es feliz cuando se realiza el oficio de ser humano, esto es, cuando el comportamiento corresponde a aquello que define a la persona, cuando vive según la razón. El papel de la razón no es el de suprimir la parte sensitiva, sino de encauzarla adecuadamente. Aquí, el placer y el dolor ocupan un lugar central como impresiones corporales inseparables de las reacciones emocionales; gran parte de las acciones humanas sobrevienen del placer o del dolor, bien sea por conseguirlos o evitarlos. De allí que todo sistema moral esté enfrentado a ellos y a la forma deseable de afrontarlos.

Dentro de este marco, ha de considerarse el dolor como un mal que debe evitarse al ser un obstáculo para las acciones humanas, tanto en el sentido fisiológico como en el mental. En la *Retórica* (trad. en 1971), Aristóteles especifica que la compasión, la vergüenza, el temor, la envidia, la ira, la indignación y la emulación, son afecciones dolorosas que obedecen a una experiencia particular y, en este sentido, acompañan a las emociones más que decir que suceden de ellas. En lo que respecta al placer, queda definido que este puede ser bueno, aunque advierte la existencia de placeres autodestructivos e ignorantes que se presentan como carencia de la felicidad (trad. en 1985). Desde esta perspectiva, las emociones son consideradas como motivos y fenómenos que influyen en las actitudes y juicios humanos.

Como resultado, Aristóteles elabora un modelo de explicación causal de las emociones, puesto que estas son consecuencia de las acciones que los seres humanos realizan sobre sí mismos desde los influjos del exterior, pero sobre todo porque son consecuencia de la interpretación que tienen de esas acciones y de esos acontecimientos. Aquí se presenta un elemento central de la propuesta aristotélica,

toda vez que reconoce la existencia de dos fuerzas motivadoras: el deseo racional que clama por lo que es útil o conveniente y el deseo no racional que clama por el placer y la evitación del dolor. El asunto problematizador que aquí se plantea es que el placer y el dolor no siempre coinciden con el bien y el mal moral, con la felicidad como bien superior. Es por lo que Aristóteles descarta la identificación de la felicidad con el placer, al ser la primera base de la autorrealización dentro de un colectivo humano y la segunda de un deleite corporal al que se llega por medio de la percepción sensorial.

Cabe señalar que, según Aristóteles, no se elogia o censura a los seres humanos por sus emociones, sino por lo que hacen con ellas, por sus virtudes y vicios. Las virtudes son para él un hábito selectivo, un justo medio relativo entre excesos y defectos, entre deleites y tristezas, en consecuencia, el medio por el cual pueden alcanzar la felicidad. Para Aristóteles, el máximo grado de perfección se alcanza a través del criterio de moderación, en la concreción de hábitos virtuosos que permitan a los seres humanos hacerse de manera adecuada. Aquí la voluntad individual se presenta como el motor de todas las acciones al estar en manos de cada uno, seres virtuosos.

Siguiendo esta ruta, Aristóteles distingue dos tipos de virtudes: (a) las virtudes del entendimiento o dianoéticas que se ubican en la parte racional del alma y son dos: la sabiduría y la prudencia. Ellas se originan y crecen en la enseñanza y están relacionadas con los placeres y los dolores, en cuanto los seres humanos hacen lo malo a causa del placer y se apartan del dolor a causa del bien. De allí la importancia de la educación para Aristóteles, puesto que permite la formación para alegrarse y dolerse como es debido. Y (b) las virtudes de la ética o la moral que se ubican en la parte sensitiva del alma y proceden de la costumbre, no están dadas por la naturaleza humana y se relacionan con las emociones y las acciones, esta vez como excesos, defectos y términos medios.

Así las cosas, lo que propone este filósofo con la virtud es un estado de armonía entre las funciones del alma: vegetativa, sensitiva y racional, que acude a la razón para que interceda en favor de los sentimientos que se desbordan y que llevan a perder el control sobre sí mismo, un balance para

apreciar la distancia que separa al exceso del defecto y a ambos de la virtud. Esta excelencia es la que lleva a la felicidad individual que solo es posible alcanzar en sociedad.

El razonamiento aristotélico avanza hacia una cuestión de especial relevancia para este trabajo, toda vez que los seres humanos necesitan de la sociedad para realizar las actividades que le son propias y que constituyen sus fines y perfección. Es por lo que las virtudes deben entenderse como una praxis social, pues en el marco de las relaciones sociales no se puede hacer nada sin que haya un carácter moral, lo que implica conocer las virtudes, pero además tener el hábito de actuar acorde con ellas. En otras palabras, las relaciones propias de la vida individual y la vida con otros, basadas en la virtud, se perfilan desde una dimensión práctica y libre (trad. en 1978)

Los seres humanos buscan la felicidad desde una intencionalidad que confiere, por un lado, una acción del yo, un automovimiento vinculado con los sentidos morales. Y, por otro lado, una acción con otros, un movimiento común y contingente propio de un espacio de lo público. Las decisiones morales y los actos políticos tienen vínculos y consecuencias entre sí, ambos son distribuciones humanas y, por lo tanto, están en permanente cambio y construcción. No existe nada en la naturaleza humana que de antemano imprima un vínculo político y una concepción o sentido moral. Muy por el contrario, estos emergen en la aspiración virtuosa, en la excelencia y la felicidad, en suma, en la vida buena. Desde este lugar, el dolor y el placer como sustratos de las emociones no son un impulso ciego y predeterminado, sino un conjunto de cualidades que deben ser reconocidas para ser virtuosas.

Lo anterior, permite ubicarse irremediabilmente en el plano de la experiencia personal, en los juicios de valor y en la apertura y disposición hacia una vida buena que, como marco de un posicionamiento personal, debe ser entendida como una experiencia biográfica que integra creencias, sentimientos, cogniciones y conductas. Situar las emociones y en ellas el dolor y el placer en la experiencia de vida, permite advertir el porqué de determinadas emociones, incluso, modificar juicios,

lo que indica claramente que los seres humanos tienen la potestad para construir una vida buena y no simplemente una vida.

De la Potencia de Obrar

Spinoza reconoce las emociones como constitutivas de lo humano. No reclama su extinción, por el contrario propone conducirlas razonablemente para aprovechar su potencia en el sentido de la virtud que para él significa potencia de obrar (Hoyos, 2010). Lo anterior demanda un acercamiento a la noción del *conatus* que, como se afirma en *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. en 1980), es la esencia misma de los seres humanos; el ser en sí expresado en un doble carácter: esfuerzo por preservar la existencia y capacidad de obrar.

Desde esta perspectiva, los seres humanos se relacionan con el *conatus* cuando actúan, pero también cuando padecen. Las emociones a las que Spinoza denomina afectos son un elemento fundamental del sí mismo y de las formas de su relacionamiento. Las emociones son, desde esta mirada, “afecciones del cuerpo por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo (...) al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.” (trad. en 1980, p. 124). Si dichas afecciones son causa adecuada, se trata de una acción; en caso contrario, se trata de una pasión.

Spinoza rechaza la idea del dominio del alma sobre las emociones que experimenta el cuerpo, en vista de que el alma y el cuerpo son expresiones de los atributos de extensión del cuerpo-materia y del pensamiento que se manifiesta en un mismo individuo. De esta manera, las emociones están compuestas por una afección corpórea proporcionada por las relaciones que el cuerpo tiene con las cosas singulares y por una idea inadecuada o adecuada que indica el grado de realidad de la cosa singular en el entendimiento propio:

Padecemos necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas, y solo en la medida en que las tenemos; [...] padecemos necesariamente en la medida en que forjamos imaginaciones,

o sea en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo exterior. (Spinoza, trad. en 1980, pp. 165-166)

A la vista de estas cuestiones, el deseo, la alegría y la tristeza se presentan como emociones primarias de las cuales se desprenden las demás emociones. El deseo es una forma de expresión del *conatus* y condición general del nosotros, pero no por ello quehacer constitutivo de la conciencia. El deseo puede también tener aspectos distorsionados e ignorantes que no permiten el desarrollo de la potencia del ser. Por esto puede relacionarse con la alegría y también con la tristeza. La alegría es nombrada por Spinoza como placer o regocijo, y la tristeza, como dolor o melancolía. La primera otorga una mayor perfección y la segunda, todo lo contrario. Desde este ángulo, el tránsito del dolor al placer se logra a través de la comprensión del deseo y no por una fuerza divina, esto implica un proceso reflexivo y de autotransformación (trad. en 1980)

Dos aspectos fundamentales emergen de estas acepciones: el primero, la idea de divinidad que subyace en Spinoza. Su Dios carece de atributos humanos, es una sustancia infinita, todo es Dios y Dios es todo. La sustancia spinoziana es la realidad, causa de sí misma y de todas las cosas. La naturaleza es equivalente a Dios y a los seres humanos como una parte de una sustancia universal con modos y atributos de ser. Para Spinoza, el entendimiento es un atributo divino, lo que significa que quienes piensan, actúan y comprenden, son los seres humanos y no la figura de Dios.

El segundo tiene que ver con la imaginación y con la razón. Para Spinoza, la construcción de las ideas que erigen el entendimiento se da a partir del modo en que la imaginación y la razón conciben y explican las causas que han generado las cosas singulares. De esta manera, la existencia del *conatus* se presenta como un intento por explicar la verdad “evidente”, ya que el entendimiento se manifiesta en la forma como se construye y se adquiere conocimiento, y también en la manera como los seres humanos se constituyen como sujetos y experimentan la realidad de la que forman parte.

Esta situación permite acercarse a la idea de una ontología moral, puesto que en las relaciones del sí mismo con la verdad “evidente”, es en donde los seres humanos se constituyen como sujetos capaces de actuar y de influir con sus propias acciones sobre los otros. Para Spinoza, las emociones, tanto las alegres como las tristes, están vinculadas al juicio moral, a lo que resulta bueno o malo. Lo bueno es “lo que sabemos con certeza que nos es útil” y lo malo, “lo que impide que poseamos algún bien” (trad. en 1980, p.187), a diferencia del bien, que es cualquier especie de placer, todo lo que lleva a este y satisfaga el deseo, y del mal, que es lo que impide la realización de dichos deseos y toda clase de dolor. En consecuencia, no existe el bien y el mal, sino lo bueno y lo malo para cada uno y para la sociedad.

Es necesario advertir que para Spinoza hay dos tipos de emociones: las positivas, que se refieren al placer, y las negativas, que tienen como paradigma el dolor. De ellas se desprenden las afecciones pasivas, que son producto de las modificaciones corporales, y las activas que provienen de las representaciones que se tienen del placer y del deseo. Las afecciones, que son emociones tristes, son formas de relacionamiento consigo mismo y con los otros. Es por lo que el triunfo sobre ellas se adquiere en su debilitamiento, neutralización y sustitución por otras emociones de carácter contrario y no por su eliminación. En palabras de Spinoza, todo lo que se juzga tiene su razón de ser al no tratarse de sucesos contingentes sino necesarios.

En definitiva, la concepción spinoziana de la naturaleza del *conatus* plantea la necesaria libertad. La libertad del alma es la felicidad que está directamente relacionada con el entendimiento, a través de él es posible conservar el ser y liberarse del peso de las emociones que tratan de dominar y someter al ser humano. Con lo anterior, el autor menciona que las emociones deben comprenderse y no suprimirse o dominarse, siendo esta la única manera de alcanzar una mayor conciencia de la potencia del ser y, en consecuencia, actuar sabiamente. Dicho entendimiento está relacionado con el reconocimiento de las causas y la naturaleza que las han generado.

La naturaleza de cada pasión debe ser explicada necesariamente de tal modo que resulte expresada la naturaleza del objeto por el que somos afectados. Y así, la alegría que surge, por ejemplo, del objeto A, implica la naturaleza de ese objeto A, y la alegría que surge del objeto B implica la naturaleza de ese objeto B; y así, esos dos afectos de alegría son por naturaleza distintos, porque surgen a partir de causas de distinta naturaleza. Así también, el afecto de tristeza que brota de un objeto es distinto, por naturaleza, de la tristeza que brota de otra causa, y debe entenderse lo mismo del amor, el odio, la esperanza, el miedo, la fluctuación del ánimo, etc. (trad. en 1980, p.166)

Divinidad, seres humanos y felicidad constituyen el contenido ético spinoziano. Dios es la unidad del conjunto del universo y sustancia infinita, toda realidad y cada cosa singular es un modo finito de la sustancia infinita, los humanos son seres finitos con atributos de extensión (cuerpo) y de pensamiento (ideas) dentro de un orden coordinado y necesario. La felicidad se presenta como entendimiento y comprensión. En síntesis, si el alma dirige en exclusiva las percepciones sensibles y la imaginación, de donde emanan el dolor y el placer, nunca llegarán a tener una visión clara de la realidad. Estas opiniones otorgan a los seres humanos responsabilidad sobre sus acciones y entendimientos, toda vez que Dios no es algo que los dirige y sanciona, sino que forma parte de un todo y que se manifiesta a través de la armonía de ese todo.

Sobre la base del *conatus*, Spinoza concibe la sociedad humana. Todo cuerpo individual forma parte de un cuerpo colectivo y los seres humanos participan de manera natural de los sentimientos de sus semejantes. En el *Tratado Teológico Político* (trad. en 1670), Spinoza insta a vivir en sociedad, para él la política es la actividad que realiza el ser humano para hacer de esta vida la mejor posible, es por eso por lo que la libertad en términos de la política reside en distinguir aquello que es el mayor bien para todos. Esto implica, primero, comprender la naturaleza humana y desde ahí pensar la política, pues

desde esta perspectiva los seres humanos no nacen sabios, sus ideas en principio son inadecuadas y la sabiduría es producto de su propio esfuerzo individual y social.

El tratado spinoziano merece una atención especial en este estudio en la medida en que suprime todo dualismo entre razón y emoción, afecciones e ideas, lo humano y lo divino, el ser y su mundo, y los restantes seres y las cosas. Su filosofía propone una sociedad en la que los seres humanos pueden alcanzar el conocimiento y la felicidad a través del entendimiento de lo bueno y de lo malo como principios ontológicos y no como ocurrencia de una fuerza divina. El entendimiento que plantea Spinoza es la posibilidad de reinventarse en nuevas formas, de dar cabida a la libertad y a la capacidad de ser, aspectos que tienen su correlato en la experiencia del sí mismo y en la capacidad de permanecer en la particularidad humana, pero en relación con los otros y con la naturaleza como partes de un todo universal. Desde esta óptica, las emociones, y en ellas el dolor y el placer, no son simples estados corpóreos o cognitivos, sino experiencias de vida en las que el sujeto-cuerpo se ve comprometido con sí mismo, con los otros y con el mundo en una multitud de singularidades.

Del Sentimiento Moral

Para Hume todo conocimiento humano proviene de los sentidos, este no descansa en verdades innatas, sino en afirmaciones basadas en una experiencia directa. De esta manera, descarta la idea de que la razón sea un poder que se imponga por supremacía a la naturaleza emocional. Los seres humanos son para él un yo compuesto de mente y cuerpo. La sensación y la reflexión son dos entidades irreductibles entre sí, la existencia de una depende de la existencia de la otra, y más allá, la mente depende del cuerpo.

Este autor realiza un estudio detallado de las emociones en el libro *Tratado de la Naturaleza Humana* y las define como percepciones de la mente “oír, amar, pensar, sentir, ver: todo esto no es otra cosa que percibir” (trad. en 2001, p. 65); así, todos los contenidos de la mente proceden de la experiencia y dichos contenidos son percepciones. A las percepciones que comprenden más fuerza, a las

que se presentan como intermediación entre los sentidos y los objetos, las llama impresiones; allí se encuentran todas las sensaciones que tienen los seres humanos. A las percepciones que son representaciones de las impresiones en el pensamiento, es decir, a los recuerdos de las situaciones vividas, las llama ideas.

Las impresiones anteceden a las ideas. Estas últimas se forman a partir de las impresiones que, en pocas palabras, se dan en el tiempo presente, a diferencia de las ideas, que devienen de un conocimiento pasado; así, las ideas son más débiles que las impresiones. De esta relación, Hume extrae el criterio de verdad: una proposición es verdadera si las ideas que contiene corresponden a alguna impresión, y falsa, si no hay tal correspondencia. Tanto las ideas como las impresiones pueden ser simples y complejas. Las primeras no admiten separación y las segundas, por el contrario, pueden ser fragmentadas “aunque un color, sabor y olor particular son cualidades unidas todas en una manzana, es fácil percibir que no son lo mismo, sino que son al menos distinguibles las unas de las otras” (trad. en 2001, pp. 20-21)

Hume diferencia entre dos tipos de impresiones: las de sensación u originales que se adquieren a través de los órganos de los sentidos, y las de reflexión o secundarias, que son procedentes de una impresión original, sea directamente o por la interposición de su idea. Asimismo, determina que las impresiones, independientes de su tipo, están basadas en el dolor y el placer, siendo propio de la naturaleza humana buscar el placer y evitar el dolor.

Según su origen, de placer o de dolor, Hume clasifica a las emociones en directas o indirectas: las primeras se producen por una experiencia de dolor o placer, tal es el caso del deseo y la aversión, la alegría y la tristeza, la esperanza y el temor, el desprecio y la confianza. Y las segundas, además de impresiones, tienen ideas relacionadas con el dolor y el placer, estas son: el orgullo, la humildad, el amor y el odio.

En la *Investigación sobre los principios de la moral*, Hume (trad. en 2014) contradice la afirmación de que la razón debe controlar las emociones para alcanzar la virtud y, con ello, se aleja de los sistemas éticos que pretenden la distinción entre el bien y el mal como categorías universales. Cree, por el contrario, que las emociones se fundan en los sentimientos y en las formas en que cada constitución humana reacciona ante los objetos morales. Esta reacción o sentimiento moral lleva a consentir unos comportamientos y a reprochar otros, a aceptar determinados juicios morales y a disentir de otros. Desde esta mirada los seres humanos tienen de manera natural un sentimiento de simpatía que trasciende el ámbito individual y con el que es posible expresar que la moral no se conceptúa, sino que se siente.

Ahora bien, para Hume solo existen dos operaciones del entendimiento mediante las cuales puede la razón conocer algo: el conocimiento de relaciones de ideas y el conocimiento de hechos. El primero tiene relación con la operación del pensamiento, como en el caso de las matemáticas; se trata de un conocimiento analítico y *a priori*. El segundo tiene que ver con los objetos del intelecto humano, se da a través de la experiencia, es contingente y conocido *a posteriori*. La razón, dice este filósofo, se ocupa de la verdad y la falsedad del conocimiento, de descubrir los objetos tal y como se hallan en la naturaleza y de demostrar los medios para alcanzar la felicidad o para evitar la infelicidad. De lo anterior indica que el dominio de la razón son las ideas, a diferencia del dominio de la voluntad que son las realidades.

De acuerdo con Hume (trad. en 2001), la razón por sí sola jamás puede ser motivo de una acción de la voluntad: “La razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca ser por sí misma un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sino en cuanto que afecte a alguna pasión o afección”. (trad. en 2001, p. 303)

Por consiguiente, en el conocimiento de las relaciones de ideas no intervienen las acciones, tan solo se presenta un juicio referente a las causas y los efectos.

Es claro que cuando esperamos dolor o placer de un objeto sentimos, en consecuencia, de ello, una emoción de aversión o inclinación y somos llevados a evitar o a buscar lo que nos produce sufrimiento o placer. Es claro que esta emoción no se detiene aquí, sino que haciéndonos dirigir la vista hacia todas partes, percibe todos los objetos que se hallan enlazados con el originario por la relación de causa y efecto. Aquí el razonamiento tiene lugar para descubrir esta relación, y del mismo modo que varía nuestro razonamiento varía nuestra acción. Sin embargo, es evidente en este caso que el impulso no surge de la razón, sino que es solo dirigido por ella. De la esperanza de dolor o placer es de donde la aversión o inclinación hacia un objeto nace, y estas emociones se extienden por sí mismas a las causas y efectos de este objeto tal como nos son indicadas por la razón y la experiencia. (trad. en 2001, p. 302)

Según Hume, la razón en cuanto relaciones de ideas tampoco es fuente de acción moral ya que esta es susceptible de demostración. De tal modo, el comportamiento moral no es resultado de un cierto tipo de razonamiento, sino del hábito de realizar actos agradables y conducentes a una convivencia satisfactoria. Con ello, el autor señala que la razón puede ayudar a decidir cuáles son las consecuencias útiles o perniciosas de las cualidades y las acciones y, por lo tanto, deben tener un papel importante en la experiencia moral.

Así las cosas, placer y dolor en el campo moral son impresiones de aprobación y desaprobación de las acciones y las cualidades. La virtud es una cualidad mental que da impresiones de aprobación y el vicio representa lo opuesto. Hume, llega a la conclusión de que la mayoría de las conductas aprobadas, tienen en común su búsqueda por incrementar una utilidad para la mayoría de los seres humanos, pues tienen la capacidad de sentir lo que siente el otro. Las impresiones son las fuerzas que los llevan a actuar. Una impresión moral se refiere a una forma de valorar el mundo emocionalmente y con ello a los usos y costumbres que la sociedad le otorga. La impresión moral da elementos de aprobación o desaprobación respecto de las acciones.

Es posible advertir que en la propuesta humeana hay una idea del yo como autoconciencia, autorrealización y develamiento, que se descubre en relación con los otros a partir de la simpatía como reflejo del yo, simpatía que se expresa en dos direcciones: de las personas hacia los demás y de estos hacia ellas mismas. Desde esta perspectiva, los seres humanos no solo se gobiernan por la racionalidad, sino que también actúan inducidos por emociones morales en las que el bien del otro importa. Con esto no se quiere decir que la razón no desempeña ningún papel en la acción humana, sino que su función es la de orientar de acuerdo con las representaciones alcanzadas en el mundo social en el que se está inserto. La moral, desde esta representación, se refiere a una forma de valorar el mundo emocionalmente y, con ello, a los usos y costumbres que le otorga la sociedad. Hume entiende que la razón y el sentimiento asisten a las determinaciones morales; empero, es preciso reconocer que las impresiones son las que empujan a obrar y la razón es un elemento útil y necesario que permite un análisis sobre las consecuencias de los actos.

El sentir-hacia-otro describe el carácter relacional de la experiencia personal, donde el yo se ve comprometido con los otros y con el mundo. De ahí que la simpatía, entendida como percepción interna, sea el punto de inicio de las estructuras sociales compartidas, o si se quiere, constituyentes de intersubjetividad, pues lo que ella revela es la otredad. Lo anterior entraña un intercambio entre el mundo íntimo y privado, y el mundo externo y de lo público. El primero, como lugar de las emociones, y el segundo, como concreción de las experiencias morales y políticas.

Epílogo

Aristóteles, Spinoza y Hume dejan ver que el placer y el dolor, como emociones, no emergen como meras reacciones instintivas o fenómenos inconscientes que simplemente ocurren, por el contrario, el sustrato cognitivo y sensitivo que los habita es definitivo para comprender su sentido en términos del actuar, no solo moral sino político. Frente al actuar moral, hay que decir que este remite a la conciencia del sí y, por consiguiente, a la responsabilidad individual que conlleva a formar parte de un

tejido de relaciones de interdependencia. Ya desde Heidegger se conoce que la conciencia es darse cuenta “para sí” y “en sí” del mundo. Dice Luna en su lectura a Heidegger: “Darse cuenta para sí, alude a aquella conciencia capaz de separarse del mundo. Darse cuenta en sí, refiere a aquella conciencia del ser ahí, del *dasein* como lo llama Heidegger”. (Luna, 2006, p.19). De otro lado, el actuar desde lo político consigna la idea del reconocimiento del género humano en toda su dimensión, lo que significa apelar al reconocimiento del ser en relación con otros y con el mundo. La concepción de mundo no hace referencia a una determinación de las cosas sino de la existencia misma, a la mundanidad existencial y al estar con otros que afirman o niegan la propia existencia.

En esta línea de ideas, puede decirse que la configuración aristotélica de la felicidad es, precisamente, el resultado de una conquista sobre el “sí mismo” y el “mundo compartido”. Un mundo que, según Spinoza, está regido por múltiples cuerpos en un “infinito gozo de existir”. Así pues, cada ser humano es una manifestación de la naturaleza misma, que posee capacidad de reflexión y comprensión, puesto que los seres humanos son responsables de sus acciones o inacciones y no víctimas de fuerzas desconocidas e incontrolables. Conviene señalar con Hume que el destino individual está ligado al de la humanidad entera, de ahí que su fundamento moral radique en la simpatía, en ese interés por el bienestar del yo y de los otros, producto de los sentimientos de atracción y aversión que producen la felicidad y el desasosiego en el mundo. La simpatía es, pues, la capacidad para desplazarse fuera de sí mismo y considerar el lugar del otro, en suma, aquello que hace que se apruebe o desaprobe el placer o el dolor en el mundo.

La prudencia aristotélica es una forma particular de preocuparse por el mundo. Prudente es aquel que tiene la disposición para discernir y actuar acorde con lo que es bueno no solo para sí mismo, sino también para los otros seres con los que se habita el mundo. Como se ha dicho antes con Spinoza, los seres humanos tienen la facultad de discernir sobre sus acciones y las repercusiones que estas pueden traer para con otros. No en vano, la potencia del obrar spinoziano tiene su origen en la relación

que el yo establece con su mente y cuerpo y con los otros cuerpos y las otras mentes que están en el mundo. La filosofía spinoziana se encuentra con la aristotélica en la búsqueda de un conocimiento auténtico sobre la naturaleza y la acción humana, de forma tal que lo bueno y lo malo no emergen como categorías universales, sino que dependen de las perspectivas del yo concreto configurado por la sociedad. De otro lado, cabe señalar con Hume que la virtud humana debe ser querida por ella misma. Es decir, debe haber un sentimiento de simpatía que permita distinguir “lo bueno” de “lo malo” que, en consecuencia, impulse a la determinación de un bien querer, que se aviva no solo en el bien propio sino en el bien ajeno.

Sin duda, las emociones, y en ellas, el dolor y el placer, no son meros estados o sustancias fisiológicas y cognitivas sino más bien modos de ser. No se puede pasar por alto que el sujeto-cuerpo es la condición propia del ser ahí. Los seres humanos *son ahí* en cuanto son cuerpos mediatizados por el sentir y el pensar, seres además situados en un tiempo y un espacio que existe en intercorporalidad. Entonces esa conciencia de sí, ese saberse parte de un mundo, lleva al ámbito moral que siguiendo a Kant (2003), es una expresión estética de agrado o desagrado o más bien de aprobación o desaprobación frente a los hechos o acciones de la vida.

Dicha expresión, - aprobación o desaprobación- toma fuerza en las experiencias personales y en la capacidad de hacer de esas vivencias un soporte para pensar y juzgar de manera propia, lo que se traduce de acuerdo con Arendt (1984), en una acción que siempre apela a la interacción, es decir, a la vida con otros. El actuar político alude justamente a la acción y advierte de la capacidad humana de pensar y encontrar a través de la conciencia un lugar en el mundo e incluso, iniciar algo nuevo dentro de ese mundo. En estos términos la moral se vincula con lo político, pues introduce valores a la política. Por ello, Arendt (2005) considera que quien no tiene conciencia no distingue entre lo bueno y lo malo. De ahí que el actuar moral realce la relevancia del actuar político y establezca un puente entre lo que se es individualmente y lo que se puede ser como especie. Esta capacidad no es un proceso mecánico sino,

al decir de Béjar (1988), una potestad de la conciencia en lo más íntimo del ser humano, que ofrece una mirada renovada de la otredad en el mundo, en la que el sujeto se reconoce plural.

Por consiguiente, puede decirse que el pensamiento de Aristóteles, Spinoza y Hume tiene hoy una gran utilidad. La tiene porque es posible actualizar su ontología, su epistemología, su moral y su política, poniendo en evidencia los interrogantes de la vida misma, las experiencias íntimas y privadas de los seres humanos y las maneras a través de las cuales establecen una vida compartida. El discernimiento sobre el ser humano como totalidad es el lugar desde donde se plantean estas reflexiones. Así las cosas, las duplas: dolor/ placer y moral/política no se excluyen, todo lo contrario, se complementan, ya que tienen una gran capacidad de producirse e impactar en la vida pública en forma de vivencias compartidas.

El placer y el dolor, aunque vinculados a una experiencia emocional individual, adquieren sentido en relación con una construcción sociohistórica y con las relaciones culturales que atraviesan la experiencia individual. Con lo anterior, es posible afirmar que solo un discernimiento que armonice razón y emoción y los ámbitos interno-privado y externo-social, incita a asumir responsabilidades políticas, bajo el entendido de que las emociones son formas de actuación, de construcción de la subjetividad y de experimentar la vida en lo público. Y además, porque los seres humanos poseen capacidad de reflexión en torno a sus motivos de actuación y a los motivos de los otros. Resulta evidente entonces que la comprensión y la acción son una apertura y horizonte del ser-en-el-mundo.

Comprender el dolor en el marco de expresiones heterogéneas supone reconocer la inseparabilidad entre conciencia y acción, entre corporalidad e intercorporalidad humana y también que el cuerpo vivido es una estructura de sentidos constituidos por el acontecer cotidiano. Esto remite a experiencias biográficas permeadas de creencias, sentimientos, cogniciones, conductas y por supuesto, vivencias en las que están comprometidos el sí mismo, los otros y el mundo. En estos términos, la vida autobiografiada se convierte en el centro de referencia para la comprensión del dolor en el mundo de la

vida, toda vez que aporta una nueva dimensión del nosotros, instalando la pregunta por quién habla y por quién actúa. Es decir, permite que el yo se haga singular en su intersubjetividad y se comprenda.

Acto 3. Acción Procedimental.

Reflexiones Epistémico-Methodológicas sobre un Abordaje del Dolor

“Ahora se trata de concebir sin prejuicios, la realidad de la vida interna y, partiendo de ella, establecer lo que la naturaleza y la historia son para esta vida interior”.

-Dilthey-

Prefacio

La acción procedimental como parte del andamiaje teatral planteado, pone la atención en modos concretos a través de los cuales se asume el abordaje del conflicto central o interés investigativo, de ahí que este acto se ocupe de los qué, los cómo y los porqués del camino emprendido para indagar por las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida. La investigación comprensiva, que gira en torno a la interpretación de la realidad de la vida social, ha mostrado importantes desarrollos en la construcción de los conocimientos que emergen en las prácticas cotidianas. De la mano de estas contribuciones, y en un intento por proporcionar nuevas miradas sobre el dolor en vínculo con la política, se expone la ruta epistémico-metodológica desarrollada en este estudio. En primera instancia se presenta el abordaje epistemológico, posteriormente, la ruta metodológica propiamente dicha, dinamizando el camino recorrido, la construcción de datos y el análisis de estos.

Afinando la Mirada: Los Fundamentos Epistemológicos

Situar el dolor en el plano ontológico existencial y en la mundanidad del mundo, exige un distanciamiento de los holismos cientificistas y de sus formas universales, dominantes y fragmentarias de producir conocimiento para acercarse a modos de pensamiento que permitan un develamiento subjetivo e intersubjetivo de la experiencia dolorosa.

Dentro de una visión científicista, el cuerpo del yo, el yo que soy, ese singular, concreto e irrepetible cuerpo sintiente se ve despojado de todo valor individual, de todo lo que hace que sea un yo y no otro. El referente del saber objetivo de este tipo de ciencia descansa en la visión de seres despersonalizados y genéricos, de seres adscritos a redes de estructuras abstractas, objetivadas y objetivantes que segregan, calculan, juzgan, evalúan, cosifican e ignora todo lo humano, salvo en los casos en que los considera anormales o patológicos. Este tipo de ciencia se ha acercado a la realidad humana mediante variables instrumentales y teorías determinantes, que se instalan en un mundo previsible, ordenado y racional que niega la experiencia originaria del ser encarnado y separa el sí mismo del otro por mantener unos indicadores de presunta normalidad.

Valga decir que en los metarrelatos científicistas, la pregunta por la existencia humana desnuda, vulnerable y abierta al devenir ha estado ausente, pero en una época como la actual, cuyas características distintivas son el movimiento y la contingencia, los hechos y los datos por sí solos no dicen nada, estos precisan ser dotados de sentido, ser interpretados y comprendidos en virtud de la experiencia humana. Esta experiencia, de acuerdo con Merleau-Ponty (1985), está asociada a las percepciones corporales y temporales sobre el mundo y al lenguaje, en cuanto es un medio que permite otorgar significados a las experiencias vitales.

Ahora bien, aceptar el reto de escudriñar comprensivamente en las experiencias y acontecimientos de dolor de hombres y mujeres, requiere de la elección de un método. Dice Zambrano (1989) que un método no es algo que viene dado, sino una creación relacional, un diálogo progresivo con ajustes permanentes según condiciones y contextos. Es sus palabras:

Un camino para recorrer una y otra vez; un camino que se ofrece en modo estable, asequible, que no ofrece a su vez preparación ni guía alguna: lugar de llegada más que de partida, lugar de convivencia, por tanto. Lo que lo ha hecho necesario y posible ha sido borrado, cancelado

previamente. Se ofrece, pues, como algo inmediato para quien lo encuentra, quien desde el principio está invitado a encontrarse en él, dentro de él. (Zambrano, 1989, p. 19).

En consonancia con lo anterior, para la realización de este estudio se opta por un diseño fundado en la hermenéutica fenomenológica, toda vez que las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana tienen un componente claramente hermenéutico y fenomenológico, al situarse de cara a las particulares formas de comprensión que los seres humanos tienen sobre sus acciones y a los procesos de reflexividad interpretativa que construyen en el mundo de la vida. Es más, la ruta que se debe recorrer para llegar a la construcción de una experiencia dolorosa significada pasa necesariamente por el acontecimiento, es decir, por eso que sobreviene intempestivamente en el trasegar de toda vida humana y que transforma radicalmente la existencia como seres-en-el-mundo. Como dice Bárcena “aquello que da a pensar y rompe la continuidad del tiempo: un antes y un después y nos obliga a la reflexión atenta” (2000, p.14).

Desde una perspectiva hermenéutica y fenomenológica, el horizonte ontológico de la comprensión es la experiencia humana. Experiencia que pone de manifiesto que los seres humanos existen situados en el mundo, en un continuo proceso de interpretación que se da mediante el lenguaje. La experiencia, en esta línea argumentativa, es vivencia puesta en la conciencia, conocimiento de sí, lugar donde emerge la vida humana y relato de referencialidad del sí mismo, del mundo y de los otros. En otros términos, todos los elementos constitutivos de la experiencia solo son posibles en virtud del lenguaje que, como lo expone Gadamer, es “el centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria” (1993, p. 478).

Es pertinente resaltar que los problemas investigativos relacionados con la comprensión de las prácticas de vida, ubicados en los procesos lingüísticos, encuentran diferentes vertientes. En este caso se prefiere la *Hermenéutica del Sí*, propuesta por Ricoeur, en la medida en que permite establecer una relación entre el ser-en-el-mundo (presupuesto ontológico) y el ser-del-mundo (epistemología de lo que

ha de conocerse). La hermenéutica del sí, más allá del enfoque estructural desarrollado por la lingüística para el análisis literario, propone un camino argumentativo para la comprensión del sí mismo a partir de la comprensión de la experiencia humana.

Antes que nada, hay que decir que Ricoeur retoma la metafísica de la fenomenológica de Husserl y la dimensión ontológica de la hermenéutica de Heidegger para el desarrollo de una hermenéutica cuyo paradigma es el texto (Ricoeur, 1996). El texto es para este autor un discurso fijado por la escritura que se actualiza en el acto de la lectura y es interpretado al revelar el verdadero sentido del ser-en-el-mundo que se halla en el texto. No se puede olvidar que a este autor se le debe la desregionalización de la hermenéutica a partir del paradigma del mundo como texto, con el que se logra situar al hermeneuta como un lector del mundo.

La hermenéutica, en el sentido de Ricoeur, es el camino para la comprensión del sí mismo a partir de las múltiples manifestaciones de la existencia. En el texto *La vida: un relato en busca de narrador*, Ricoeur exhorta la idea de que “una vida no es más que un fenómeno biológico, en tanto la vida no sea interpretada” (Ricoeur, 2006, p. 17). Su pensamiento se presenta, entonces, como una filosofía reflexiva que tiene implícito un movimiento constante entre información, descripciones, conceptualizaciones y producciones de conocimiento que permiten situarse frente a la vida humana, no como dato, sino como desciframiento ontológico y existencial del ser-en-el-mundo.

De lo indicado se desprende la idea de que las vivencias significadas y las prácticas cotidianas que los seres humanos despliegan en el “entre nosotros” se entienden como textos, cuyo valor y significado vienen dados por la autointerpretación que los seres humanos relatan de su propia experiencia, en este caso, de la propia experiencia con el dolor. Para Ricoeur “el mundo del texto no es un objeto, sino una mediación entre el hombre y el mundo (referencialidad), entre el hombre y el hombre (comunicabilidad), y entre el hombre y sí mismo (comprensión de sí)” (2006, p. 51). De ahí que las experiencias y acontecimientos de dolor se entiendan no como una configuración de las palabras o

un tejido de enunciados, sino como un vínculo de la comprensión de las representaciones simbólicas y de sus tramas de relacionamiento.

Con lo anterior, conviene señalar que en este estudio se privilegia el acto narrativo que hace de la vida humana un relato de referencialidad del sí mismo, del mundo y de los otros. Si bien existen diferentes géneros discursivos según funciones y usos, en lo que a este estudio respecta, se selecciona la autobiografía narrada como la forma de lingüisticidad más adecuada para entrar en las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida. Las narrativas autobiográficas están ancladas en la experiencia humana, son testimonios de una existencia situada en un espacio y un tiempo. De ahí deriva su valor, ya que las experiencias y los acontecimientos de dolor están directamente relacionados con el mundo subjetivo e intersubjetivo, con las interpretaciones simbólicas y culturales que permiten construir las concepciones del existir y con las interpretaciones del sí mismo, del nosotros y de la experiencia significada. Hay que tener presente que una vida narrada no se limita a un registro objetivo de los hechos, sino que es una “construcción para dar significado a la propia vida” (Bolívar et al. 2000, p.141)

El Camino Recorrido

Un ejercicio de comprensión de la vida como el que este estudio plantea, involucra tanto al sujeto mundano como al investigador en una experiencia ontológica de creación del mundo. Es por lo anterior que en las líneas subsiguientes se aborda el lugar que ocupan los narradores y los investigadores en este tipo de estudios, dando particular relevancia a los participantes, los encuentros conversacionales, la construcción de la trama narrativa y el análisis de la información, como proceso en espiral metodológico.

La narrativa autobiográfica como forma de lingüisticidad demanda un cuidado particular en su realización por su vínculo con la experiencia vital. Seres humanos que voluntariamente revelan su vida para entender, para entenderse frente a otros. Este acto de entendimiento profundo, de comunicación,

de desnudez, de ser vistos, propicia una suerte de inquietudes: ¿quién es el investigador?, ¿quiénes son los narradores?, ¿cómo se eligen? y, finalmente ¿cómo se relacionan entre sí?

Los investigadores en este tipo de estudios no son observadores externos a los que nada los conmueve, están implicados como sujetos portadores de un sentido de mundo, lo que genera implicaciones entre el sujeto investigador y su otro. “El observador nunca es ajeno al objeto que estudia, ni este es independiente de aquel, toda observación se funda en una interacción entre sujetos: es una creación intersubjetiva” (González et al. 2014, p. 51)

Esto exige a la investigadora una alta capacidad autorreflexiva, la concienciación de los propios prejuicios y el diseño y establecimiento de unas mediaciones claves para la legibilidad, no solo del mundo sino también del sujeto narrador, además de un propio ejercicio biográfico. Se entiende entonces, que no es ético ni moral pedir a otros hacer lo que uno mismo no había hecho, además porque se hace necesario generar estrategias que contrarrestaran las implicaciones del propio yo - creencias, prejuicios, sentimientos, estereotipos, emociones, representaciones- con las que se puede incurrir en autointerpretaciones, que terminan produciendo una la lectura viciada de la información.

De otro lado, como alerta frente a las posibles señales de desgaste emocional, fue necesario establecer encuentros de apoyo conversacional con personas externas al estudio, a fin de que se pudieran contrarrestar los cruces emocionales en el difuso límite entre lo propio y lo ajeno. Estos encuentros permitieron enfocar la construcción de la trama narrativa con una mente abierta y, por lo tanto, propiciar su sentido a través de las comprensiones que la conversación provee.

Dicho sea de paso, en la conversación se encuentra el escenario adecuado para el desarrollo de la narración autobiográfica, pues esta ofrece mayores posibilidades de confianza e hipertextualidad, de espontaneidad y fluidez que permiten, gradualmente, llegar a lo primordial de los aspectos reveladores y facilitan la identificación de las experiencias y acontecimientos referidos al dolor. La conversación es, quizás, la habilidad lingüística más difícil, en ella nadie intenta tomar el control, la conversación lleva,

requiere dejarse llevar y nadie sabe adónde va a llevar y, lo más importante, se sustenta en la igualdad y el respeto por el otro. La conversación, además, facilita el acercamiento a las experiencias con el dolor y a las interpretaciones y comprensiones que los narradores hacen de su cotidianidad.

Como se ha insistido, los narradores son los protagonistas del estudio, los sujetos de la acción e intérpretes de sus propios relatos. En términos teatrales “son los que escriben el guion y el investigador quien produce el escenario donde estas historias serán representadas” (Hernández et al. 2011, p. 50). La función como investigadora es, por lo tanto, la de asistir a los narradores en la elaboración de su autobiografía, tejer sobre la trama de su memoria y posibilitar la emergencia de sus propios recuerdos a través de la conversación. Valga aclarar que en este estudio no se hace uso de representaciones estadísticas, sino de lo que se denomina invitados a participar, dado que el interés está puesto en la comprensión de la experiencia dolorosa en toda su complejidad, y esto demanda voluntariedad.

Así pues, bajo la premisa de conversar sobre las propias experiencias con el dolor se procede con una invitación a seis personas, incluyendo mujeres y hombres bajo el entendido de que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (Scott, 1996, p. 289). La invitación se hace de manera personal, atendiendo a lo que puede nombrarse *vidas pertinentes y ejemplares*. Esta expresión da cuenta de un conocimiento previo por parte de la investigadora sobre las trayectorias de vida de los invitados. Trayectorias permeadas por vivencias con el dolor, que revelan una capacidad de actuación en lo público que resulta llamativa en términos de lo que se busca comprender. Además, las invitaciones tienen en cuenta tres criterios de selección:

- Primero: apertura, disposición y empatía para hablar de las experiencias subjetivas e intersubjetivas en referencia a las experiencias con el dolor. Como se ha venido señalando, la fuente principal de las narrativas biográficas es el ser humano y el testimonio que este construye sobre sus experiencias vividas. Así pues, sin el deseo del sujeto de narrarse y sin su empatía como apertura para un abrirse en intercambio

dialógico con el investigador, es imposible realizar un ejercicio que como este supone la desnudez de la vida. En consecuencia, la apertura, disposición y empatía no son solo elementos imprescindibles, sino éticamente necesarios.

- Segundo: adultez intermedia. La decisión de la edad se toma bajo el entendido de que la construcción de narrativas autobiográficas con personas en condición de adultez permite que los narradores piensen sobre los acontecimientos referidos al dolor, en proporción con los esquemas cognoscitivos que se incorporan con posterioridad a los hechos y a las consecuencias que cada acción trae consigo, una vez inmersos en el tiempo y la pluralidad. Ya que como lo dice Arendt:

Quien actúa nunca sabe del todo lo que hace, siempre se hace culpable de las consecuencias que jamás intentó o pronosticó, por muy desastrosas e inesperadas que sean las consecuencias de su acto no puede deshacerlo, el proceso que inicia nunca se consuma inequívocamente en un solo acto o acontecimiento, y el significado jamás se revela al agente, sino a la posterior mirada del historiador que no actúa. (Arendt, 1993, p. 255)

- El tercer y último parámetro, un poco más complejo, parte de la idea de que a cada estructura histórica social le corresponde una superestructura político-educacional en la que se establece el tipo de sujetos que una sociedad quiere formar. Por ello, se toma la decisión de invitar a hombres y mujeres vinculados a procesos formales de formación ciudadana, social y política, tanto en el ámbito estatal como en el marco de las organizaciones no gubernamentales o en los sectores privados y mixtos. Estos escenarios, como nichos culturales de actuación en lo público, dan cuenta de unas condiciones particulares de comprensión de lo humano y del mundo que habitan y los habita, lo que hace suponer que quienes se encuentran allí inmersos tienen formas particulares de entendimiento y abordaje de lo humano, y de actuación en lo público.

Hay que decir, igualmente, que todos los participantes proceden del Área Metropolitana del Valle de Aburrá, por lo que sus vidas y sus experiencias tienen que entenderse con relación a este contexto urbano. Además de que todos ellos tienen estudios profesionales en el área de las ciencias sociales y humanas; una marcada conciencia social que los pone en relación con ideas, pensamientos y movimientos que alimentan esta sensibilidad; y una perspectiva abierta y diversa de sus vidas y de las de los otros.

Los parámetros de selección de los participantes antes descritos, parten del establecimiento de relaciones de reciprocidad, igualdad y respeto, pactadas en un contrato de confianza. Dicho contrato está conformado por cinco elementos a saber:

- **Conocimiento claro, oportuno y veraz del interés investigativo.** Los narradores conocen de antemano los objetivos investigativos y las condiciones bajo las cuales se realiza el estudio. Se establece un primer encuentro individual donde se explica el propósito de la investigación y se aclara cómo ellos participan del estudio. En este momento se acuerda y se firma un consentimiento informado.
- **Libre decisión de enunciaci3n.** Los narradores eligen sus enunciados sobre el dolor, eligen el orden de la narraci3n y aclaran las significaciones que consideran pertinentes, complementando o restringiendo informaci3n respecto a temas significativos.
- **Derecho de abandonar el estudio.** Los narradores tienen la opci3n de abandonar el estudio en el momento que lo consideren oportuno. Aqu3 es preciso referenciar que dos personas –un hombre y una mujer-, de las seis invitadas, renuncian a participar en el estudio aduciendo dificultades en su disponibilidad de tiempo. El proceso se lleva a cabo en su totalidad por cuatro personas: dos mujeres y dos hombres, a quienes se les nombra: Ana, Sara, Fabi3n y Jair.

- **Derecho a la confidencialidad y al anonimato.** Los relatos se graban y transcriben por la investigadora, tratando con ello de proteger el derecho a la confidencialidad y anonimato. No se hace uso de los nombres reales de los narradores y se utilizan fragmentos representativos que ilustran los argumentos desarrollados, pero no la totalidad de las narrativas.
- **Derecho a la devolución y la retroalimentación.** Se hacen devoluciones permanentes de los textos narrativos para que estos sean validados y complementados por los narradores. Los narradores conocen las transcripciones de sus narrativas y participan en el proceso de análisis de los datos antes de que estos sean presentados a la comunidad académica.

Una vez establecidos los acuerdos de confianza se da paso a los encuentros conversacionales. En ese momento, los narradores son invitados a establecer un diálogo abierto que parte del enunciado *hablemos sobre tus historias con el dolor*. Los encuentros no siguen un guion previo porque se busca la comprensión de las experiencias con el dolor desde lo que el otro narra, pues es a partir de la conversación que la realidad se convierte en texto. Esto último significa que los acontecimientos importan dado que resultan significativos para el narrador. Valga acotar que dichos encuentros tienen una duración promedio de veinte horas distribuidas en seis sesiones. Además de un grupo focal de tres horas de duración, con tres objetivos: devolución, análisis y validación de la información por parte de los narradores.

Se realizan los encuentros necesarios para la construcción de una trama narrativa individual, que contenga los acontecimientos y los episodios propios del relato: principio, desarrollo y fin, en una totalidad significativa que es propiamente la configuración de la trama. La construcción de la trama, cuyo escenario es precisamente lo relacional, centra su interés en los lazos que unen la experiencia y en la forma en la que esta es narrada y hecha texto, para que finalmente el narrador se haga lector y piense

en sí mismo, en un proceso de interpretación que permite emprender un proceso de comprensión que va del todo a las partes y de las partes al todo, es decir, las partes reciben significado del todo y el todo adquiere sentido de las partes. Esto da cuenta de elementos que permiten al narrador reafirmarse, interrogarse e incluso desmentirse.

Es importante aclarar que los participantes son quienes entretienen los relatos, pero es la conversación la que permite profundizar en sus significados. Lo anterior reconociendo con Gadamer que:

La hermenéutica se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta. Esta es la razón de que el lenguaje sólo pueda ser en la conversación lo que puede ser, pues es en el juego de pregunta y respuesta donde ofrece una perspectiva que no se encontraba ni en la mía ni en la del otro. (1995, p. 146).

En lo concerniente a la lectura de la información, se desarrolla un análisis holístico de contenido. Este tipo de análisis estudia los significados del relato en su totalidad y cada parte es interpretada en función del contexto total. Dicho de otra manera, en este estudio no se hace uso de fragmentaciones o descomposiciones categoriales, ya que la intencionalidad no está puesta en la clasificación o tipificación de la experiencia dolorosa, sino en la comprensión de las singularidades significantes que se configuran en cada historia personal. Singularidades que, como completudes de sentido, dan cuenta de aquello que resuena en cada sujeto y en el mundo en el que habita.

Esto quiere decir que, una vez transcritos los encuentros conversacionales, se realiza una lectura intratextual, intertextual y extratextual de cada uno de los relatos que aparecen en la narración; tres actitudes distintas, pero complementarias: la primera, aborda el texto como si solo fuera una textualidad, cuya estructura lingüística es explicativa, es decir, en cada relato autobiográfico se identifican las singularidades significantes respecto a la experiencia dolorosa; el criterio de selección de los relatos significantes es el acontecimiento biográfico, entendido como ese evento que rompe o

inaugura algo en la propia biografía. La segunda, se apropia del texto e intenta interpretar las singularidades significantes como acontecimientos discursivos. Aquí cobran relevancia los juicios de valor, los posicionamientos, las decisiones y elecciones de los narradores. Y la tercera, desde una perspectiva riquieriana, comprende el relato en su dimensión cultural y hace una la lectura en situación histórica.

En coherencia con lo señalado, cada texto o narrativa es estructurada a través de tres criterios comunes:

- **Experiencia de mundanidad.** Pone la mirada a la experiencia dolorosa como un entramado relacional que vincula las estructuras socio históricas con las identidades del yo. Este eje es un tema medular, debido a que los narradores no solo habitan espacios y tiempos, sino espacialidades y temporalidades que tienen un carácter subjetivante que emerge en el encuentro entre la historia personal (experiencia personal) y la historia social (experiencia colectiva). Esto se hace con el propósito de acercarse a la forma en que las subjetividades e intersubjetividades de los narradores son conformadas por la experiencia histórica como comprensión original del *ethos*.
- **Experiencias y acontecimientos de dolor.** Bajo el entendido de que la experiencia es una vivencia significada, y el acontecimiento es un evento inesperado que rompe o inaugura algo en la propia biografía, este criterio se enfoca en los acontecimientos dolorosos propiamente dichos, poniendo la mirada en “el qué” y “el quién”, de la experiencia dolorosa, lo que supone un desentrañamiento del yo, del mundo y la mundanidad.
- **Reconfiguración de la experiencia dolorosa.** Se focaliza en los sentidos y significaciones que los narradores, una vez inmersos en el tiempo y la pluralidad, otorgan a sus experiencias con el dolor. La atención está puesta en el marco de las identidades que se

reconfiguran hacia el mundo compartido y, en esta vía, en transmisibilidad intergeneracional que desafía, interpela y recrea las perspectivas y posicionamientos del dolor como categoría existencial.

Epílogo

La ruta epistémico-metodológica desarrollada en este estudio está vinculada a valorar y reivindicar las experiencias y los acontecimientos referidos al dolor como un saber válido desde el cual es posible construir una mirada del mundo, significar y resignificar el mundo vivido y avanzar en la interpretación de la condición humana. Dicha intencionalidad, supuso un gran desafío investigativo respecto al rigor de construcción de un conocimiento con carácter comprensivo.

Un aspecto a considerar es que las vivencias, valoraciones, prácticas, recorridos y motivaciones que aparecen en todos los relatos, ponen de relieve la emergencia de marcos teóricos, que aportan a los recorridos de vida de los participantes, a la vez que producen referentes históricos y culturales que permiten reconocer los contextos simbólicos y temporo-espaciales en los que se desenvuelve la vida de los narradores, lo que permite captar los sentidos y significados colectivos del dolor en los vestigios del pasado y en las épocas presentes. Además de interrogantes, generan nuevos ejes de abordaje en términos de la reconstrucción y construcción de significados. Esto es posible porque los participantes reciben siempre las devoluciones y, en este sentido, cada encuentro conversacional retoma y resignifica lo ya dialogado en el marco de las mediaciones realizadas por la investigadora.

Desde allí, se perfilan aspectos más focalizados que permiten que los narradores exploren a profundidad sus vivencias con el dolor, eligiendo qué debe ir y cómo debe ir e incluso, eligiendo la manera como desean ser nombrados. Es importante recordar que Ana, Sara, Jair y Fabián no son simples relatores, sino que también analizan e interpretan sus textos como parte de un trabajo colaborativo. Esta articulación es precisamente la que permite la escritura argumentativa de las experiencias y acontecimientos de dolor de los protagonistas, que se presentan en el siguiente acto narrativo.

Acto 4. Clímax y Desenlace Interpretativo.

La Pluralidad del Dolor y su Politización

“Llegó con tres heridas: la del amor, la de la muerte, la de la vida.

Con tres heridas viene: la de la vida, la del amor, la de la muerte.

Con tres heridas yo: la de la vida, la de la muerte, la del amor”.

-Miguel Hernández-

Prefacio

Para la narratología, el clímax es el momento en el cual una trama alcanza su punto más álgido, este es el punto eje para los narradores. En coherencia, este acto escenifica los acontecimientos y las experiencias de dolor de Ana, Sara, Fabián y Jair, los sucesos que los van enmarañando y la acción que conduce a su desenlace. Cabe decir, que cuando se habla de experiencias y acontecimientos, se está haciendo alusión a la conciencia del propio existir y allí, inevitablemente, se encuentra una permanente tensión entre el mundo interior y el mundo exterior. Tensión en la que confluyen no solo los modos de ser sujeto y las maneras de situarse frente a las ocurrencias del espacio-tiempo, sino y más allá, las significaciones otorgadas al yo, a los otros, al propio mundo y a la mundanidad.

Se reitera que cada uno de los relatos o vidas autobiografiadas que aquí se presentan son un texto en singular que se estructura desde tres ejes comunes: experiencia de mundanidad, experiencia y acontecimientos de dolor y reconfiguración de la experiencia dolorosa. El texto en su conjunto recoge las voces de los participantes en articulación con el sujeto de la interpretación y en permanente diálogo con el conflicto central o situación problemática. Debe entonces reconocerse que los resultados emergentes en este estudio son una compilación de voces, experiencias y búsquedas que recrean el sentido de aquello que expresa la voz de los narradores, y construye una trama argumentativa que queda siempre supeditada a nuevas interpretaciones.

El Amor en los Terrenos del Dolor: Las Pugnas por los Límites

El amor, dice Weil “tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio [este relato dirá se vuelve dolor]. Para evitar ese cambio, el amor debe hacerse diferente” (Weil, 2017, párrafo 6). Las palabras de Weil sintetizan de algún modo el tema central de esta narrativa, en la que se presentan las experiencias y acontecimientos de dolor de Ana, una mujer que ve en los vínculos amorosos la experiencia dolorosa que deja huella en su existencia. Esta narrativa es un cuestionamiento a los procesos de socialización amorosa occidental, una mirada analítica no a lo que se es o a lo que son los otros como especie, sino a lo que pasa en dicho relacionamiento. Un campo de fuerzas que pone en pugna el amor como dispositivo histórico-cultural y el amor como vivencia y acción, el amor como ética de cuidado y responsabilidad, y el amor como ética de justicia y derechos. Este horizonte da lugar a diversas manifestaciones que complejizan la experiencia sufrida en virtud de las prácticas del querer que, desde planos estéticos, éticos y políticos se construyen y reproducen en la interacción sujeto-sociedad.

Experiencia de Mundanidad. La Herencia que Dejaron mis Ancestros

Desde diversas instancias se proclama con entusiasmo el valor superior del amor y la idea de que este debe extenderse a toda la humanidad como respuesta a las múltiples problemáticas de la existencia humana. Pero ¿Qué pasa cuando el virtuosismo del amor se mueve hacia los terrenos del dolor y en su nombre se confieren segregaciones que imponen formas diferenciales de sentir, pensar y amar? o ¿qué pasa cuando el ser para el otro impide el ser para sí y los cuidados y la responsabilidad entran en disputa con la justicia y los derechos?

El dolor como manifestación de la experiencia humana es una marca inquebrantable de su paso por el mundo. Paso que, en el caso de Ana, está marcado por las estructuras socializantes y socializadoras que la sociedad occidental y, en particular, la antioqueña, ha construido a lo largo de su historia en torno al amor. Lo anterior puede entenderse a través de lo que Luhmann (2006) denomina

semántica histórica. La semántica histórica es todo aquello que queda escrito en la sociedad, un sentido altamente generalizado que deja una huella. Esta huella es la base sobre la que Ana transita su cotidianidad, dando por sentadas las características y estructuras de su entorno, como si estas hubieran sido gestadas a partir de sus propias comprensiones. Empero, cuando escudriña en su intimidad, lo que descubre es un cúmulo de prejuicios que, una vez comprendidos, le permiten un cuestionamiento de lo amoroso en términos de sus pautas estéticas, éticas y políticas heredadas.

En consecuencia, el acercamiento a las experiencias y acontecimientos de dolor de Ana implica no solo transitar por el territorio del yo, sino desplazar la mirada al constructo societal que la preexiste, ese que para bien o para mal repercute en la auto constitución de su ser-en-el-mundo. Con lo anterior, debe asumirse que las sociedades dejan “improntas” sobre: cómo sentir, qué sentir y hacia quién sentirlo (Halbwachs 2008). Como no puede ser de otro modo, las experiencias de mundanidad de Ana son una relación indisoluble entre las vivencias intrínsecas, las instituciones socializadoras y socializantes y las relaciones de poder que dejan entrever cómo los vínculos de lo amoroso están insertos en los contextos histórico-culturales donde acontece la vida.

Para ser más precisos, Ana inicia su trabajo autobiográfico dando cuenta de las prácticas simbólico-culturales de la sociedad a la que pertenece. En ese dar cuenta, pone la atención en las formas vinculares que surgen y se reproducen a partir del “mito fundacional antioqueño” y el neologismo “paisa”, como referentes de actuación simbólico culturales que han permeado su existencia.

La antioqueñidad no es un asunto menor en la historia de quienes nacimos por aquí, a partir de ella nos formamos como una sociedad verraca, trabajadora y poderosa que hizo creer que estábamos por encima de los demás y que, por eso mismo, podíamos excluir, despojar, discriminar y dominar al que nos viniera en gana. Eso sigue presente entre nosotros, es la forma en que nos dijeron que debíamos relacionarnos, que debíamos amar. Es que ve, solo hay que echarle una mirada al innombrable, eminencia paisa que representa patético el estereotipo de

ideal antioqueño. Un hombre con los pantalones bien puestos, fuerte, verraco y trabajador. Todo un macho de mano dura pues, un mesías, un héroe que no se la deja montar de nada ni nadie y que somete al diferente desde la exclusión, el despojo y la invisibilización, y si le toca, a su aniquilación. Él es patético el ideal de eso que llaman ser paisa y de nuestra forma de amar. (Ana, 2020)

Las palabras con las que Ana abre su narrativa poseen una fuerza radical, ya que cuestionan no solo el régimen instituido desde la antioqueñidad, sino fundamentalmente las relaciones de poder entre quienes ostentan el poder y entre quienes lo padecen. Sin lugar a duda, lo dicho por Ana cobija un amplio espectro de significaciones que requieren de una lectura caleidoscópica que se consigue pausadamente. Por ahora, en aras de la claridad, es preciso señalar con el historiador Jorge Hernando Melo (2013) que los antioqueños entre los años 1880 y 1930, bajo argumentos cientificistas y andinocéntricos, pregonaron una supremacía racial que tuvo como elementos representativos: la pureza, la altivez, la fortaleza de carácter, la pujanza, la laboriosidad y la osadía. Estos rasgos, según Ana, están relacionados con la gesta de colonización antioqueña; una configuración simbólico-material caracterizada fundamentalmente, pero no de manera única, por la movilización de pobladores de Medellín y Santa Fe de Antioquia al territorio de los actuales departamentos de Caldas, Quindío, Risaralda, Valle del Cauca y una parte del Tolima para establecer asentamientos y fundar localidades para la extensión comercial y mercantil, en lo que se consideran entornos geográficos agrestes.

Dicha gesta cimienta un corpus de ideas conforme a una victoria sobre esa naturaleza que, en palabras de Arcila (2006), respalda la emergencia de una “narrativa del elogio de la dificultad” y autoriza a algunos antioqueños a establecer diferencias entre civilización y barbarie. Estos dos conceptos son fundamentales para las reflexiones de Ana, puesto que a partir de ellos se instaura una distinción en el *ethos* paisa. De un lado, el “nosotros paisa” simboliza lo civilizado, es decir, una forma particular de institucionalización y de control que tiene como máximos representantes la religión católica, la familia,

el trabajo, la prosperidad y el progreso. De otro, “los no paisas”, “un ellos” que, en cambio, encarnan barbarie, esto es: pobreza, miseria, ignorancia, vagancia y atraso. Ana hace referencia a indígenas, negros, rebeldes y todo aquello desconocido e incontrolado por quienes tienen la necesidad de imponer un control moral y productivo de los habitantes y del hábitat.

Se trata, según Ana, de una estructura simbólica que gesta de manera funcional modos particulares de relacionamiento que normalizan y justifican semánticas discriminatorias referidas a la raza, el género, las creencias, los territorios, la edad y las opciones maritales y sexuales y, por supuesto, la riqueza y los ingresos. Las redes simbólicas, los códigos axiológicos y las prácticas generacionales instauradas a partir de la gesta de colonización antioqueña, que deviene en antioqueñidad, moralizan, en palabras de Ana “un exacerbado amor por unos y un terrible desamor para otros”. Es importante en esta instancia enfatizar que para Ana, lo amoroso es un constructo dialógico que constriñe o afirma la existencia de otro, según ella, es “todo aquello que surge en la relación entre las personas, que genera vínculo y da sentido a nuestras experiencias afectivas en las diferentes dimensiones de nuestras vidas”.

Sobre la base de tales ideas, Ana llama la atención en dos aspectos centrales del proyecto antioqueño que marcan sus experiencias de mundanidad en forma de dolor:

El primero de ellos tiene que ver con un modelo de organización familiar que funge, con el apoyo de la religión católica, como centro de organización y control social y económico de los antioqueños o, por lo menos, como pensamiento. Ana señala que a través de la imagen de la sagrada familia -padre, madre e hijo- se imponen valores y reglas de relacionamiento que difunden, de un lado, un matrimonio heterosexual y monógamo hasta la muerte, y de otro, una disparidad económica entre hombres y mujeres, que representan para ella un discurso de dominación que separa y enfatiza diferencias morales y amorales en las formas de ser y relacionarse. En esta heteronormatividad, sugiere Ana, le son asignadas al hombre-esposo-padre, funciones normativas y de producción económica. En contraste, a la mujer-esposa-madre le corresponde poner en la práctica las disposiciones masculinas,

pero también una exaltación afectiva que toma cuerpo en el cuidado, la entrega desmedida y el sacrificio, como constituyentes de amor.

No hacer parte de este arquetipo significa exclusión, discriminación y, en la mayoría de los casos, un menor estatus social y económico para aquellas mujeres e hijos que, como Ana, por cualquier hecho resultan desprovistos de la protección de ese hombre-esposo-padre. Es de anotar, desde la perspectiva enunciada por Ana, que el afianzamiento de la asimetría de las relaciones de poder entre los géneros es altamente influenciada por la Iglesia católica, institución que contribuye a que se arraigue la idea de una matriz de relacionamiento hombre-mujer, en la que la condición de lo femenino se presenta no solo como diferente y opuesta a lo masculino, sino como su inferior.

La matriz de relacionamiento antes nombrada, requiere por parte de Ana un desentrañamiento del *ethos* no solo impuesto, sino también interiorizado y naturalizado, que como se observa más adelante, connota experiencias y acontecimientos de vida sumamente dolorosos. Cabe anotar con Viveros (2013), que los vínculos afectivos entre hombres y mujeres, aunque parecieran propios de esferas de decisión personal, son esquemas normativos y conductuales con fuertes contenidos políticos que suscitan relaciones desde el poder, la autoridad y la legitimidad, tanto en el ámbito privado como en el público.

El segundo aspecto planteado por Ana tiene que ver con la idea de un territorio y una territorialidad que, tras enaltecer al antioqueño con cualidades excepcionales, gesta la idea de que los antioqueños están “por encima” de los habitantes de otras regiones del país o de quienes no sigan sus preceptos. En este contexto emerge, según Ana, una obsesión por el dinero que, en aparente amor al trabajo, privilegia los resultados sobre los medios como ejemplo irrefutable de fuerza y poderío. En desagravio, realizan acciones caritativas que, bajo el influjo católico, tienen pretensiones de bienaventuranzas divinas.

Superioridad, riqueza y salvacionismo son para Ana las tres características ejemplares que sustentan la idea de “desarrollo antioqueño”. Estos elementos, según su relato, toman valor con el capitalismo industrial de las élites antioqueñas del siglo XX y posteriormente, con su capitalismo de mercado. Pero también, con la entrada en vigor de una economía criminal que permite el ascenso de unas estéticas que tradicionalmente fueron marginalizadas, hasta contar con el respaldo económico para hacerse públicas y reafirmar el prototipo de hombre paisa, proclive al riesgo y al enriquecimiento personal. Ana lo enuncia así:

El narcotráfico, el microtráfico, la extorsión, el fraude, el robo, el machismo, todo lo que de ahí se desprende, no son otra cosa que una vía de ascenso social y económico de quienes fueron excluidos, que aunque ilegal, recoge y potencializa el mandato paisa mayor. ¿Sabe cuál es? el de conseguir plata. ¡Consiga plata honradamente mijo, y si no se puede, consiga plata!

Sinceramente, te digo: el obrar de los narcotraficantes, al igual que la colonización paisa, encarnan el deseo de controlar y dominar territorios y personas, ¡y eso sí!, de conseguir plata como sea, y como sea es como sea. Hay cosas aquí que están súper naturalizadas como el engaño, la trampa, el chantaje, la humillación; todo eso, en últimas, son los valores que históricamente hemos construimos como sociedad para relacionarnos y para mostrar lo verracos que somos ¡Gas! (Ana, 2020)

El asco, como la respuesta emocional a la deshumanización y crueldad, le permite a Ana señalar que estas prácticas no son un descrédito de los valores antioqueños sino la magnificación de su mito fundacional. Como puede esperarse, la relación que Ana construye con la concreción de la idea del “desarrollo antioqueño”, entraña un sentimiento doloroso que se torna en agenda para animar contrapoderes y localizarse políticamente en el mundo. Cabe señalar que varios factores resultan comprometidos en este sentimiento doloroso: primero, la responsabilidad que le atañe al pasado histórico antioqueño en términos del delineamiento del tipo de seres humanos que su sociedad quiso

formar. Segundo, una semántica histórica que termina reafirmando la hostilidad entre un “nosotros” y un “ellos”. Y tercero, la transgresión de la existencia de quienes no son dignos de estimación.

La Experiencia Dolorosa. Del Mal Amor

Se trata a lo largo del apartado anterior de ofrecer un panorama de los contextos significativos en los que se inscriben las experiencias de mundanidad de Ana. Se pasa ahora a considerar cómo el constructo societal que ella relata ha llegado a impactar en su subjetividad e intersubjetividad en forma de dolor, lo que permite destacar los recursos interpretativos que le han permitido reconocer el amor como tema de sus experiencias y acontecimientos con el dolor. El amor como experiencia dolorosa, es entonces, el tema de este apartado.

Ana reconoce que su primer vínculo con el amor es la familia y, por eso mismo, su dolor más complejo. Los padres de Ana se unen en matrimonio católico tal y como lo dictamina la cultura hegemónica antioqueña. Sin embargo, tiempo después se presenta una ruptura conyugal y, con ello, el quebrantamiento de los estándares sociales preestablecidos. En este contexto, su madre recibe como táctica punitiva el calificativo de “fracasada”. El eje de dicho calificativo está amparado, como se dijo anteriormente, en la idea del matrimonio heterosexual y monógamo para toda la vida y, sobre todo, en la regulación y el adiestramiento de los cuerpos femeninos.

Cuando tenía 6 años, Tali (mamá), mi hermana y yo nos fuimos a vivir donde los abuelos (maternos). El donante (papá) se desentendió por completo de nosotras. El abuelito asumió todos nuestros gastos y mi mamá un tiempo después, y gracias al apoyo de una tía (una hermana del papá), empezó a trabajar como secretaria en un centro médico. Ella sacaba los pasajes y le entregaba la plata completa al abuelo. A Tali (mamá), le decían fracasada y que pecado, eso como que le caló, porque poco a poco fue perdiendo la autonomía de su propia vida y por ahí derecho la nuestra ¡Me dolió tanto eso! ¡Me dolió el alma! El abuelito no se metía para nada con nosotras, pero la abuelita sí, y le decía a Tali (mamá) que debía volver con mi

papá, que el matrimonio era para toda la vida y que tenía que cargar con la cruz que le había sido impuesta. Bajo este tipo de recomendaciones ella siguió viéndolo y, ¡tas, tómate tu nuevo embarazo! Y ahí sí quedó marcada como fracasada. Todo el mundo se le vino encima, la criticaban y la juzgaban, ella se llenó de vergüenza y de miedo. Perdió todo, hasta las ganas de vivir. Ella se quedó como pasmada, no hacía, ni decía nada, la abuela era la que mandaba, la que decía lo que podíamos y no podíamos hacer. El abuelo era lindo con nosotras, le decía a la abuela: “deja de joder a esas muchachas”, pero hasta ahí, porque era la abuela la que mandaba. (Ana, 2020)

La crítica y condena social que su madre recibe dentro y fuera del hogar, se constituye en un poderoso disparador de sentimientos dolorosos en Ana, una huella en su subjetividad que influye radicalmente en sus formas de relacionamiento. De hecho su dolor, aunque propio, exhibe compasión hacia otro, un otro que es su madre. En definitiva, el dolor sentido por Ana tiene que ver con los tratos afrentosos que recibe su madre y, en consecuencia, con la pérdida de autoestima que la inmoviliza y la aparta del mundo. Cabe decir que, un padre o una madre ausente es diferente a un padre o una madre que no está. A este respecto Berenstein dice que “el primero marca la subjetividad y obliga a simbolizarlo dada su no presencia, mientras el segundo marca un tipo de vínculo. El lugar del que no está es el de una ausencia fuertemente impregnada de una presencia esperada” (2000, p. 95).

Con un papá ausente y una madre que no está, los lazos familiares de Ana se centran en la figura de la abuela materna. Una mujer con mucho carácter, impositiva y autoritaria, pero también abnegada a la cultura patriarcal de la época. La abuela le muestra a Ana desde su propia vivencia, el virtuosismo de la limpieza y el trabajo doméstico, pero también el sacrificio, el cuidado y la resignación como formas de relacionamiento femeninos. Ser mujer implica, según el relato de Ana, poner el amor en el centro de la propia existencia. No cualquier amor, sino un amor que demanda vivir para el otro en la renuncia del

interés propio y en la completa disposición para aceptar todo, incluso aquello que pareciera injusto. A juicio de Ferrer y Bosch:

en el proceso de construcción de la identidad femenina, (...) se han fijado una serie de comportamientos como propios de las mujeres (los roles femeninos tradicionales: madre y esposa y, en definitiva, cuidadora) y una serie de características de personalidad y actitudinales que guían y acompañan a esos roles y entre las que destacan de modo particular, como (...) la sumisión, la pasividad o la falta de iniciativa. (2013, p. 112)

Ana, inmersa en una amalgama socializante que sobrevalora la entrega amorosa femenina, y en un ambiente de austeridad que refleja la ausencia de mínimos vitales, se ve enfrentada con el precepto de cuidar de su nueva hermana a sus nueve años. Esta vivencia es referida por la narradora como un acontecimiento doloroso que instala cuerpo y forma a sus prácticas relacionales, tanto en la vida íntima como en la pública. Más allá de las percepciones e incluso de los prejuicios, es necesario hacer notar que las prácticas del querer, como formas de interacción comunicativa, están permeadas por lo que los demás esperan de una persona. Los seres humanos, de acuerdo con Gil y Lloret (2007), procuran cumplir con los mandatos y los cánones normativos establecidos socialmente ante el miedo a ser rechazados o no ser reconocidos por el entorno inmediato y social. En esta vía, adoptan roles que provocan reajustes en los modelos de acción para minimizar los riesgos de fracaso. Un fracaso que, en el caso de Ana, ya tenía un fuerte precedente. A este respecto la narradora relata:

Yo cuidaba de Lili para que mi mamá se pudiera ir trabajar. Tenía que llevarla al médico y hacer vueltas con ella. Debíamos tomar buses, ella de 2 añitos y yo de 9, eso para mí era un trauma, pásese por debajo de la registradora para no pagar, que no se me fuera a caer, que no se me aporreara, a mí me daba mucho miedo. Yo tenía muchas pesadillas por esa época, soñaba que a Lili le pasaban cosas. Me acuerdo de que soñaba que yo estaba sentada en el piso meciéndola y en medio del movimiento le pegaba con la manija del escaparate y ella blanqueaba los ojos

como si estuviera muerta. Ahora es que pienso: dos niñas pa arriba y pa bajo solas, no me explico cómo nunca nos llegó a pasar nada.

Recuerdo también que por esa época le escribía cartas a la tía Cata y le decía que Laura, mi otra hermana, era muy conchuda porque no me ayudaba a cuidar a Lili, a cambiarle los pañales, a lavarlos, porque en esa época eran de tela (risas). Mi hermana tenía 6 años (...) Hoy es que hago conciencia de eso mirando a los niños de esa edad, ¿cómo una niña se hacía responsable de otra niña? Yo no estaba en edad de cuidar a un bebé. La verdad es que Lili decía que yo era su mamá y yo también lo creía, eso fue ya grandes que caímos en la cuenta de que yo era la hermana. Eso suena muy loco, pero es así. (Ana, 2020)

El anterior fragmento sugiere, de un lado, que el dolor como experiencia es un contenedor de otros sentimientos como el miedo, la angustia y la impotencia que abren intersticios, producen pliegues y anuncian contradicciones, que se ven reflejadas en el deseo a decir “no”, pero cómo decir no si ello significa el abandono a su familia y a los roles definidos como femeninos.

Por otro lado, permite reconocer desde un enfoque sistémico que las relaciones familiares son unidades circulares de influencia mutua, que dependen de una estructura funcional determinada por roles. La inversión de la jerarquía adulto-infante, la alteración de las relaciones intergeneracionales y la translocación de los roles y las funciones de sus miembros se constituye en un generador de caos. Ello parece estar relacionado con la historia de Ana, quien desde temprana edad se ve forzada a asumir compromisos propios de la adultez, generando una parentalización física y emocional que influye radicalmente en su rol familiar. Un rol que no le pertenece, pero que es asumido como sello inquebrantable de la estructuración de su personalidad.

Dicha estructuración no responde a procesos estrictamente racionales, sino que expresa procesos complejos ligados a los modos de relación afectiva de la estructura familiar, la forma en que cada miembro se sitúa en esa trama relacional y la transmisión de mensajes comunicacionales -

conscientes e inconscientes. De hecho, las relaciones familiares y sus procesos socializantes se dan en dos sentidos comunicacionales: verbal y no verbal. Uno de los problemas que aquí emerge es cuando estos dos niveles comunicacionales se contradicen o son incoherentes. Muestra de ello es cuando Ana recibe en su proceso de protección psicoactiva un mensaje enfático sobre la configuración de su ser femenino, un ser que está marcado por las responsabilidades de cuidar y proteger. No obstante, de manera contraria, Ana siente que carece de una u otra manera del cuidado y protección de las adultas de su sistema familiar.

El primer acontecimiento que Ana señala de manera significativa respecto al cuestionamiento de las mujeres de su hogar, está ligado a la imposibilidad de tomar decisiones en procura del cuidado y la protección, características que en su entorno familiar, como se ha venido señalando, son atribuidas al orden de lo femenino:

Cómo era posible que mi mamá, la abuelita y las tías permitieran que el donante (papá) fuera a visitarnos borracho y nos montara en su carro. Recuerdo el pánico que sentía, eso era terrible, mis hermanas y yo éramos unas niñas. Lili lloraba y yo trataba de calmarla mientras él conducía a toda velocidad calle arriba y calle abajo, eso sucedió varias veces y se me quedó grabado.

(Ana, 2020)

Este acontecimiento en particular produjo en Ana una sensación de desamparo y con ello, la pérdida de los ideales femeninos en la ausencia de una mujer que ofreciera garantías de protección ante situaciones vitales. Puede decirse que lo que aquí emerge es un rechazo al modelo de mujer que para Ana supuso su propia progenitora y su abuela y, en consecuencia, la consideración de la posición de la mujer en su realidad inmediata. Interrogar la construcción de la subjetividad femenina la lleva a preguntarse: ¿Qué es ser mujer? ¿Ser mujer es no tener carácter? ¿Ser mujer es no tener capacidad de decisión y actuación?

Permitirse estas reflexiones le genera un profundo dolor con el que forja la idea de que su realidad biológica no es un constituyente relacional. Es de acotar que el dolor sentido por Ana no se refiere en términos freudianos al inconsciente deseo de no tener falo, sino a los factores familiares y socioculturales y a las barreras sociales existentes entre hombres y mujeres, que condicionan sus prácticas específicas de ser mujer determinando su función y valor. En tal sentido, es un llamado a su autonomía y a los espacios de poder que puede crear, tanto individual como colectivamente.

Convencida de la necesidad de modificar las relaciones de poder entre los géneros, Ana ingresa al grupo juvenil de la parroquia de su barrio, esta decisión responde al afán de salir de su entorno familiar y de descubrir el mundo del afuera, aquel al que solo tienen derecho los hombres de su familia. No obstante, lo que allí encuentra es una fuerte barrera agenciada por la Iglesia católica. Iglesia que, a su juicio, instaura y perpetúa imaginarios, representaciones y arquetipos generadores de violencia simbólica. Así lo expresa:

Ingresé al grupo juvenil de la parroquia, tenía muchas ganas de salir de casa y poder hacer cosas diferentes. Como era un grupo religioso no había problema y me dejaban ir, obvio si me llevaba a Lili. Hacíamos trabajo comunitario y a mí me gustaba, pero cuando empecé a hacer preguntas sobre las diferencias que veía en el trato hacia los hombres y las mujeres me hicieron salir (risas). Todavía me acuerdo de las respuestas de ese curita: “un buen cristiano no se pregunta nada, solo tiene fe. El amor a Dios es cuestión de fe y obediencia”. ¡Hágame el favor tal despropósito! Que uno no se puede preguntar nada, ¿cómo así? y de remate me dice que el zarco de Israel (hace referencia a Jesucristo) por designio de su padre y por la gracia de la paloma (hace referencia al Espíritu Santo), escogió a apóstoles hombres y no a mujeres y que eso había que respetarlo. ¡Que me le parece, pues! No pude presenciar indiferente lo que consideré un atropello. Jamás volví al grupo juvenil, me distancié por completo de la Iglesia y me prometí a mí misma que haría lo que fuera porque este tipo de ideas cambiaran. (Ana, 2020)

Dicho acontecimiento exagera su proceso emancipatorio como deconstrucción necesaria de los marcos impuestos y de la construcción de una nueva forma de ser mujer. Ana señala que el orden dicotómico hombre/mujer instaura su deseo de comprender. Es claro que para ella el comprender propone algo más de lo que se ve, es un desentrañamiento de lo dado. A este respecto señala:

La única vez que le pusieron una queja a mi abuela y a mi mamá sobre mi comportamiento en el colegio fue porque me negué a seguir pasando, literal, el libro al cuaderno. La profesora insistía en que era una excelente manera de aprender al pie de la letra lo que decía el libro, y yo furiosa insistía en que eso no tenía ningún sentido sino entendíamos y si ya cada una tenía el libro para leerlo y consultarlo cuantas veces quisiera. Ella nunca cambió su método y te aseguro que formó muchas generaciones de mujeres crédulas. De no ser por otros profesores amantes del conocimiento quién sabe qué sería de las pocas que nos atrevimos a dudar, a pensar. (Ana, 2020)

Posterior a los acontecimientos antes señalados, los rasgos distintivos que Ana asume son: el carácter fuerte, la autonomía y una actitud contestataria como deconstrucción de los marcos impuestos y como premura en la construcción de una nueva forma de ser mujer. También, irrumpe en ella un forzado control sobre sus emociones que la llevan a mostrarse fuerte para protegerse de la ausencia paterna, de una madre que no está y todo aquello que considera agresiones contra su ser. Por esta vía, se instaura en Ana la creencia de que cada una de sus acciones deben tener como consigna el bien de quienes la rodean, esto implica no solo tomar decisiones por otros, sino corregir y transformar sus vidas en nombre del amor. Surge entonces en Ana una suerte de salvacionismo, según el cual cualquier comportamiento percibido por ella como altruista era inherentemente positivo con relativa independencia de sus implicaciones.

Bajo dichos argumentos, Ana asume a sus dieciséis años la responsabilidad emocional y económica de su familia, entregando apoyo y dando las directrices de lo que es necesario hacer y no

hacer, definiéndose en sus palabras: “no solo como madre/padre de mis hermanas sino también como madre/padre de mi madre”. No significa esto que Ana decida conscientemente asumir este rol, por el contrario, este se presenta como una estrategia de supervivencia en un intento por ofrecer un orden para ella perdido. Este sobreinvolucramiento como estrategia de supervivencia es, para Ana, una huida del peligro pese a que ella misma reconoce que es una huida hacia un peligro mayor. Lo anterior puede verse expresado en el siguiente texto:

Conseguí un trabajo fijo, busqué una casa en arriendo que pudiéramos pagar y le dije a mi mamá y a mis hermanas que ya era suficiente, que nos íbamos a construir un hogar propio. La casa donde nos fuimos a vivir era muy fea (risas), pero poco a poco la empezamos a arreglar a nuestro gusto. Yo sentía una sensación de libertad y tranquilidad que lastimosamente no duró mucho. [...] Para este momento mi mamá empezó a beber, decía: “espérenme un momento que ya vengo”. Se iba, llegaba a la madrugada y aunque seguía trabajando se la pasaba bebiendo. Nunca bebió en la casa, pero fueron muchas las veces que yo tuve que ir por ella a bares. Yo ya había empezado a estudiar en la U (pública) y me tenía que pasar entre el trabajo y la universidad. Me tocaba meterme unas patoniadas las hijuemadres porque nunca me alcanzaba pa los pasajes y además tenía que estar pendiente de todo: de mercar, de que el dinero alcanzara, del colegio de Laura y Lili, de mi mamá, mejor dicho, de todo, que cosa tan verraca le digo (llanto). (Ana, 2020)

En el mismo acto de comunicar de Ana hay un dolor que se hace presente, todo su dolor no puede ser comunicado con palabras, de ahí que aflore en ella llanto como posibilidad para poner a la luz todo su dolor. A fin de cuentas, su consecuencia más sentida es la tendencia a subordinar sus propias necesidades, manteniendo relaciones vinculantes dentro y fuera del ámbito familiar, con un marcado rol protector que exhorta una compasión que por mucho tiempo le otorga el derecho y la obligación de actuar por otros en virtud de su cuidado.

Ana pone de manifiesto que el cuidado se convierte para ella en un sentimiento que le exige rescatar a los demás y responsabilizarse de sus problemas, sin que se lo pidan, llegando incluso a olvidar sus propias necesidades. Como lo señala Kreimer (2012), en occidente prevalece la idea del amor en asocio con la carencia y el sacrificio, en oposición a aquellas tendencias que lo relacionan con la alegría y con la afirmación de la vida. Como no resulta difícil de advertir, la disputa entre estas dos maneras de entender el amor, carencia y afirmación de la vida, son para Ana constituyentes de múltiples sentimientos de dolor. En este sentido hay que decir, además, que las configuraciones simbólico-culturales que erigen las diferencias entre lo masculino y lo femenino, se imponen sobre sus modos de sentir, pensar, actuar y amar, y dan lugar a luchas simbólicas entre “ser-para-sí” y el “ser para los otros”. Dice Gilligan que:

La masculinidad implica la capacidad de estar solo y de renunciar a las relaciones, mientras que la feminidad connota la voluntad de sacrificarse. Este sacrificio es, sin lugar a duda, un agente socializador que perpetúa, entre muchos otros aspectos, un ideal subjetivo del ser mujer, marcado por el sentido de la responsabilidad por otros. (2002, p. 30)

Ana, desde su juventud temprana, siente una preocupación por sus vecinos y por todas aquellas personas transgredidas en el marco de las estructuras políticas, económicas, jurídicas y culturales, además de percibirse con las herramientas para ayudarlos. Esto la impulsa a incursionar en grupos comunitarios que buscan plantear nuevas formas de construir la realidad social, lo que afianza su interés por los otros. Su participación en estos escenarios le permite vincularse a muy temprana edad a la Red Juvenil de Medellín, una organización de base de carácter comunitario en la que participan jóvenes de la ciudad y de municipios aledaños, bajo el contexto de violencia generalizada que padece Medellín y el

Área Metropolitana a finales de los años 80, y la profunda crisis social y política que esta desencadena⁵.

Y, posteriormente ingresa a un grupo político independiente (no adscrito a los partidos tradicionales).

Hoy, Ana atribuye a estos espacios el cimiento de sus convicciones por transformar los imaginarios colectivos y las representaciones sociales que estigmatizan y violentan. Pero también la concreción de un modo de actuar fuertemente marcado por el sacrificio y el mesianismo. Es decir, se trata de una época fructífera en términos de reconocimientos y de fundamentación de sus elecciones - políticas y profesionales- futuras. No obstante, también de gran desconsuelo, toda vez que las particularidades relacionales aprendidas en el ámbito familiar se trasladan de manera inconsciente al ámbito de lo público. En otras palabras, el mandato de amar en un interés y una generosidad sin límite, se vuelve parte de una práctica cotidiana que, más allá de la familia, la lleva a extender el sacrificio a otros seres humanos reconocidos por Ana como necesitados, incluso a sus parejas.

Pa resumirte, no contenta con creerme la salvadora de mi familia, asumí la responsabilidad de salvar al mundo. ¡Ah! y también de salvar y regenerar gamines (hace alusión a sus parejas). En mi etapa de salvadora estaba todo el tiempo detectando la presencia de hombres con altos niveles de sufrimiento y dolor, yo me enfocaba en solucionar toditos sus problemas, maltratándome a mí misma sin darme cuenta. Pero llegó un momento en el que yo ya no podía más con la vida. Es que no solo era la familia y mis parejas, es que pa rematar mis primeros pinitos con todo ese cuento de participación ciudadana y política, que tanto amo, aunque pa que, sí tenían la intención de reivindicar y reclamar derechos, estuvieron marcados por un absurdo salvacionismo. Mejor dicho, yo me creía la más poderosa dentro y fuera de la casa, pero hubo un momento en el que estallé. No era consciente de que estaba salvando a otros

⁵ Es de anotar que, a partir del flagelo de violencia y de los desarrollos legislativos derivados de la Constitución Política de Colombia de 1991 en materia de participación ciudadana, descentralización territorial y planeación participativa, se gestó en Medellín y en sus municipios cercanos un movimiento social y comunitario apoyado por las Organizaciones No Gubernamentales y la academia, que apostaban por el posicionamiento de la planeación participativa y la paz.

para no ver mis heridas y enfrentar mis propios dolores. La cosa es un poco compleja.

Culturalmente hemos entendido, erróneamente, claro está, que el sufrimiento es una prueba de la intensidad de nuestro amor, a tal punto que lo asociamos con el sacrificio y, peor aún, con una salvación idealizada en fanatismos que no toleran ideas contrarias y que nos controlan, así no nos demos cuenta. Eso me pasó a mí [...] Y la cosa es que el sacrificio y la salvación se logran, primero, con la renuncia de uno mismo y, segundo, con la minimización e infantilización del otro y eso es lo peor que se le puede hacer a una persona. En mi caso, de tanto descifrar los deseos ajenos perdí la capacidad para descifrar los míos. De tanto imponer mi punto de vista, oprimí los de los demás. Entonces yo te ayudo, yo te apoyo, yo te cuido y como vos me necesitas yo te controlo, pero cuando uno se da cuenta que no se puede controlarlo todo, la vida se vuelve un infierno como se me volvió a mí. (Ana, 2020)

Lo que Ana cuestiona, lo que le duele, no son los sentimientos empáticos, de ellos está plenamente convencida, sino del cómo y para qué de sus deseos por promover un bienestar para otros negando su amor propio e incluso, suscitando desde el salvacionismo una minimización del otro, que desvirtúa la naturaleza real de sus derechos y de sus propias responsabilidades y comprensiones. Esto, según Ana, es cuchillo de doble filo que acuña intransigencias y conflictos de diferente orden, incluso en su caso en donde las acciones mesiánicas van en contra de los dictámenes culturales.

Según se puede desprender de los análisis que la misma Ana realiza, sus prácticas salvacioncitas responden a faltas afectivas que claman por un innegable “aquí estoy yo,” que sirve para la emergencia de desánimos, insatisfacciones y tristezas, que tienen influencia en cómo se relaciona con los demás. La Ana de hoy considera que el salvacionismo es una desviación muy costosa, tanto para ella como para la sociedad a la que pertenece. Realmente cree que en él se confunde la necesidad de amar con la necesidad de ser necesitado, toda vez que el vínculo amoroso se mezcla con lo funesto de las carencias propias.

En una posición que desplaza el sacrificio y el salvacionismo, hacia un amor que como proceso de cambio cualitativo clama por el cuidado y la responsabilidad, Ana se vincula a procesos de planeación participativa y de ordenamiento territorial, fortalecimiento de la democracia y construcción de paces que la llevan a participar activamente en el ejercicio activo de la política representativa. Trasegar por estos espacios le trae satisfacciones y triunfos, también le genera aprendizajes, desilusiones, derrotas, fatigas y equivocaciones, en suma, múltiples dolores que hoy le permiten una lectura de su realidad inmediata, ya no desde el salvacionismo mesiánico, que en otrora la caracterizó, sino desde una conciencia de sí misma que le otorga un genuino interés por el territorio, la sociedad y la cultura de la que hace parte. Sociedad, territorio y cultura representan para Ana una triada que contiene en sí misma una apuesta por la construcción de nuevas formas de amar, que no ocultan la dimensión conflictiva de los vínculos sociales e incluso el servilismo, la complacencia y la violencia de una sociedad, que según su relato “no ha sido educada para amarse a sí misma, para forjar conciencia y responsabilidad para con los otros y, mucho menos, para tener capacidad de reflexionar y anticiparse a las consecuencias de sus actos”. (Ana, 2020)

Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Un Amor Diferente

En Ana las experiencias y acontecimientos con el dolor tienen que ver con un modo de vincularse afectivamente que niega por mucho tiempo el amor de su ser. Desde los inicios del pensamiento moral se ha forjado la disputa entre el amor a sí mismos y el amor a otros, que da lugar a la polaridad egoísmo-altruismo. Este último, sumamente enaltecido desde perspectivas éticas, pero puesto en tela de juicio por Ana desde su proceso de culturización.

Lo primero que hay que decir al respecto es que Ana, a partir del reconocimiento y concienciación de su dolor, instala una moral afirmativa de su yo, con la que toma distancia de la idea del amor propio como egoísmo para plantear fuertes cuestionamientos al altruismo que, en teoría, reivindica al otro, pero que desde su práctica vital está más ligado a una arrogancia y jactancia. En todo

este proceso de conocimiento y reconocimiento de sí, la amistad es trascendental. Contrariamente a lo que sucede en el vínculo familiar, la amistad no es producto de una situación ya dada, se construye, se gana en la cotidianidad en un proceso de ida y vuelta. En palabras de Ana: “Yo me crié en una educación focalizada exclusivamente en dar, en entregar, en estar pendiente del otro, lo que me dificultó aprender a recibir. Mis amigos me enseñaron a recibir, a reconocer que yo también necesito de los otros”.

Sumergida en la amistad, Ana se reconoce en su integralidad, con sus limitantes y posibilidades. Parafraseando a Aristóteles (trad. en 1978), no se puede amar a otro si no se es capaz primero de amarse a sí mismo. El amor propio es condición necesaria para acoger a los otros y esto tiene particular relevancia en la historia de Ana, para quien la amistad es toma de consciencia: ¿quién soy?, ¿qué deseo?, ¿a qué temo?, ¿qué me hace feliz?; ¿qué me duele? En la amistad Ana encuentra una posibilidad de comprensión, porque esta le permite ver en el otro aquello con lo que se identifica y aquello de lo que se diferencia.

La relación con los amigos trasciende la realidad instrumental para instalarse en el horizonte del “entre nosotros”, que es fundamentalmente ser, estar y hacer con otros. Con los amigos Ana descubre su identidad doliente, es decir, ve en ellos el rostro de su propio dolor, de su propia fragilidad. Ya no se trata de un “sé que me necesitas”, sino de un “sé que nos necesitamos”. En la amistad no se ama al otro en su mera idealidad, sino que se ama su realidad concreta, su ser, su existencia, su estar-aquí, su dolor como propiedad de lo humano.

Este carácter vinculante de la amistad aparece en el pensamiento de Ana como el horizonte inmediato de su existencia, un espejo de sí misma que se traduce en benevolencia consciente y recíproca. Se asume entonces, que la amistad es para Ana la posibilidad para enfrentarse cara a cara con su dolor y superar los deseos de distanciarse de todo y de todos por el desconsuelo que tal dolor significa:

A veces quisiera que la tierra me tragara, esfumarme, coger yo no sé pa donde, irme lejos. Uno se pregunta ¿por qué yo?, ¿por qué me pasan estas cosas?, ¿por qué hice lo que hice? o incluso ¿por qué no hice nada? Y ahí viene el silencio, uno llora y se aleja para entender, para hallar una razón a eso que a uno le duele, pero la mayoría de las veces uno se desvanece porque no ve más allá de sus propias narices. Pero cuando conversás con un amigo, cuando te sentís escuchado, cuando recibís un abrazo, incluso cuando te cogen a cantaleta es como si todo cambiara, y eso no significa que el dolor se vaya, incluso que uno entienda, sino que tenés con quien enfrentarlo y terminás llorando y riendo con un amigo y tomándote un café, una pola (cerveza) y uno siente que vuelve, que vuelve a la vida. Es que, de verdad, de esos orgullos sinceros está el que siento por mis amigos y amigas. Un ramillete variado de seres inteligentísimos y bondadosos que se han pasado la vida luchándose y con eso y todo les quedan ganas y tesón para querer cambiar el mundo, así el mundo no quiera. No hay nada que dé más alientos que encontrarse con otros que, como uno, con mucho (¡mucho!) esfuerzo, creemos y hacemos lo que a veces pareciera imposible: cambiar nuestra realidad que se torna tan desesperanzadora e irracional. (Ana, 2020)

En el marco de estas reflexiones, el cuidado toma particular relevancia para la reconfiguración de sus dolores, sobre todo cuando se trata de su papel de cuidadora, que desde una perspectiva socializante lleva implícita el olvido de sí misma. Como se dijo anteriormente, las sociedades occidentales han reproducido procesos de socialización diferenciados en el marco del sistema género-sexo, que definen contenidos de la obligación. El yo mujer de Ana no se forma al margen de este sistema. Así, aunque los procesos de socialización e individualización en estricto sentido sean diferentes, en la vida cotidiana de Ana se expresan en unidad dialéctica que buscan un fin último: la inserción de su ser-mujer en un contexto social concreto -la sociedad paisa-.

En contra de esta representación objetual y cultural, y en el marco de lo que Lagarde (2004) denomina “el descuido para lograr el cuidado”, Ana trae la idea de una nueva concepción del cuidado, esta

vez como vínculo amoroso que, desde su proceso trasgresor, implica ya un reconocimiento mutuo. Es importante indicar que la idea de reciprocidad de Ana no está anclada al “tú me das y yo te doy” propio de las sociedades capitalistas, sino a un “estamos aquí, yo para vos, vos para mí”.

La noción de cuidado que propone Ana ya no es carga insoportable de su ser-mujer, sino una disposición recíproca que encara la posibilidad para experimentar al yo, y en él, al otro como otro. En otros términos, cuidar y cuidarse. Lo anterior presupone autoconciencia, responsabilidad y acción individual. Es decir, una actitud de reconocimiento consciente de un yo que pertenece a un mundo, un mundo que Ana nombra territorio. Este camino de desciframiento, que es esencialmente personal, pero nunca individualista, es la vía con la que Ana logra poner límites a los constructos histórico-culturales y a los dispositivos de poder y dominación que influyen en la configuración de sus subjetividades en forma de dolor. De estas premisas Ana extrae la idea que de la interacción entre el yo y el mundo parte de una concepción dinámica, que asigna una gran importancia a la capacidad de su yo para amarse a sí mismo e interpretar el mundo de lo dado.

Así pues, en el deseo por comprender su vida, sus dolores, está implícito el deseo por comprender el territorio vivido. Su territorio, el sur del Valle de Aburrá, más que un espacio físico donde tiene asiento su existencia, es el escenario en el que se hacen efectivas las prácticas del querer, es la referencia del sí mismo concreto que está con-otros y donde se expresan los códigos axiológicos de una sociedad que, a su parecer, ostenta formas de relacionamiento fragmentarias y excluyentes.

Desde este tipo de pronunciamiento, el cuidado ya no es más para Ana asunto exclusivo del género femenino, sino competencia de la especie humana que lleva implícita la idea de que todos los seres humanos necesitan cuidado y protección y en tal medida, todos y no solo unos, deben hacerse cargo. Este hacerse cargo supone para Ana una educación afectiva y, dentro de ella, una socialización y una individuación amorosa sin condicionamientos de género y subordinaciones culturales y sociales.

En estos términos, la cuestión central que Ana plantea frente a la resignificación de sus dolores es su lucha constante contra las semánticas discriminatorias y excluyentes, que en la vida cotidiana dan cuenta de la existencia de sufrimientos que son reconocidos y valorados para unas personas, mientras que para otras no. Esto la lleva a concluir que la estructura societal de la que hace parte es un sistema de repartición de dolor, una configuración de prácticas sociales e individuales que operan bajo la premisa de que unas personas valen menos que otras. En sus palabras:

Si algo que es común en los seres humanos es el dolor. Sin embargo, nuestras relaciones promueven dolores. Esto lo podemos ver en las prácticas clasistas, regionalistas, machistas, homofóbicas, en todas esas vainas que alimentan el odio. Todos tenemos miedos y angustias, y todos tenemos sueños y queremos oportunidades para vivir mejor pero ¡qué va!, parece que eso se nos olvidara y oscurecemos culpas y deshumanizamos al otro permanentemente. Es imposible no desbaratarse viendo esto. Yo amo esta tierra, pero me jode mucho todo lo que aquí pasa, el modelo de sociedad que construimos es un desastre pa donde uno mire. Bonito sería un poco más de humanidad y capacidad crítica con nuestro proyecto de sociedad. Tantos ejemplos perversos de las consecuencias de deshumanizar al otro y no aprendemos, no son más que manifestaciones crueles de los marcos "invisibles" que nos definen. Difícil no perder las esperanzas y el aliento... difícil que no le duela a una esta tierra. Pero sí, vale la pena seguir insistiendo y seguiré insistiendo así me duela, esta es mi manera de pararme en el mundo diciendo: oigan esto o aquello está mal, tenemos el derecho y el deber de estar mejor. Creer que la política es solo cosa de "vampiros-chupa-recursos-del-Estado", y creer que somos demasiado buenos e incorruptibles para untarnos o siquiera enterarnos de ella, es tal vez el mayor triunfo de quienes sí se la chupan a diario. (Ana, 2020)

Desde esta perspectiva, Ana cree que cuando el orden legal no satisface las necesidades de todos los ciudadanos, es necesario que lo amoroso, como experiencia relacional que transversaliza las

formas que tienen los seres humanos de contemplar el mundo de la vida (lo estético), lo que son, lo que dicen y lo que hacen (lo ético/moral), y la forma de vida en comunidad (lo político), tome otro rumbo. De ahí que “el amor deba hacerse diferente”. Hacer del amor algo diferente exige, según Ana: primero, el cuestionamiento y la reestructuración de patrones culturales androcentristas dominantes tanto en los contextos privados como en los públicos. Y segundo, sustituir el bloque de dominadores -personas que valen más- y los dominados -personas que valen menos- por una dialéctica del cuidado y responsabilidad que permita, tanto en el plano simbólico como en la ética de la justicia y los derechos, trascender las desigualdades que se abren ante nosotros. O, por lo menos, que quienes históricamente se han respaldado en la idea de que valen más, no se opongan a la idea de que todos tienen derechos.

Finitud y Contingencia: El Dolor como Marca en la Carne

El cáncer es en una de las principales causas de muerte a nivel mundial⁶, en consecuencia, una amenaza directa de las sociedades occidentales contemporáneas en términos de sus deseos de suprimir y controlar la enfermedad y la muerte. En medio de esta “irritante realidad”, como la nombra António Damásio⁷, resulta necesario incorporar la incertidumbre a nuestro repertorio, aunque lo mismo nos sea sumamente doloroso. Esta narrativa, que presenta las experiencias de dolor de Sara, no solo se topa con este tema sino que se da el lujo de aprovecharlo para proponer una vuelta a la concienciación de la temporalidad, la fragilidad y la finitud de la corporalidad humana como pieza fundamental para la reflexión sobre la propia existencia.

En este contexto, las connotaciones que Sara le otorga al tiempo, a las tramas socioculturales y a los sentidos y significados estético-políticos que adquiere el cáncer en las épocas actuales, se imbrican unas a otras formando una lectura panorámica de la enfermedad que, desde el paradigma biomédico

⁶ Según datos del Observatorio Global de Cáncer, al 12 de septiembre de 2018 se registraban 18.078.957 casos detectados de cáncer en el mundo. En el caso de Colombia, el observatorio informa que, a la fecha en mención, se habían registrado 101.893 casos, de los cuales 47.876 correspondían a hombres y 54.017 mujeres. La tasa de mortalidad por esta enfermedad en el país es de 46.057.

⁷ Recordemos con Serrano que “Damásio vincula sus investigaciones con las ideas que Spinoza expuso en su *Ética para Damásio*, la tranquila aceptación de la muerte, una de las señas de identidad de la ética de Spinoza –de hecho, la «herida» de Spinoza–, resulta «irritante».

salud/enfermedad y los discursos de espiritualidad o religiosidad alternativa, endilgan al sujeto la responsabilidad y curación de sus padecimientos. En contrapartida, comprensiones más globales y complejas que giran en torno a un acontecimiento más amplio: el dolor/enfermedad como rasgo humano y demostración categórica de la existencia misma: vida, enfermedad, muerte y duelo, y también como objeto de decisión política.

Experiencia de Mundanidad: El Estigma de la Enfermedad

En la lectura retrospectiva que Sara realiza sobre su propia historia con el dolor, el cáncer emerge como su mayor acontecimiento sufriente. Al inicio de su narrativa Sara señala: “yo he tenido muchos dolores, pero ninguno como este”. Este, el cáncer, es un evento doloroso que afecta su bios, su psique y su polis. Luego entonces, el paso entre un “estar sana” y un “estar enferma” es una disrupción que produce en Sara serios cuestionamientos y resignificaciones a su ser-en-el-mundo. ¿Cuál es la causa de esta enfermedad?, ¿cuál es el sentido?, ¿tiene, de hecho, algún sentido?, puede tenerlo, ¿dónde y cómo?, ¿quién puede ayudarme a encontrarlo? Se pregunta Sara.

Al ser lo disruptivo una implosión, es decir, un romperse hacia dentro, Sara ve alterada su relación con su propio cuerpo, con los otros y con el mundo de la vida. De ahí que ser-en-el-mundo-con-cáncer sea para ella un hito biográfico que da cuenta no solo de la intimidad de su dolor, sino también de las concepciones y significaciones culturales y políticas en las que acontece su existencia, y de todos los caminos transitados para la reconstrucción de su vida y de su ser en ese mundo.

Bajo tal escenario, cabe insistir que la existencia con cáncer de la narradora supone recorrer tres ejes vivenciales específicos: (a) el del cuerpo orgánico, esto es las molestias, los cambios físicos y sintomáticos propios de la enfermedad y de los tratamientos subyacentes; (b) el del cuerpo vivido como entidad subjetiva y emocional; y (c) el del cuerpo social y político que remite a las concepciones y significaciones socioculturales y a los usos políticos de la enfermedad. Los dos primeros ejes son objeto de estudio del apartado siguiente *-La experiencia dolorosa: vivir con cáncer-*. Por ahora, la mirada se

centra en algunos aspectos del tercer eje, concretamente, en las concepciones y significaciones que la sociedad en la que se desenvuelve la cotidianidad –Medellín- construye sobre la enfermedad, esencialmente sobre el cáncer.

Se entiende, en cualquier caso, que la enfermedad comporta una producción cultural que viene definida por concepciones sobre la salud y las prácticas culturales de las sociedades en las que esta se hace presente. En un sentido amplio, dice Sara: “la salud opera en oposición a la enfermedad, entonces eso es un marcador, una huella social, o sea, cuando uno se enferma tiene que hacer frente es a eso, a no estar saludable”. Los seres humanos comparten una cultura, unos sentidos del ser, de actuar, que llevan implícitos juicios de valor sobre el sentido de la enfermedad. Esto representa, siguiendo a Schütz que, “los seres humanos compartimos la enfermedad en un ambiente común, que hace que el mundo de ‘nosotros’ no sea privado sino que sea ‘nuestro mundo’, el mundo único, común e intersubjetivo que está ahí frente a nosotros” (1972, pp. 199 -200).

Es preciso exponer aquí que los seres humanos a lo largo de la historia han hecho diferentes interpretaciones sobre la naturaleza de la enfermedad, lo que hace que cada momento o época histórica exponga maneras intersubjetivas de adherirse individual y socialmente al mundo. Los seres humanos, a juicio de Morin (2005), conocen, piensan y actúan en una cotidianidad acorde con paradigmas inscritos en la cultura. Es decir, según abstracciones y generalizaciones que son específicas para una determinada organización del pensamiento. En Occidente, siguiendo a este mismo autor, buena parte del saber acumulado -científico y no científico- ha estado marcado por el denominado paradigma de la simplificación. Un paradigma que separa lo que está ligado y unifica lo que es diverso. Esta forma de entendimiento del mundo, que ha permeado la cultura popular de los individuos en los tiempos que corren, tiene dentro de sus derivaciones la configuración del binomio biomédico salud/enfermedad como modelo científico predominante que opera desde dos lugares: la salud como ausencia de enfermedad y la salud como equilibrio de factores físicos, psíquicos y sociales.

Dicho modelo se materializa en la experiencia de mundanidad de Sara a través de su categorización como persona enferma, lo que despliega simbólicamente y argumentalmente un universo de representaciones que se muestran paulatinamente. Para emprender este recorrido hay que decir, inicialmente, que la salud y la enfermedad vienen determinadas -en la sociedad contemporánea- por procesos socioculturales, económicos, científicos y tecnológicos con características únicas, que suceden de manera rigurosa, e incluso contradictoria, sobre el cuerpo de Sara como escenario donde actúa la dolencia y el bienestar.

En efecto, el valor del cuerpo en las sociedades actuales viene determinado por estados de belleza, salud, felicidad y éxito que imponen, a través de juegos de poder, estamentos corpóreos de normalización en la trayectoria vital. Trayectoria, que lejos del concepto tradicional de ciclo vital - nacimiento, juventud, adultez, vejez y muerte-, se convierte en proyectos de vida cohesionados y regulados por el mercado y el consumo. En la experiencia de Sara este tema resulta primordial, toda vez que los cuerpos contemporáneos se encuentran bajo regímenes estético-políticos que conforman una redistribución de lo sensible, haciendo que el cuerpo de Sara adquiera una valoración negativa que afecta su vivencia privada así como las relaciones para con los demás.

El problema no es la enfermedad, no es el cáncer, sino el cuerpo que lo alberga, o sea yo (jejeje).

Un cuerpo que ya no es como los otros porque se contrapone a la apreciable salud perfecta, y eso pues, eso los incomodaba. Es que el cuerpo, ¿cómo te digo? Creo que nunca me había detenido tanto a pensar como en esos días en que el cuerpo está sometido a la inspección y valoración que el otro tiene de uno, entonces el cuerpo recibe órdenes sociales que hacen que uno se sienta moralmente obligado a ser, no solo bonito, sino saludable. Pero cuando eso ya no es posible uno se convierte en un abyecto que finalmente incomoda porque comunica (así uno no quiera) decadencia. O sea, lo que quiero decirte es que en si no hay enfermedades, lo que

hay son cuerpos no saludables y esto nos pone en otro lugar, el lugar de los señalados, de los no deseados, de los culpables, los que no merecen ser mirados. (Sara, 2020)

Ahora bien, lo dicho por Sara permite anotar que las representaciones que se ofrecen de la vida saludable tienen un fundamento estético político, entonces imponen un código de conductas salvíficas y luego normales y saludables que presuponen dos aspectos fundamentales:

- Primero, que los desarrollos científico-tecnológicos y los avances médicos pueden convertir el mundo en un lugar sin enfermedades. Esto implica producir y aplicar conocimientos científicos en relación con factores de riesgo y factores protectores, a partir de los cuales es posible advertir sobre las conductas o comportamientos individuales que pueden ocasionar la aparición de x o y enfermedad. Pero también, sobre los procedimientos ideales para restaurar los cuerpos a la “normalidad”. Pasando revista a la literatura en torno al tema planteado por Sara se trae a escena las palabras de Viniegra:

Es un lugar común afirmar que el imperativo de la salud rige, cada vez más, la forma de vivir de las personas y de las colectividades; lo que suele dejarse de lado es que tal exigencia provoca, por un lado, una obsesión por la salud y, por el otro, una especie de fobia a las enfermedades, que genera a su vez una angustia latente e inextinguible y, quizá lo más importante, hace a los individuos cada vez más dependientes de un saber heterónimo (fuera de su control) propio de los expertos. (2008, p. 531)

- Segundo, que los seres humanos poseen una suerte de poder curativo con el que es posible superar las barreras comunes que dan lugar a la enfermedad. Esto es lo que en el transcurso de este estudio se ha llamado *discursos de espiritualidad alternativa* y lo que Sara nombra “órdenes energéticos y emocionales”. Las peroratas de dichos órdenes vienen a decir, en resumen, que las enfermedades responden a conflictos emocionales

que se codifican en una memoria celular. Sara hace referencia a métodos como Nueva Medicina Germánica, la Bioneuroemoción y la Biodescodificación, entre otros, que niegan el origen biológico de las enfermedades y aseguran que su cura pasa necesariamente por la capacidad del yo para resolver sus conflictos emocionales.

El argumento que desde esta última óptica se ofrece le permite deducir a Sara que el yo es responsable -por acción u omisión emocional- de la enfermedad que padece. Empero de manera rígida Sara manifiesta: “¿cómo iba yo querer causarme esto...cómo cualquier ser humano va a querer este dolor para su vida?”

En última instancia, lo que une a estas dos formas de entendimiento de la enfermedad -ciencia y pseudociencia- es que una y otra vislumbran una causalidad de la enfermedad que otorga un merecimiento culpabilizante al cuerpo que la sobrelleva, bien sea en términos de conductas o comportamientos que desconocen los factores de riesgo y factores protectores promovidos por la ciencia o, a través de una existencia que no soluciona sus conflictos emocionales. La enfermedad, en ambos casos, además de actuar como un bien de consumo sobre los cuerpos pretende restaurarlos a la “normalidad”.

Para entender en profundidad este tema en la experiencia de Sara, hay que exponer que la causalidad de su enfermedad (social y culturalmente) está vinculada, por una parte, con prácticas reconocidas como no saludables: consumo de cigarrillo, alimentación no adecuada, ausencia de práctica deportiva, exceso de trabajo. Y, por otra, a tres credos emocionales específicos. El primero supone que Sara reúne en su ser interno malestares que como la ira, tristeza, rencor y frustración se corporizaron en células malignas. El segundo, tiene que ver con sus supuestos traumas emocionales -vivencias no tramitadas- que intoxicaron su cuerpo hasta estimular el cáncer. Y, la tercera, consigna la idea de comportamientos inconscientes transmitidos en el clan familiar de generación en generación, que por supuesto produjeron cáncer.

No se trataba solo de mi cuerpo enfermo, ese que tanto llegó a incomodar, sino de marcas culturales que incrementaban mi sufrimiento por la sensación de no haber vivido adecuadamente. Entonces, que el cáncer era el resultado de mi vida no sana, una suerte de castigo por mi forma de vida: “¡si ve! yo le dije que no trabajara tanto y que no fumara, que comiera bien, que hiciera deporte”. Que el cáncer traía consigo un conflicto emocional “¿qué es entonces lo que no has resuelto?”, me preguntaban. Que el cáncer es una somatización de un shock emocional no verbalizado, que como era cáncer de mama era un conflicto con mi madre. ¡La mejor! Que como yo no había tenido hijos mi inconsciente había decidido engendrar un cáncer. Eso me lo dijo una psicóloga de la EPS (Entidad Promotora de Salud), valga la aclaración. También me dijeron que eran cosas karmáticas y transgeneracionales; lealtades inconscientes con mi clan familiar que yo tenía que romper, que para eso era muy bueno hacer una carta de liberación del clan familiar (...). Y pues de verdad uno en esa tristeza tan grande no se le ocurre otra cosa que echarse la culpa. No hay derecho, en serio que no hay derecho. Así uno no quiera uno termina pensando en todo eso que te dicen (silencio)...eso es sumar más dolor al dolor. Eso que me dijo esa psicóloga, por ejemplo, me jodió por completo, me volvió mierda. (Sara, 2020)

Más allá de la falsedad o veracidad de los discursos científicos y seudocientíficos, el problema que plantea Sara es que estos traen a su vida diferentes efectos. En definitiva, en el ámbito personal hacen que se sienta culpable por alguna de sus acciones o inacciones pasadas. En el ámbito relacional, conducen a una visión poco empática de su condición, que por demás, indica Sara, no es consciente. Las consecuencias para ella son sentimientos de culpabilidad y vergüenza inducidos; un drama silencioso que introyecta lo mismo que la sociedad impone. Esto es lo que se conoce como estigma. Aquí es necesario hacer un alto para indicar que en la dimensión intersubjetiva de Sara hay un dolor que ella nombra originario y otro como dolor producido. El primero, es propio del saberse enferma y de las

consecuencias corpóreas de enfermedad misma, pero el segundo es el que la sociedad inflige en y sobre su cuerpo enfermo.

Según Le Breton “el dolor administrado es castigo, marca en la carne el defecto moral o que se presume como tal; sanciona la conducta errónea” (1999, p. 234). Lo anterior permite ubicarse frente a una función donadora de sentido que actúa como una función disciplinaria, en la que prevalece el principio de justicia superior -llámese Dios, universo o científicidad- sobre la ignorancia y la inapropiada actuación humana. Así pues, como lo señala Fernández, cuando:

La «lamentación» se convierte en «queja» o «protesta», esto es, cuando ya no preguntamos simplemente por qué hay mal, sino que preguntamos por qué he de sufrirlo precisamente yo y no otros, ya que no todos lo sufren [...] se pide una explicación que dé cuenta de una diferencia o asimetría en la distribución del sufrimiento. Y la primera y más persistente explicación ofrecida a este respecto por la «sabiduría» es la de la retribución: «todo sufrimiento es merecido porque es el castigo de un pecado individual o colectivo, conocido o desconocido». (2005, p. 172)

Los mecanismos de ordenación y retribución de la enfermedad que se vienen enunciando, son precisamente lo que deviene en estigmas y autoestigmas en la vida de Sara. Según Goffman (2006), los estigmas son atributos personales asociados a estereotipos o características negativas o indeseables que llevan a una distinción entre quienes los tienen y los demás. Un producto social que, en el caso del que se ocupa este estudio, surge de la interrelación de las personas sanas y las enfermas. Entonces, el autoestigma de Sara ocurre cuando internaliza los estereotipos de la enfermedad y acepta la idea de castigo como realidad. Después de todo, las primeras interpretaciones sobre el origen de la enfermedad de Sara están asociadas a concepciones culturales que le otorgan grados de responsabilidad, lo que hace que ella se sienta culpable, más allá de lo imaginable. Con lo anterior, se quiere hacer notar que a partir de las dinámicas estigmatizantes y las pautas de interacción, creencias, actitudes, valores e ideales

culturales, Sara desentraña su dolor solitario y personal en un complejo entramado compuesto por tres horizontes:

- El primero de ellos puede nombrarse “distinción o marca corpórea”. Aquí nace la identificación de Sara como persona enferma, un etiquetado que, bajo expectativas estético-políticas, la aparta de la “normalidad corpórea”.
- El segundo remite a la asignación de atributos desagradables a Sara, en virtud de aquellos relacionados con la salud perfecta y su forma de vida.
- Por último, las repercusiones relacionales entre quien estigmatiza y Sara como cuerpo estigmatizado. Para los primeros: miedo, alejamiento, indiferencia o lástima, y lo que la narradora nombra facultad no otorgada para decidir sobre lo que ella debe y no debe hacer. Para Sara: angustia, desesperación, culpa, vergüenza y mucha rabia.

Ahora bien, hasta ahora se han enunciado, *grosso modo*, las concepciones y significaciones socioculturales en torno al dolor-enfermedad de Sara. Se ha mostrado cómo su dolor es al tiempo enfermedad y marca infligida que actúan sobre su cuerpo como escenario donde actúa su dolencia. Bajo tales consideraciones, en el acápite siguiente se aborda la consciencia encarnada del dolor-enfermedad de Sara desde las dinámicas estigmatizantes antes referidas.

La Experiencia Dolorosa. Vivir con Cáncer

Como se afirma en el apartado anterior, el dolor-enfermedad de Sara es un acontecimiento disruptivo que empieza a materializarse con el diagnóstico oncológico. De momento, se advierte que al instante de dicho dictamen Sara tenía 36 años. Pocos meses atrás había regresado a Medellín (su ciudad de origen), después de estar cinco años por fuera del país cursando un doctorado. Además, recién había obtenido un nuevo empleo, que le otorgaba felicidad profesional y estabilidad económica, para junto con su esposo hacer realidad el sueño de tener un hijo.

Pues bien, lo significativo en este punto es que para Sara el diagnóstico oncológico es una “contingencia”, un “algo inesperado” que trastoca sus sueños. En sus palabras, una “bofetada” que la sacude por todos lados y le recuerda que su ser-en-el-mundo está sometido a la contingencia.

El cáncer es una palabra que tras ser mencionada te lleva al límite de todo: te pone cara a cara con la muerte propia, te arrebató todo, hasta los sueños que por años has acariciado sin importar si estás a punto de cumplirlos o si son vitales para vos, nada de eso le importa al cáncer. El diagnóstico fue el 8 de septiembre, eso no se olvida. En ese instante me sentí el ser más indefenso del mundo entero, el ser más vulnerable, mi vida entera cambió en una fracción de segundos, mis planes se fueron y yo no tenía idea qué hacer... ¡cómo iba a saber algo si ni siquiera podía entender que me estaba pasando! Ni en mis peores pesadillas ni en los momentos más dramáticos de mi vida pude llegar a imaginarme tener que vivir esto. La médica me dijo: “tenés un carcinoma”, y yo como sin poder entenderle le decía: ¡ah, pero bueno, entonces no es cáncer! Ella me miró, yo creo que por dentro decía pobre bobita, mi esposo me apretó fuerte la mano y me dijo en tono pausado: “¡Amor, es cáncer!” En cuestión de segundos mi vida cambió, se convirtió en un desfile sin sentido por médicos, laboratorios y centros de diagnóstico. Pasé en un abrir y cerrar de ojos de planes a futuro a vivir en función de exámenes y de tratamiento médico contra el tiempo. (Sara, 2020)

El cáncer como línea divisoria entre un estar sana y un estar enferma, produce en Sara “angustia” y “desesperación”. Dice Sartre (1989), que la angustia se diferencia del miedo porque se relaciona, no con el daño que la realidad puede infligir, sino más bien con las decisiones y las consecuencias que aparecen al sentirse responsable radical de la propia existencia. Esta es quizá la razón de que el cáncer no sea para Sara un simple fenómeno que nace de un momento a otro, sino más bien un “algo” que determina por completo su relación con el tiempo de la vida y con cada una de las facetas de su existencia.

La angustia sentida por Sara es el resultado de saberse enferma en el mundo, de creer que ella es su propia amenaza y de desconfiar de la forma en que pueda enfrentar tal situación. Con el cáncer, el orden de su cotidianidad se derrumba y el mundo hasta ahora conocido pierde significatividad al ponerse en duda su destino. Es aquí precisamente cuando la desesperación nace como impotencia que enuncia: interrupción de sueños, transformaciones físicas, inquietud por el trabajo y el dinero y, sobre todo, como consideración de un mal que no se entiende. “¿Por qué a mí me pasan estas cosas?”, se pregunta Sara.

Es evidente, en este punto del análisis, que la angustia y la desesperación sentida traen consigo enlaces de significaciones pasadas, presentes y futuras que apuntan, más bien, al proceso de recepción y de elaboración de su nueva forma de existir. Bajo este escenario, y aún sin entender la naturaleza de la causalidad de su padecimiento, Sara se pone en manos del saber de la medicina occidental. Ya lo dijo Le Breton “sufrir es sentir la propia condición personal en estado puro sin poder movilizar otras defensas que las técnicas o las morales”. (1999, p. 212)

Así, en la decisión de ponerse en manos de la medicina occidental el cáncer trae consigo novedades que se traducen en pérdida de autonomía y en dependencia absoluta de los médicos, quienes por antonomasia, tienen a través del conocimiento científico el poder político para intervenir su cuerpo. En cualquier caso, desde este lugar Sara obtiene un panorama general sobre sus posibilidades de vida y muerte, sobre la sintomatología producida por la enfermedad, los tratamientos recomendados y sus efectos colaterales. Esto le da una relativa certeza del duro trasegar al que debe enfrentarse y también le otorga esperanzas de curación. Aquí ya se intuye que Sara se encuentra entre la evidencia de “lo peor” y un optimismo que “ansía superarlo”.

Tras un periodo de *shock*, Sara toma la decisión de hacer pública su enfermedad, dos son sus motivaciones: primero, la necesidad de romper con el círculo de ocultamiento de la enfermedad como práctica habitual de su ámbito familiar. Y la segunda, vinculada a la anterior, supone un juicio moral

sobre lo correcto. Es decir, el ocultamiento de la enfermedad a familia, amigos y cercanos le resultaba una práctica no digna de la estimación que le profesan.

¿Si yo compartía mi vida misma con ellos, mi cotidianidad, por qué tenía que ocultarles el dolor que estaba sintiendo? ¡Eso no estaría bien! ¡Eso no estaría correcto! Sería sucio. Tarde o temprano se darían cuenta, los efectos del tratamiento de esta enfermedad no se pueden ocultar, yo necesitaba que ellos supieran por mi boca que estaba sufriendo, eso era lo justo para ellos y para mí. Yo quería, yo buscaba que todo mi dolor se conociera, que supieran todo mi sufrimiento y que no se sintieran engañados por mí. (Sara, 2020)

Se observa en el texto que lo correcto se convierte en una orientación adaptativa que instaurara una relación importante entre el dolor íntimo y su visibilización en la esfera pública. Como se sugiere anteriormente, por la vía de la justicia Sara aparece ante los otros como enferma. Sin embargo, como ella misma señala, “al quedar expuesta la realidad fue otra”. Para iluminar mejor lo dicho, hay que decir que ante su nuevo aparecer su noción de justicia queda en entredicho; esto significa que algunas personas “enmudecieron”, que otras se hicieron las “sordas” e incluso que algunas entraran en “llanto”, lo que de manera paradójica hace que Sara, pese a su propio dolor, tenga que consolarlas. Este particular, al que se suman algunas frases, gestos y actitudes propensas a minimizar su dolor y a un positivo sin piedad, llegaron a hierirla. A este respecto, autores como Laub (1992) señalan que la falta de un receptor que escuche empáticamente los dolores del sujeto, es una de las principales causas de la revictimización “un retorno al trauma, una re-experiencia del propio acontecimiento” (p, 67).

En el ámbito laboral la noticia no fue bien recibida. Sara trae a escena expresiones como: “entonces obvio ella debe renunciar”, “ahora vamos a tener más trabajo, el de ella y el nuestro” o “precisamente ahora con este voleo le da por enfermarse”. Estos comentarios, aunque como dice Sara siempre fueron de corrillo, muestran una serie de regularidades visibles que responden a un cierto

orden hegemónico que autoriza la sanción moral del modelo de cuerpo establecido. Todas estas voces la perturban por completo:

Con el chisme conocí el detrimento empático, el retrato de mezquindad humana de algunas personas que no saben moverse sino por su propio interés. Hubo un día en que no pude más con los murmullos y las miradas. Me encerré a llorar en la oficina, a llorar, a llorar. La jefa entró en ese momento y me vio así, yo quedé paralizada, ella me abrazó por un rato, ninguna de las dos decía nada. Luego ella me tomó por los hombros con sus dos manos, me miró a los ojos y me dijo (con ese tono recio que la caracteriza) que los comentarios que habían surgido eran una canallada pero que yo en ese momento tenía que pensar en mí y no en la estupidez humana. Me dijo también que ella se iba a encargar de adiestrar a esas bestias. Me acuerdo de que eso me hizo reír, yo lloraba y reía al mismo momento. Me dijo que yo tenía que enfrentar muchos gastos económicos y que ahora más que nada necesitaba un salario y estar afiliada a salud. Y tenía toda la razón. Los gastos de esta enfermedad son muchos. Yo seguí trabajando desde la casa y mi carga laboral disminuyó notablemente. Esa mujer se portó muy pero muy bien conmigo. La verdad yo esperaba más de otras personas, ella y yo no éramos propiamente las más amigas, pero la vida te sorprende. Después me enteré de que su hermana también tenía cáncer. Quizás lo que las personas necesitamos es sentir nuestro propio dolor para entender el ajeno. No sé, pero ese día yo sentí que esa señora, literal, me amparó. (Sara, 2020)

El anterior relato muestra diferentes aristas de un mismo asunto. Primero, refuerza la idea antes señalada de una distinción o marca que fragmenta, separa y culpabiliza al cuerpo enfermo. Y segundo, pone en escena la empatía como una acción salvadora. Con la actuación de su jefa, Sara se siente salvada ¿salvada de qué? de la inconciencia humana. Según Broyard (2013), un enfermo lo que más desea no es un amor “desesperado”, sino un entendimiento y una apreciación críticos de su situación. (pp. 72-73).

Continuando con el tema del tratamiento oncológico, hay que decir que Sara afronta diferentes procedimientos y con ello un proceso de cambios a todo nivel, que le implica pasar días enteros sintiéndose “miserable tanto física como emocionalmente”. Hace referencia a la quimioterapia, a la mastectomía y a la terapia hormonal. En aras de la claridad, es necesario mencionar que la quimioterapia es la administración por la vía oral o endovenosa de sustancias químicas que destruyen las células cancerosas, evitando que estas se reproduzcan. Debido a que estas sustancias viajan por todo el cuerpo a través del torrente sanguíneo, pueden dañar o destruir las células que no están afectadas, especialmente aquellas referidas a la piel, la médula ósea, los folículos capilares y las del revestimiento de la boca y del tubo digestivo. La toxicidad de este tratamiento es referida por Sara como “la incoherente, pero a la vez sensata decisión de envenenarse para vivir”.

Producto del mencionado “veneno”, Sara pasa por periodos de profundos y múltiples malestares (náuseas, deshidratación de la piel, mucositis, estreñimiento y agotamiento físico, emocional y mental, cambios de temperatura corporal, falta de apetito y dificultad para coordinar lo que se piensa y se dice), que no son solo un padecimiento físico sino también un malestar ontológico que le exige enfrentarse a los límites del sí mismo, límite que consigna una pérdida de autonomía en su posibilidad de actuar. De esto emerge la idea del cuerpo material como obstáculo. Esto significa que, con los efectos colaterales de la quimioterapia, Sara ve reducida la esfera de su acción corporal, pero más allá, las posibilidades del “yo puedo” que la llevan a depender -por momentos- de otros, e incluso, a someterse a sus disposiciones, lo que inevitablemente toca la estructura ontológica de su existencia humana.

La pérdida de capacidad física para realizar acciones de la vida cotidiana, en principio, es percibida como una dificultad para la práctica de actividades cotidianas, pero con el tiempo es una condición que afecta toda su existencia. No sobra decir que el deterioro físico y emocional tienen una seria trascendencia para Sara, toda vez que personifica la imposibilidad de controlar su cuerpo. En el obstáculo del “yo puedo”, es decir, en la pérdida de autonomía, todo cambia. Cambian los roles en su

relación con la familia, con las amistades, con la forma de hablar, de pensar, de verse físicamente y de sentirse vista:

El cáncer es una enfermedad visible, no se puede ocultar. Con la quimio no solo se te cae el pelo de la cabeza, es que también se cae el de las cejas y las pestañas, el rostro se desdibuja por completo, el cuerpo entero también, yo quedé pesando 40 kilos y eso no se puede ocultar (...). Entonces la gente piensa que uno es lamentable. Cuando salía a la calle eran miradas hirientes, miradas de impacto, de desagrado, incluso miradas de morbo, solo por el hecho de que mi cuerpo sí o sí transmitía debilidad humana, aunque yo no estuviera preparada para transmitir eso y mucho menos para sentirlo. (Sara, 2020)

A todos estos tránsitos corporales hay que añadir el de la mastectomía radical. Una cirugía en la que se extirpa totalmente el seno, incluyendo el tejido mamario y otros tejidos cercanos. En el caso de Sara, la mastectomía fue bilateral, es decir, en ambos senos. Antes de la intervención quirúrgica, Sara indaga tanto como le es posible con el mastólogo, el oncólogo y el cirujano plástico asignados por su Entidad Promotora de Salud –EPS- sobre la intervención y, puntualmente, sobre los posibles métodos para la reconstrucción de los senos. Aquí sabe de antemano que la reconstrucción de su seno no es un asunto simple, máxime en su caso que hay un compromiso de areola y pezón.

Cuando desperté tenía una venda, no podía ver cómo había quedado. A mí me hicieron primero un seno y después el otro. La primera vez me dio muy duro, la segunda ya fue más fácil ¡mentiras! menos difícil. La primera vez tuve mucho dolor y nauseas después de la cirugía, pasé dos días en el hospital con sondas de drenaje. Cuando me fui para la casa seguí con ellas por dos semanas y mi esposo me hacía la curación, me ayudaba a bañar y a hacer todo porque yo quedé con el brazo y el pecho hinchado. Además, tenía un constante ardor, los implantes se sienten raros, como decir como un bulto, una cosa que no es de uno. Cuando por fin me vi me asusté mucho, tenía una cicatriz inmensa, no tenía pezón, no me gustó para nada lo que vi, me impacté

bastante y lloré mucho. En esos momentos yo era extremadamente sensible. Bueno, además la gente no ayuda. Yo estaba muy triste y demás que me quejaba mucho, es que uno se pone muy sensible con todo. Entonces unas amigas me dijeron que yo tenía más interés por los senos que por la vida y que eso eran ideas patriarcales. Eso me molestó mucho, uno bien triste, todo traumatizado, todo sensible y salen con eso. Yo lo único que quería era verme completa, después de tantos cambios físicos yo ya ni me reconocía. (Sara, 2020)

A partir de esta experiencia, Sara llama la atención sobre la querrela que provoca la reconstrucción de sus senos entre algunas de sus amigas. Indica puntualmente que su decisión se pone en entredicho, bajo la idea de que su empeñamiento por la reconstrucción de seno alimenta la cosificación de la mujer y limita la esencia femenina al deleite sexual de los senos. Para Sara, el problema que aquí se plantea se da en dos términos: el primero tiene que ver con la potestad no otorgada a otros -sus amigas - a decidir sobre su cuerpo, asunto que por demás es, según su relato, objeto del activismo que representan. Aquí emerge el segundo aspecto que denomina “las paradojas de la revolución”, expresión que utiliza para poner en evidencia las contradicciones que, según cree, persisten en algunos discursos reivindicatorios:

Ni el patriarcado ni los feminismos tienen porqué decidir sobre mi cuerpo. El énfasis debería ponerse en la libertad como constituyente de diferencia. Tan es válida la decisión de quienes deciden no hacerse reconstrucción de mama como de quienes como yo, decidimos hacerla. El asunto aquí es poder decidir, sin imposiciones de un lado u otro porque todas las mujeres no somos iguales. Poder decidir, ese debería ser el asunto. Más aún, cuando una enfermedad como esta te deja marcos tan estrechos e invisibles de decisión. (Sara, 2020)

Se evidencia en el relato anterior de nuevo el inconformismo de Sara frente a la permanente intromisión en la autonomía personal. Intromisión que, a su parecer, impone visiones de lo correcto/incorrecto, que están atravesadas por múltiples concepciones psicológicas, filosóficas,

antropológicas y sociológicas, entre otras, que pueden destruir la identidad y con ello la autonomía personal. La autonomía en Sara está muy relacionada con la toma de decisiones y la consecuente posibilidad de actuar, que como enuncia en el transcurso de esta página, se ve diezmada con la enfermedad.

La parte más dolorosa de esta enfermedad y de la decisión tomada (tratamientos), se lleva tu capacidad de decidir, durante un largo tiempo, sobre el cuerpo y sobre la vida propia, al ser ahora un ser hipermedicalizado que depende por completo de prácticas y decisiones médicas, que ni siquiera se alcanzan a comprender. No es por eso justo que se sume a nuestro dolor la responsabilidad de enfermarnos y de curarnos, y también ese permanente abuso de quienes quieren decidir por nosotros y, lo peor, deciden sobre las pocas cosas que uno en esta situación de indefensión puede decidir para afrontar la enfermedad y sus consecuencias. (Sara, 2020)

¿Qué puede decidir y no decidir un enfermo? ¿Cuándo otros deben tomar decisiones por él? ¿Quiénes son los llamados a decidir? ¿Dónde queda entonces la capacidad de decidir del que está enfermo? Son preguntas que deja instaladas Sara.

Para avanzar en este tema es necesario poner la atención en la experiencia que Sara tiene en torno a la terapia hormonal -otro de los procedimientos médicos a los que estuvo expuesta-, dado que en ella, Sara evidencia de manera más fuerte la intromisión en su autonomía personal. La terapia hormonal es un tratamiento que a través de fármacos bloquea la actividad del estrógeno, frenando el crecimiento de cáncer. Una de las posibles consecuencias de este tratamiento es la esterilidad irreversible que, en efecto, es exactamente lo que le sucede a Sara.

Así pues, bajo la idea de tramitar el dolor emocional que le produce la infertilidad (Sara desea tener un hijo), Sara cuenta a otras mujeres en tratamiento la tristeza que alberga. Precisamente en el hacer público de su dolor descubre la posibilidad de congelar sus óvulos o su tejido ovárico. Esta revelación le causa un profundo malestar dado que nunca tuvo acceso a esta información.

Me dio ira, ira infinita, ira de la mala, yo de verdad quería matar a ese médico, nunca en mi vida yo había sentido deseos de matar, de matar de verdad. Y fui hasta allá a su oficina solamente a preguntarle: ¿por qué no me dijiste?, ¿por qué me hiciste este mal si yo quería ser mamá? ¿por qué decidiste por mí? Él me pedía disculpas, que no lo hizo por mal, que él creyó que por mi edad y mis estudios yo no quería hijos. Yo le dije que él no tenía por qué suponer nada de nada, nada sobre lo que yo o cualquier persona necesitaba saber o quisiera hacer o no hacer con su cuerpo. Le dije que su inconciencia me había rasgado las entrañas. Ese día, tal como lo veo ahora, finalmente entendí que más que el cáncer lo que me desgarraba era lo que las personas hacían con quienes lo teníamos. (Sara, 2020)

En la desgarradura que enuncia Sara converge la pretensión de otros a opinar y decidir sobre su cuerpo enfermo conforme a creencias personales, opciones políticas, juegos de poder y apuestas intelectuales, académicas y espirituales que en sus palabras “imponen soterradamente una determinada forma de actuar y una imposición que lo único que hace es aumentar el dolor”.

Por último, vale la pena destacar que en la desgarradura de Sara también está presente el malestar íntimo por lo amigos que se van. Es decir, por aquellos que no soportan su cuerpo enfermo y mucho menos dolerse con ella; y por quienes creen que su propio dolor –como se ha enunciado antes– les otorga la potestad para imponer sus visiones de lo correcto o lo incorrecto. A los que se van Sara los denomina “revolucionarios de cerveza”. Declara que puede entenderlos, lo que no obsta que sus decisiones y actuaciones sean para ella una extrañeza radical. Esta extrañeza emana de las múltiples veces que pasaron entre “polas y teorías”, estructurando propuestas y promoviendo acciones en contra de las injusticias del mundo y a favor de los más desvalidos. Pero afirma Sara:

Cuando el desvalido es tu igual, el que está a tu lado, tu amigo, se alejan, te evitan y todas las disertaciones políticas y filantrópicas se van a la basura. La empatía es un discurso permanente en el mundo en el que yo me desenvuelvo y resulta cotidiano citar a Lévinas, Mélich, Primo Levi.

Pero con el cáncer yo me di cuenta de que todo eso era simple teoría, nada más. La verdad es que resulta más fácil ayudar a aquel con el que no te involucras, aquel sobre el cual hay cierto grado de poder que alimenta tu egocentrismo, ese egocentrismo que evita un relacionamiento entre iguales que se aman. Yo no me fui. La vida tampoco se fue. Los que se fueron son ellos. Los que tuvieron miedo. Los que se dejaron ir. Los que simplemente se quisieron ir.

Pareciera que todos estos desfases son para Sara resultado de la separación entre en el plano intelectual y la acción ética y política. Y es que para ella el sufrimiento –como se ha venido indicando- es relacional, surge desde la empatía, la indiferencia, la insensibilidad, el castigo. Para Sara el entre-nosotros del dolor se erige a partir de la experiencia del dolor -dolerse con y en el sufriente- y no es capacidad academicista de reconocer el sufrimiento, saber de él o la posibilidad de un sufrir que no se reconoce socialmente.

Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Conciencia de Finitud

La familia y los amigos son fundamentales en la reconfiguración de la experiencia dolorosa de Sara. A lo largo de su narrativa siempre pone de manifiesto que sus seres queridos también reciben el diagnóstico oncológico como “un mazazo”. Así reconoce en ellos un sufrimiento que nunca se nombra con palabras, pero que está presente en sus ojos, rostros y cuerpos. Gracias al dolor, son capaces de actuar, de sacar todas sus fuerzas para, en permanente apoyo y compañía, no dejarla derrumbar.

Entonces, a partir de un sufrimiento que Sara nombra como compartido, su enfermedad empieza revelarse “como una promesa de amor” que, incluso en las peores circunstancias, es capaz de sorprenderla a través de gestos y momentos sublimes que son relatados con cada fibra de su ser.

Sin darme cuenta empecé a tener chefs que con copa de jugo de por medio me mostraron que cambiar la dieta podía ser hasta divertido; acompañantes voluntarios de citas médicas que asumieron la misión de evitar que yo matara a todos y cada uno de los médicos que veía como seres llenos de maldad; peluqueros expertos que dieron lo mejor de ellos para ayudarme a

asumir de manera digna los estragos del tratamiento, así sus estudios hayan sido hechos en la academia de belleza nazi. También estaban los que se acordaron de ir a mi casa a celebrar y darme regalos el día de la lucha contra el cáncer, quienes armaron y -mejor aún- empacaron en papel de regalo una canasta orgánica con piña incluida... ¡con lo que debe implicar empacar una piña! Pero ellos sabían que lo único que yo comía después de la quimio era eso. También tuve asesoría psicológica con una mujer hermosa con la que lloré y reí por montones, y lo mejor, amigas que se sentaron a escucharme con paciencia de santo a pesar de que su propia vida las tenía reventadas, sin saber que su ayuda fue fundamental para calmar mi cabeza y filtrar la cantidad de información estúpida e indolente que circula diariamente sobre el cáncer. Hubo quien me llevó a hablar con ángeles en un acto de amor, no de imposición, quien me dio una medallita de la Virgen. Insisto, actos de amor no de imposición. Quienes me mantuvieron al día con las últimas investigaciones para el tratamiento del cáncer en el mundo, sin olvidar a las amigas y amigos que a pesar de la distancia estuvieron ahí todo el tiempo con llamadas, correos y todo su amor. Y lo más, un club de acompañantes que fueron sin falta a mis quimioterapias más duras con la misma energía y alegría que siempre íbamos a tomar cerveza los fines de semana. (Sara, 2020)

Sara, a partir de su vivencia con el cáncer, y en medio del amor de quienes se atreven a dolerse con ella, toma conciencia del modo en el que existe corpóreamente en el mundo. Más concretamente, cuando Sara se halla mediatizada por la enfermedad descubre los rasgos fundamentales de la encarnación y con ello de la temporalidad, la fragilidad humana. Es precisamente en el cuerpo en donde se expresa la respuesta subjetivada de esta encrucijada existencial, solo ahí, su cuerpo dolorido se hace consciente de ser cuerpo doliente marcado por la indiferencia, la insensibilidad, el castigo.

De hecho, uno de los cuestionamientos que Sara se hace a sí misma es el de haber entendido su enfermedad, su dolor con relación a teorías explicativas y conceptos normativos duales, y no en

términos de comprensión de su existencia misma. En otras palabras, Sara solo tiene conciencia de la enfermedad cuando la siente y en ese sentir se da cuenta, como lo dice Heidegger, (1997) de que simple y llanamente esta “arrojada al mundo”.

Esta premisa heideggeriana es clave para la Sara de hoy, porque como bien lo dice “mi enfermedad está fuera del ámbito de la razón, aunque lo mismo le resulte desconcertante para la inteligencia del ego de muchos”. El aquí-de-su-ser sabe lo que es el cáncer no por teorías científicas y pseudocientíficas sino porque su cuerpo está siendo enfermo y, en ese siendo, es donde descubre la intuición de su conciencia. La conciencia, dice Sara “es un arcoíris, un marco de luz multicolor, que se expresa en el conocimiento mismo de la experiencia de mi cuerpo”. Esta situación la registra Nietzsche (2001) cuando sustenta que la enfermedad permite “profundizarnos”.

Esta profundización la lleva a replantearse su existencia en la totalidad de sus dimensiones: física, psíquica, espiritual, social, cultural, económica y política, que deviene en un cambio de vida a todo nivel. Concretamente, en este cambio prima un impulso hacia todo lo alegre y lo espiritual, y una reflexión no sobre la enfermedad, sino sobre la vida.

Ya van casi 4 años desde ese 8 de septiembre y no mentiré, sigo sintiendo miedo, sigo pensando a veces que haber tenido que pasar por esto es demasiado injusto y doloroso. A veces me siento a mirar atrás y sí, extraño mi vida de antes, extraño los sueños y planes que tenía y hasta llego a sentir que daría lo que fuera por volver a esa vida que solía tener, pero también cada vez siento menos ganas de volver atrás porque volver implicaría renunciar a la belleza y claridad que me ha regalado el pasar por esto. No sé lo que va a pasar, ahora no tengo idea qué viene, lo único que sé es que me aferro fuerte a mis plegarias y celebro la vida... así que simple ¡VIVA LA VIDA!
(Sara, 2020)

Su grito por la vida deviene en espiritualidad, una especie de fuerza interna que dinamiza de manera especial su entendimiento, ya no por el dolor-enfermedad originario sino por el dolor que los

seres humanos imparten a los cuerpos enfermos. Para Sara, a través de la relación sanos y enfermos, las sociedades cada vez más fundan dolor al ya de por sí cuerpo dolido. De este planteamiento surge su distanciamiento del mencionado dualismo de la salud/enfermedad y de los discursos de espiritualidad o religiosidad alternativa, porque ambos marcan, limitan, despojan y culpabilizan.

Para Sara, el desafío que tiene la sociedad implica asumir las crecientes y complejas tramas de salud-enfermedad y los canales de gestión, llámense estos ciencia, seudociencia, institucionalización o autoayuda, y frenar el trepidante ritmo cotidiano para reconocer los sentidos morales bajo los cuales se evalúa, no la vejez, la enfermedad o la muerte, sino los cuerpos y la existencia, con el propósito de convertir el dolor en un punto de partida y no en un punto de llegada.

Es de suma importancia indicar que, al momento de la validación final de esta narrativa, Sara se entera de que su cáncer de seno se ha propagado a sus huesos, pulmones, hígado y cerebro, siendo diagnosticada como paciente terminal. Decide no hacer modificaciones a su narrativa y solicita que se incluyan las siguientes palabras en su cierre:

La enfermedad es algo que nadie desea, pero está ahí, latente como la muerte misma. Yo sabía que el cáncer podía volver, siempre lo supe, solo que no esperaba que volviera tan pronto y tan fuerte. Hoy no tengo la angustia y la desesperación que tuve antes, pero si estoy triste, porque me duele el dolor de los seres que amo. No sé cuál es el sentido de la enfermedad, ni siquiera sé si tiene algún sentido o si siquiera tenemos que preguntárnoslo. Sé que somos seres de acciones y elecciones, con capacidad de decidir sobre lo que nos hace bien y lo que nos hace mal como personas y como sociedad. Por eso seguiré reivindicando mi capacidad decisora hasta el final y elijo que cada minuto que me quede de vida lo voy a aprovechar para dar y recibir eso que me

enseño el cáncer: la belleza y la claridad del amor. Un amor que me permite elegir un testamento vital⁸ y prepararme para la muerte al lado de quienes amo. (Sara, 2020)

La Falsa Filantropía: el Dolor como Dominación Simbólico-Religiosa

Esta narrativa, que presenta las experiencias y acontecimientos de dolor de Fabián, permite ubicarse en el maridaje Iglesia-Estado-capitalismo, en los dogmas de fe de la doctrina social, en la administración de los bienes de salvación y en la dominación simbólica religiosa. Su vivencia con el dolor conlleva apostasía del mundo, ruptura biográfica y disociaciones ético-morales. Este último elemento tiene como principal característica el discurso y la acción de la Iglesia católica en general y, en particular, de una congregación religiosa de derecho pontificio. Este panorama permite una lectura del dolor desde entresijos y relaciones de poder simbólico religiosos que, apoyados en expectativas tanto individuales como colectivas, logra sumisiones que ni siquiera se perciben como tales. Asimismo, desde contenidos emocionales que tienen una fuerte representación en términos de miedo, culpa y tristeza que fisura la estructura englobante del imaginario religioso y del poder totalizante de su violencia.

Experiencia de Mundanidad. Yo Creo

Un primer paso para aproximarse comprensivamente a las experiencias de mundanidad de Fabián, lo constituye el acercamiento a “lo religioso” como fenómeno humano del que se desprenden múltiples movimientos subjetivos e intersubjetivos de su ser. Quizás, la expresión que mejor sintetice “lo religioso” es “yo creo”. A decir verdad, los contenidos simbólicos religiosos se encuentran en mayor medida mediatizados por concepciones, creencias, explicaciones y conceptualizaciones acerca de la realidad inmediata que, de una u otra manera, se convierten para Fabián en un principio rector del pensamiento de mundo que lo induce a comprensiones y comportamientos concretos, multipresentes en todos y cada uno los estadios de su existencia.

⁸ Documento en el que una persona explicita las instrucciones que deberán tenerse en cuenta cuando su estado de salud no le permita expresarlas él mismo, especialmente en lo relativo a tratamientos médicos y al posterior destino de su cuerpo y órganos.

Desde pequeño fui un hombre de fe. El amor a Dios, a Cristo Jesús y a la oración, el fervor al evangelio, los sacramentos y a la catequesis, formaron parte de mi crianza y de mi cotidianidad. Mi mamá tenía una Biblia en una mesita donde ponían una vela y todos los días la leía y pues, además, me gustaba ir al templo por cuenta propia y hacer el rosario. (...) Yo fui bautizado, tomé la comunión y me confirmé porque realmente experimenté esta fe. Pero también es cierto que todas esas prácticas, todas esas creencias, venían de las enseñanzas de la iglesia, de mis familiares, de la comunidad y la cultura en la que me crié y, fundamentalmente, de toda la influencia que la empresa de tejido donde trabajaba mi papá y el abuelo tuvo en mi vida y en la de mi familia. (Fabian, 2020)

La cita que utiliza Fabián como entrada general a su historia pone de relieve que lo religioso, como creencia, se manifiesta por un lado como institución, por otro, como cultura y, finalmente, como experiencia personal. Esto permite decir, con todos los matices que la cuestión requiere, que lo religioso reside en las experiencias íntimas, subjetivas y simbólicas de la vida de Fabián, y también en la esfera de lo público como referente teórico y accionario de formas de ser y actuar en el mundo. Dicho en otras palabras, al ser la religión un fenómeno humano es, asimismo, un hecho lingüístico y como tal, se manifiesta en una cultura y en una sociedad.

Ahora hay que dar un paso más y reconocer cómo la triada -institución, cultura y experiencia personal- se concreta en la experiencia de mundanidad de Fabián. El punto de partida para esta pretensión es lo que se ha dado en llamar Doctrina Social Católica -DSC-. Siguiendo a Escobar (2012), la DSC puede definirse como el conjunto de enseñanzas morales que a nivel cultural, político, económico familiar y personal, orientan el comportamiento terrenal de todos los hijos de la Iglesia. En otros términos, es el camino preceptivo que debe seguirse para alcanzar la gracia divina.

Cabe señalar que este camino está tutelado por dogmas de fe que, en inmutable revelación divina, establecen un corpus doctrinal (fundamentación filosófica y teológica) que deviene principios y

juicios de actuación como parte de un proyecto de salvación de la humanidad. Si bien no es el objeto detenernos en la compleja historia de la DSC, es necesario señalar, desde la perspectiva contextual del relato de Fabián, que esta surge en el siglo XIX en el contexto de las transformaciones económicas y sociales propias de la Revolución Industrial.

En este momento histórico se produce un choque entre el evangelio y la sociedad industrial moderna en materia de justicia social. Esta colisión originó, según relata el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, (2004) el pronunciamiento de: *La encíclica de las cosas nuevas - Rerum novarum*. Una carta solemne promulgada en 1891 por el Papa León XIII que exalta un orden social y laboral basado en la justicia, la caridad y el distributismo. Dicho orden buscó, en teoría, un punto intermedio entre las ideologías socialistas y revolucionarias y el capitalismo moderno. Cabe destacar, sobre la base de tales referidos, que la aplicabilidad de DSC en el ámbito antioqueño (concretamente en Medellín y en lo que hoy se nomina área metropolitana) es el lugar de enunciación de las experiencias de mundanidad de Fabián.

Con lo anterior, es necesario hacer notar, no sin poca controversia, la influencia de la Iglesia católica en el conglomerado social antioqueño de siglo XX y su coalición con la élite industrial y el Estado, en aras de expandir una visión cristiana del desarrollo económico e industrial de la región. Las tramas de allí derivadas generaron diversas consecuencias sociales, políticas y económicas en la cotidianidad de las personas y, concretamente, significan para Fabián y su familia, una ruta de actuación católica.

Es preciso señalar, entrando en materia, que Fabián nace en el municipio de Bello⁹ en el seno de una familia de clase media que tiene en Dios, el trabajo y la familia sus máximos valores morales y religiosos. Fabián es el primero de 4 hijos -dos mujeres y dos hombres-. Su madre, una ama de casa

⁹ Bello es un municipio colombiano ubicado en el norte del Valle de Aburrá del departamento de Antioquia. Forma parte del Área Metropolitana del Valle de Aburrá y está conurbado con Medellín

dedicada a la repostería y su padre, un obrero que siguiendo los pasos de su progenitor, quien a su vez siguió los del suyo, trabaja en la empresa de hilados y tejidos.

La textilera en mención, que por demás tiene radical relevancia en la experiencia de mundanidad de Fabián, como se puede ver en esta narrativa, se funda por las élites económicas de la región a partir de la acumulación de capital obtenido en el comercio, el cultivo del café y la explotación minera en los inicios de la industrialización antioqueña. Esta fábrica, durante décadas, se posiciona como la principal proveedora de empleo y como reflejo de progreso y oportunidad social y cultural de los bellanitas¹⁰ (Arango, 1991).

Señala Fabián que las familias con poco capital económico ven en la textilera una oportunidad para tener acceso a una vida digna, toda vez que a través de una relación obrero-patronal, los empleados gozan de buenos salarios, primas de servicios y vacaciones remuneradas, además de servicios de salud, construcciones habitacionales y diferentes estipendios para educación, cultura y deporte, que traen beneficios para todos los bellanitas, incluida la familia de Fabián. A este respecto, y entre risas, Fabián señala: “cuando mamá le contó a la mamita que estaba en amores con un trabajador de la textilera ella le dijo que eso era un regalo de mi Dios y que por nada del mundo soltara esa lotería.”

Las políticas de bienestar referidas por Fabián responden al modo de obrar de la ya mencionada DSC y a la consecuente alianza entre Iglesia y élites empresariales. Según las comprensiones de Fabián, esta alianza opera bajo formas prosociales y retóricas de salvación que hacen de la empresa de tejido el eje desde el cual se entretajan, no solo relaciones laborales, sino también relaciones sociales. Incluso, aquellas inscritas en el ámbito privado. Vale recalcar con Fabián que, bajo este modo de actuación, se fortalece un influyente paternalismo empresarial con mentalidad cristiana que propicia un control productivo y cultural.

¹⁰ Gentilicio con el que se conoce a los pobladores de municipio de Bello, departamento de Antioquia.

Se puede ver entonces, que el paternalismo empresarial, parafraseando a Alemany (2005), es una extrapolación del modelo de relación paternofamiliar al ámbito productivo, que se enfoca en aquellas prácticas humanitarias con los patronos y busca mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos: los obreros. El elemento que aquí destaca Fabián es que cualquier adeudo paternalista pone de manifiesto una relación entre el cuidar y el controlar, que otorga potestad al padre (los patronos) para tomar decisiones sobre sus hijos (los obreros), en todas las dimensiones de la vida humana. Valga decir, desde la perspectiva enunciada por Fabián, que dicho problema (el control simbólico y social) está definido fundamentalmente por el modo en que se obra y no por el fin axiológico propuesto. En palabras de Fabián:

La Doctrina Social de la época buscaba, en teoría, la justicia y la igualdad social y económica, y obvio eso está muy bien, pero en la práctica, ¡Bendito!, era más un asunto de dominación y control. O sea, lo que querían era imponer unos imaginarios capaces de legitimar el poder económico y religioso. Por allá en el 68 se hizo aquí (se refiere a Medellín) la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y ahí salió a la luz la liberación de los pobres y la contribución del Evangelio a la transformación del mundo, la teología de la liberación que llaman. Pero, eso aquí no fue visto con buenos ojos para la jerarquía eclesiástica y los grupos de poder, para ellos era mejor sostener el paternalismo, ¡Avemaría! eso era más rentable desde lo simbólico. Le quiebro las piernas, le compro muletas y después le hago creer que es por mí que usted camina. Básicamente, eso fue lo que pasó con nosotros (hace referencia a él y su familia).

El relato anterior parece tener relación con los postulados de Bourdieu (2009), cuando señala que la dominación simbólica es un instrumento de poder que coloniza a través del lenguaje las formas de percepción humana e impone sutilmente pensamientos que moldean conductas. Es decir, en el marco de la asociación Fabricato-institución católica, surge un poder invisible que cuenta con la complicidad de los sometidos, es decir, Fabián y su familia.

Dicho esto, se describen los componentes del paternalismo empresarial que, como dominación simbólica, influyen como lealtades invisibles en las experiencias de Fabián. Para tal fin, resulta en primera instancia necesario acotar con Boszormenyi-Nagy y Spark (2012, p. 4) que “los miembros de un grupo pueden comportarse de manera leal llevados por la coerción externa, el reconocimiento consciente de su interés por pertenecer a aquel sentimiento de obligación conscientemente reconocido o una obligación de pertenencia que los ligue, de modo inconsciente”. Así las cosas, los compromisos de lealtad que adquiere Fabián inician a partir de algo que conscientemente su familia le debe a otros, es decir, patronos y la Iglesia. Dicha deuda proviene de las “prebendas sociales y laborales” que estos (patronos e Iglesia), en el marco de su conmiseración y de su espíritu cristiano, les aportaron a tres generaciones de su familia, pues el bisabuelo, el abuelo y el padre de Fabián estuvieron vinculados laboralmente con la textilera.

Dentro de tales beneficios se encuentran los subsidios y programas de vivienda, asimismo, los de formación académica, laboral y espiritual. En lo que respecta al tema de la vivienda Fabián relata, sobre el mito de la casa propia, que gozaba de extraordinario estímulo y valoración por la DSC. Su bisabuelo accede a una casa unifamiliar a través de un plan de crédito que se descuenta mensualmente de su sueldo. Posteriormente, su abuelo, y tiempo después su padre, hacen uso también de préstamos y construyen en esa misma casa un segundo y tercer nivel, respectivamente. Desde esta perspectiva, tres generaciones forjan una lealtad y sumisión incondicional por la empresa, que lleva una fuerte carga emotiva de gratitud:

El papito (abuelo) siempre decía que no podíamos olvidar, ¡jamás! que teníamos casa propia gracias a Dios y a la textilera, y yo eso siempre lo tuve presente. Permanentemente estaba en nuestra boca esa idea de que tener casa no era riqueza, pero no tenerla si era mucha pobreza. Yo soy nacido y criado en ese barrio, vivir allá era como estar en el cielo, pues una condición privilegiada que qué pesar, generó un adeudo moral por parte de mi familia y pues también el

papá y el papito, y obvio Don Tulio (el bisabuelo), trabajaron como mulas para pagar esa casa, pagaron hasta el último peso con intereses y todo, y uno creyendo que les debía, ¡cito, uno tan bobo! (Fabián, 2020)

La casa propia constituye para Fabián un espacio de alto contenido simbólico, pero también es un espacio básico que lo ubica desde el “tener” en una manera particular de habitar el mundo. En este contexto, la posesión de una propiedad es algo emotivo porque es una constatación, un código compartido que de una u otra manera aleja de la pobreza y entreteje en la subjetividad una idea de progreso. Nótese además en el relato que el reconocimiento de una deuda moral se convierte en una gratitud duradera. Esto es, en un poder que reporta altos beneficios simbólicos a quienes llevan a cabo el acto benevolente. Acto que, en el caso de Fabián, es reforzado a través de los programas de educación y formación que elevan la estima por quienes prodiga el “bien”.

En relación con este último tema Fabián acota que su familia extensa, es decir aquella que remite a sus bisabuelos, abuelos y la de sus padres, accedió a diferentes escenarios formativos como la preparación y la capacitación de la mano de obra, la formación primaria y secundaria de los hijos y el aprovechamiento del tiempo libre de la familia en pleno y, particularmente, de las amas de casa. Todo ello en concordancia con la visión social cristiana.

Por otra parte, y como apoyo y complemento a las acciones antes referidas, Fabián indica la presencia de celebraciones religiosas y actividades pastorales tendientes al aprovechamiento del tiempo libre y el acompañamiento espiritual para las familias, incluida la suya, además de asesorías morales para el sindicato y la conformación de grupos de oración para las amas de casa y jóvenes, estimulando no solo prácticas religiosas, sino también vocacionales. Todas estas prácticas entretejen una racionalización de la vida en el ámbito privado.

Para apreciar más la complejidad de las lealtades precedentes, Fabián trae a escena los regalos en el cumpleaños y en la navidad, las ayudas y préstamos económicos en situaciones difíciles como

enfermedades, los premios y estímulos por la labor realizada, la posibilidad de acceder a telas y ropa a muy bajo costo y, sobre todo, el establecimiento de una serie de condiciones vinculares cercanas. Todos los aspectos antes señalados (subsidios y programas de vivienda, formación académica, laboral y espiritual) fundan en Fabián una confianza y un compromiso moral para con la textilera y la Iglesia, que como lealtades invisibles anularon cualquier posibilidad de reflexión crítica como sujeto de experiencia.

Pues bien, con lo anterior es preciso indicar que la trama simbólica Iglesia- textilera es importante para Fabián, no solo porque en ella se desenvuelve su infancia y juventud temprana, sino porque a partir de ella Fabián forja una total obediencia a los preceptos ético-religiosos. Este obedecer nace del convencimiento genuino de que la Iglesia todo lo hace por su bien o por el bien común, idea que permea todas las dimensiones de su vida, al punto de gestar las bases para su ingreso a una congregación religiosa de derecho pontificio, reconocida hoy por Fabián, como una secta coercitiva que, enmascarada de filantropía, es capaz de causarle los peores males: la aniquilación de su yo y la apostasía del mundo.

En el apartado siguiente se evidencia cómo las tramas y lenguaje colonizador de la doctrina social católica llega a impactar en las decisiones de vida de Fabián y cómo y por qué su trasegar por esta congregación se constituye en el acontecimiento de dolor más significativo de su existencia.

Experiencia Dolorosa. Captación, Conversión y Adoctrinamiento

Se parte de advertir, en aras de la claridad, que la congregación religiosa de derecho pontificio a que hace referencia Fabián, ostenta una influencia notable en la Santa Sede y en altos círculos políticos y judiciales internacionales. Esta congregación se funda bajo la idea de propagar el reino de Dios en la tierra, a través de soldados religiosos que vivan en Cristo y prediquen el mandamiento del amor en el corazón de la sociedad.

Cabe señalar que, en el lenguaje religioso, una secta es un grupo que se ha separado de las grandes Iglesias. Así, aunque desde el punto de vista teológico esta congregación dispone del

reconocimiento jurídico de la Santa Sede, cumple desde la vivencia de Fabián con tres cánones asociados a la operabilidad de una secta coercitiva: captación, conversión y adoctrinamiento. Los fines reales de dichos cánones, según Fabián, se resumen en uno solo: el logro de poder.

Ahora bien, como ya fue enunciado en el apartado anterior, los valores aprehendidos e interiorizados a partir de la trama y el discurso religioso y patronal, forjan en tres generaciones familiares simpatías y vínculos morales con la Iglesia católica. No es de extrañar, entonces, que su ingreso a la congregación se dé a través del maridaje Iglesia-textilera:

El padre Alberto (nombre ficticio) era muy cercano a todos en la casa, él era nuestro asesor espiritual, nuestro confidente. Y pues él tenía una relación muy cercana con ellos (congregación religiosa) y como yo era tan piadoso y me llamaba mucho la atención ser sacerdote, me invitó a participar de unos encuentros y unos campamentos espirituales. Mis padres se morían de las ganas que yo me consagrara a Dios, ya había en mi familia y en mí, por decirlo así, un terreno abonado. (Fabián, 2020)

Para Fabián es sumamente significativo que la idea provenga del asesor espiritual de la familia, de un sacerdote, toda vez que este, como representante de Dios en la tierra, sabe a ciencia cierta lo que es bueno para él. En otras palabras, un sujeto merecedor de toda confianza y una fuente de respetabilidad absoluta. Esta invitación, por demás, está en sintonía con los esquemas mentales, intereses y valores existenciales que su familia aprende a través de los procesos socializadores del maridaje Iglesia-textilera. Con lo anterior, Fabián quiere hacer evidente la existencia de un enganche o captación primera, que da lugar a una captación de orden mayor. Según Rodríguez (2004), este concepto -captación- hace referencia al proceso que se lleva a cabo para que las personas ganen simpatía, afecto, voluntad o adhesión a una causa específica o a un acto de estimación.

No sobra decir que, en todo el proceso de reconstrucción de la experiencia con el dolor, Fabián es insistente en manifestar que sin la labor realizada por la Iglesia y por la textilera, su decisión de

ingresar a la congregación pudiera haber sido otra. Avanzando en el tema, Fabián señala que los métodos de seducción a los que se expone tienen como eje de actuación el ámbito emotivo-afectivo. Es decir, el agradar, conmover y hacerlo sentir querido y, sobre todo protegido, son los modos utilizados para lograr con beneplácito su ingreso al movimiento:

Mi ingreso a la congregación fue pues de a poquito, fue pausado, continuo y seguro (jejeje), es que ellos no dan puntada sin dedal. Yo creo que la primera vez que fui fue a finales de noviembre del 92, un domingo si mal no me acuerdo. Nos fuimos un día entero para una finca. Ellos tenían como atractivo actividades culturales y deportivas, aspectos que siempre fueron clave en mi formación y que me gustaban mucho. Yo fui varias veces, es que al principio eso duraba un día, ya después vinieron campamentos de tres días (...) Estos campamentos fueron una experiencia muy hermosa en mi vida, te diría mentiras si te dijera lo contrario, lo que pasa es todo allí estaba cargado de emotividad. Uno se sentía conmovido, todo lo que hacían le llegaba a uno al corazón. Yo siempre lo percibí siempre como algo favorable para mi crecimiento espiritual, yo salía de ahí fuertemente sacudido con ganas de tragarme el mundo, de hacer muchas cosas, de ayudar a los más necesitados, pues en últimas yo sentía que eso era muy bueno, algo que Dios había puesto en mi camino y que por ningún motivo yo lo podía rechazar. (Fabián,2020)

Así pues, a partir de las marcas emotivas antes descritas, Fabián se incorpora de lleno a la congregación a través de un grupo juvenil misionero. Al interior de dicho grupo cobran importancia los momentos de oración, formación y devoción al Sagrado Corazón. De igual manera, las prácticas recreo-deportivas y un voluntariado social que le permiten a Fabián participar, primero como beneficiario, y luego como operante de proyectos de evangelización y también proyectos sociales comunitarios en zonas empobrecidas del municipio de Bello.

Fabián explicita que los recursos económicos para la evangelización y la acción social provienen de programas liderados por una asociación española con presencia en Medellín, integrada por jóvenes de familias prestantes de la ciudad. Con la anterior interpelación Fabián quiere demostrar que esta congregación alcanza un fuerte soporte financiero a través de empresas, fundaciones, ONG y una red educacional internacional que, en sus palabras “tuvo fuerte eco en la godarria paisa”.

Volviendo al tema de este estudio, Fabián, sumergido en una trama filantrópica, vigoriza sus motivaciones religiosas y su sensibilidad social, lo que lo lleva a declarar su deseo de iniciar un serio proceso de discernimiento vocacional. A juicio de Fabián no existe un perfil de ingreso a la congregación, más allá de la disposición de ser un soldado de Cristo y entregarse a él. No obstante, en el marco de la concreción de su deseo descubre un proceso de selección oculto que imposibilitaba el ingreso de personas “negras, gordas o pobres”, tal y como él lo enuncia.

Los dos primeros requisitos no representan inconveniente alguno: su tez blanca, sus ojos azules, su cabello lacio y rubio y su cuerpo atlético, lo convierten en sujeto apto para ser un soldado de Cristo. En lo que respecta al dinero se presentan algunas dificultades que finalmente son subsanadas con un apadrinamiento de una familia donante de España y un préstamo bancario de su padre y su abuela con los que, en conclusión, ingresa a la congregación a través de su candidatado.

La iniciativa de ingresar a la congregación es vista originariamente como una decisión propia y libre. No obstante, una vez inmerso en el tiempo y en las vivencias reflexivas, manifiesta que es guiado, conducido y manipulado, tanto por la doctrina social católica como por la congregación. Nuevamente, la dominación simbólica se hace presente en la experiencia de vida de Fabián, esta vez en términos de una naturalización y un infantilismo que encubren efectos de persuasión sobre sus elecciones de vida.

Vilmente condujeron y determinaron mi vida. Poco a poco me fueron llevando, enredando, hasta que acepté. Sí, acepté pasivamente y, peor aún, con consentimiento lo que ellos

ambicionaban. Yo era muy joven, un borreguito y pues yo creía que todo lo que me decían era verdad, era bueno. (Fabián, 2020)

Una vez al interior de la congregación, Fabián debe enfrentar un período de transición marcado por tres características centrales: (a) la cotidianidad de la comunidad, (b) su compromiso con la hermandad y (c) el desprendimiento de su familia y del entorno social.

Yo empecé con muchísima ilusión, pero eso fue duro... la separación con el mundo exterior me pareció difícil de comprender, pues es que la vida en comunidad implicaba un desprendimiento de todo. Le decían a uno que eso era sacrificio que Dios pide y bendice con generosidad, entonces lo primero a lo que uno se tiene que enfrentar es a la ruptura con la familia. Alejarme de ellos fue muy verraco, y más yo como era de apegado a ellos. Solo podía llamarlos una vez al mes, eso eran llamadas de tres o cuatro minuticos y ni esperanzas de verlos, eso apenas era una vez al año. Tuve momentos de profunda nostalgia, eso fue duro, muy duro, pero pues yo le ofrecía ese dolor a Dios y le pedía fuerza, porque de verdad yo en ese entonces quería estar ahí. Entonces ahí uno triste, solo, con miedo de defraudar a los papás, de decirles no fui capaz, uno para no desfallecer se aferra mucho a ellos (la congregación) como una familia. De todas formas, ellos insistían mucho que la familia de Cristo, que la familia de la sangre. (Fabián, 2020)

Sin notarlo, Fabián se ve sumergido en una microsociedad donde no tiene contacto alguno con nada que no esté vinculado a la congregación. Solo las llamadas aisladas de su familia lo sustraen momentáneamente de esa realidad. Es más, por orientación del padre fundador se rechaza el internet, la televisión, la radio, la prensa e incluso los libros que no sean avalados por un superior, todo ello considerado como ambientes que inducen al pecado. Bajo esta amalgama comportamental, la vida trae para Fabián prácticas de aislamiento y dependencia emocional que deviene en obediencia ciega de los dictámenes proferidos por la comunidad y en un control absoluto de su personalidad. Estos elementos

de control y coacción se encuentran solapados en características que remiten a la paz y tranquilidad de la nueva familia.

Debatir una orden, una directriz del padre fundador, de un superior, era el más grande de nuestros pecados. Siempre debíamos estar en silencio y en reflexión buscando la oración y la unión con Dios. Con el tiempo entendí que de lo que se trataba era de mantenernos distantes y evitar a toda costa cualquier relación cercana. Así generábamos una fuerte dependencia.

(Fabián, 2020)

Las rígidas estructuras de la congregación marcan así todos los escenarios de la cotidianidad de Fabián. Desde su forma de hablar, vestir, caminar, comer y comportarse hasta lo que se debe pensar y no pensar. Se observa claramente un proceso de neutralización de los elementos de diferenciación individual, esto es la homogenización de sus miembros. Ciertamente, todo proceso de conversión y adoctrinamiento pasa necesariamente “por destruir al menos en parte su personalidad anterior y por sustituir los elementos que conforman el estilo de vida” (González et al., 2000, p. 4). Esto se consigue aislando al individuo del mundo exterior, controlando sus comportamientos y actos, limitando su libertad, programando con detalle las rutinas diarias, propiciando la uniformidad y la despersonalización.

Al entrar de lleno en el mundo de la congregación, Fabián incorpora agendas concretas de ocupación diaria dentro de las cuales destaca horas dispuestas para: la oración, las labores de la casa, el aprendizaje de normas de urbanidad y buenas maneras, y la formación religiosa. También horas para el deporte y la actividad física, como maneras efectivas para combatir las tentaciones referidas a la carne. Fabián llama la atención sobre el hecho de que siempre recibe, tanto en el candidatado como en el noviciado, una formación en alta calidad.

Mi agenda diaria era muy apretada, no había tiempo ni para pensar, toda estaba perfectamente cuadrado, no había tiempo para uno, porque hasta en el tiempo libre ellos le decían a uno que

hacer (risas). (...) Perdí la capacidad de reflexionar sobre lo que ocurría a mi alrededor. Me sumergí en los estudios filosóficos y teológicos, era bueno para eso. Cuando me enviaron a Salamanca logré una muy buena acogida en la congregación, era reconocido y empezaba a ocupar un espacio importante entre ellos, yo era muy ñoño. Pero también es cierto que en aquellos años yo no tenía un marco de referencia para el fenómeno del control mental y la dominación simbólica. Pero pues ¡bendito! puedo decirte ahora que el trabajo que hicieron conmigo y con otros como yo fue esmeradamente cuidadoso, a tal punto que nos debilitaron emocional y psicológicamente para aceptar lo que cualquier persona con cinco dedos de frente diría que no tiene explicación. Son, y te lo digo con todo el dolor que aloja mi alma, unos hijos de puta. Pues una manipulación, un control continuo, en el orden cotidiano de todo, absolutamente todo lo que hacíamos. (Fabián, 2020)

Lo hasta aquí señalado evidencia un trasegar escalonado permeado de medios coactivo-coercitivos que logran primero, la sumisión de Fabián, luego su transformación y finalmente, su nueva identidad. Estos aspectos que devienen en impactos trascendentales en la emocionalidad de Fabián hacen parte la conversión y adoctrinamiento como categorías de un lenguaje sectario, y remiten, de acuerdo con Rodríguez (2004), primero a la transformación de un adepto y con ello el compromiso con las prácticas y creencias, y segundo a la consolidación y perpetuación de su nueva identidad.

Fabián manifiesta que durante los años transcurridos en el interior de la Congregación, surgen momentos en los que desea profundamente abdicar. Uno de los acontecimientos concretos que motivan tal deseo tiene que ver con el derecho a la intimidad, concretamente con su gusto por la composición de textos poéticos y literarios y la manera como este gusto es desdeñado y ultrajado. Fabián, en el marco del sacramento de confesión, cuenta a su asesor sobre su práctica escritural, lo que genera en el confesor inquietudes por el contenido de dichos textos. Fabián con orgullo se los enseña y

dos días después todos sus escritos terminan como cenizas en una fogata. Fabián también hace alusión a otro tipo de prácticas a las que denomina “profanas”, pero de las cuales se abstiene de hablar. “Yo no quiero entrar en detalles, la verdad no quiero, pero ¡bendito!, allá había mucha profanación. Pero yo no quiero hablar, eso genera mucho dolor”.

Con la presencia de los recuerdos dolorosos y la certeza de que estos duelen por su carga emocional, Fabián afirma que los deseos de retirarse no se concretan por miedo a enfrentar el mundo de afuera y también porque en reiteradas ocasiones se le hace saber que debe devolver el dinero otorgado por la familia donante. Ni él ni su familia tienen la posibilidad de responder por dicho dinero.

Cuando uno no toma decisiones pues la vida las toma por uno. Yo ya venía muy como aburridillo, había muchas cosas que no me gustaban, como te dije. Y allá metido uno piensa bien. ¡Ay, Dios! es que tantos años uno ahí encerrado, viviendo como un robot, todo mecánico, rutinario, controlado, pero en fin (...), esa bomba estalló el 15 de marzo. Yo ya estaba otra vez en Medellín, yo ya ni me acuerdo, porque uno era como pandequeso maluco pa'allá y pa'acá, ellos decidían a dónde uno tenía que ir. Bueno, la cosa es que terminamos de jugar un partido de fútbol, ahí estábamos todos los muchachos del movimiento juvenil y del colegio, los candidatos, los novicios, ahí estábamos todos.

Fuimos a ducharnos, a arreglarnos para seguir otras actividades. Los muchachos que yo tenía a cargo fueron a las duchas y yo subí a la habitación. Ya cuando bajé a la plazoleta (ahí quedamos de encontrarnos) había un pequeño que no estaba, yo pregunté por él y todos callados, ¡eh! me parecía raro. Pregunté que si habían visto al hermano Miguel, (nombre ficticio) que sí, que sí, que estaba por las duchas.

Yo ahí mismo pensé mal, ese man nunca me gustó ¡ah! Es que el miraba a los muchachos muy maluco. Le dije a los chicos que ya venía y salí corriendo como un loco. Cuando llegué a las duchas la puerta estaba trancada, le metí una patada y ¡por Dios! cuando veo ese

muchachito ¡por Dios bendito!, recostado en la pared, petrificado con lágrimas, temblando, se había orinado y todo (silencio). Lo siguiente que recuerdo es que le metí un puño a ese triple hijueputa y le di duro, lo tiré al suelo y le di puño tras puño. Lo dejé tirado en el suelo inconsciente, creí que lo había matado. Eso se armó un zaperoco, yo tenía tanta rabia que me tuvieron que coger entre varios, eso fue el despelote más horrible. Y después, que aja, que yo tuve una crisis nerviosa, que estaba mal de la cabeza, que lo que vi no lo vi, que eso eran alucinaciones y que de una para un centro psiquiátrico.

Estos vergajos me metieron en un cuarto y ahí si llamaron a mis padres, ahí si los podían llamar. Que eso había sido intento de homicidio, y yo que listo, que le hace, que yo ya estaba acostumbrado a vivir encerrado, que yo me iba para la cárcel. Los muy desalmados les dijeron a mis padres que si yo renunciaba sin hacer ni decir nada de lo que había pasado no interpondrían ninguna acusación hacia a mí y que no me cobraban un peso por salirme. Yo viendo a los viejos (padres) vueltos nada, ellos no entendían nada y pues accedí. Elaboraron una carta en la que voluntariamente me retiraba y yo firmé eso. Ese fue el último día que estuve en la congregación. (Fabián, 2020)

Con el relato anterior se llega a un momento central en la narrativa de Fabián, no solo por lo que sucede y la manera como sucede, sino porque a través de la rabia emerge una acción que tiene su causa en sí mismo, como manera de comunicar todo el dolor sentido. La ira, dice Aristóteles “está acompañada del calentamiento de la sangre cercana al corazón” (trad. En 1978, p 403). En este sentido, la rabia pese a todo es su “forma de salvación”, toda vez que le provee a Fabián la fuerza aparentemente perdida para acometer una acción voluntaria, en contra de lo que él considera injusto. Con este estallido Fabián elimina toda la tensión acumulada por años, pero esta sensación de libertad es breve porque como lo expone el apartado siguiente, es reemplazada por el miedo, la culpa y la tristeza: “Luego vinieron días de muchísima rabia y dolor, pasé casi seis meses, literal, tirado en una cama con un sufrimiento que ni te imaginas”.

Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. La Estocada de Rita

Para Fabián, moverse hacia adelante no es fácil. De hecho, no sabe cómo volver al mundo y mucho menos como integrarse a la complejidad total de la vida humana. Estar en el mundo después de años de encierro, como él mismo nombra, hace necesario que se replantee todo su proyecto vital, lo que lo vuelca a construir un nuevo orden relacional. El anterior, al distanciarlo del todo, rompe no solo con lazos afectivos y de comunicación con su entorno social sino, y más allá, con la capacidad de su yo para tomar decisiones sobre su propia vida. De ahí que señale que el proceso de reconfiguración de sus experiencias sufridas no esté exento de más dolor y con ello de múltiples reparos, no solo para la Iglesia católica y para la congregación, sino también para él mismo.

Entre los blancos de las reflexiones y críticas se encuentra, como se enuncia a lo largo de estas líneas, la apostasía del mundo y la aniquilación del yo. A esto se suman las disociaciones ético-morales. Este último elemento tiene como principal característica la incongruencia entre el discurso y la acción de la Iglesia católica en general, y en particular de los legionarios.

En el lenguaje religioso un apóstata es aquella persona que voluntaria y conscientemente renuncia a sus creencias religiosas, es decir, a los dogmas de la doctrina que profesa. En estos términos, la apostasía vendrá a ser la desconversión de la fe. Ahora bien, si como lo propone Fabián, se une la palabra apostasía a la palabra mundo, no se está hablando de otra cosa que de su colocación fuera del mundo. Esto es lo que siente Fabián que sucede con su ingreso a la congregación. Valga decir con el teólogo Cantalamessa, quien siguiendo las escrituras señala “la vida de los cristianos es una vida de peregrinos y forasteros, pues están ‘en’ el mundo, pero no son ‘del’ mundo” (Cf. Juan 17, 11-16 en *Espiritualidad y oración*, 2005, párrafo 4). En otros términos, los católicos expresan su ser religioso mediante creencias que hacen referencia al más allá, a la vida eterna, a la vida con divinidad y, con ello,

señala Fabián, se venera una separación entre lo sagrado y lo profano, una identidad dual similar al ergo cartesiano: cuerpo y alma.

Lo profano simboliza al ser humano terrenal, material y corpóreo. Por el contrario, lo sagrado, lo trascendente, celestial y espiritual, en suma, lo divino. Desde este punto de vista, el humano terrenal, material y corpóreo debe definirse en “tendencia a divino”. Tendencia que, siguiendo a Fabián, da lugar a un perverso narcisismo autoritario que invalida al otro al destacar constantemente sus supuestos errores, obsesionándose además por clasificar a la humanidad en buenos y malos, en pecadores y seguidores del camino de Dios. Entonces, dice Fabián “es permitido hablar pestes de las demás formas de vida, pero ojo, que nadie se meta con las tuyas”.

Así pues, la cuestión central que plantea Fabián es que, si el estar en el mundo no tiene una implicación, una pertenencia localizable en el aquí y en el ahora entre los seres humanos, pierde toda validez o, peor aún, oculta rasgos perversos de dominación en una tremenda corrupción con apariencia de bien que socava la integridad del sujeto, sus derechos y su esencial individualidad.

La “conciencia del yo”, señala Fabián, se descubre a través de las relaciones con los demás. Pero cuando no hay otros que reflejen un campo plural sino un cúmulo de “robots”, el juicio propio y el ser humano como constructor de su sí-mismo se desvanece. En cualquier caso, las experiencias de Fabián por su alto contenido emocional tienen una fuerte representación traumática que produce consecuencias negativas, tanto en su conducta como en la emergencia de emociones como el miedo, la culpa y la tristeza, lo que hace necesario que recurra a ayudas psicológicas y psiquiátricas después de su salida, que le permitan mirar al futuro y superar sus traumas, pero sobre todo habla de lo que él denomina la *estocada de Rita* (nombre ficticio de su madre):

Yo no salía del cuarto para nada, ni para mear, no hablaba con nadie, comía muy poco y ni siquiera me bañaba (risas). Habían pasado ya como seis meses en esas. Ese día mi mamá, que mujer tan berraca, entró a la pieza como una tatacoa, me tiró un vasado de agua en la cara. Yo

nunca en mi vida le había oído decir a mi mamá una grosería, pero ese día se desquitó y las dijo todas (risas). “Despertá pues, te levantás de esa hijueputa cama ya”. Yo me quedé pálido, me entregó un puñado de billetes. “Ahí tenés con qué vivir un mes, empacá tus cosas que te vas de mi casa ya, no te voy a alcahuetear un día más así. Te amarrás esos pantalones, dejás de chillar y decidís que vas a hacer con tu puta vida. Y yo, jah, bueno señora!, risas. Este fue un momento decisivo en mi vida, con ese cimbronazo despierta cualquiera. (Fabián, 2020)

Todo lo sucedido en su trasegar por la legión y de manera específica “el estallido del 15 de marzo”, deja a Fabián carente de creencias, ideas y pertenencias. Es decir, sin una identificación – individual y social- que lo sumerge en un “sin sentido cargado del miedo, la culpa y la tristeza”. El miedo experimentado por Fabián tiene doble término, por un lado, remite a la insoportable incertidumbre del presente y futuro y, por el otro, está ostentado en el peso de un pasado que aparece en recurrentes pesadillas nocturnas que lo dejan atado al insomnio. El miedo de Fabián es paralizante, pero a la vez presupone, como lo señala el novelista Joseph Conrad que un ser humano puede:

Destruirlo todo dentro de sí: el amor, el odio, las creencias y hasta la duda. Pero mientras sigue pegado a la vida no destruye el temor; el miedo sutil, indestructible y terrorífico, que invade su ser, matiza sus pensamientos, acecha en su corazón, espía en sus labios el forcejear del último aliento. (2010, p. 17)

Con lo preliminar se quiere exponer que el miedo experimentado por Fabián es una lucha de autoconsciencias contrapuestas. Es decir, Fabián se sabe vivo en el mundo, pero tiene miedo de vivir, existe en él una suerte de fuerzas enfrentadas que con el paso del tiempo dan forma a una nueva consciencia.

También hay que tener en cuenta que la vivencia del miedo introduce en la vida de Fabian el rol de otra emoción dolorosa: la culpa. El sentimiento inculpatario surge en él como un componente de moral fundido en la creencia de no actuar en el momento adecuado, de permitir un sometimiento que

traspasa sus propias normas morales. Esto implica para Fabián muchos años de sanación de sí mismo. Empero, esta culpa toma sentido en la medida en que lo induce a tomar los correctivos para impedir que, en lo posible, los comportamientos y las conductas sumisas y carentes de reflexión se repitan.

Lo anterior da lugar a la tercera emoción dolorosa enunciada por Fabián: la tristeza, que según su relato se manifiesta a través de cuadros depresivos, ansiedad, trastornos del sueño y falta de apetito. En la sociedad, dice Fabián “se sobrevalora la felicidad y se la promueve por encima de todo y yo no sabía qué hacer con tanta tristeza”. Pero es precisamente la tristeza la que paulatinamente le permite una introspección en la que se reconoce vulnerado. Este sentimiento de vulneración lo vuelca a pedir ayuda, a tomar conciencia de lo sucedido y de cómo eso fue posible. A pensar sobre eso que siente y, sobre todo, a resituarse en la vida.

Fabián señala que por mucho tiempo se siente desubicado, que le cuesta volver a confiar en las personas y que todo el proceso de su recuperación es posible por el apoyo incondicional de su familia y la estocada de Rita, que lo pone de nuevo en el mundo.

Logré poco a poco incorporarme a la vida, esto no fue fácil ni para mí ni para mi familia, ellos también sufrieron mucho. La familia se resquebrajó, pero la fuerza de mi madre fue fundamental para rehacernos, con ella entendí que sí hay amor verdadero, que la gratitud es un valor supremo y se diferencia del servilismo. Seguimos siendo creyentes mucho, y muy espirituales, pero nos alejamos por completo de todo lo que tiene que ver con la Iglesia católica. Bueno, en la medida de lo posible porque en definitiva ellos son un emporio económico. Estoy cada día más convencido que en ningún momento la Iglesia católica ha seguido la doctrina de Jesucristo sino la de Pluto, el dios griego del dinero.

Además, puedo decirte que hoy en día me sobran los buenos consejos y las buenas palabras para los problemas de los demás, pero aún me resulta difícil hacerme cargo de los míos. Tengo dificultades para expresar mis sentimientos, eso me ha generado muchos

problemas y aún lloro en silencio por todo lo que me pasó con Diego (el niño de las duchas).

Nunca pude hablar con él, lo último que supe fue que la familia hizo un acuerdo y se fueron a vivir a otro país. Diego siempre está en mis recuerdos, él me duele, pero ya dejé de buscarlo. Por eso te digo “el trabajo que me queda es todavía largo”.

A ellos (la Iglesia y la congregación) no los perdono, no los quiero perdonar. No se puede pasar por alto cuestiones como la manipulación, el engaño, la construcción de emporios económicos a costa de la fe. Además, la secrecía y complicidad de la pederastia y del abuso de poder no son simples pecados banales que puedan tener tramitados con el perdón o con considerables compensaciones económicas, son delitos con fuertes cuestionamientos a la relación justicia, Estado e Iglesia. Y pues, propios de la justicia civil y penal y no de actos divinos y supererogatorios como el perdón. (Fabián, 2020)

Para terminar, no sobra acotar que Fabián en la actualidad hace parte de una organización que trabaja con víctimas de abuso de poder y pederastia de la Iglesia católica en ocupación de que tengan justicia, verdad, reparación integral y no repetición. Aduce que en Colombia la pederastia y todo el tema del abuso y manipulación de la Iglesia católica apenas empieza a ser develado, lo que obliga a movilizar legislaciones respecto a las leyes que en la actualidad siguen favoreciendo el encubrimiento y la impunidad de la Iglesia católica. Institución que, de puertas para afuera, asume una postura de apoyo a las víctimas, pero en los estrados judiciales siempre niega cualquier responsabilidad.

Exclusión y Marginalización Territorial: Un Dolor a Ras del Suelo

Esta narrativa, que presenta las experiencias y acontecimientos de dolor de Jair comienza, como dice De Certeau; “al ras del suelo, con los pasos” (Ortega et al. 2004, p. 268). Pasos con los que Jair ha transitado la casa, el barrio y la comuna como territorios de actuación que ponen en contexto relaciones, sentidos, afectos y múltiples formas del ser y el pertenecer. En este relato, el territorio, más que una zona fronteriza con límites geomorfológicos es, gramática moral que en relación directa con la

espacialidad, los escenarios de socialización y acogida, y las experiencias cotidianas, le dan al territorio el carácter de “espacio doméstico”, “espacio social” y “espacio vivido” y más allá, de “espacio sufrido”.

Lo sufrido en sus diferentes connotaciones: físicas, estéticas, históricas, simbólico culturales, económicas, políticas y de sentido de lugar, dan cuenta de lo que una sociedad (individual, colectiva y estructuralmente) es capaz de hacer con y del sufrimiento humano, así como de las distribuciones que lo provocan. Todo el malestar que esto produce le permite a Jair emitir juicios sobre el bien y el mal, lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto. Quizás, puede decirse, sobre lo admisible de lo humano. Esto muestra una dimensión moral del dolor con la que se cuestiona la disposición y las formas en que una sociedad es el mundo y se justifica para provocar a otros situaciones vejatorias. Parece precisamente que este es el lugar que le ofrece a Jair la posibilidad de sus resistencias y actuaciones.

Experiencia de Mundanidad: En el Origen ya Estaba Escrito el Dolor.

La experiencia de mundanidad de Jair es experiencia territorializada. El territorio y en él la vida cotidiana son presencia en el mundo. Un mundo en donde no es difícil descubrir condiciones de miseria, humillación, desprotección e incluso múltiples y variadas transacciones intersubjetivas, que dan lugar a diversas violencias no solo directas, sino también estructurales y simbólicas.

Lo cotidiano es para Jair la manera en que es en el territorio. Por lo tanto, un asunto existencial que produce formas particulares de habitar el mundo y habitar-se a sí mismo. En no otra cosa pensaba Leuillio cuando afirmaba que lo cotidiano es eso “que se nos da cada día (o nos toca en suerte), lo que nos preocupa cada día y hasta nos oprime [...] El peso de la vida, la dificultad de vivir o de vivir en tal o cual condición, con tal fatiga o tal deseo” (en Certau y Mayol, 1999, p. 1). Y también Lefebvre (1974), cuando señalaba que es un espacio de naturaleza física, un espacio social de interacción humana y un espacio subjetivo de abstracciones formales, que como dice Pinto (2002), están presentes en un todo articulado que “interioriza lo exterior y a la inversa, exterioriza lo interior” (p. 44). Bajo este lente, la cotidianidad de Jair supone entresijos de vida que resultan imposibles de leer por fuera del contexto histórico-social que

los contiene y de las maneras inconscientes en que se enlazan a su día a día. Para explicar tales entresijos, Jair toma como telón de fondo “el territorio al que llegó”. Su pretensión, no es objetivar, sino exteriorizar “el territorio que le tocó de suerte”.

Yo llegué a un territorio donde la violencia era parte de la cotidianidad, algo normal, pan de cada día. Los integrantes de los combos, los pillos, los muchachos, como quiera que se les llame, no eran desconocidos que llegaron de la nada a mi territorio, por el contrario, eran fruto de lo que una ciudad había sembrado. Me explico, yo nací y crecí en Santa Cruz, una comuna pobre y marginal que, en el más fértil de los sufrimientos -la exclusión-, parió con dolores de parturienta pillos por donde quiera. No es gratuito que el pillaje sea una práctica frecuente en mi familia, que yo lleve el nombre que eligió un pillo, que mi mamá se enamorara de un pillo, que yo sea el hijo de ese pillo y que, por dicha causa, sea yo el peor de sus males. Incluso, que yo haya hecho pinitos en eso de ser pillo, afortunadamente sin mayor éxito y avance. Entonces, los pillos no son otros ajenos sino nosotros: los vecinos, los amigos, mi familia. Mejor dicho, quienes me cuidaron, quienes me educaron, quienes me criaron. Los odié, pero disfruté de sus poderes; les temí, pero traté de imitarlos; me avergonzaron, pero los amé y los amo profundamente. (Jair, 2020)

Se hace fundamental señalar que, el adjetivo “pillo”, que concretamente en el relato de Jair remite al universo del narcotráfico y el microtráfico¹¹, alberga en su mundanidad un complejo anclaje de representaciones que mediatizan su existencia. Se trata de ofrecer a continuación -desde una doble valoración- un panorama general de su experiencia de mundanidad. De un lado, se encuentran los acontecimientos objetivos en los que se desenvuelve la historia de su vida familiar. Y de otro, las

¹¹ El microtráfico puede entenderse como la comercialización de sustancias ilegales para el abastecimiento de grandes o pequeñas ciudades.

comprensiones de lo que siente con respecto a su historia. Lo señalado permite, gradualmente, un acercamiento a las representaciones del mundo de lo dado. Es decir, del “territorio al que llegó”.

Se parte del enunciado de que Jair nace en la comuna Dos Santa Cruz¹² de Medellín. Un territorio que hace parte de la franja de pobreza de esta ciudad e históricamente ha albergado múltiples y variadas violencias. Esta comuna empieza a delinearse en la segunda mitad del siglo XX a través de los procesos migratorios de la llamada “violencia colombiana¹³”. Sus primeros asentamientos son, en su mayoría, de campesinos que como sus abuelos llegan desplazados de municipios aledaños en búsqueda de mejores posibilidades de existencia:

El abuelo llegó aquí a principio de los años 60 más o menos, tenía unos 10 años, venía desplazado de Tarso después de la muerte de su papá. El abuelo compró un solar a una señora de Bogotá, creo que se llamaba Nelly, ella estaba loteando una finca porque ya las invasiones eran cada vez más. El abuelo construyó una casa, pues, un rancho con residuos de madera y con los escombros que se sacaban del río. Cuando construyó el rancho se trajo del pueblo a su mamá, él hacía mandados y de eso vivían. Mi abuela llegó después con su familia, también desplazada, ellos venían de Chigorodó y el mismo cuento: compran un solar, construyen con lo que pueden y viven como pueden. Ahí tendrás un panorama del poblamiento de esta comuna y de la génesis de mi familia. (Jair, 2020)

El desarrollo urbano de Santa Cruz es de carácter espontáneo. Es decir, se da a través del loteo y urbanización pirata. Se puede decir, además, que este territorio no solo no cuenta con la autorización oficial de la administración municipal de la época, ni sigue las normas reguladoras de planificación, -

¹² Las comunas en el área urbana de Medellín son unidades de división territorial. La ciudad cuenta con 6 grandes zonas, subdivididas en un total de 16 comunas, que a su vez en su conjunto contienen 249 barrios. Sin embargo, el término comuna no solo delimita espacios geográficos, sino también establece distancias socioeconómicas, de tal modo que habitar sectores populares del común, en los lugares más precarizados de los cerros que circundan la ciudad, se asimila a pertenecer a una comuna.

¹³ La violencia es la denominación de un período de Colombia que se dio durante el siglo XX, en que hubo confrontaciones entre prosélitos del Partido Liberal y el Partido Conservador que, sin haberse declarado una guerra civil, se caracterizó por ser extremadamente violento, incluyendo asesinatos, agresiones, persecuciones, destrucción de la propiedad privada y terrorismo por la afiliación política.

aunque sus habitantes, como es el caso de sus abuelos, compren legalmente los predios-, sino que la única relación que establece con el Estado es la represiva. Este tipo de poblamiento, o como Jair prefiere nombrarlo “génesis territorial”, representa para sus antecesores un proceso de marginalidad, que trae consigo pobreza, miseria y exclusión económica y social. Cabe decir que, lo que conmueve a Jair, no es simplemente la cuestión acerca “de eso que les tocó de suerte vivir a sus antecesores”, sino de cómo “eso que les tocó vivir llegó a los sucesores”. El siguiente relato ayuda a comprender este planteamiento:

Te cuento, la Santa Cruz de los años 40 a los 60 fue reconocida en Medellín como un territorio receptor de “pobres”, de campesinos víctimas de la violencia que se vieron a obligados a poblar las laderas de esta ciudad sin ningún tipo de acompañamiento estatal, todo lo hicieron solos con las uñas y las ganas, y en disputa con el gobierno. No había de otra, había que engañar al miedo, la rabia y la frustración con las ganas de vivir mejor. Esa fue la niñez de mis abuelos. Después vendría todo eso del complot urbanístico, las clases altas de esta ciudad, que siempre han sido una preciosidad, enviaron para las laderas de la ciudad (incluida la Santa Cruz) a todas aquellas personas que no reconocían como gente bien. Entonces la Santa Cruz de los años 70 se convierte en zona de cantinas, bares, burdeles y prostitución, y con eso vienen los expendios de droga. Esta fue la juventud de los abuelos y la época en la que establecieron familia. Con estos antecedentes la Santa Cruz de los 80 y 90 se convierte en zona de violencia y narcotráfico. Mis tíos y mis papás nacen entre cantinas, burdeles y prostitución y se crían al ritmo del cartel de Medellín y de los combos y de las bandas. Yo nazco en medio de una estructura sicarial y delictiva, fuerte y compleja, que nos rebasó a todos. (Jair, 2020)

En el relato de Jair aparece de manera prevalente el asunto de la exclusión territorial, es decir que en el origen ya estaba inscrito el dolor. La exclusión social dice Estivill (2003) es

La acumulación de procesos confluyentes con rupturas sucesivas que, arrancando del corazón de la economía, la política y la sociedad, van alejando e inferiorizando a personas, grupos, comunidades y territorios con respecto a los centros de poder, los recursos y los valores dominantes. (pág. 19)

Entonces, es necesario hacer notar que una de las formas en las que se manifiesta la exclusión social en Medellín es haciendo que la localización geoespacial de determinados grupos sociales sea una limitación para el acceso y las oportunidades a una vida digna. La exclusión social, tal y como la entiende Jair, contiene, por una parte, aspectos distributivos de pobreza, marginalidad e inequidades sociales. Y, por otra parte, una falta de vínculos y acciones sociales y estatales de acogida.

Todo esto le permite decir, con todos los matices que la cuestión requiere, que la comuna Santa Cruz se configura no solo por sus pobladores, quienes marcan y establecen formas específicas de habitar, sino también, por un conjunto de fuerzas externas y coyunturales que atraviesan todas las dimensiones de la vida. Jair reconoce la posibilidad de acción de sus antecesores desde la vida cotidiana. No obstante, cree que dicha posibilidad se ve interpelada por el conjunto de esas fuerzas externas. Fuerzas que se dirigen a situaciones extremas de malestar urbano. El no reconocimiento, el abandono y la ausencia de solidaridades -no solo estatal sino de una ciudad entera-, la falta de oportunidades educativas y laborales, el desencanto del sistema y la pobreza permiten, según Jair, que la estirpe de los primeros pobladores esté dispuesta a “traspasar los límites de todo para obtener no solo dinero sino el reconocimiento social del que carecían”.

Paradójicamente, señala Jair, la pretensión social de despojar a los habitantes de Santa Cruz de la participación y la titularidad de derechos: sociales, económicos, culturales, políticos e institucionales, es precisamente lo que llevó a evidenciarlos socialmente. Valga acotar que, para Jair, las fuerzas derivadas de las acciones del narcotráfico y el microtráfico, así como las de grupos armados de izquierda y derecha, no obedecen a situaciones de pobreza o marginalidad, responden a situaciones de exclusión

social que concibe como ausencia de lazos afectivos, las cuales se traducen en privaciones que limitan la supervivencia material y la participación social y política. Dice Jair “la pobreza es solo una de las formas a través de la cual se manifiesta la exclusión”.

No sobra decir, en perspectiva histórica, que la entrada del narcotráfico a Medellín propicia la creación del Cartel de Medellín, una activa organización criminal que durante las décadas de 1980 y 1990, permea la economía, la cultura, la sociedad y la política de todo el país. Esta organización, en el marco de sus actividades delictivas, recluta a jóvenes de las comunas marginales de la ciudad -como Santa Cruz- para formar una red dedicada al tráfico de estupefacientes, el secuestro, la extorsión, los ajustes de cuentas y los homicidios. Dichas prácticas, se convierten no solo en la mejor fuente disponible de empleo sino también en mecanismos alternativos de realización personal y de alivio a la exclusión social.

El descontento y la miseria, pero también el resentimiento y el deseo de aliviar el sinsabor que provoca tener una vida que no vale nada para nadie, fueron concluyentes para que muchos apostaran por la delincuencia. El nacimiento de todo esto no es accidental, no es una conducta desviada, una anomia social, como lo han querido vender, es la certeza de que unas personas valen más que otras, o sea es una ausencia de humanidad que todavía, tristemente, nos negamos a aceptar. (Jair, 2020)

La exclusión social a la que estuvo y está expuesto su territorio, y otros en similares condiciones, tiene consecuencias nefastas para la comuna, la ciudad y el país entero. Consecuencias que, alejadas de las referencias psicológicas o sociológicas de conducta desviada o anomia social, como dice Jair, remiten a una compleja paradoja moral que se levanta para testificar la existencia de una “vulnerabilidad infligida”. La vulnerabilidad como concepto contiene tres realidades: la primera remite a la fragilidad inherente a la existencia humana -todos los seres humanos son vulnerables-. La segunda se refiere a sujetos que, como Jair y sus antecesores, se ven afectados por la exclusión, la pobreza y la violencia,

entre otros aspectos. La tercera, en vínculo con la anterior, sugiere un proceso cultural que marca las visiones de mundo y las sucesiones de valores. Es propiamente esta última acepción la que le permite a Jair hablar de la ya mencionada vulnerabilidad infligida, y hacer un llamado de atención ético y social a la sociedad medellinense bajo la premisa de que existe una división o frontera moral que separa a unos de otros, para que sea más fácil infringir y justificar acciones de desprotección social. Otra importante implicación de este fenómeno, según Jair, es la estigmatización social que enfrentan día a día los pobladores de Santa Cruz.

Llegados a este punto, es crucial decir que las dinámicas sicariales que se desprenden del narcotráfico dan lugar a la formación y proliferación de bandas, combos o grupos al margen de la Ley que entraron a disputarse la producción y el tráfico de drogas en los territorios. En Santa Cruz, dichas bandas se fortalecen y retroalimentan en complacencia con el paramilitarismo, y en medio de disputas entre las milicias del Ejército de Liberación Nacional –ELN- y los organismos del Estado. Una guerra a muerte en la que un grupo es sacado por otro grupo para tomar el control territorial y los negocios asociados, y a su vez por otro, en un proceso que toma muchos años y logra otorgar un poder de facto - aún vigente- a los Triana. Esta banda tiene un alto reconocimiento en el accionar delictivo en Medellín y detenta una hegemonía consolidada en Santa Cruz, además de tener presencia en las comunas: Popular, Robledo, Aranjuez y en el municipio de Bello.

El asunto concreto que aquí interesa recalcar, además del efecto devastador de la vulneración y exclusión socio territorial, es que miembros de la familia de Jair han sido históricamente parte activa de esta estructura. No sobra decir, en aras de la claridad, que el concepto de familia está relacionado en la narrativa de Jair con otro término importante: la casa. Un espacio privado que le brinda condiciones para su desarrollo vital como ser humano, un espacio de convivencia e interacción que inserta a Jair en el ámbito público. Lo grave es que para Jair la misma causa que anima su desarrollo vital puede ser la misma causa de su detrimento.

No ha sido fácil para mí aceptar mi génesis. Pero bueno, ya esto no se trata de una crítica, ni mucho menos una fiesta, es un dar cuenta del mundo al que llegué, del mundo de dónde vengo y de lo que todo esto significa porque yo, literal, llegué a un mundo donde no había nada que perder porque la vida ya estaba perdida. Vivir una vida de antemano perdida es un dolor que nunca, nunca cesa. Lo paradójico, o tal vez lo más hermoso, o incluso lo más doloroso, es que los pillos fueron quienes me revelaron, desde sus anhelos pasados, -esos que existían cuando la sangre y el dolor aún no se les habían robado la sonrisa-, que mi vida no estaba perdida. Y pues duele traer las palabras de mi tío, pero debo hacerlo, en un evento que me desgarró, que después te contare. Él me dijo: “eso que me paso a mí, eso que le pasó a la familia no es su vida, su vida no está perdida”. Mi tío, mi familia con sus dolores, esparcieron bajo mis pies los pocos sueños que les quedaban y fue ahí cuando empecé a caminar suave porque no quise, no quiero pisotear sus últimas ilusiones, porque no quiero pisotearles la idea de que tanta sangre sirvió por lo menos para que uno de su linaje tuviera eso que ellos llaman vida buena. (Jair, 2020)

Nótese que el fragmento anterior, es pieza fundamental para adentrarse tanto en las experiencias y acontecimientos de dolor de Jair como sus posteriores reconfiguraciones, como ya se verá. Por lo pronto, cabe insistir en tres aspectos centrales que marcan las experiencias de mundanidad de Jair en forma de dolor: el contexto histórico de exclusión socio territorial, el efecto devastador que el narcotráfico trae a su vida social, familiar y personal, y lo que llama “vivir una vida de antemano perdida”.

Experiencia Dolorosa: Una Vida Perdida

El apartado anterior trata de introducir el contexto de la experiencia de mundanidad de Jair, contexto que tiene en su centro una forma particular de exclusión socio-territorial y de vulneración moral con consecuencias y transformaciones profundas en la vida cotidiana. En el presente apartado se muestra cómo esta génesis territorial se convierte en experiencia sufriente.

Es necesario iniciar indicando que, las experiencias de dolor de Jair, invitan a hundirse de lleno en tonalidades afectivas que expresan atmósferas individuales y colectivas de relacionamiento territorial. La afectividad, dice RovaLetti (2012) alcanza plenitud en el encuentro con los otros, está pues ligada a la relación de alteridad y, en consecuencia, a las estructuras de la donación, manifiestas tanto en la sucesión de las generaciones como en el comienzo de una vida propia. Jair desde la apertura de su narrativa manifiesta sentirse situado en el mundo y es precisamente este sentir el que le permite -en reciprocidad con el enunciado “hablemos sobre tus historias con el dolor”- poner su atención en el mundo, o mejor, en el territorio al que pertenece. De ahí que casa, barrio, comuna y ciudad no sean meras reseñas objetivas, por el contrario, toman relevancia significativa como dinámicas de aflicción-felicidad que enlazan sus mundos individuales con sus mundos familiares, históricos y sociales.

En dichas dinámicas “la casa” emerge como experiencia indisociable de su origen familiar y de las experiencias en tal ocasión vividas. En otras palabras, la casa, a diferencia de la vivienda, es territorio existencial en donde su ser íntimo se construye abierto al exterior. La casa es para Jair estructura de acogida inaugural, aquello que le brinda las nociones primeras sobre lo correcto y lo incorrecto, el bien y el mal y, ante todo, sobre el sentido del amor y del ser amado. Por consiguiente, del cuidado de sí y de su próximos inmediatos. Está claro, como escribe Jaspers (2000), que el yo no puede pensarse como un comienzo absoluto, que su existencia efectiva está vinculada al hecho de existir de los padres y de su entorno, Jair añadiría “de la casa”, territorio en donde descubre la alteridad de su yo. En este orden de ideas, hay que enunciar que Jair proviene de una familia extensa. De ella hacen parte sus abuelos, a quienes reconoce como padres; sus tíos (dos hombres y una mujer); y un primo (hijo de su tía); los cuales constituyen la pieza fundamental de su experiencia vital. Y, finalmente, su madre que merece mención aparte, toda vez que los vínculos con ella se tornan considerablemente complejos.

En el espacio doméstico relatado por Jair, se entrevén múltiples escenarios en los que se concibe su personalidad humana, lo que presupone desde la geografía del habitar, la construcción de

una idea de lo íntimo. Así pues, la escala del cuerpo y su movimiento a través del espacio doméstico, son el punto de partida. En primera instancia, se habla de la parentalidad, que para este caso remite a la combinación de dos factores: de un lado, las labores del cuidado y la acogida, y de otro, las de la socialización e inserción en el mundo. No sobra decir que, dicha parentalidad, está caracterizada por la no presencia de su padre, por la ausencia física y emocional de su madre -aun cuando está por momentos físicamente presente-, por la figura central de sus abuelos y tíos, y por la narco-cultura cuyo quehacer es fundamental en la reproducción de su universo simbólico.

En estos términos, el primer acontecimiento que Jair comparte con relación al espacio doméstico tiene que ver con la asignación de su nombre. Bien vale decir con De Saussure (1945) que los nombres propios son etiquetas identificativas que tienen un significado cuando las personas los dotan de uno: “A mí no me gusta mi nombre, nunca me ha gustado, detrás de él hay mucha historia, mucha tela por cortar, apenas ahora es que medio empiezo a reconciliarme con eso”, dice Jair. Según lo señalado, Jair comparte una conversación que sostuvo hace algún tiempo con su madre y con su abuela sobre el origen de su nombre. Esta conversación hace parte de un proceso personal motivado por su propio entendimiento de vida.

Mamá: Yo conocí una muchacha cuando tenía 7 meses de embarazo de usted y ella tenía 2 o 3 meses de embarazo y ella iba a abortar. Ella era la mujer de un pillo de aquí de Santa Cruz. Yo estaba hospitalizada porque usted se iba a venir. Ella me conoció allá en la clínica por medio de otras amigas. Ya cuando yo salí del hospital ella venía todos los días acá, entonces ya cuando usted nació ella se apegó mucho a usted y se enamoró del bebé de ella y ya no pensó en abortar. Entonces el man estaba muy contento, él tenía mucha plata, él era el que le daba todo a usted. Le compraba tetero, leche, chupas, pañales, él lo mantenía prácticamente. Le hacía tomar las fotos cada mes, le compraba todo, pero todo caro. Si me lo encontraba en la calle él mismo me paraba para cargarlo, él fue el que le puso a usted el nombre.

Jair: ¿Él me puso los dos nombres?

Mamá: Sí, cuando usted tenía 4 o 5 meses él le puso Mayerson Jair.

Jair: A los 5 meses, hmmm, y eso es puro nombre de pillo.

Abuela: Noooo (risas), bueno sí, pero su mamá lo puso así fue por agradecimiento. A él le gustaba mucho ese nombre porque así se llamaba un hermano que se le murió.

Mamá: Sí, por agradecerle

Jair: ¿Y quién era él?

Mamá: Él era un pillo de la oficina. Pero él ya está muerto, él se murió cuando usted tenía un añito y medio, usted solo disfrutó un añito y medio.

Mike ¿De qué murió?

Mamá: Él murió en el trabajo, pues, él cayó en una balacera. (Jair, 2020)

Se puede y se debe decir con Marcer y Kicillof (1990) que el nombre propio involucra una serie de relaciones entre la persona que lo lleva y la fuente de la cual procede ese nombre. Así, conviene destacar que la elección de su nombre es un hecho que pone una distancia entre la procreación biológica y la filiación humana, esta última con influjos contenedores de historias de vida y de vínculos de relaciones. Es justo afirmar, entonces, que del relato que introduce Jair sobre la historia de su nombre se desprenden dos aristas básicas: La primera, parte del sentir que su nombre es un rótulo o una marca que da cuenta de la pertenencia a un conjunto humano y a una praxis familiar imbuida en un contexto territorial de crisis y violencia. Dice Jair: “Yo siempre escondí mi primer nombre, hacerlo público implicaba dar a conocer de dónde vengo, mi nombre se asocia a una forma de vida que a mí me avergonzaba y cuando uno es joven no sabe manejar esas cosas, eso lo aprendí con los años a punta de tiestazos”. La segunda, tiene que ver con la creencia de que su nombre revela la no presencia de un lugar reservado para él. Esto teniendo en cuenta que la asignación de su nombre se da entre los 4 y 5 meses de vida y no desde el proceso gestacional de su madre. El asunto central que aquí plantea Jair es

la certeza de ser un hijo no deseado, lo que lo impulsa a indagar con los mismos miembros de su familia sobre las condiciones previas a su nacimiento. Esas indagaciones le permiten hoy en día expresar lo siguiente:

Me di cuenta de que yo era un hijo no deseado. Mi madre quedó embarazada a los 14 años, obviamente sin querer. Ella se enamoró de un carrito (persona que lleva armas, drogas, encomiendas), de un hermano de mi abuela que disfrutaba bastante poder. Mi mamá se volaba a fiestas con mi tío mayor, ella siempre estuvo en la calle, pero nadie supo de ese romance hasta que queda embarazada. Mi papá con 16 años tiene la presión de los altos mandos, tiene que responder o si no lo matan, pero él no quiere o no puede porque no tiene con qué. Es que mi mamá no era cualquiera, era la sobrina del duro, del dueño de plazas y mis tíos eran los sobrinos del duro y unos duritos que le manejaban las plazas, mi papá un simple carrito. Mi papá trabajaba para un hermano de mi abuela que tenía una plaza del mismo combo de mis tíos, por eso el respaldo. Entonces si no respondía lo mataban porque se metió con la que menos debía, pero no fue que se metió, eso pasó, pero eso no se entendía. Mi abuelo se opuso a que obligaran a mi papá a responder, como somos de la alcurnia (risas) no iba a permitir que el hijo de una señora que tiene 5 hijos de papás diferentes se relacionara con su hija, entonces él dice: ¡No, este pelao no, yo asumo esta responsabilidad, pero usted ni se aparezca! A él entonces no se le obliga, pero se le da la orden de no aparecer ni en las curvas. La abuela y mis tíos, pues por el lado de él, si podían estar conmigo, de hecho, siempre han estado ahí. El embarazo de mi mamá fue muy fuerte, ella estaba muy triste. Se enferma muchísimo, cuando yo nazco ella entra en una depresión muy fuerte. Ella no me puede dar alimento y empiezan un montón de cosas. Yo voy creciendo y ella me rechaza, me acuerdo siempre de estar detrás de ella y ella me ignoraba, yo no tenía la más mínima idea de porqué, pero siempre ha sido así. Ella siempre se iba de la casa y al tiempo volvía. Se fue primero a vivir a Itagüí, luego para Aranjuez, de ahí para

Bogotá, para Cúcuta, para Venezuela. A mí me crio mi abuela, me decían que eso era así porque mi mamá tenía que trabajar, ¡embuste! (Jair, 2020)

El embarazo de la madre de Jair puede leerse como un embarazo precoz, marcado por tres características básicas: primero, un algo inesperado e incluso no deseado. Segundo, una ruptura amorosa obligada y en condiciones adversas. Y, tercero, un tránsito obligado entre el ser hija y el ser madre, que a ojos de Jair nunca logra realizarse. Todo el miedo, la angustia, la tristeza y la ansiedad que tales eventos le provocan a la madre de Jair, se expresan en una depresión crónica durante y después del embarazo. Interesa resaltar con Arranz et al. (2005) que este tipo de depresión, además de un problema endocrinológico, es el “resultado del ejercicio de la maternidad en un contexto familiar, social o económico que la madre vive como hostil y difícil de rebasar” (p.72).

No está de más enunciar que la depresión de su madre lleva consigo permanentes ingresos a centros médicos y, a partir de su nacimiento, una reacción despreciativa hacia Jair que le traerá fuertes y amplias afectaciones a su vida. Dentro de estas afectaciones es posible destacar sensaciones de inferioridad, resentimiento y soledad que afectan su relación con otros. De acuerdo con lo que se viene enunciando, autores como Rohner (1986) señalan que el rechazo parental puede ser definido como la ausencia o la no donación de afecto y amor de los padres hacia sus hijos, lo que vendrá a expresarse en la hostilidad y agresión; indiferencia y negligencia, y/o rechazo indiferenciado. De esta conceptualización de la conducta parental deriva la concepción dicotómica: padres “adecuados” e “inadecuados”.

En este sentido, ante la presencia de lo que Jair considera una madre “inadecuada”, la abuela se encarga de su cuidado, afecto y protección en los primeros meses de su vida. Empero, y dado que con el paso de los días el rechazo de su madre no disminuye, por el contrario, aumenta, lo hace de por vida. De esta suerte, la relación con su abuela se fortalece, mientras se gesta un abismo irreconciliable con su madre. Jair asevera no tener recuerdos de su madre en la infancia, salvo las escasas salidas a comer helado al parque por orden de su abuelo.

Mi mamá se iba de la casa y cuando quería volver me usaba a mí y los abuelos la dejaban volver solo porque querían que estuviera conmigo. Ella me presentaba a sus parejas como vea, este es mi hijo, pero yo era el hijo de nadie. No hacía nada por mí, me daba un helado porque le tocaba, no porque yo fuera su hijo. A mí no me duele mi mamá, ella se labró su destino y no supo ver las manos de las que podía pegarse para no desfallecer. Me duele que ella sea mi mamá porque me tocó una mamá como esta. Yo de niño veía que las mamás eran protectoras, no hacían reclamos, pero ella sí; “es que yo no me fui a viajar porque lo tuve a usted, yo no me hice dreadlocks porque lo tuve a usted, usted se cagó mi vida”. Siempre eran reclamos. Me acuerdo de que una vez, ya grande, le dije a la abuela que cuántas oportunidades había que darle a mi mamá y ella respondió: “las que necesite mijo, las que necesite”. (Jair, 2020)

Su abuela, en el marco de sus prácticas de crianza, trata al máximo de alejar a Jair de los conflictos provenientes del mundo del afuera mientras sus tíos varones y su abuelo, sumergidos en este mundo, asumen sus gastos económicos. En este orden de las cosas, Jair y su abuela pasan el mayor tiempo en la cocina escuchando radionovelas. Hacen sus propias novelas, tejen, brillan las ollas, hacen la comida, arreglan las matas, juegan golosa, yeimi y hacen retenes de besos. La cocina se convierte, desde entonces, en un espacio íntimo dentro de la casa donde juntos hacen vida cotidiana. La cocina, así vista, es lugar con voz propia, lugar de encuentro, de conversa y de afectividad. Dice Jair: “yo soy muy afectuoso, la abuela me enseñó a ser así”.

La abuela es figura trascendental en la vida de Jair, una mujer descrita como revolucionaria y sumamente inteligente que con escasos niveles de formación lo acoge y, al acogerlo, se impone con el mayor de sus ímpetus a su propia hija y a las lógicas patriarcales, que de por sí ya eran fuertes en su territorio pero que se magnifican con el microtráfico. A este respecto manifiesta Jair:

Un día el hermano de mi abuela me amarró en las piernas fajos de dinero y papeletas de perico para que los transportara de un barrio a otro barrio. Eso fue en momento en que la cosa estaba

bastante jodida en el barrio, como dirían los muchachos “mera calentura”. Mi abuela se dio cuenta, se armó la de Troya, la discusión fue fuertísima y mi abuela, una mujer campesina que se niega a usar zapatos, abofeteó a su hermano, al duro ¡increíble! A ese señor nadie lo tocaba. Todos quedaron pasmados. Desde ese día ella dio la orden de que nadie podía entrar a la casa con armas y drogas y mucho menos involucrarme a mí en sus negocios. El duro le decía que ella estaba criando un mariquita y ella le respondía: “prefiero un marica que un matón como ustedes”. Ella les decía “ustedes a lo suyo y yo a lo mío”. Y mamá ahí sin decir ni hacer nada. ¡Me acuerdo tanto de eso! Ese día me quedaron claras tres cosas: una, que los hombres de la familia mandaban en la calle. Dos, que mi abuela mandaba en la casa. Y tres, que mi mamá no me quería. (Jair, 2020)

Eventos como el anterior hacen que el mundo del afuera esté limitado para Jair. La abuela trata al máximo de que la violencia no entre a la casa y a la vida de su nieto, pero frente a la realidad que la sobrepasa le es imposible evitar que Jair “escuche el lamento de las gentes y vea la muerte agazapada en las esquinas del barrio”. En medio de este mundo, que Jair llama “de muerte y destrucción”, su vida toma un rumbo imprevisto. Su madre se enferma nuevamente y esta vez es diagnosticada con un trastorno de bipolaridad afectiva que, según las disposiciones del médico, es desatado por consumo de estupefacientes. A juicio de Jair: “esto será siempre el gran absurdo de la familia. El error de no haber calculado las consecuencias de la vida que mis tíos llevaban”. Entonces, esta enfermedad además de ser crónica y episódica, trastoca todas las dinámicas familiares e inserta la culpa en la casa.

Al principio del diagnóstico Jair no es consciente de lo que sucede, esto ocurre tiempo después cuando ve a su madre, ya no en un centro de salud mental sino hospitalizada, y se percata en sus palabras que: “ella ya no es una persona, es un ente drogado”. Los cambios generados a partir del trastorno de su madre obligan a Jair a trabajar y así aportar recursos para su tratamiento, situación que

lo toma por sorpresa, de un lado, porque el mundo del afuera es algo desconocido que lo atemoriza y, de otro, porque no entiende el porqué de ayudar a alguien que siempre lo rechaza.

Mis tíos me dijeron: “parce que cagada, pero usted no tiene mamá, tiene es una hija que tiene que cuidar y mantener”. La enfermedad de mi mamá era muy costosa y no alcanzaba la plata, ni la legal ni la ilegal, ni siquiera juntas. Ya después fue un señor al que le hicimos mi abuelo y yo unos trabajos, nos explicó que la debíamos afiliar a salud, pero al principio uno no sabía de eso ¿seguridad social? ¿qué es eso? (risas). El caso es que yo a los 9 años tengo una responsabilidad grandísima y uno a esa edad la única responsabilidad que debe tener es no orinarse en la cama y, sin embargo, yo me la orinaba. Yo lloraba mucho, ya no podía ir a la escuela. En el barrio era normal que las personas desde temprana edad trabajaran, eso no era algo por fuera de lo común, ni siquiera ahora. Eso lo hizo el abuelo, lo hicieron mis tíos y así me tocaba a mí, es que no había de otra. Eso no era ni bueno ni malo, es que no había de otra. Empiezo a trabajar con mi abuelo en construcción y electricidad, aprendí mucho del abuelo y nos queríamos mucho. Mi abuelo siempre hacía cosas con el hermano de la abuela y mis tíos, pero en ese momento (eso lo supe de grande), dejó de hacerlo para no meterme a mí en eso y porque ¡qué pesar del niño! Él decía que me tenía que enseñar a trabajar para que yo me ganara la vida. Yo quiero al abuelo y mucho, con él conocí la otra Medellín, la que decíamos que era la de los ricos. Me gustaba lo que veía y no entendía por qué ellos vivían así y nosotros no. Luego entendí el porqué. (Jair, 2020)

Al pasar de los días y con una dedicación de la abuela de tiempo completo, su madre presenta una mejora considerable, lo que le permite buscar y obtener un empleo como operaria de máquina de confecciones. Todos en la casa, indica Jair, creyeron que venían mejores días y con ello una entrada económica para ayudar a alivianar las cargas. Pero como lo sugiere el mismo Jair “más se demoró en conseguir empleo que en irse de la casa y desvincularse por completo de nosotros”. Tal evento genera

una decepción profunda en toda su familia, que puede entenderse como una no valoración de todo el esfuerzo que como familia hicieron.

Él y su abuela pasan largas horas en la cocina mirándose el uno al otro, acompañándose y llorando. Nuevamente la cocina es espacio íntimo que los une y, esta vez, el lugar en el que Jair por primera vez expresa todo el dolor sentido, no por su madre sino por la madre que le tocó. Conviene detenerse en forma breve para señalar que el Jair de hoy reconoce que el padecimiento de su madre es esencialmente biológico, esto le permite eximirlo de culpa, pero no de la responsabilidad en el manejo de estupefacientes y en la decisión de no tomar los medicamentos para su padecimiento, lo que finalmente con el paso de los años obliga al uso de terapias electro-convulsivas que ocasionaron, entre muchos otros aspectos, pérdida de memoria y disminución de habilidades comprensivas y motoras, causando en la actualidad una pérdida total de capacidad laboral y que dependa por completo de su familia. La abuela trata de encontrar respuestas a su actuación en acontecimientos pasados, pero Jair empieza a elaborar juicios de valor y, en ellos, a comparar a su madre con su tía, quien al igual que ella es madre soltera y, caso contrario, se desvive por el bienestar de su hijo.

Este acontecimiento afecta radicalmente la vida de Jair y lo enfrenta de manera objetiva e inevitable a una realidad que a nadie le desearía. Al final, su aparente salida es bloquear los sentimientos amorosos hacia ella. Pero más allá, lo que se produce es la pérdida de confianza en su madre. Puede decirse con Baier (1995) que la confianza es “la aceptación de la vulnerabilidad al daño que otros podrían infligir, pero que juzgamos de hecho no ocasionarán” (p. 369). En Jair, la pérdida de confianza hacia su madre es más un concepto moral que le hace pensar ¿en quién, por qué y por quiénes vale la pena creer? Se trata de una configuración moral, que anclada en el mundo vital y en la cotidianidad de las relaciones sociales, va estableciendo juicios que se ganan en la vida compartida. Para Jair, confiar implica contar con la voluntad ajena para cuidar y resguardar su propia vida.

Es pertinente señalar cómo la vida de Jair a partir de este acontecimiento ya no es la misma; la sensación de desamor, abandono, de sentirse traicionado, trae consecuencias adversas para su vida, cuya importancia radica no solo en el propio dolor, sino en la pérdida de la propia valía. Para explicitar mejor lo dicho, es necesario poner la atención en el siguiente relato nombrado por Jair como “código de honor”. No sobra decir, que el acontecimiento que allí se relata representa un dolor colosal, pero también cambios radicales en su historia personal. De acuerdo con Arendt “sólo hay acontecimiento cuando se introduce sentido” (Arendt, 1997, p.32).

Yo estoy vuelto mierda y hago un montón de cagadas. Dejo de estudiar, fiestas, licor, perico. Empiezo a ser carrito, yo lo veía fácil: solo tenía que llevar y traer cosas y siempre tenía dinero. En medio de una farra, ya terminada la fiesta, mi tío me sienta a hablar, me pregunta que si a mí alguna vez me ha faltado algo en la casa. Él me dice: “nosotros no somos ricos, pero a usted nunca le ha faltado un plato de comida”. Entonces que qué quería yo, que si quería ser un pillo pues él me daba las herramientas, me daba la plaza, me daba la pala (arma), la moto. Yo le dije llorando que no. Entonces que por qué me comportaba con los abuelos así si ellos eran como mis papás, que por qué hacía sufrir a la abuela, que por qué la estaba matando. Yo de verdad no entendía por qué lo hacía, estaba en un momento donde no entendía nada, tenía mucha rabia con la vida, con mi mamá, con todos.

Mi tío ya me estaba cargando, yo tenía muchas ganas de llorar. Ahí me dice que había un código entre los hombres del barrio, que si había que ayudar a alguien a entrar materiales, había que hacerlo; que si había que salir a buscar plata para un mercado, había que hacerlo. Yo le digo: muéstrame ese código. Él me dice que no está escrito, que está ahí, ¿ahí dónde? Le preguntaba yo. Él me decía: en los hombres del barrio. Los hombres que mi tío reconoce como hombres son los que crecieron con él, los que sobrevivieron, los amigos que murieron en sus brazos. Ahí me dice: “vamos a dar una vuelta y a comprar chorro”, y yo le digo hágale. Nosotros

no teníamos la necesidad de comprar chorro, nosotros le decíamos a cualquiera de esos amigos de él, a los carritos de él que lo trajeran y de una lo hacían, siempre había sido así, pero yo no me percaté de eso.

Nos fuimos por las escuelas, por ahí vive Yerson un amigo de mi tío. Llegamos a su casa que es un segundo piso en obra negra, no tiene puertas sino cortinas y cuando entramos había una mesa llena de perico con una navaja, nosotros nos sentamos ahí a esperar que él terminara de culiar. Terminó y salió desnudo, se sentó al frente mío, tomó la navaja, en la punta cogió perico, se dio dos pases y empezamos a hablar ¿y a vos qué es lo que te pasa güevón? Me preguntó. Me empezó a contar su historia, que quedó huérfano siendo muy niño, que quedó con plata, que no sabía qué hacer con esa plata, entonces que como era un niño con plata en un territorio donde nadie tenía plata y estaba solo sin casa, sin familia, se dedicó a ser pillito. Me dice: ¿usted quiere conocer lo que yo he vivido? Yo le digo que sí y me dice: “venga vamos le mostro”.

Él tenía un Chevette, un taxi vuelto nada que le sonaba hasta la pintura. Me dicen: “vaya meta esto al baúl”. Me dio unas cobijas de esas gruesas de trasteo, de esas grises que olían feo a pura gasolina. Yo fui a meterlas y cuando las estaba metiendo no sé cuál de los dos me empuja y me meten, me amarran, cierran y arrancan. Yo escucho que ellos se ríen, hablan. Dimos muchas vueltas, no sé cuánto tiempo, yo creo que por ahí una hora larga. Al final parquean el carro en una explanada de arena, me tiran ahí todo amarrado en el suelo, yo ya asustadísimo. Y me dijeron: ¿usted quiere una plaza, un fierro? Nosotros se la damos, pero esto es lo que le puede pasar. Me desamarran y mi tío me pone el fierro en la boca y me dice: usted no va a quedar debiendo sino que lo van a desaparecer o va a quedar como yo con la cara desfigurada. Va a ver morir a los parceros en las manos sin poder hacer nada. En esas cobijas, ahí va a quedar, y va a

hacer sufrir a los abuelos, y va a matar de dolor a su abuela, y nos va a hacer sufrir a todos por sus decisiones.

Nosotros, y señala a Yerson, tenemos esta vida, a nosotros nos tocó esta, es la vida, pero a usted no. Eso que me pasó a mí, eso que le pasó a la familia no es su vida, su vida no está perdida, las cosas para usted son diferentes, en la casa nos hemos reventado para que su vida sea mejor. Sí, usted tiene una mamá que es una gonorrea pero en la casa hemos sido firmes con usted, a usted no le toca ser un pillo, usted puede hacer lo que nosotros no. Mi tío se puso a llorar y me dice: “¿se acuerda del código?” Y yo llorando le digo que sí. “Por eso Yerson está aquí, porque si hay que ayudar a la familia uno tiene que hacerlo”. Ellos se montan al carro, se van y me dejan ahí (llanto). (Jair, 2020)

Es trascendental reconocer que esta vivencia constituye una huella en la subjetividad de Jair que influirá más adelante en sus opciones de vida. Para abordar este tema es importante detenernos primero en tres aspectos esenciales que ayudan a desentrañar la magnitud de este acontecimiento. Acontecimiento, que dada su relevancia en la reconfiguración de la experiencia dolorosa de Jair es objeto de análisis en el apartado siguiente.

- El primero de ellos remite a la innegable presencia de un mundo que lo antecede. Un mundo que como se ha insistido, tiene componentes de exclusión y vulneración que sugieren procesos de legitimación de órdenes sociales provocadores de sufrimiento. Es decir, ordenes que siguiendo a Bierbrauer (2000), aprueban que grupos humanos queden al margen de la justicia y de las preocupaciones y cuidado de una sociedad. Es en este contexto que se presenta la reflexión sobre la exclusión y vulneración como una condición moral y existencial.
- El segundo corresponde a un vínculo existente entre lo íntimo, lo privado y lo público. Un interjuego comunicativo que penetra en la complejidad de la vida cotidiana y pone

en evidencia que los actos y las decisiones que se dan en una y otra esfera no están aisladas de consecuencias en las esferas contrarias. Yendo más lejos en la reflexión, el espacio doméstico presenta en la narrativa de Jair una prolongación de las relaciones humanas que, a partir de los contenidos discursivos y comportamentales que se erigen en la articulación entre lo público y lo privado, expresa significados y juicios de sentido: estético, moral, ético y político sobre el propio territorio doméstico- existencial y la manera particular de ser en el mundo.

- El tercero está vinculado a las formas de acoger que se llevan a cabo en el espacio doméstico para la construcción de un nosotros. En la narrativa de Jair la vida doméstica sugiere el cuidado por otro y evitación de su dolor, o todo lo contrario.

Reconfiguración de la Experiencia Dolorosa. Código de Honor

La existencia de Jair parece detenerse, es un parar para acallar el eco del pasado y de una realidad que parece anticipar un no futuro. Este parar, así suene contradictorio, es un caminar, una apertura personal a nuevos juicios que le permite aguzar los sentidos y sentir el mundo sin interferencias. Jair deambula por las calles de su barrio, de su comuna, de las comunas vecinas, camina días y noches enteras. “Caminar, caminar y caminar, era lo único que hacía”, dice Jair. Pareciera, como lo propone Frédéric Gros (2015), que el caminante es un rebelde que camina hacia sí mismo.

Jair como los grandes caminantes, se desprende de equipajes para poder avanzar y, con ello, conocerse a sí mismo y liberar su ser. “Conocerse a sí mismo” es para él introspección que se alcanza en contacto con el territorio. Valga decir que en el acto de caminar de Jair el recorrido cobra más importancia que el lugar de destino porque, a fin de cuentas, su caminar es un encuentro entre su cuerpo, el territorio y un sendero que lo conduce, en compañía de sí mismo, a futuros inexplorados. Este sendero es, justamente, el que lo pone frente a un letrero de colores luminosos -ubicado en un segundo piso de un pequeño edificio agrietado- que dice: “matrícula abiertas-educación flexible”. Jair ingresa y

sin mayores elucubraciones se propone terminar la secundaria. Para poder matricularse debe pedir la ayuda de un desconocido que va caminando. “Todo menor de edad debía tener un acudiente”, explica Jair, quien ese mismo día retoma sus estudios sin decírselo a nadie.

Días después viene el encuentro con una casa antigua y amarilla. Jair se pasa las horas mirando esta casa. Le gusta, hay una atracción hacia ella que no alcanza a explicar con palabras, pero le hace latir fuerte el corazón. Un día toma una libreta, amarilla ya por los años, se sienta en la acera del frente y comienza a bosquejarla. Jair es descubierto por uno de sus ocupantes, un hombre de unos 30 años quien amablemente se acerca y lo invita a pasar, mientras le hace saber que esa es la sede de un centro de desarrollo cultural y comunitario creado por los mismos habitantes del sector.

Jair no pronuncia palabras, solo mira todo y escucha detenidamente lo que ese hombre amable le cuenta. Descubre ese día que la casa que tanto le gusta es un antiguo burdel, dice Jair que se llamaba “Las Camelias”, un burdel donde ahora hacen teatro. Eso lo puso a pensar en toda la historia que esa casa tiene para contar. Jair vuelve al día siguiente, al siguiente y al siguiente, acercándose lentamente al teatro hasta inmiscuirse de lleno en un proceso formativo que vincula la cultura y el arte como apuesta comunitaria.

Leer el territorio y sus dinámicas es el primer reto al que se enfrenta Jair. Un compromiso que implica recorridos en los que descubre la división y organización territorial de su ciudad. Jair asimila qué es una comuna, entiende que estas están divididas por barrios, que los barrios en su interior tienen otros lugares que por su carácter de invasión no son reconocidos por la municipalidad; que cada territorio tiene su propia historia y, sobre todo, que hay poderes territoriales tanto lícitos como ilícitos que están en permanente disputa, y que su familia hace parte de esos poderes. Jair revela sentir vergüenza. Vergüenza de su nombre y de su procedencia. Si bien es consciente de las prácticas de su familia, no dimensiona en su momento el impacto social que estas producen. Ver, oler, escuchar, sentir, conversar, se convierten en mecanismos formativos para acercarse a las problemáticas y dinámicas

comunitarias. Pronto vino la construcción de un montaje teatral de la historia de su barrio. Este montaje se presenta en otros barrios y/o sectores, para que todas las personas de la Comuna 2 -Santa Cruz- conozcan sus diferentes historias. Jair describe así esta experiencia:

Me permitió un nivel de reflexión sobre mi territorio, se me retorció el alma, lloré, me indigné, pero también hice por primera vez críticas y denuncias con fundamentos y también enuncié propuestas para nuestro montaje. Acercarme a ese espacio me salvó, y yo soy cada vez más consciente que el caminar me llevó hasta allá y que me estoy salvando, que mi territorio me está salvando. (Jair, 2020)

El territorio que le genera tantos dolores, el mismo que traza la ruta de no regreso de su madre y de otros que, como ella, pierden la empatía y las ganas de vivir, es el mismo que hoy lo acoge. Como puede entenderse, esta acogida no está exenta de más dolor. Ver la realidad de frente y sin tapujos, entender las dinámicas del conflicto, estar al tanto de que su familia es parte de esa violencia, que el nombre de sus tíos y del hermano de la abuela se dice en las calles, bajito y con miedo, genera en Jair culpa por sus acciones y un coraje profundo. Coraje en doble connotación: de un lado, enfado por todo lo que descubre y de otro lado, un deseo y valor verdadero por acometer acciones que puedan frenar y transformar esa falta de humanidad y sus consecuencias, en su realidad familiar. Para Jair lo insólito es saber que, pese a los progresos logrados por la humanidad a todo nivel, se forjen y -peor aún- se mantengan enormes marcos de desigualdad y exclusión social, lo que permite la emergencia de unas violencias que ponen en pausa lo correcto y lo incorrecto.

Jair sale corriendo hacia su casa, nuevamente en la cocina le cuenta a su abuela lo que estaba haciendo. Le habla de la casa amarilla, del montaje que están construyendo y le pregunta por la historia de la familia. La abuela llama al abuelo, el abuelo a sus tíos, a la tía Marta, a su primo y todos empiezan a relatar su vida, a hablar desde sus sentires en historias que se entrelazan con naturalidad. Argumenta Jair que nunca habían conversado de lo que les dolía, de lo que les entristecía, de lo que los avergonzaba, de

cómo llegaron a donde llegaron, de cómo fueron perdiendo los sueños y de cómo estos, sin explicación alguna, estaban bajo sus pies y los de su primo. Jair y su tío se miraron, no dijeron nada de lo que había pasado entre ellos, simplemente Jair se aproxima y susurra en sus oídos: “ya vi el código”. Su tío sonrió y se abrazaron. Se rompe así el silencio que quedó entre ellos después de aquel incidente. Hablan de su madre, relatan su historia desde lo que ellos creen que le sucedió. Lloran, se ríen, se burlan de sí mismos unos a otros y descubren por qué la abuela se niega a usar zapatos.

Mi abuela nos dijo esa tarde que a muchas personas les molestaba, no la pobreza sino verla de frente. Que cuando ella iba a hacer el oficio a las casas de familia a ninguno le preocupaba si ella había comido, que solo les preocupaba que fuera sin zapatos. Ella nos contó que solo tenía un par de zapatos y que ya le quedaban estrechos, que no podía trabajar todo el día con ellos y las patronas le decían que ella era como un animalito. Entonces, que si les molestaba ver la pobreza y los animalitos, ella con más ganas se las mostraba. (Jair, 2020)

Jair destaca que su paso por la corporación cultural es uno de los acontecimientos más relevantes en su vida y que a partir de él se abre otro panorama de su existencia. Un panorama que lo pone firme sobre sus territorios, con los ojos y los pies puestos sobre el barrio y la comuna. No avala las acciones de sus tíos, incluso las suyas, pero si comprende el porqué de su ocurrencia. Esto le permite explicar la exclusión territorial desde la dinámica dominadores/dominados, dinámicas donde él y su familia como habitantes de Santa Cruz, son reconocidos cómplices de su reproducción y perpetuación.

Con el pasar de los años Jair termina su bachillerato y, pese a graves falencias formativas que lo obligan a prepararse por su cuenta, logra ingresar a la Universidad de Antioquia a estudiar Artes Escénicas. A este respecto dice: “la educación que se ofrece en unos territorios no es la misma que se ofrece en otros. A mí me tocó la de baja calidad y un mayor esfuerzo para lograr ser profesional, sería por eso por lo que el día de mis grados la abuela sí se puso zapatos (risas)”. Jair tiene un interés específico por la búsqueda de sentido en lugar, por las múltiples formas de nombrar la vida desde la vida

y no desde la simple abstracción del conocimiento, que desconoce la esencia de lo cotidiano y más aún de lo popular. Jair en la actualidad lidera procesos comunitarios a través de la danza y el teatro con niños, jóvenes y adultos y no se cansa de expresar que “caminar en soledad le da fuerzas para seguir adelante, alivianar el alma y recobrar las fuerzas”. Continúa viviendo con sus abuelos, tía y primo. Su madre regresó a la casa en medio de una de sus peores crisis que, como se expresó anteriormente, obliga al uso de terapias electroconvulsivas que la dejan con fuertes limitaciones. Jair en una absoluta franqueza termina su narrativa expresando:

Yo no quiero a mi mamá como mamá y la verdad no sé si la quiero. Hay un afecto, pero no un afecto de familia. Yo a mis tíos, independiente de lo que son, de lo que fueron, de lo que han hecho, de lo que siguen haciendo, los amo. La historia que te conté de mi tío es desastrosa, pero también dentro de sus lógicas, es cuidado y amor a su manera, claro está. A mi tía y mi primo igualmente los quiero, me conmueve el vínculo y el amor que han construido, pese a las adversidades. El abuelo es mi compinche y la abuela ni se diga, yo doy mi vida por esa mujer. Ellos son mi familia, mi casa, mi hogar. Pero con mi mamá nunca se construyó una relación de familia. Yo asumo la responsabilidad de su enfermedad, me quedo con ella porque mi abuela ya está muy viejita. Lo hago por mi abuela, yo cuido a mi mamá, pero en realidad estoy cuidando a mi abuela y eso es otra cosa. No la quiero como familia. Que ella tuvo una vida difícil, sí, por supuesto, pero la de mis abuelos, la de mis tíos, la mía, no han sido propiamente una fiesta. Yo en mi mamá no confío. Y eso no significa que voy a dejarla desvalida, significa que no la amo como familia, que la cuido por el amor que le tengo a la abuela, a mi familia y también por el respeto que le tengo al código: si alguien necesita ayuda, hay que ayudarlo. Yo me reconcilé con la vida y creo que eso era lo que me correspondía. Trabajo a diario para que los niños y los jóvenes no pasen por las cosas que mi familia y yo hemos vivido, y es una lucha constante porque la exclusión y la vulneración no han cesado, se han transformado de maneras cada vez

menos inadmisibles. El microtráfico sigue siendo aquí la mejor fuente de empleo, cada vez son más los niños que a sus escasos 9, 10 años cargan muertos encima. Entonces, el asunto no es que un menor de edad deba juzgarse como adulto, el asunto es ¿qué le pasa a una sociedad que es capaz de engendrar asesinos? (Jair, 2020)

Las palabras finales de Jair ponen de relieve la potencia social y política del concepto de cuidado. Un concepto que cobra sentido en doble vía, como cuidado de sí y como cuidado de los otros. No puede olvidarse que la palabra cuidado proviene etimológicamente de la palabra latina *cogitātus*, que significa “pensamiento y reflexión”. Esto permite decir que cuidarnos y cuidar a otros es un acto de introspección que se enlaza indisolublemente a la vida misma. Sin duda, el cuidado remite a la disponibilidad que los seres humanos tienen para acoger y contener la existencia propia y la de otras personas, especialmente en los momentos de crianza y en el cuidado de vidas indefensas o de mayor precariedad. Pero no de manera única, pues no hay nada más relevante en el cuidado que la ocupación y preocupación por las particularidades y singularidades humanas. No sobra decir que, en el espacio doméstico, se juega la reproducción de la vida, no sólo en el sentido de las propias condiciones de sustento, sino también en términos de las maneras posibles en la que se puede vivir en el mundo privado y público.

En todo caso las experiencias y acontecimientos de dolor de Jair reafirman la existencia de un marco legitimador de violencia simbólica y, con ello, la necesidad de plantear la importancia de las actividades de cuidado, no solo desde la ética del cuidado sino desde una política del cuidado. No en vano Jair deja instalada la pregunta ¿qué le pasa a una sociedad que es capaz de engendrar asesinos?

Epílogo

El esfuerzo investigativo de este estudio, además de avanzar en resignificar las experiencias y acontecimientos de dolor en el mundo de la vida cotidiana, pretendía develar cómo el dolor puede ser una experiencia movilizadora para la acción o, por el contrario, una experiencia que aparta a los seres

humanos del mundo y los retira de él y del entre-nosotros, que desde una perspectiva arendtiana es la política. Lo realmente significativo era vislumbrar cómo, de qué modo, de qué manera, los sujetos de este estudio comprenden sus experiencias y acontecimientos con el dolor y, en consecuencia, sus posiciones frente a este, y no tanto referirse a su contenido objetivo, es decir, al qué de estas experiencias. En otras palabras, la pretensión iba más allá de la descripción de las experiencias con el dolor, para atreverse a interpretarlas en virtud del mundo de la vida, donde los seres humanos aparecen cuerpo en un universo de significaciones que producen, gestionan y reproducen o no horizontes de acción, disposición y conciencia del “entre nosotros”.

Puede decirse que parte de la controversia que rodea a la categoría dolor tiene que ver con la pluralidad de sus manifestaciones. Sin lugar a duda, los seres humanos sufren de modos diversos, de ahí que convenga destacar la importancia de los relatos o vidas narradas de los sujetos de este estudio, pues estos tienen la virtud de poner de manifiesto no solo su existencia en términos de *pathos*, sino que además proveen una significación sobre el mundo y el actuar ético-moral y político. En resumidas cuentas, las narrativas de dolor de Ana, Sara, Fabián y Jair comunican una experiencia de mundo en la que se reconoce tanto la experiencia personal como la experiencia compartida. La primera, entendida como *praxis*: capacidad de actuar *sobre el mundo*. Y la segunda, como *lexis*: cualidad de exponer las propias visiones del mundo y otorgar sentido y significado a las prácticas discursivas que en ese mundo se insertan.

Hay que recordar que el mundo es el eje sobre el cual gira la filosofía política *arendtiana*. Para Arendt, referente central de las interpretaciones de este estudio, el mundo puede ser abordado desde tres lugares: (a) como un *entre* que establece un nexo o una separación entre coetarios y también entre generaciones pasadas y futuras. (b) Como *artificio humano*, o mejor como producto del quehacer humano, que produce y crea su propia condición mundana y otorga permanencia y estabilidad a la existencia. Y, (c) como objeto común de acciones y juicios que se abre ante quienes actúan

políticamente. En lo común no solo se revela el mundo, sino que también se forma una identificación con la realidad que permite adquirir una experiencia genuina del mundo.

De hecho, uno de los supuestos centrales para las búsquedas de entendimiento de este estudio es precisamente que la presencia en el mundo implica la exposición de emociones que, aunque parezcan exclusivos de la existencia íntima se convierten, como en el caso del dolor, en formas de aparición en el mundo. La condición de apariencia sugiere que no pueda existir un algo en el mundo que no sea precisamente apariencia.

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas; todas tienen en común que aparecen, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término apariencia carecería de sentido si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar –en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza-, frente a lo que no solo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción.

(Arendt, 1984, p.43)

Ahora bien, si se apela a la metáfora teatral que acompaña el transcurso de estas líneas, se puede afirmar que de la misma manera que en el teatro se abre un telón para presentar una obra, en el mundo de la vida cotidiana se abre una esfera pública para que los seres humanos, en este caso para que Ana, Sara, Fabián y Jair, mediante la acción y el discurso, revelen su existencia. Empero, se debe señalar al mismo tiempo que en la esfera pública no se tiene, como en el caso del teatro, un papel claramente definido. Hay, por supuesto, expectativas, roles y modelos conductuales, pero es objetivamente en el escenario-mundo en donde los narradores hacen su aparición y descubren ante una audiencia el papel que desempeñan.

Dice Raymond Aron que la sociedad “es un extraño teatro [...] que no admite ninguna distinción entre el escenario y la platea, y en el que todos pertenecen a la vez al elenco y al público” (Aron 1969, pp. 13-14 en Beltrán 2010, p.22). Así, la metáfora teatral en la vida cotidiana supone tanto un espacio propio como un espacio de aparición. Pero al mismo tiempo, sugiere que el papel que desempeñan no está completo hasta que no se integra a un relato cargado de sentido. En estos términos, Ana, Sara, Fabián y Jair, son actores y espectadores de las complejidades de la vida misma, además de autores e intérpretes de sus propias puestas en escena, en consecuencia, de sus propias experiencias con el dolor.

En este orden de cosas, es posible ratificar que cada narrativa recupera el valor del ser humano como un actor capaz de comprender sus experiencias con el dolor, tanto desde lo privado y lo público, como desde una dimensión agonística y una dimensión asociativa que consienten la emisión de juicios y deliberaciones descubridoras de sentido. En concreto, cada relato da cuenta en primera persona de un modo de saber y de un saber acerca del mundo y de su entramado relacional.

Así pues, de cada vida revelada o interpretación del papel desempeñado, surgen tres corolarios fundamentales: primero, lo revelado es un saber que está siendo para sí una manifestación, no de momentos indeterminados con el dolor, sino del sí mismo concreto. Segundo, es un saber que se establece en el plano de la experiencia concreta con el dolor y no sobre los paradigmas del conocimiento científico. Y, tercero, es un saber condicionado y en disputa con los marcos socioculturales y las lógicas de poder, que resultan tanto de obediencias ciegas como de fugas y resistencias. Del mismo modo, cada puesta en escena abre pistas de interpretación sobre el conjunto de prácticas cotidianas que producen, gestionan y reproducen o no horizontes de acción, disposición y conciencia del “entre nosotros”. Todo esto deja entrever que el dolor posee varios atributos que más allá de lo individual, le otorgan un carácter público, dado que se erigen en la vida social y política al estar soportados en creencias y juicios de valor que se aprenden y cultivan socialmente, y que además afectan la vida con los otros, es decir, afectan la vida política.

El dolor, aparte de ser una experiencia sensorial o neuronal, es una experiencia cognoscente y situacional que se ubica en una cultura que tiene creencias y referentes morales. Aquí, no puede pasarse por alto que, el mundo en el que se desenvuelven las vidas de los narradores, tiene como referente inmediato la cultura antioqueña. Bien vale decir que en todos los relatos convergen lecturas afines sobre la idea del desarrollo antioqueño. Esta idea descansa en el crecimiento y el éxito económico y en las habilidades para el intercambio comercial de sus pobladores. Estos aspectos, por demás, son fuertemente difundidos en el *ethos* paisa e incluso, están asociados con sus valores culturales. Esta amalgama socializante cobra valor en el capitalismo industrial y en el capitalismo de mercado antioqueño, pero también, en la emergencia de economías criminales que, a modo de empresas capitalistas –así sean ilícitas-, buscan la monetización de las clases bajas y de los colectivos sin mayor estima social. De esta manera se reafirma el arquetipo paisa: seres humanos proclives al riesgo y al enriquecimiento personal.

Así pues, tal y como se afirma en el trascurso de estas líneas, el dolor es una vivencia singular que se produce corpóreamente en medio de mapas y brújulas culturales. Lo humano se hace espacial y temporalmente, tanto en la vida privada como en la adscripción a un espacio mundano compartido. En ambos casos la aparición en el mundo se da en un mundo que tiene preexistencia. Ya lo dijo Heidegger (1927), los seres humanos están arrojados al mundo en unas circunstancias o redes existenciales que no han elegido. La condición de existencia humana lleva consigo una situación o realidad concreta, un mundo que se aparece y condiciona (pero no define) interior y exteriormente.

En este sentido, si se pone la atención en los determinantes o condicionantes de mundanidad de los narradores, teniendo en cuenta la crítica positiva de Morin (2003), aparece en primera instancia lo heredado biológica y genéticamente. En concreto, Ana, Sara, Fabián y Jair son, como especie, materialidad determinada con limitaciones y posibilidades biológicas y cognitivo-afectivas. En deriva, seres necesitados de cuidados para la subsistencia, protección, estima, afiliación y autorrealización y,

por tanto, propensos a las múltiples contingencias y vulnerabilidades que surgen de la imperfección biológica y la debilidad y dependencia humana.

Como seres biológicos, Ana, Sara, Fabián y Jair, están además ante una construcción individual, fundamentada tanto en su herencia filogénica como en su proceso histórico ontogénico. Es decir, se encuentran constantemente sujetos a cambios y transformaciones biológicas, psíquicas y de su entorno. De lo que se está hablando es de una matriz histórico-genética que reúne especie e individuo en un entorno comunicativo, haciendo posible la emergencia del significado. Desde esta mirada, la matriz de lo heredado es un tejido espacio-temporal en el que los vínculos y relaciones inaugurales moldean y dan forma a los cuerpos de los narradores. La fenomenología de lo hereditario incluye trayectorias que, encausadas y enmarcadas en la cultura, circulan desde lo inmediato/familiar hasta lo ancestral, pasando necesariamente por el mundo social y la singularización de sus historias de vida.

No es de extrañar, entonces, que en el proceso biológico, evolutivo y cultural de los narradores el dolor esté presente como un asunto consustancial a la ya mencionada imperfección y dependencia humana, pero sí que sea un algo fuertemente vinculado con la familia, la casa, el hogar y el entorno inmediato, en términos de lo que se puede nombrar *labor de crianza y acogida*. Se hace alusión no solo al proceso de socialización e introducción al mundo, sino además al reconocimiento de sus nuevas existencias que en teoría derivan en responsabilidad. No está de más indicar que la labor a la que se hace mención incluye: actitudes, valores, conductas y comportamientos que se van instalando como referentes morales y ponen en escena interacciones entre personas y generaciones y, con ello, convencionalismos o dones que implican comportamientos transmitidos y compartidos generacionalmente.

Vale acotar que hacerse persona está entrañablemente relacionado con el interés de quien o quienes acogen al recién llegado y a la nueva generación que representa. El provecho de tal principio está amparado en el compromiso real del reconocimiento y el cuidado. Sin embargo, cuando esta tarea

queda estancada, emergen una suerte de transgresiones. Así, por ejemplo, en los relatos de los narradores hay múltiples movimientos, posturas y tratos de desamparo, egoísmo, desamor y la manipulación dentro del núcleo familiar y los grupos amplios de acogida, que con trazos confusos y ambiguos consignan contenidos discursivos y comportamentales conflictivos, poniendo en tensión múltiples formas de ser y de aparecer, con repercusiones muy importantes en el campo de lo político, dado que expresan en la práctica diaria elementos de legitimación de formas de orfandad, que influyen en las posibilidades de pensamiento y de acción. Todo esto permite preguntarse por la responsabilidad que le cabe a los adultos, hombres y mujeres, frente a las criaturas que han engendrado.

Sin causar disgustos y animadversión, los aspectos derivados de este tema abren el debate sobre la familia, la casa o el hogar, como escenario provocador de fuertes experiencias de dolor, no solo psicológico sino ético-moral. La familia como comunidad inaugural de acogida encuentra su fundamento último en la capacidad posible del ser humano de amar fraternalmente y de instaurar una comunidad de vida. No obstante, pareciera que para guiar, ayudar y cuidar es preciso comprender la fragilidad y dependencia humana, y adoptar una postura de simpatía, de *páthos* compartido. En aras de la claridad, se debe reafirmar que en las historias con el dolor de Ana, Sara, Fabián y Jair hay una serie de acontecimientos provenientes de la imperfección biológica, la debilidad y dependencia humana que se imponen como actos naturales entre el nacer, el vivir y el morir, pero la manera en que reaccionan o hacen frente a estas contingencias y fragilidades, se convierte ya en asunto de la condición humana. Condición que siguiendo a Arendt (1999) está constituida por las acciones más mundanas.

Vale la pena destacar que la forma como cada familia organiza sus relaciones, estructuras y dinámicas hace parte de la esfera privada e íntima de los seres humanos. Esta esfera, como es sabido, se nutre de un sistema externo, organizado por significaciones que se transmiten por un medio cultural abierto y público, en cuanto visible y compartido, pero también híbrido y cambiante. El resultado final es una organización de diversidad de intereses y posicionamientos que, como puede observarse, no es

solamente un marco constitutivo donde se ubican las vidas de los narradores sino, por el contrario, una armadura simbólica que alberga particularidades de espacio-mundo y de presente histórico. El espacio-mundo es arrastrado por la temporalidad para conseguir estabilidad de mundo construido.

Este mundo construido influye directamente en los discursos de los diversos ámbitos y agentes socializadores, no solo de la familia, sino de la escuela, la iglesia, vecinos, grupos comunitarios y la sociedad misma, que van construyendo y transmitiendo prácticas cotidianas, cargadas de preceptos dominantes, excluyentes y de falso reconocimiento, impulsando la aparición de sumisiones y violencias simbólicas que se llevan a cabo en una dinámica de donación, obligación y deuda y que, al haber biologizado los cuerpos, constituyen limitaciones de pensamiento, juicio y acción. Tal es el caso de los estereotipos, estigmas y discriminaciones sociales.

Conforme a lo anterior, es necesario exponer que en cada relato emergen diferentes y múltiples experiencias con el dolor, teniendo como rasgo esencial un entramado simbólico relacional, que surge en el encuentro de la historia propia (experiencia personal) y la historia social (experiencia colectiva), tal como se muestra en la siguiente tabla:

Tabla 1

Experiencia de mundo, una convergencia entre lo personal y lo colectivo

	Experiencia colectiva	Experiencia personal
Ana	Subordinaciones culturales y sociales que asignan valor a las personas y condicionamientos de género que imponen formas de amar en un interés y una generosidad sin límite, que niegan el amor propio y suscitan, desde el salvacionismo y el mesianismo, una minimización y exterminio del otro.	Obligaciones de género Exclusión y discriminación Ausencia de amor propio Mesianismo
Sara	Regímenes estético-políticos que conforman una redistribución de lo sensible, que hacen que el cuerpo enfermo adquiera una valoración negativa y otorgue potestad a otros para imponer sus decisiones sobre el cuerpo enfermo.	Distinción o marca corpórea que rompe con los parámetros de salud establecidos Asignación de atributos desagradables Estigma - auto estigma
Fabián	Relaciones paternofiliales en el ámbito productivo y religioso, que ponen de manifiesto una relación entre el cuidar y el controlar, otorgando potestad al padre	Aniquilación del yo Apostasía del mundo Disociaciones ético-morales.

	(los patronos/ la iglesia) para tomar decisiones sobre sus hijos (los obreros/ los fieles), en todas las dimensiones de la vida humana.	
Jair	Las dinámicas de exclusión y marginalización socio-territorial, disputas territoriales y redes de narcotráfico y microtráfico con consecuencias y transformaciones profundas en todos los espacios de la vida cotidiana.	Desamor, abandono y ausencia de la propia valía Marginalización, abandono y violencias directas, estructurales y simbólicas Lógicas patriarcales, autoritarias y pillaje

El asunto del entramado simbólico relacional permite poner la mirada en la metáfora mercantil: donación, obligación y deuda (aspectos ya mencionados), puesto que logra vincularse de modo directo con los comportamientos interiorizados y hechos cuerpo, más allá del contexto sociohistórico en la que se exprese. La donación simbólica es un tema estético y moral de gran relevancia política porque pone a los sujetos frente a la naturaleza del vínculo y las relaciones sociales.

El don puede definirse como un modelo de relación que a manera de intercambio tiene naturaleza expansiva en cuanto a obligación y deber. La deuda es, en sí misma, la realidad y la práctica concreta de la obligación. Obligación que se manifiesta en la tarea del deber. Generalmente el don se asimila con la idea de reciprocidad en el sentido de que representa vínculos sociales horizontales. Sin embargo, la realidad muestra que todo intercambio o práctica relacional puede suscitar procesos de confianza y esperanza o, por el contrario, promover formas de dependencias y degeneratividad dentro de lógicas de poder, como se ve en cada uno de los relatos. Muchas son las aristas de este tema, sin embargo, el interrogante que quiere plantearse tiene que ver tanto con “el quien del don” como con “su motivo”, con aquello que en términos de deuda se da vuelta y con lo que circula socialmente en términos de reproducción de mundo.

Por otro lado, pero conforme a lo anterior, interesa resaltar que la vida individual como donación moderna se convierte en la contemporaneidad en una obligación moral, que a modo de deuda cumple con la tarea llevar a cabo una vida individualizada. Así pues, el mundo que se manifiesta en las prácticas de producción y de intercambio cotidiano, muestra canales de gestión a través de los cuales

una sociedad privatiza la experiencia sufriente para que cada ser humano halle soluciones biográficas a contradicciones estructurales y sistémicas. Es decir, el deseo de borrar cualquier interpretación o consideración de la vida en común esconde un conjunto de mecanismos reguladores de sociedad que tienen como objetivo el gobierno de la vida a través del dolor. Es necesario decir que estos mecanismos se aplican a los cuerpos individuales, pero también a la sociedad entendida como cuerpo social.

Así pues, la felicidad, el éxito y las expectativas cumplidas, significan la otra cara y, por lo mismo, un objeto de referencia y un mandato social encubierto de imágenes de placer que sirven para constituir sujetos individualizados desprovistos de responsabilidad de mundo, misma que desde una perspectiva arendtiana, abre el espacio para el “entre nosotros”. En resumen, el gobierno de la vida a través del dolor, absorbe la fragilidad y la contingencia del mundo y las subsume bajo un universo simbólico y efectivo que se materializa en prácticas de supuesta libertad y felicidad, las cuales extienden la idea de que el dolor es individual y también sus causas y consecuencias. Esto explica de algún modo que la psicología, la psiquiatría, la medicina y las diferentes visiones de lo mítico-religioso, sean los lugares privilegiados desde los que se busca una respuesta y una comprensión objetiva y particularizada, tanto del origen como de la tramitación del dolor.

Casi se puede decir que en las épocas actuales la experiencia sufriente simboliza lo espantoso. Empero, dicha significación, por mucho que moleste, no hace inmunes a los seres humanos y en el día a día pronto vislumbran que no hay escapatoria. El dilema es claro: aunque el cuerpo dolido sea una afrenta, se prohíba su manifestación pública y su rostro se mantenga oculto en el individualismo, la constitución ontológica es irrefutablemente frágil y contingente, de ahí que el silencio y la negación del dolor se conviertan en un conector cada vez más hiriente.

De lo que se está hablando, entonces, es de un *ethos* codificado que genera percepciones confusas y contradictorias sobre el dolor, constriñendo finalmente la aparición en el mundo y el afrontamiento de la vida tal y como es. Este movimiento o círculo vicioso deja entrever una imagen del

dolor, tanto visual como mental, que produce, define y condiciona, un rechazo no al dolor sino al sujeto dolido. Excluir al ser humano sufriente, por el mero hecho de ser sufriente, es quizás la forma de control y de perversidad moral y política más alta.

La cara oculta de esta declaración de intenciones es la generación de circuitos convergentes y progresivos que afectan la praxis política. El punto de partida de esta afirmación es el siguiente: el cuerpo dolido desde la individualización privatiza la experiencia, y sin ninguna alternativa de resignificación cultural y social, pierde su vínculo con el mundo; el cuerpo dolido desde una perspectiva asociativa hace su aparición en lo público instaurando un movimiento del reconocimiento personal que representa la identificación del otro y, por lo tanto, el punto de arranque de la acción humana, es decir, la palabra o el discurso que se pone en lo público. Lo que se intenta argumentar es que uno y otro se contraponen y que el triunfo del primero implica, irremediamente, la neutralización del segundo.

En esta neutralización emerge una operatividad selectiva y diferencial del dolor. Es decir, dependiendo de los marcos de inteligibilidad cultural algunos dolores van a hacerse visibles mientras que otros, por el contrario, dejan de ser iluminados. Se puede mencionar con Madrid (2010) una distinción entre dos tipos de sufrimientos: el sufrimiento fundante, aquel que a través de grupos dominantes enaltece e impone héroes (este parece ser el dolor que Ana y Jair ponen en tensión). Y, el sufrimiento de los excluidos, de aquellos que como los narradores, ocupan posiciones subalternas, invisibles e incluso imperdonables por una sociedad. Ejemplo de ello: el régimen instituido desde la antioqueñidad (paisas y no paisas – héroes y villanos), del que habla Ana. Los códigos estéticos, políticos, de salud y enfermedad señalados por Sara, que cohesionados y regulados por el mercado y el consumo derivan distinción o marca corpórea. Las retóricas prosociales y de salvación del corpus doctrinal de la Iglesia católica y de su alianza con las élites empresariales, de las que da cuenta Fabián. Y los aspectos distributivos de pobreza, marginalidad e inequidades sociales, y la ausencia de vínculos, acciones sociales y estatales de acogida que enuncia Jair.

Estos ejemplos permiten hablar de narrativas construidas desde la discursividad del poder, que se han valido de la elección de unos determinados padecimientos como fundamento del orden social, para negar aquellos dolores que contradicen sus intereses. A esta operatividad selectiva debe sumarse la clara distinción entre el dolor natural y el dolor producido. El primero, entendido como fragilidad y contingencia humana y, el segundo, concerniente a aquellas acciones o inacciones humanas que por sus intereses exponen a otros cuerpos al dolor. Esta distinción está presente en todos los relatos y trae consigo un choque considerable sobre el comportamiento y la conciencia de los narradores, en la medida en que cada uno de ellos como sujetos sufrientes deben enfrentar eso que los constriñe.

Todo esto da cuenta de cuerpos dolidos y dolientes que están fuera de lo legítimo y de lo comprensible para una sociedad. Pero, más allá, instala preguntas sobre la idea de que unos dolores importen más que otros, que unos cuerpos sufrientes sean reconocidos mientras que otros no y, finalmente, que la inteligibilidad sociocultural produzca cuerpos insignificantes llamados a vidas en dolor. Parece entonces que asumir la fragilidad de los asuntos humanos implica reflexionar acerca del carácter permanente del mundo, del lugar que los seres humanos ocupan en él, de las raíces de la vida en común y de las estructuras en las que viven. Y, en esta medida, buscar otra relación con lo real, otra sensibilidad hacia lo común y otra idea de lo que significa pensar y comprender.

El carácter vivencial del dolor, ligado a los dilemas y contradicciones humanas, da cuenta de subjetividades e intersubjetividades heridas que traen consigo fuertes reclamos de reconocimiento. La ausencia de cuidado, compasión y simpatía afecta tanto sus vivencias privadas como sus relaciones para con los demás.

En concreto, Ana, Sara, Fabián y Jair como autores e intérpretes de sus propias experiencias con el dolor, muestran un vínculo vivo entre lo existencial y lo político, dado que sus experiencias con el dolor se desenvuelven en una matriz histórico-genética y en unos contextos y nichos culturales, que tienen formas particulares de comprensión de lo humano con las que se definen, categorizan y

jerarquizan las imágenes del mundo, las interacciones y los marcos sociales, los motores y las disposiciones humanas que lo movilizan y los criterios de distinción o exclusión sobre los que se fundan.

En cada realidad particular Ana, Sara, Fabián y Jair experimentan una transición que va enriqueciendo y complejizando su existencia e incorporando nuevas maneras de entender y posicionarse en el mundo. De lo anterior, se sigue una confrontación con la realidad del mundo que obliga a cada uno de los narradores, desde diferentes lugares, al pensamiento y la comprensión como un proceso de aceptación de lo acaecido y como parte de sus historias de vida.

Ante este panorama, se ven en los relatos formas del diálogo interior, un tipo de reflexión que necesariamente implica conciencia de sí. Un diálogo que, utilizando las palabras de Arendt, implica *solitud*: “yo soy «por mí mismo», junto con mi yo, y por eso somos dos en uno, mientras que en la soledad yo soy realmente uno, abandonado de todos los demás” (Arendt, 1999, p. 577). Estas formas de entendimiento interior no implican conformismos o sumisiones con la realidad fenoménica, por el contrario, evidencian confrontaciones y enfrentamientos con el mundo de lo dado, que se convierten en potencia política, toda vez que a través de la acción se instalan otras formas de vivir junto a otros. Esto es precisamente lo que les permite encontrar un lugar en el mundo y reconciliarse con él.

Los resultados de este estudio muestran que en la *intimidad*, entendida como espacio interior de discernimiento consciente y de contradicciones permanentes frente a lo que los sujetos son, lo que los mueve y lo que los conmueve en el mundo, es donde los narradores organizan los modos de valorar el mundo, de decidir y de actuar moralmente en él. Es de acotar que estos posicionamientos han requerido de mucho coraje, un coraje que desde distintos lugares les permite aparecer en el espacio público, asumiendo desafíos que se conquistan a partir del anhelo de vidas dignas, de vidas mejores.

Así las cosas, Ana es lucha constante contra las semánticas discriminatorias y excluyentes, transgresión amorosa y disposición recíproca, que encara la posibilidad para experimentar al yo y, en él, al otro como otro. Sara es conciencia de finitud, grito por la vida, promesa de amor. Un cuerpo doliente

que descubre en la enfermedad la intuición de su conciencia. Conciencia que define como un marco de luz multicolor, que se expresa en el conocimiento mismo de la experiencia de su cuerpo y en la certeza de su muerte. Fabián es cuerpo terrenal, material y corpóreo, mundanidad localizable en el aquí, en el ahora, entre los seres humanos. Y Jair es un caminante rebelde que se desprende de equipajes pesados para poder caminar hacia sí mismo, eso sí, con los pies bien puestos en su territorio.

Hay que decir, además, que los narradores encuentran en el dolor una inspiración para actuar en el mundo, quizás como una forma de decir “nunca más”, algo propio de la reconciliación con el mundo al estilo arendtiano. La reconciliación puede ser leída en los relatos desde dos lugares: primero desde la reinterpretación que Ana, Sara, Fabian y Jair, hacen de sus experiencias y acontecimientos con el dolor y de sus realidades históricas, familiares, sociales, culturales y geográficas; y segundo, en la aceptación de su historia personal y de sus propias condiciones existenciales, es decir, en la certeza de que lo ya acaecido es, irrevocable e invariable. Esto no equivale a una sumisión ante lo sufrido, sino más bien al intento consciente de confrontarlo. Esta confrontación es precisamente la que abre la posibilidad de la acción y por esta vía se hace posible restablecer la confianza perdida en el mundo.

Es decir, en el arrojo de los narradores por la idea de un “nunca más”, las potencialidades de la acción se reconcilian con los límites y la fragilidad del mundo y se instaura un encuentro entre el dolor y la política. La conciencia de la fragilidad y la contingencia humana se hallan ligadas a la vida en común y plantean la responsabilidad de cuidar y preservar el mundo para las generaciones presentes y venideras. Vale decir que en Ana, Sara, Fabian y Jair, las experiencias con el dolor y sus determinaciones son fuente de disposición para la acción en el mundo o, como lo dice Arendt, para iniciar “algo nuevo en el mundo”.

En estos términos, los aportes del estudio abren un horizonte de reflexión estético, moral y político, en la medida en que la novedad propia de la acción interpela los canales de gestión del dolor y las lógicas de la positivización y la felicidad humana propias del gobierno de la vida y del capitalismo neoliberal globalizado que, como se señala en el transcurso de este estudio, tienen la capacidad de

penetrar en la estructura de los deseos humanos; asimismo, plantea la necesidad de nuevos significados en torno a lo que, individual y colectivamente, les pasa a los seres humanos, sobre todo cuando aquello que les pasa produce dolor; adicionalmente, insta la articulación de otros discursos, que toman distancia del hacer productivo y de sus ideales de autosuficiencia para hablar desde la vida y desde los propios dolores y vulnerabilidades; y finalmente, rescata el sentido político de la experiencia dolorosa y la convierte en pie de fuerza colectiva que aviva la construcción de nuevas solidaridades.

Para terminar es importante decir, que los resultados de este estudio abren caminos investigativos en diferentes direcciones. En relación con la responsabilidad que le cabe a los adultos, hombres y mujeres, frente a las criaturas que han engendrado. En lo amoroso, como experiencia relacional que transversaliza las formas en las que los seres humanos contemplan el mundo de la vida, lo que son, lo que dicen y lo que hacen, y la forma de vida en comunidad. En la relación consigo mismos y el cuidado en todas sus dimensiones: cuidado de sí, cuidado de las nuevas generaciones, de las generaciones antecesoras y cuidado por el mundo, rompiendo con las dinámicas de don y deuda, y que promueven formas de dependencia y degeneratividad. En la expansión de caminos educativos que propendan por la concienciación de la finitud, la contingencia y las vulnerabilidades. Quizá, permitirse ver la propia debilidad, puede ofrecer a los seres humanos un modo distinto de vincularse y situarse, ya no desde el dominio, sino en una actitud de acogida que permita desde la responsabilidad por el mundo, formas reales de solidaridad y reciprocidad.

Así mismo, que en la investigadora que inicia este estudio a partir de una preocupación e interés personal por el dolor, se producen cambios y descolocaciones. Pasa de un dolor confuso y contradictorio a una cierta paz indecible con la que acepta su pasado. A través de las vidas de Ana, Sara, Fabian y Jair, comprende y asume el inclemente caos de la vida y la crueldad humana, dos realidades que se configuran en su mayor tragedia personal y el motivo de su actuar. Reconoce también el hechizo de la comprensión arendtiana y apropia sus palabras:

Admitirte algo: básicamente, estoy interesada en comprender. Esto es totalmente cierto.

Admito también que hay otra gente que está perfectamente interesada en hacer algo. Yo no, yo puedo vivir perfectamente sin hacer nada. Pero no puedo vivir sin tratar como mínimo de comprender cuanto ocurre. (...) No conozco otra reconciliación que el pensamiento. (Arendt, 1995, p. 159)

Lista de referencias

- Alemaný, M. (2005). *El concepto y la justificación del paternalismo*. [Tesis de Doctorado]. Universidad de Alicante Facultad de Derecho Área de Filosofía del Derecho. Disponible en:
http://www.cervantesvirtual.com/s3/BVMC_OBRAS/003/dc8/b68/2b2/11d/fac/c70/021/85c/e60/64/mimes/003dc8b6-82b2-11df-acc7-002185ce6064.pdf
- Arango, L. G. (1991). *Mujer, religión e industria Fabricato 1923-1982*. Colección Clío de Historia Colombiana. Medellín: Universidad de Antioquia y Universidad Externado de Colombia.
 Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/47760/1/9586550257.pdf>
- Arendt, H. (1987). *Los Orígenes del Totalitarismo*. [Trad. G. Solana]. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (1993). *La Condición Humana*. [Trad. R. Gil]. Buenos Aires: Paidós, SAICF.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. [Trad. F. Birulés]. Barcelona: Paidós
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la Política?* [Trad. R. Sala]. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu*. [Trad. R. Montoro y F. Vallespín]. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: un estudio acerca de la banalidad del mal* [Trad. C. Ribalta] Barcelona: Editorial Lumen, S. A.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de Comprensión*. [Trad. A. Serrano de Haro] Barcelona: Caparrós Editores.
- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. [Trad. A. Serrano de Haro] Madrid: Encuentro.
- Aristóteles (1985) *Ética Nicomaquea y Ética eudemia*. [Trad. J. Pallí]. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
http://www.posgrado.unam.mx/filosofia/pdfs/Aristoteles_Etica-a-Nicomaco-Etica-Eudemia-Gredos.pdf
- Aristóteles. (1978). *La política*. [Trad. M. García] Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- Aristóteles. (1971). *La Retórica*. [Trad. A. Tovar.] Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. [Traducción al español de Tomás Calvo Martínez]. Madrid: Biblioteca Básica Gedos. http://medicinayarte.com/img/aristoteles_Acerca%20del%20alma.pdf
- Arcila, M.T. (2006). El elogio de la dificultad como narrativa de la identidad regional en Antioquia. *Historia Crítica*; (32), 38-66. <http://www.scielo.org.co/pdf/rhc/n32/n32a03.pdf>
- Arizmendi, P. (2014) *Pensar el dolor Aproximaciones a una algodicea contemporánea*. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía, Programa de doctorado del EEES - Ciudadanía y Derechos Humanos.
- Arranz, Gaviño y Escobedo (2005). Destrezas Clínicas Depresión postparto en pérdida gestacional recurrente. Presentación de un caso. *Revista de Especialidades Médico-Quirúrgicas*. 10 (3), 71-73. <https://www.medigraphic.com/pdfs/quirurgicas/rmq-2005/rmq053m.pdf>
- Aróstegui, J. (2004). *La historia vivida. Sobre la historia del tiempo presente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Baier, A. (1995). Sustaining Trust. *En Moral Prejudices (151-182)*. Cambridge: MA, Harvard University Press
- Bárcena, F. (2005). *El aprendizaje del dolor. Notas para una simbólica del sufrimiento humano después de Auschwitz*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Bárcena, F. (2000). El aprendizaje como acontecimiento ético. Sobre las formas del aprender. *Enrahonar*, 31, 9-33.
- Bierbrauer, G. (2000). Social Justice and Political Ideology in an immigrant country. En T. Baums, K.J. Hopt y N. Horn (Eds.), *Corporations, Capital Market and Business in the Law* (pp. 89- 99). Londres: Kluwer Law International.
- Bolívar, A.; Domingo, J. & Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid: La Muralla.

- Boszormenyi-N, & Spark, G. (2012). *Lealtades invisibles. Reciprocidad en terapia familiar intergeneracional*. [Traducido al español de Inés Parda]. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. [Trad. M. Rosenberg]. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Béjar, H. (1998) La cultura del individualismo. *Reis* 46, (89), pp. 51-80.
- http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_046_05.pdf
- Berenstein, I. (2000). El vínculo y el otro. *Revista de Psicoanálisis*, Tomo LVII.
- Birules, F. (2017). Arendt y Sócrates pensar en compañía. En Lorena Fuster y Matías Sirczuk (Ed.s). *Hannah Arendt: leer a la altura de las apariencias*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires
- Bourdieu, P. (2009) *La eficacia simbólica. Religión y política*. [Trad. A. Gutiérrez y A. Martínez]. Buenos Aires: Billlos.
- Broyard, A. 2013. *Ebrio de enfermedad*. Segovia. Ed. Uña Rota.
- Bruckner, P. (2001). *La euforia perpetua sobre el deber de ser feliz*. [Trad. E. Castrejón] Barcelona: Tusquets.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.
- Certeau G. y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano² habitar, cocinar*. [Trad. A. Pescador]. México: Universidad Iberoamericana/ Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- https://monoskop.org/images/1/1c/De_Certeau_Giard_Mayol_La_invention_de_lo_cotidiano_2_Habitar_cocinar.pdf
- Cuesta, R. (2003). *Tiempos modernos: mitos y manías de la modernidad*. Alicante: Club Universitario.
- Cullen, C. (20 de octubre de 2001). *Violencia y vulnerabilidad. Reflexiones éticas*. Conferencia dictada en Asociación Psicoanalítica. Buenos Aires, Argentina.
- Conrad, J. (2010) *Una avanzada del progreso*. Biblioteca Virtual Universal.
- <https://www.biblioteca.org.ar/libros/156829.pdf>

- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza: Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. [Trad. de J. Ros]. Barcelona: Crítica, S. L.
- De Potestad, F. & Zuazu, A. (2003). La salud mental en el siglo XXI. *Norte de salud mental*, 18, 9-18.
- De Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. [Trad. A. Alonso] Buenos Aires: Losada.
http://fba.unlp.edu.ar/lenguajemm/?wpfb_dl=59
- Escobar, R. A. (2012). La Doctrina Social de la Iglesia: Fuentes, Principios y Concepción de los Derechos Humanos. *Revista Prolegómenos. Derechos y Valores*, 15 (30), 99-117.
- Espiritualidad y oración, (04/11/ 2005). *Estar en el mundo sin ser del mundo, según el predicador del Papa*. <https://es.zenit.org/articulos/estar-en-el-mundo-sin-ser-del-mundo-segun-el-predicador-del-papa/>
- Estivill, J. (2003), *Panorama de la lucha contra la exclusión social. Conceptos y estrategias*. Oficina Internacional del Trabajo, Ginebra
- Fernández, L. (2005): Reflexiones sobre Job. En torno al problema del mal, el sufrimiento del justo y la Teodicea. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. 38, 169-195.
<https://www.researchgate.net/publication/27589678> Reflexiones sobre Job En torno al problema del mal el sufrimiento del justo y la Teodicea
- Ferrer, V, y Bosch, E. (2013) Del amor romántico a la violencia de género. Para una coeducación emocional en la agenda educativa. *Profesorado*, 17(1),105-122.
<https://www.ugr.es/~recfpro/rev171ART7.pdf>
- Fisher, W. (1995). La narración, el conocimiento y la posibilidad de la sabiduría. En Robert F. Goodman, Walter R. Fisher (Ed.s). *Repensar el conocimiento: reflexiones a través de las disciplinas* (Serie SUNY en la filosofía de las ciencias sociales). Nueva York: Universidad estatal de prensa de Nueva York.

Fundación princesa de Asturias. (2010). *Premio príncipe de Asturias de investigación científica y técnica*.

<https://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2010-david-julius-baruch-minke-y-linda-watkins.html?especifica=0>

Frankl, V. (1987). *El hombre doliente. Fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. [Trad. D. Mensch].

Barcelona: Herder

Freud. (1985). *Proyecto de una psicología para neurólogos*. En biblioteca virtual Universal.

<http://www.biblioteca.org.ar/libros/211765.pdf>

Gadamer, H. (1998). *Arte y verdad de la palabra*. [Trad. J. Zúñiga]. Barcelona: Paidós, SAICF.

Gadamer, H. (1993). *Verdad y Método*. [Trad. español de A. Agud y R. Agapito]Salamanca- España:

Sígueme

Gadamer, H. (1995). *El giro Hermenéutico*. [Trad. A. Parada] Madrid- España: Colección Teorema -Serie

mayor.

Giddens, A. (1993). *Introducción. En: Durkheim, E. Escritos selectos*. Buenos Aires: Nueva Edición.

Gil, E. y Lloret, I. (2007). *La violencia de género*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya (UOC).

Gilligan, C. (2002). *El nacimiento del placer. Una nueva geografía del amor*. Buenos Aires: Paidós.

Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana* [Trad. Hildegarde, Torres Perrén y

Setaro]. Buenos Aires: Amorrortu.

Goffman, E. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. [Trad. L. Guinsberg]. Buenos Aires – Madrid:

Amorrortu.

González, M., Aguilera, A. y Torres, C. (2014). Investigar subjetividades y formación de sujetos en y con organizaciones y movimientos sociales. En Piedrahita, Díaz & Vommaro (Eds.), *Acercamientos metodológicos a la subjetividad política: debates latinoamericanos*. (pp. 49–70). Bogotá:

CLACSO.

- González, J. Ibáñez, J. & Muñoz, A (2000). Introducción al estudio de las sectas. *Papeles del Psicólogo*, 2000. (76) 1-4.
- Guerrero, J. (2002) Mercados de violencia y guerra civil en América Latina en los 90. *Apuntes del Cenes*, II semestre de 2002.
- Han, Byung-Chul. (2012) *La sociedad del cansancio* [Trad. A. Saratxaga Arregi] España: Herder Barcelona.
- Halbwachs, M. (2008) La expresión de las emociones y la sociedad, *Anthropos: Huellas del conocimiento*, (218), 36-42.
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. [Trad. J. Rivera]. Heidegger en castellano.
<http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>
- Heller, Á. (1982). *La revolución de la vida cotidiana*. [Trad. G. Muñoz, E. Pérez e I. Tapia]. Barcelona: Península.
- Hernández, F.; Sancho, JM.; y Creus, A. (2011). Lo que hemos aprendido a la hora de llevar a cabo historias de vida a partir de cuatro proyectos de investigación, en F. Hernández; Sancho, J. M. y Rivas, J.I. (coord.) *Historias de vida en educación: biografías en contexto*. Barcelona: Universidad de Barcelona/ Esbrina, pp.47-56.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=7073074&pid=S1405-6666201400030000400040&lng=es
- Hoyos, I. (2010). Spinoza contra la extirpación estoica de las pasiones. *Revista Internacional de Filosofía, Suplemento*, 3 (2010), 59-66.
- Hume. (2001). *Tratado de la Naturaleza Humana*. Ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales. [Trad. V. Viqueira] Albacete: Libros en la red.
http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Hume_tratado.pdf

Hume. (2014). *Investigación sobre los principios de la moral*. [Trad. C. Mellizo] 2da. ed. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

International Association for the Study of Pain. (st). Pain. IASP Pain Terminology.

<http://www.iasppain.org/AM/Template.cfm?>

Illich, I. (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral.

Jaspers, K. (2000) *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*. [Trad. J. Gaos]. México: Barcelona: Fondo de cultura económica.

Jünger, E. (1995). *Sobre el dolor, la movilización total y fuego y movimiento*. Barcelona: Tusquets.

Kan, M. (2003). *Critica del juicio*. Seguida de las observaciones sobre el asentimiento de lo bello y lo sublime. En biblioteca virtual Universal. <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89687.pdf>

Kreimer, R. (2012). *Falacias del Amor ¿Por qué Occidente anudó amor y sufrimiento?* Buenos Aires: Editorial Anarres.

https://www.academia.edu/30699292/Falacias_del_amor_libro_Paid%C3%B3s_2005_Anarres_2003_y_2012

Lacroix, M. (2001). *Le culte de l'émotion*. Paris: Flamarion.

Lagarde, M. (2004). *Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción*. En *Cuidar cuesta: Costes y beneficios del cuidado*, Congreso Internacional SARE 2003: 155-160. Vitoria-Gasteiz: Emakunde, Instituto Vasco de la Mujer.

La Parra, D. & Tortosa, J.M (2003) *Violencia estructural: una ilustración del concepto*. *Documentación Social*, 131 (2003) (pág. 57-72)

Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. [Trad. J. Collyer] Barcelona: Andrés Bello.

Laub, Dori (1992), "Bearing Witness, or the Vicissitudes of Listening", in Shoshana Felman; Dori Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 57-74.

- Le-Breton, D. (1999). *Antropología del dolor*. [Trad. D. Alcoba] Barcelona: Seix Barral, S.A.
- Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio. *Papers Revista de Sociología*. 3, 219-229, Recuperado de:
<https://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre>.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. [Traducido al español Manuel E. Vázquez] Madrid: Síntesis.
- Li, J., Simone, D. A. y Larson, A. A. (1999). Windup leads to characteristics of central sensitization. *Pain*, 79, 75–82.
- Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío*. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo. [Traducido al español de Joan Vinyoli y Michéle Pendanx] Barcelona: Anagrama.
- Lozano, V. (2016) *Existir como posibilidad. La ontología fundamental de Martin Heidegger*. Madrid: Dykinson.
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Herder.
<https://circulosemiotico.files.wordpress.com/2012/10/la-sociedad-de-la-sociedad-niklas-luhmann.pdf>
- Luna, M. T. (2006). *La intimidad y la experiencia en lo público*. [Tesis doctoral]. Universidad de Manizales - CINDE, Manizales, Colombia.
- Lyons, W. (1985). *Emotion*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Madrid, A. (2010). *La política y la justicia del sufrimiento*. Madrid: Trotta.
- Martin-Baró, I. (2015). Sufrir y ser. *Teoría y Crítica de la Psicología* 6 (2015), 372-414.
[file:///D:/Users/ASUS/Downloads/Dialnet-SufrirYSer1964-5895393%20\(1\).pdf](file:///D:/Users/ASUS/Downloads/Dialnet-SufrirYSer1964-5895393%20(1).pdf)
- Marcer, C., y Kicillof, D. (1990). Introducción al psicoanálisis de la elección de los nombres propios. el caso de Sigismund Schlomo Freud. *Revista de Psicoanálisis de Buenos Aires*, 47(1), 129- 139

Mèlich, J.C. (2014). La condición vulnerable (Una lectura de Emmanuel Levinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)». *Ars Brevis* 2014, (20), 313-331.

<https://www.raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/295373>

Minciencias. (31 de mayo de 2018). Teletransportación hacia el pensamiento crítico. Llinás: el cerebro y el universo. <http://www.todoesciencia.gov.co/rodolfo-llinas>

Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard

Melo, J.O. (2013). ¿Raza antioqueña? Periódico El Tiempo (agosto 15).

<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12992040>

Morris, D. (1994). *La Cultura del Dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Madrid: Taurus.

Morin, E. (2005): *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. [Trad. D. Bergada]. Barcelona: Ed. Kairós.

Morin, E. (2003) *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa

Nietzsche, F (2001) *La galla ciencia*. [Trad. Ch. Greco]. Madrid: Ed Akal

Nussbaum. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. [Trad. A. Maira]Barcelona: Paidós Ibérica.

Ospina, W. (15 de ABR de 2016). *Al Final*. El Espectador.com. Recuperado de:

<http://www.elespectador.com/opinion/opinion/al-final-columna-627441>

Pijamasurf, (09/12/2017), Amar es adorar la distancia con lo que se ama: los apuntes de Simone Weil sobre el amor, la verdad y la libertad.

<https://pijamasurf.com/2017/09/amar-es-adorar-la-distancia-con-lo-que-se-ama-los-apuntes-de-simone-weil-sobre-el-amor-la-verdad-y-la-libertad/>

Pinto, Louis. (2002). *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. [Trad.E. Molina. México: Siglo XXI

Pontificio consejo justicia y paz. (2004) *Compendio de la doctrina social de la iglesia*.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html

Prinz, J. (2004). *Gut Reactions: A perceptual theory of emotion*. New York: Oxford University Press

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. [Trad. trad. A. Neira] Madrid: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2006). La vida: un relato en busca de narrador. *Ágora - Papeles de Filosofía*, 25 (2) 9-22.

<https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1316/?jsessionid=D5B3165F7897C12957620F0B73EB8D5A?sequence=1>

Rodríguez, Á. (2004). La actuación de las sectas coercitivas. *Guzkilore*, 18, 247- 268.

<https://www.ehu.es/documents/1736829/2174326/17Rodriguez.pdf>

Rohner, R. P. (1986). *The warmth dimension: Foundations of parental acceptance-rejection theory*. Beverly Hills, CA: Sage Publications, Inc.

Ros, F. (2015). *Andar: una filosofía*. Barcelona: Taurus.

Rovaletti, ML. (2012). La existencia como tonalidad afectiva. *Revista Acta fenomenológica*

latinoamericana. IV, 43-53. https://www.clafen.org/AFL/V4/043-053_ST1-P_Rovaletti.pdf

Ortega, F. A., Rincón, C., Borja, J. H. e Izquierdo Maldonado, G. (2004). *La irrupción de lo impensado:*

Cátedra de estudios culturales Michel De Certeau [Versión electrónica]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

http://unal.academia.edu/FranciscoAOrtega/Books/132416/La_irrupcion_de_lo_impensado_Catedra_Michel_de_Certeau_2003

Sartre, J. (1989). *El ser y la nada* [Trad. J. Valma]. México: Alianza Editorial Mexicana.

- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo* [Trad. V. Goldstein] Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (1997). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En Lamas, M. (comp.) *El Género, la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: UNAM Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Serrano de Haro, A. (2012). A propósito de la fenomenología del dolor. *Crítica*, No. 981, 12-16. Depósito legal: M.- 1538-1958. ISSN: 1131-6497
- Sloterdijk, P. (2005). *Esferas III, Espumas*. [Trad. I. Reguera] Barcelona: Editorial Siruela.
- Solomon, R. (2007). *Ética emocional. Una teoría de los sentimientos*. [Trad. P. Hermida] Barcelona: Barcelona Paidós
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. [Trad. V. Peña]. Ciudad: Orbis S.A Hyspamerica. <http://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina38375.pdf>
- Spinoza, B. (1670) *Tratado Teológico Político*. [Traducción al español de Atilano Domínguez]. Editor digital: bigbang951ePub base r1.2. http://puncocritico.com/ausajpuncocritico/documentos/Baruch_Spinoza-Tratado_teologico_politico.pdf
- Schütz A. (1972). *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. [Trad. E. Prieto.]. Buenos Aires México: Editorial Paidós.
- Talarn, A. (2009). *Psicoanálisis al alcance de todos*. Barcelona: Herder Editorial.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. [Traducido al español de Pablo Carbajosa Pérez.] Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. [Traducido al español de Ana Lizón] Barcelona: Editorial Barcelona Paidós Iberica.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos*. [Trad. F. Birules] Barcelona: Editorial Paidós.

- Villamil, M. (2011). Emociones y ética. Aportes al desarrollo de una ética integral. *Franciscanum Revista de las Ciencias del Espíritu*. 53(156), 171-210.
- Viniegra, L. (2008). La historia cultural de la enfermedad. *Revista de Investigación Clínica*. 60(6), 527-544.
<https://www.medigraphic.com/pdfs/revinvcli/nn-2008/nn086j.pdf>
- Viveros, M. (2013). Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia. *Maguare*. 27(1), 71-104. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/43144>
- Wall, Patrick & Melack, Ronald (1965). Pain Mechanism: a new theory. *Revista Science*, 150 (3699), 971-979.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*. [Trad. D. Alcoba]. España: Atayaya S.A.
- Zambrano, M. (1989). *Delirio y destino: Los veinte años de una española, Madrid, Mondocari*.